

Universidade Federal do Amazonas – UFAM
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

A ROÇA, A COLHEITA E A FESTA: UMA ETNOGRAFIA DOS ROÇADOS APURINÃ
NA ALDEIA TERRA NOVA

MANAUS

2017

ADMILTON FREITAS DAS CHAGAS FILHO

A ROÇA, A COLHEITA E A FESTA: UMA ETNOGRAFIA DOS ROÇADOS APURINÃ
DA ALDEIA TERRA NOVA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Manaus

2017

Ficha Catalográfica

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

C433r Chagas Filho, Admilton Freitas das
A roça, a colheita e a festa: uma etnografia dos roçados apurinã da aldeia Terra nova / Admilton Freitas das Chagas Filho. 2017 109 f.: il. color; 31 cm.

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

1. Apurinã. 2. Roçados. 3. Floresta. 4. Organização Social. 5. Rio Purus. I. Santos, Gilton Mendes dos II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ADMILTON FREITAS DAS CHAGAS FILHO

A ROÇA, A COLHEITA E A FESTA: UMA ETNOGRAFIA DOS ROÇADOS APURINÃ
DA ALDEIA TERRA NOVA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Aprovada em

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos, PPGAS/UFAM

Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno, INPA, PPGAS/UFAM

Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso, USP

AGRADECIMENTOS

Neste momento quero agradecer aos muitos colaboradores que se fizeram presentes para a realização desta dissertação:

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Amazonas que possibilitou financeiramente a realização do trabalho de campo.

Ao Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI pelos Seminários e compartilhamento das pesquisas em andamento.

À Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus – Focimp pelas conversas e abertura que possibilitaram a minha inserção no rio Purus.

Aos meus pais Rudney Nogueira Barros e Sebastião Sipriano Barros pelo amor e carinho durante toda minha vida escolar.

À minha irmã Adriana Comerford pela presença em minha vida e por todos os momentos em que a procurei sempre esteve à disposição para me ajudar.

Aos meus filhos Josué de Lima Chagas e Júlia Rie Yanai Chagas que são minha fonte de inspiração e razão de viver.

Ao meu professor e orientador Gilton Mendes dos Santos pelo tempo dedicado à realização da escrita e compartilhamento de seu saber antropológico.

Às minhas amigas e companheiras Angélica Maia Vieira e Jonise Nunes dos Santos pelas leituras e sugestões acerca do tema.

Aos pesquisadores linguistas da Universidade Federal do Pará – UFPA por partilharem suas pesquisas e pelos momentos em campo.

Ao meu amigo Pedro da Silva do Conselho Indigenista Missionário – CIMI pelas conversas e informações sobre suas experiências com os apurinã no rio Purus.

À Maria Elisângela Lavareda pelas muitas liberações do meu trabalho que proporcionaram a minha participação em eventos acadêmicos.

Ao povo Apurinã em geral e de maneira específica aos apurinã da aldeia Terra Nova Maria da Conceição Batista da Silva, Osvaldo Farias de Lima da Silva, Valdimiro Farias da Silva, Erivaldo Varias da Silva, Gracilene Farias da Silva, Letícia Farias da Silva e demais membros da aldeia pela liberação e participação efetiva da pesquisa.

RESUMO

FILHO, Admilton Freitas das Chagas. A Roça, a Colheita e a Festa: uma Etnografia dos Roçados apurinã da Aldeia Terra Nova. Manaus, 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

Esta dissertação realizou um estudo dos roçados apurinã na aldeia Terra Nova por meio da etnografia para refletir não apenas sobre muitos aspectos que cercam este tema, o conhecimento dos antigos, o tempo dos mitos, a descida histórica no rio Purus, as organizações sociais e tecnologias, bem como as experiências de vida do grupo. Este aspecto é de fundamental importância, a princípio é preciso delimitar a pesquisa no grupo familiar de Osvaldo, liderança da aldeia Terra Nova, cuja trajetória de vida envolve a região do baixo Purus na TI Itixi Mitari, do qual se pode extrair informações acerca do universo apurinã. Tendo por base a teoria animista, o presente trabalho dialogou com pesquisas etnográficas que abordam a temática de Phellipe Descola seu norteador, a partir disso, traçou-se a proposta de partir de uma fala particular, portadora do entendimento de grupo, pois se liga à estrutura de organização social concebida por povo apurinã no sentido plural.

Palavras-chaves: Apurinã, Roçados, Floretas, Organização social, Rio Purus.

ABSTRACT

FILHO, Admilton Freitas das Chagas. A Roça, a Colheita e a Festa: uma Etnografia dos Roçados apurinã da Aldeia Terra Nova. Manaus, 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

This dissertation carried out a study of the apurinã landslides in the village of Terra Nova through ethnography to reflect not only on many aspects surrounding this theme, the knowledge of the ancients, the time of myths, the historical decline in the Purus river, social organizations and technologies, as well as the life experiences of the group. This aspect is of fundamental importance, in the beginning it is necessary to delimit the research in the family group of Osvaldo, leadership of the village Terra Nova, whose life trajectory involves the region of the lower Purus in the TI Itixi Mitari, from which information about the universe can be extracted apurinã. Based on the animist theory, the present work has dialogued with ethnographic research that approaches the theme of Phellipe Descola its guide, from that, the proposal was drawn from a particular speech, bearer of the group understanding, because it is linked to the structure of social organization conceived by the apurinã people in the plural sense

Keywords: Apurinã, Rotations, Florets, Social organizations, Purus River.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa de William Chandless – 1864/1865	18
Figura 2 – Mapa das parentelas apurinã	19
Figura 3 – Mapa da Terra Indígena Itixi Mitari.....	28
Figura 4 – Organização de Grupos Nominados.....	30
Figura 5 – Lideranças apurinã dos lagos de Itixi Mitari	34
Figura 6 – Trajetória da família de Oswaldo apurinã.....	36
Figura 7 – Transformação do corpo apurinã em plantas	52
Figura 8 – Tubérculos da floresta na língua apurinã	69
Figura 9 – Técnicas de produção da família de Oswaldo apurinã.....	74
Figura 10 – Ilustração do Katsupary apurinã.....	82
Figura 11 – <i>Kikiu</i> Tucumanzinho, Aldeia Terra Nova	83
Figura 12 – Mandiocas plantadas no roçado do Tucumanzinho	97
Figura 13 – Técnicas de fabricação da farinha torrada, do grolado e do beiju.....	100

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. TERRITORIALIDADES ANTIGAS, A ABERTURA DAS CLAREIRAS E O MANEJO DAS PLANTAS	14
1.1 A CHEGADA E O DESLOCAMENTO APURINÃ NO RIO PURUS: A VIDA EM MOVIMENTO	14
1.2 AS PARENTELAS E AS NOVAS ORGANIZAÇÕES SOCIAIS	22
1.3 A CAMINHO DE ITIXI MITARI	27
1.3.1 Kyynyry – A Festa/Guerra	38
2. O CAMINHO DAS PLANTAS ENTRE OS APURINÃ: DEMIURGOS, PLANTAS E GENTE, A SAGA APURINÃ NO CULTIVO DE SUAS ROÇAS	43
2.1 O MUNDO NASCIDO NA ROÇA: A TRANSFORMAÇÃO DE CORPOS NA ORIGEM DAS PLANTAS	43
2.2 ENTRE ROÇAS E FLORESTAS: A EXTENSÃO DAS PAISAGENS NO LAGO DO ITABOCA	54
2.3 TÉCNICAS DE MANIPULAÇÃO DAS PLANTAS.....	66
3. TUKURY E KIKIU: CONCEITO DE ROÇA NO CONTEXTO APURINÃ	75
3.1 O KATSUPARY	80
3.2 A DISTRIBUIÇÃO DAS PLANTAS NA ALDEIA TERRA NOVA.....	84
3.3 A DINÂMICA DO KIKIU: AS ROÇAS DE MANDIOCAS E MACAXEIRAS	93
3.4 O TEMPO DOS ROÇADOS.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é fruto de minha caminhada acadêmica, iniciada no trabalho de conclusão de curso (TCC) de Graduação, denominado *Sistema produtivo dos Postos indígenas Marienê e Manauacá: os roçados apurinã no Purus entre os anos de 1912-1946*, defendido em 2013, no curso de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. No ano anterior, ou seja, em 2012, o projeto do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI realizou uma pesquisa de campo denominada *Expedição Purus* que marcou meu encontro com os apurinã¹ na cidade de Tapauá e deu origem a um relatório. Na monografia, analisei a participação dos apurinã no cultivo de roçados nos postos indígenas Marienê e Manauacá do rio Purus, verificando a introdução de técnicas de manejo que transformaram os pequenos roçados para uma agricultura extensiva. Este trabalho, na perspectiva histórica, compreendeu a minha primeira incursão sobre a relação apurinã com as plantas.

No ano de 2015, com a proposta de projeto com o título *A roça, a festa e a colheita: cosmografia do universo apurinã* tinha por objetivo realizar uma etnografia dos roçados na aldeia Terra Nova. Dei início aos trabalhos de campo com duas viagens ao lago do Itaboca, para apresentar a proposta da pesquisa aos apurinã. Ao ser aceita, teve início as conversas com as famílias e o acompanhamento das atividades cotidianas na roça. Com o processo de orientação da atividade de mestrado, o título da dissertação foi reelaborado para *A roça, a colheita e a festa: uma etnografia dos roçados apurinã na aldeia Terra Nova*. Esse ajuste na delimitação do tema teve por intento tornar mais claro o objeto a ser abordado. Além disso, ficou evidente que escrever sobre o povo apurinã é bastante amplo, pois com o aprofundamento da pesquisa ocorreu desdobramentos que necessitam de tempo mais longo para ser analisado.

Desta maneira, procurei compreender a roça a partir da voz de Osvaldo apurinã, dando ênfase a sua trajetória de vida no rio Purus, ou seja, parte-se da premissa de um grupo apurinã. Por meio dessa opção, definiu-se as plantas como o fio condutor da dissertação, conduzindo a fala de Osvaldo a assuntos como territorialidades, organizações sociais e o processo de deslocamento no rio Purus que se tornaram seções deste trabalho. Partir da ótica de um grupo

¹ Por se tratar de outra língua não obedece à gramática da língua portuguesa, portanto, nos casos singular e plural o termo apurinã apresenta a mesma grafia sem acréscimo de designativo plural.

familiar me permitiu partilhar de experiências específicas sobre territorialidades, contatos interétnicos e a vida das plantas que se estendem ao tempo mítico, às coletas na floresta, até as plantações nos roçados. Este caminho elucida a ideia de formação do povo apurinã, cuja estrutura tem por base um emaranhado de parentesco pautado na alteridade de grupos familiares.

A fim de conduzir a fala polifônica de Osvaldo em constante interação com a memória ancestral e os coletivos não humanos, recorri à Antropologia histórica no intuito de sistematizar os acontecimentos vividos por este, que também são postulados nos trabalhos de viajantes, antropólogos, linguistas e historiadores diante o mosaico de fatos ocorridos entre séculos de ocupação humana na região do Purus. Desde a origem das plantas nascidas do corpo apurinã e de seus demiurgos no processo de construção e destruição da humanidade aparece em evidência o recurso da memória ancestral. A planta como tema gerador se funde à vida social e cosmogônica, regula uma intensa saga apurinã em disputa com seus demiurgos pelo controle das espécies vegetais que hoje se encontram em suas roças e florestas por eles habitadas.

Algumas características são típicas dos apurinã, grupo da família linguística Aruak entre os Arawá, costume de mascar folha de coca, dispersão pela região do Purus, fatores esses que vêm sendo debatido entre pesquisadores. Contudo, isso não impediu o desenvolvimento de uma intensa rede de interação com Jamamadi, Paumari, Jarawara, Kaxinawa, Mura. A base do circuito de reciprocidade se formalizava na guerra que movia as relações de trocas geridas por tempos de alianças e de inimizades. A descida do rio Purus produziu diferentes efeitos sobre os apurinã, de dominadores de grandes faixas de terras e a estrutura da parentela. A dispersão os dividiu em grupos menores que passaram a ocupar territórios reduzidos. Nessa condição, chegaram aos igarapés Tawamirim e São João, compartilhando espaços menores com grupos inimigos convivendo muito próximos, algumas metades não conseguiam mais realizar casamento, precisando casar fora do grupo para sobreviverem.

Assim, esta dissertação é composta por capítulos que abrigam as discussões anunciadas e as hipóteses que sustentam a temática a ser abordada em cada capítulo. Ao todo, proponho três capítulos, o primeiro deles – Territórios e deslocamentos: a vida em movimento - tem como finalidade contextualizar as territorialidades no alto Purus e o modo como as parentelas formadas pelos grupos familiares menores assumem o protagonismo da vida social. A ideia de deslocamento do Alto ao Baixo Purus serve para se pensar as relações com paisagens e plantas dentro de uma ordem dialógica entre “povo” e “etnia”.

O segundo capítulo concentra-se na fala de Osvaldo e de seu grupo familiar do processo cosmogônico marcado por diversos processos. Nesse contexto, o mundo da roça e da floresta, originados de corpos, tornou-se uma rede de filiações que se juntam a propriedades do corpo apurinã que, ainda hoje, presentes na transfiguração de *kamiri*, *kamati* e *ikama* espíritos e almas que convivem entre os vivos.

Finalmente, no capítulo 3, apresento a Etnografia da roça, a concepção de *Tkury* e *Kkikiu*, as categorias relacionadas aos aspectos históricos e cosmogônicos pelos quais depreendi acontecimentos cotidianos da roça, o ciclo da derrubada, da plantação e da colheita. As plantas, neste capítulo, apresentam sentimentos como os seres humanos e para argumentar sobre esses agentes é preciso estabelecer regras que mantenham a interação com estes segura.

Em face disso, tendo em vista o alcance dos objetivos propostos na dissertação, utilizei da base teórica que inspira as reflexões deste tema relacionando-o ao conceito animista, desenvolvido pelo autor Philippe Descola, propondo verificar ao contexto da roça apurinã, como as plantas assumem em sua cosmogonia o papel de “comunidades de pessoas, que partilham, total ou parcialmente, faculdades, comportamento e códigos morais” (DESCOLA, 1986, p. 247). Levando-se em conta as experiências de campo sobre a relação com plantas da roça e da floresta, os trabalhos do autor reúnem uma série teórica da concepção ameríndia na relação de laços afetivos dos seres humanos com os seres da natureza primado numa intensidade vivenciada pela lógica de “proteção, de sedução, de aliança ou de trocas de serviços entre outros. Assim o animismo dispõe da crença de que os seres são dotados de um princípio espiritual próprio” (DESCOLA, 1986, p. 256).

Um segundo bloco teórico estabelece o diálogo com três trabalhos que disponibilizam como ponto em comum, de maneira central, a vida dos povos ameríndios com as roças. Nesse bloco, destacamos os trabalhos de: Descola, *Selva Culta* (1986 [1989]), que trata sobre o sentido cosmogônico dos Achuar e da práxis; de Joana Cabral, *Classificação em Cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapá*, de Gilton Mendes, *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. Esse referencial ajudou a pensar a concepção nativa acerca do mundo das plantas e perceber que o mundo da roça apurinã ultrapassa o espaço de plantio, abrangendo a floresta, seres e corpos.

Para além dessa contribuição, especificamente, o referencial permitiu realizar uma revisão bibliográfica dos apurinã, centrada na dissertação e tese de Juliana Schiel para saber como os apurinã estavam historicamente distribuídos em Pauini e Boca do Acre. De maneira mais relevante naquele momento, foi a leitura da dissertação que tratava exatamente dos

postos indígenas e que serviram de base para se pensar a cadeia produtiva e como os apurinã estiveram presentes nos postos indígenas naquela região.

Na escrita da dissertação, aprofundei a leitura na tese *Tronco Velho: histórias apurinã*, que, a princípio, serviu de base às reflexões comparativas sobre as falas apurinã no Itaboca, entretanto há um distanciamento entre minha pesquisa e a abordagem de Juliana Schiel, pois nossos campos diferentes no que se refere às territorialidades entre o médio e baixo Purus. Ao mesmo tempo, as narrativas antigas apurinã no baixo Purus são recheadas de acontecimentos da região de Pauini e Boca do Acre, no caso, a descida dessas famílias fazem destas descendentes dessas territorialidades.

Apesar de retratar os apurinã de outra região, a leitura da tese de Juliana Schiel revelou-se essencial para um aprofundamento sobre a vida apurinã, já que a primeira parte do referido trabalho reporta a escrita das comunidades, regras de casamento, conflitos internos, o xamanismo e os seres da floresta. O corpo da tese se desdobra numa coletânea de mitos retratados por diversos narradores que apresentam a possibilidade de dialogarmos ou, simplesmente, ouvirmos a multiplicidade de vozes de muitos rios do médio Purus.

A segunda parte da tese de Schiel apresenta as narrativas míticas e os demiurgos principais das histórias de criação do mundo apurinã, do tempo que os animais e humanos socializavam de maneira mais constante – praticavam, inclusive, casamento – e andavam por “outras terras”, remetendo a ideia de outros mundos ou universos, espaços do cosmos, como por exemplo, *Iputuxiti*, Terra natalícia apurinã.

A leitura do trabalho de Schiel me ajudou a conhecer os apurinã da região de Pauini e Boca do Acre de onde desceram os apurinã que estudei durante um tempo preciso para produzir uma dissertação, na qual a proposta etnográfica exige uma longa incursão, isso me foi muito útil. Para finalizar a escrita, apropriei-me do estudo linguístico de Sidney Facundes, que, em sua tese, desenvolveu uma descrição da língua apurinã – estrutura da língua – com objetivo de documentá-la e contribuir com a descrição, que deu início a construção de uma gramática – registro escrito da língua – que torna possível gerar a ortografia da língua apurinã.

Entre os trabalhos linguísticos, destaco utilizei, ainda, o dicionário Ana Paula e de Sidney Facundes, que traz um estudo comparativo dos léxicos da fauna e flora Aruak apurinã, dos Piro e os Inapari, cognatos especificamente relacionados à fauna e à flora que tornam melhor a compreensão do entendimento dessas três línguas e o conceito construído ao longo do processo de construção da língua. No caso apurinã, é importante para entender o processo de variação que a língua veio se ressignificando ao longo do contato referente à abordagem de *tukury e kikiu*.

Retomando a proposta da Antropologia de comparar os fenômenos humanos, empreendi uma leitura da tese de Mendes dos Santos referente ao povo Enawene-Nawe que desenvolve uma análise, a partir da ecologia cultural e de como estes respondem ao conceito de ecologia a partir de sua leitura do cosmos. Este trabalho é importante pelo fato de trazer uma etnografia de outro povo da família Aruak, além de um capítulo debruçar-se especificamente sobre a roça *O Sistema de roça itinerante*, mas ao longo do corpo do texto o autor perpassa uma intensa discussão sobre as roças.

Esta dissertação traz como resultado esperado o estudo de um grupo étnico apurinã, suas vivências e, por meio deste, a compreensão da alteridade étnica deste povo. A tentativa de dar voz à fala de Osvaldo e se apropriar de aspectos etnológicos ainda no campo do desconhecido, pois precisamos virar o olhar etnográfico e gerar novas informações sobre o universo apurinã.

1 TERRITORIALIDADES ANTIGAS, A ABERTURA DAS CLAREIRAS E O MANEJO DAS PLANTAS

1.1 A CHEGADA E O DESLOCAMENTO APURINÃ NO RIO PURUS: A VIDA EM MOVIMENTO

A história do povo apurinã encontra-se intrinsecamente associada à região do Alto rio Purus, tendo como ponto de partida, diversas narrativas míticas que relatam sua chegada à região, como, por exemplo, a saída do grupo *de Kairiku* – pedra² - trata a transformação de corpos, quando deixaram a forma de minhocas no subsolo, nas cavernas, sem verem a luz do sol para a condição de – *Tsumiwakuru* – gente da terra e passaram a viver na superfície. A retirada da pedra significa a passagem liberada para se chegar ao Alto Purus. Essa narrativa parece ser reportar apenas a um grupo, ou a uma parte que se desdobra em grupos apurinã, neste ponto o sufixo *wakuru* indica o coletivo de pessoas, gente, povo aplicado quando eles se reportam aos grupos nominados será visto adiante.

Veremos a seguir dois mundos ou universos de origem da vida apurinã, *Kairiku* mencionado no parágrafo anterior e *Iputuxiti*³ que comporta a ideia de que os apurinã são originados em episódios distintos e de matrizes diversas. Assim, a recorrente saída de *Iputuxiti*, em busca de frutas saborosas, que os seduz, esboça uma escolha de não querer mais enquanto outra narrativa descreve que os apurinã se perderam ao se distanciarem demais, não conseguindo voltar. Esse movimento é indicativo de uma rede terrestre que liga *Iputuxiti* ao Alto Purus, para além das viagens realizadas pelos xamãs entre esses mundos. A chegada ao Alto Purus os tornou seres humanos e, portanto, expostos a doenças e à morte, além de passarem a viver separados dos parentes *Utsumanery*.

² Saída de *Kairiku* – a pedra marca a saída de Apurinã do interior da terra, que passa a viver na superfície no Alto Purus. Além disso, retrata a transformação de corpos, quando tiveram sua condição de minhocas alterada para seres humanos.

³ *Iputuxiti* é uma Terra que fica no ar/céu, apontada pelos apurinã na direção do Alto Purus, onde as pessoas que fizeram viagem até lá, dizem que precisam voar, por exemplo, os xamãs ou aquelas que foram levadas pelos *Utsumanery*. Essa terra natalícia é mais difundida e considerada um espaço ainda acessível, que vivem seus demiurgos. Conhecida como Terra que não morre por não haver doenças e também onde frutas, objetos estarem em contínua transformação, no caso, quando alguém colhe um abacaxi ou banana, nasce instantaneamente outra no lugar, o corpo ao excretar os resíduos da alimentação, este se transforma num rato, e as pessoas tem corpo vigoroso.

Seguindo os acontecimentos recorrentes no Alto Purus, *Tsura*⁴ entra na barriga da cobra em *Iputixiti* e adentra no rio Purus, no decorrer desse percurso, são criadas pessoas, coisas, plantas e animais. A cobra viaja durante toda a extensão do Purus, ao chegar próximo à foz o passarinho fura a barriga da cobra e *Tsura* aparece com todas as coisas construídas. Esse momento de construção da humanidade aborda o aspecto da condição apurinã medida pelo teste de manuseio da espingarda e da flecha, ao entregar a arma de fogo, os apurinã não souberam atirar, no entanto, manusearam a flecha, considerada *inferior*, que os deixou subordinados aos não índios.

A viagem de *Tsura* na barriga da cobra é a primeira descida apurinã por toda a calha do rio Purus, sua jornada se estende da Terra que não morre a Terra de morte,⁵ o Alto Purus, de lá começou a descida até o baixo Purus. A trajetória de *Tsura* serviu como um presságio da dispersão apurinã entre as regiões do Alto, Médio e Baixo Purus numa diáspora que os leva a uma nova terra que, a partir de então, passa a ser herdada por sua descendência. O Alto Purus é tomado como referência do tempo mítico descrito como a época do *tronco velho*⁶, o *tempo de antigamente*, no qual se encontra a origem da humanidade apurinã naquela região.

É notório que as narrativas nos levam a um intenso mergulho entre o tempo mítico e a presença apurinã no Alto Purus, dialogando com os etnólogos que escreveram os primeiros trabalhos na região; Chandless (1866) e Curt Nimuendajú (1944 [1981]) realizaram o reconhecimento das áreas de concentração dos grupos indígenas naquela região, classificada como local de pertencimento ancestral, onde a criação da humanidade teve sua origem. Procurei identificar por meio das falas de Osvaldo, apurinã, como se constitui a ideia de pertencimento a essas territorialidades antigas. A partir de então, procuro compreender os contornos mais particulares da família de Osvaldo. Ao assumir uma análise voltada para a trajetória de uma das tantas parentelas,⁷ pude entrever aspectos da estrutura social do grupo e

⁴ *Tsura* é o personagem mítico criador do povo Apurinã. O procedimento de criação de seres humanos e coisas na barriga da cobra correspondem a um evento descrito como mais uma de suas travessuras. O evento na barriga da cobra é o processo de cosmogonia apurinã de maior presença do poder de um demiurgo criador, em que *Tsura* cria todas as *coisas* no mundo.

⁵ Naquela época, viviam com os *Utsumanery*, certo dia, eles se distanciaram e não souberam retornar, ou decidiram não retornar a *Terra que não morre – Iputixiti*. A tradução *Terra sem males* está registrada na tese de Juliana Schiel, terminologia muito parecida com a do mito Guarani, motivo que nos exige uma reflexão mais aprofundada sobre esta tradução.

⁶ Tronco velho é um termo muito presente nas narrativas apurinã, que reúnem as memórias dos mais idosos sobre a história de seus antepassados, o tempo dos antigos antes do contato com os brancos, além de fazer a ligação entre o tempo mítico e o tempo histórico aqui na Terra. Quando algo se torna antigo demais, explicam que aconteceu na época do tronco velho e começam a falar do tempo da criação, dos demiurgos, da natureza e dos homens.

⁷ Parentela é o termo utilizado para definir o modelo de famílias mais antigas apurinã, a ser tratado na subseção 1.2 desta dissertação.

fazer dele a parte central desta dissertação cuja finalidade é discorrer sobre a alteridade desses grupos familiares e ver como se conectam a uma complexa rede de parentesco.

No Alto Purus, os apurinã tiveram uma relação próxima dos Manchineri e dos Piro como falantes da língua Aruak e em virtude da rede de trocas existentes. Esse aspecto pode ser visualizado no mapa com base no trabalho de Nimendaju que demonstra grupos apurinã ocupando a região do Alto Purus, próximos aos Machineri e Piro, formando uma rede de sociabilidade, compartilhando experiências rituais, tecnologias, domesticação de plantas, estrutura de mitos e línguas que os aproximam e os diferenciam (VIRTANEN, 2016; FACUNDES, 2000).

Convém situar o leitor que o termo utilizado para definir territorialidade antiga se refere aos pontos de Boca do Acre, Pauini e o Ituxi que faz parte do Município de Lábrea, sobre essas territorialidades, pois os apurinã utilizam a expressão gente de cima e gente de baixo como categorias que servem como divisor de pertencimento de cada grupo em suas redes de contatos. Os apurinã, em suas muitas parentelas, viveram dispersos e organizados em grupos autônomos que se mobilizavam, constantemente, e ocupavam áreas distantes que alguns têm como referencial de criação do mundo, a região do alto Purus, isto indica espaços de um deslocamento que perdurou algumas centenas de anos.

Neste sentido, falar em territorialidade e mobilidade apurinã se insere numa tentativa de dimensionar a vasta região por eles ocupada, rios, lagos, igarapés, comunidades, áreas de coleta, de caça e de pesca revelam experiências vivenciadas por cada grupo numa rede de afetos e desafetos que regiam as parentelas na construção de suas paisagens. Ao longo dos anos, a legitimação sobre essa região foi conferida pelos trabalhos etnológico e histórico no médio Purus reconhecendo as terras indígenas dessa complexa região, *Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Marienê*, distribuídas nas duas margens do médio rio Purus, municípios de Boca do Acre, Pauini e Lábrea (SCHIEL, 2004).

Partindo desta premissa, a ideia de pertencimento apurinã ao se denominar *Kukuruwãte* ou *kikiuwãte*, que, na língua apurinã, segundo Osvaldo,⁸ significam, respectivamente, *gente de cima* e *gente de baixo*, tomando como base suas territorialidades antigas já mencionadas. Portanto, a região de Pauini é dividida em duas partes, os rios do alto e os rios de baixo que concentravam grupos apurinã que parentes não se reconheciam como

⁸ Osvaldo Apurinã é o patriarca da aldeia Terra Nova, veio de Boca do Acre e se reconhece como apurinã do Alto Purus, descendo o rio na companhia do pai, trabalhou em muitas localidades até chegar ao Tawamirim, depois se deslocou para Itixi Mitari, onde vive até hoje no lago do Itaboca.

parentes, mas sim como inimigos, ou simplesmente, não sabiam da existência um do outro devido à distância.

As narrativas identificam grupos como *gente do alto Purus*, que viviam em Boca do Acre, e *gente de baixo*, aqueles que viviam em rios abaixo de Pauini. Esses dois grupos formavam duas redes de sociabilidade, *a gente de cima e a gente de baixo* são grupos apurinã que viviam em territorialidades distintas e movimentavam intensos circuitos paralelos de trocas de mulheres, feitiços, área de coleta, caça e pesca, rituais, guerras, realizando a vida social. Apesar disso, essas duas redes não eram isoladas, pelo contrário, conectavam uma rede maior primada pela diferença que denomina uma terceira identificação sobre aqueles que vivem distantes e são considerados de longe – *a gente de fora* – os não parentes e *a gente de perto* – aqueles considerados próximos, por isso parente. Aqueles que viviam distantes falavam errado, roubavam mulheres e crianças, eram agressivos, imorais, traiçoeiros e perseguidores. O roubo de mulheres e crianças configurava a reciprocidade da vingança o rapto e a morte de alguém do grupo para efeito de casamento ou do canibalismo atribuídos à *gente de fora*, ou seja, os grupos distantes que mantinham a circulação das mulheres por meio do circuito da guerra.

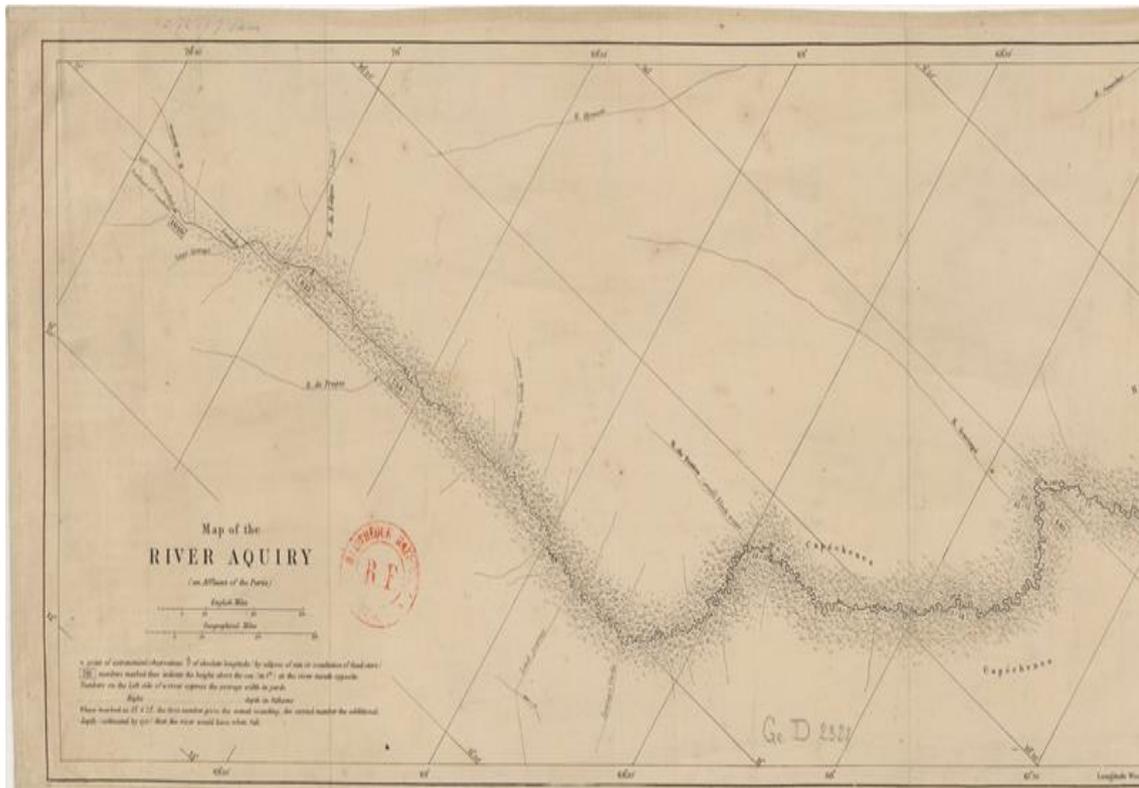
Dentro do contexto de pertencimento, afirmam ser *Kukuruwāte*, identificando-se como *gente do alto*, pertencente ao rio Acre e quando se autodenominam *kikiwāte*, identificam-se como *gente de baixo*, aqueles que viviam em áreas que vai desde o rio Sepatini até o Município de Lábrea. Os apurinã reconhecem um *pupỹkary*⁹, a partir de características básicas: o local de nascimento de nascimento, por exemplo se é do Camicuã ou Água Preta; o nome na língua se destaca pela variação perceptível no sotaque; e também o pertencimento a metade *Meetymanety* ou *Xiwapurunyry*. Convém lembrar que o som da fala é a forma para reconhecer parentesco entre as pessoas apurinã. Além disso, existe a possibilidade de tornar-se *Pupỹkary*, por meio de casamento ou de convivência na aldeia de um não consanguíneo, por um tempo indeterminado, para que, assim, o parentesco seja instituído. Esse caso é uma exceção à regra, pois é muito comum ver na aldeia alguém de outra localidade viver a vida inteira entre eles, receber a mesma afinidade e respeito de um *Pupỹkary*.

De acordo com mapa, o geógrafo inglês W. Chandless (1866) apresenta o território antigo apurinã do rio Acre até o rio Aquiri/Ituxi que desemboca no Município de Lábrea, essa

⁹ Apurinã é o nome usado em português para se referir ao povo *Pupỹkarywakury* na língua falada por eles. O termo *Pupỹkary/ru* é, para a maioria dos Apurinã, uma auto-denominação [sic] apenas para pessoas pertencentes ao grupo, mas para outros simplesmente quer dizer “índio” ou gente, nesse caso serve para reconhecimento de outros grupos humanos que viviam em contato com eles. Outros nomes são encontrados na literatura sobre este povo tais como *Ipurinã* e *kangiti* (o nome apurinã que significa “gente”), entre outros (BRANDÃO, 2006, p. 32).

extensa faixa é povoada por uma densa população indígena, onde se pode notar uma intensa rede de contato entre os grupos apurinã e outros povos indígenas vivendo na extensão do rio Ituxi que liga a região de Boca do Acre ao Município de Lábrea que se apresentava como o extenso corredor apurinã (Figura 1).

Figura 1 - Mapa de William Chandless – 1864/1865



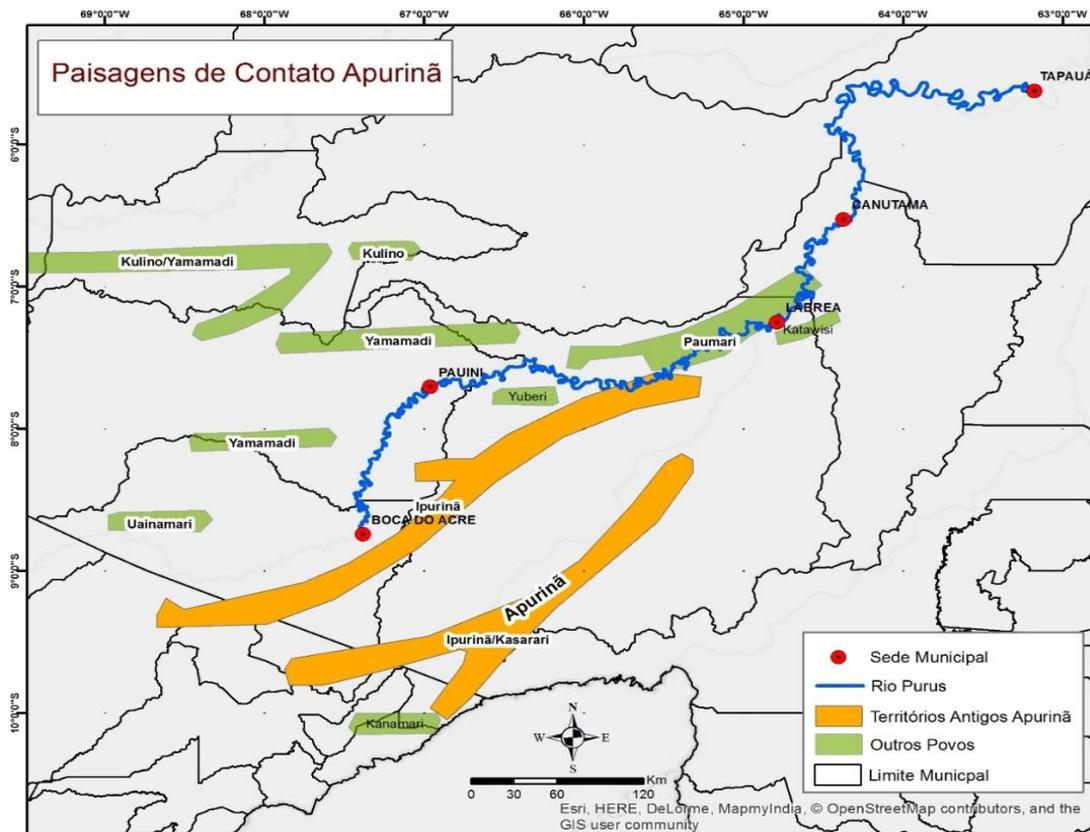
Fonte: gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84411818/f1.item.r=zoom

De acordo com Chandless, o rio Ituxi era ocupado por diversos grupos indígenas, seu trabalho identifica trechos pela latitude, por exemplo, há duzentas e cinquenta milhas da foz os Mura, em outra faixa de trezentas milhas estavam os Paumari. Por vários trechos viviam os grupos apurinã entre aqueles em contato com brancos, e outros descritos como “selvagens” sem contato com não índios. Ao se aproximar da cabeceira do Aquiri/Ituxi, a cem milhas acima dos apurinã viviam os Manchineri sob influência dos missionários católicos no Ucaialy.

No trabalho de Curt Nimuendaju (1944), a posição geográfica dos apurinã é bem mais ampliada, diversas territorialidades e pontos de contatos com outros povos podem ser vistos no mapa dois corredores de ocupação apurinã, muito próximo do identificado por Chandless. Esses trabalhos trazem em comum, extensas faixas territoriais que demonstram intensa rede

de sociabilidade. Estes dois corredores assinalam pontos de domínio apurinã, nos rios Pauini, Inauni, Sepatini, Mamoriá e Ituxi em contato com ao mais diversos grupos, entre os Manchineri, Piro, Kanamari, Jamamadi, Paumari, Mura e Katawixi. Esses dados ajudam a entender, ou melhor, expõem de maneira muito clara que os grupos apurinã viveram sobre várias territorialidades em contatos com diversos outros grupos étnicos (Figura 2).

Figura 2 - Mapa das parentelas apurinã



Fonte: autoria Roni Lira

Esse mapa (Figura 2) trata-se de uma reprodução do Mapa etno-histórico de Nimuendajú, onde se nota a presença de duas extensas faixas terrestres paralelas pintadas com as cores amarelas, enquanto a linha marca as extremidades das territorialidades apurinã. A partir dos trabalhos de Schiel (2004), Facundes (2000) e Virtanen (2016) esses extensos corredores ganham um detalhamento de informações acerca dos caminhos e de comunidades, varadouros¹⁰ que relevam a dinâmica rede de mobilidade terrestre.

Desta maneira, os caminhos adquirem contornos específicos entre os grupos que os partilhavam. Em suas conversas, costumam dizer assim: “vou falar só do caminho da minha

¹⁰ Os varadouros também são conhecidos como caminhos e trilhas utilizados no meio da floresta para chegar a um determinado lugar. Em Schiel (2004) e Virtanen (2016) aparecem varadouros percorridos entre as comunidades apurinã.

família” e relatam uma extensa rede terrestre que conecta antigos acampamentos, rotas de fugas, locais de encontros rituais e políticos dos grupos (VIRTANEN, 2016). Essa época é lembrada como de constante movimento entre as localidades de moradia, “a gente *tia* paragem em dois ou mais lugar”, referindo-se a locais temporários. Para garantir a ocupação de suas territorialidades, os grupos se distribuíam em dois ou mais acampamentos, em caso de defesa ou dispersão teriam a capacidade de se mobilizar para locais seguros na tentativa de manter sempre uma área sob controle.

O modelo de casamento das parentelas prevalecia nas territorialidades antigas por ser uma forma eficaz de manter suas áreas controladas, essa organização era fundada no casamento de um homem com várias mulheres garantindo dezenas de filhos responsáveis por garantir seus domínios. Essa descendência comum fazia dos filhos os mais fieis defensores da manutenção do regime de parentela. Esse modelo de filiação será abordado na seção referente a parentelas e novas formas de organização social.

A partir de agora, tratar-se-á do movimento de saída apurinã de suas territorialidades antigas que foi resultado da invasão de não índios – entrada das frentes extrativistas no rio Purus – Boca do Acre, Pauini e Lábrea, essa longa jornada de descida se estendeu da segunda metade do século XIX¹¹ ao longo do século XX. Percebida como um movimento de caráter migratório, por apresentar um novo perfil, a busca pelo mercado de trabalho nas cidades, em espaços urbanos, sobretudo nos municípios fora do rio Purus (LAZARIN, 1981, p. 47). Agenciadas pelos patrões interessados nos lucros, as famílias desceram o rio Purus para trabalharem na coleta da sova, da castanha-do-brasil, da copaíba, na extração de pele de animais e em várias outras atividades extrativistas. O contato com a sociedade envolvente fez com que eles vivessem em constantes deslocamentos, assim ocupando toda a extensão do rio Purus, por meio de um descimento forçado que ressignificou os processos de mobilidade e ocupação apurinã. A descida promoveu a criação de um circuito independente dos grupos que ainda hoje vivem nas antigas terras e aqueles que desceram o rio Purus. Neste contexto, o tempo e o distanciamento histórico foram responsáveis por essa ruptura. De certa forma, o afastamento espaço-temporal promoveu a ocupação e construção de novas paisagens, variações linguísticas, redes de trocas de mulheres, feitiços e vinganças que fundamentam as relações sociais dos grupos apurinã.

¹¹ Ver a Dissertação de Antônio Alexandre Isídio Cardoso que trata da migração da Província do Ceará para o Território Amazônico em particular a trajetória de vida das famílias que adentraram o rio Purus ainda no ano de 1848.

Essa separação mais recente de *mundos apurinã* no intercuro do rio Purus entre os grupos apurinã do Purus desencadeou novos fenômenos de ordem sociais e cosmogônicas que têm despertado o interesse de etnólogos e linguistas para compreendê-la, visto que essa nova dinâmica social fez emergir variações linguísticas, culturais, identitárias assumidas como formas de mudança. As variações e os reflexos da movimentação linguística, próprios da dinâmica natural de uma língua, apresentam-se como uma das mudanças recorrentes entre os apurinã, assinaladas em estudos recentes (LIMA-PADOVANI, 2016; COSTA, 2016). A questão linguística também é levada em consideração diante dos efeitos de mudanças proporcionadas pelo tempo de afastamento entre esses grupos sociais do alto, médio Purus e baixo Purus, algumas palavras são pronunciadas de maneira diferente, como também espécies de animais e plantas, às vezes, não são reconhecidas ou possuem outros nomes entre os grupos. Assim, a família de Osvaldo discorre em suas falas sobre conhecimentos específicos de sua parentela como, por exemplo, cantos, técnicas e manejo da roça.

Esses grupos que desceram da região de Boca do Acre, Pauini e Lábrea são descendentes das parentelas, ao longo da migração, devido ao contato com outros grupos, trocaram influências étnicas significativas, adquirindo novos elementos, como, por exemplo, gentes, palavras, coisas, plantas e tecnologias. Essa tendência tem como base reconstruir redes de relações, no caso apurinã, houve uma forte expansão de contatos para fora do rio Purus que agrega os municípios de Manaquiri, Careiro Castanho, Borba, Autazes, Manacapuru¹², entre outros.

Como ponto central esta seção abordou a mobilidade dos grupos, dando ênfase às territorialidades antigas e ao deslocamento, para continuar nessa reflexão, propõe-se, a partir daqui discorrer sobre a particularidade da parentela, suas unidades sociais e grupos familiares. Para isso, primeiro é preciso identificar a divisão social interna apurinã e como esta se distribui, embora haja muitas lacunas em virtude de informações desconhecidas.

2.2 AS PARENTELAS E AS NOVAS ORGANIZAÇÕES SOCIAIS

Aqui se pretende dar prosseguimento a discussão realizada no tópico anterior, onde as territorialidades estão intimamente vinculadas às parentelas formadas por grupos concentrados em unidades menores, os quais trazem muitos aspectos específicos de saberes

¹² Sobre essa rede de sociabilidade entre os Apurinã do baixo Purus e os grupos indígenas dos municípios do médio Solimões são intensas e refletem novas demandas apresentadas nessa região, mas essa dissertação não pretende se aprofundar esta temática no momento, pois se trata de outro projeto em fase inicial.

apurinã, por isso, é importante definir bem a parentela em sua estrutura familiar. Constituída por casamentos poligâmicos, as parentelas consistiam o cerne do controle de rios, lagos, igarapés. Segundo Schiel, o modelo primário de parentela é o casamento de um chefe, liderança apurinã, com muitas mulheres (SCHIEL, 2004, p. 6). Essa organização social viabilizava o domínio sobre os grandes rios, significa dizer que uma parentela era capaz de controlar extensos rios, como, por exemplo, o Seruini, o Inauini e o Pauini.

A organização das parentelas tem origem em um ancestral comum, sob a forma de microrrelações de poder. Ao aproximarmos a lente, pode-se reconhecer unidades menores que regulam as prescrições de trocas de mulheres, lideranças, guerras, feitiço, vinganças e festas. Repleta de sobreposições, a trajetória da família de Osvaldo nos leva a descobrir o protagonismo dos grupos familiares nessa relação. A organização social apurinã, ora tida como formada por parentelas, também foi descrita como pequenas unidades familiares, coexistentes numa complexa estrutura de parentesco; conjunto de filhos ligado por laço patrilinear e que se tornava liderança com autonomia política. Esses filhos mantinham aldeias independentes e se juntavam para realizar festas, casamentos e fidelizavam a linha paterna.

O patriarca casado com várias mulheres com as quais mantinha um conjunto de filhos, essa condição subdividia a parentela em grupos de meios irmãos que poderiam se separar após a morte do patriarca, se não houvesse consenso na sucessão, mesmo em vida a passagem da liderança ao filho mais velho, que é preferencial na sucessão apurinã, poderia ocasionar descontentamento dos filhos de outra família. Desta maneira, há muitas formas de desmembramentos das parentelas, sua redução é explícita devido à entrada das frentes extrativistas no rio Purus que invadiram as áreas apurinã. Trouxeram como consequência sua dizimação por guerras e doenças, trabalhos forçados, expulsão e recorrentes fugas para sobreviver aos massacres.

A organização social apurinã, por unidades menores, compreende a formação de grupos locais. O trabalho de Aparício (2013) referente ao interflúvio Purus-Juruá aponta unidades sociais como modelos recorrentes entre os polos Arawa e Aruak, os apurinã fazem parte da família linguística Aruak com a estrutura de metade, grupos nominados, exogâmicos na realização de casamentos. O Purus não apresenta um modelo hierarquizado como o noroeste amazônico, de formação de clãs, fratrias e classes de idade. Contudo, os apurinã dispõem casamento entre as metades Meetymanety e Xiwapurynyry, trocando fora do grupo de pertencimento, essa forma admite a existência de grupos nominados casando entre si, há indicativo ainda que o casamento era praticado dentro do grupo, de maneira interna.

Etnólogos e viajantes registraram a organização social apurinã com duas características opostas, as pequenas *hordas*, bandos nômades, sem habitação fixa. Os mesmos documentos descrevem ainda o grande povo apurinã com aldeias com grande quantidade de pessoas, observando que muitas dessas não tinham relação entre si (ENHRENREICH, 1948 [1891], p. 109; COUTINHO, 1879). Essas observações não podem ser vistas simplesmente como controversas, mas antes dispõe a percepção de que as parentelas se constituíam de muitos grupos familiares independentes. Ao que parece, esses viajantes, ao não identificarem relação entre os grupos, deixam de reconhecer os circuitos do feitiço, da guerra e do canibalismo como ponto de interação sociocultural apurinã. Da mesma forma, o estado de *desorganização política* apurinã também descrito nesses trabalhos deve ser compreendido como o ethos da rede de parentesco centrada no conflito entre grupos familiares que mantem o circuito das trocas vivas entre eles.

Os apurinã explicam que, na época dos pais e avós, de Pauini para cima, não havia entendimento entre eles, a finidade se pautava pela guerra que mantinha o circuito de trocas entre os grupos. Havia, portanto, dois circuitos; um de ordem interna das parentelas e as guerras entre aqueles apurinã de longe que pertenciam a outra parentela, considerados não parentes, matadores, antropofágicos, roubadores de mulheres e crianças. Para repelir esses ataques *era preciso juntar força com os parentes*, da parentela. Essa compreensão estabelece níveis de trocas, aqueles considerados distantes são descritos como estranhos, de fala errada, inimigos por excelência, enquanto os que vivem próximos faziam parte do parentesco que se instituiu por feitiços e guerras como dinâmica da reciprocidade. Assim, as relações apurinã, na medida em que as aldeias são próximas, conectam-se pelos desafetos que levam a conflitos, que resultam na dispersão sobre novos territórios, mas que mantêm esse estilo de vida vinculado pela reciprocidade da vingança.

A formação social apurinã descrita como *hordas*, subgrupos, parentelas, metades, nação ou povo são citadas na literatura, trazendo em comum, a ideia de subgrupos ou grupos nominados. Estas informações históricas nos levam a seguinte reflexão, primeiro o reconhecimento dessas unidades menores como apurinã, depois como estas se relacionam numa divergente rede de parentesco. Essa rede partilha desde a época mais antiga, nas regiões do alto e médio Purus da força centrípeta promovida pela guerra que dispersava os grupos sobre outras áreas, mas, como mencionado, mantinha-os ligados pela reciprocidade da vingança, a força centrífuga. As alianças e desavenças recorrentes entre as unidades se desdobra em um terceiro fenômeno histórico. A descida apurinã da região do alto e médio para a região do baixo Purus que rompeu com a estrutura de trocas. Os grupos que vivem na

região do baixo Purus, apesar de apresentarem sentimento de pertencimento ancestral com o alto e médio Purus, em virtude do afastamento e da distância durante os longos anos de deslocamentos, construíram uma nova rede de casamentos, feitiço, conflitos e vinganças que comportam as forças *centrifuga e centrípeta*¹³.

Longe está de se afirmar que os grupos dessas regiões do Purus tenham perdido de forma definitiva o contato, ou vivam isolados. Ao contrário, diante políticas públicas demandadas pelos temas: Saúde, Educação e Território vêm promovendo cada vez mais o encontro entre os grupos dessas regiões do Purus. Entretanto, é perceptível que a estrutura elementar da reciprocidade dos eventos citados se rompeu. Cabe destacar também alguns padrões de casamento registrado historicamente entre os apurinã da região de Boa do Acre, Pauini e Ituxi, o casamento de primos cruzados também se configura na atualidade. Os velhos apurinã reconhecem estas formas de casamento como legítimas. Os trabalhos de linguistas e antropólogos citam casos recorrentes do casamento de primos, tios e sobrinhas (FACUNDES, 2000; SCHIEL, 2004).

O casamento entre tios e sobrinhas parece exceção à preferência de matrimônio entre primos cruzados. Essa forma de casamento também pode ser resultado da redução dos territórios antigos, uma vez que as sucessivas mortes desencadearam a falta de circulação de mulheres entre as unidades familiares. No entanto, vale ressaltar que isto gera uma troca muito restrita e, muitas vezes, sem a reciprocidade, ou seja, aquele que recebe uma mulher, provavelmente não terá outra a dar em troca. Além das metades, havia grupos nominados que trocavam casamentos internamente, isto é, o grupo *Ximakuwakoru*¹⁴ - povo do peixe – casava-se entre as metades Meetymanety e Xiwapurunry, que casavam entre si. Essa regra proibia casamentos fora do grupo e liberava para casar dentro do grupo com mulheres da metade oposta, assim o povo do peixe não poderiam constituir casamento, por exemplo, com o grupo do povo do jacaré. Quando questionados sobre esses grupos nominados, os apurinã negam sua existência, afirmando que os: “Paumari é que tem nome igual de bicho”. Entretanto, os trabalhos etnográficos realizados sobre os apurinã confirmam a presença dos grupos *Ximakuwakoru* (povo do peixe), *Kaikuruwakoru* (povo do jacaré), *Yōpuruwakoru* (povo do

¹³ Estas duas palavras emprestadas da termodinâmica pela primeira na antropologia para explicar a relação entre humanos e não humanos na tese de Viveiros de Castros (1986), também o artigo de Aparício (2013) projeta esse conceito no plano dos territórios e do cosmos. No caso apurinã estes termos ajudam compreender a coesão social do grupo movida pelos territórios e a vingança.

¹⁴ Ver tese de Facundes (Facundes 2004) que apresenta a gramática apurinã, na qual *Wakoru* é uma palavra que serve como uma marca de plural, trazendo sentido de coletivo, transmite-se a ideia de povo, gente, pessoas, grupos, humanos reunidos, por exemplo, ao falar *Wawatowakoru* quer dizer muitos papagaios.

japó) (SCHIEL, 2004), *Wawatowakoru* (povo do papagaio), *Hākitiwakoru* (povo da onça), *Kerupaakoru* (povo do rato) e *Kamowakoru* (povo de cipó ata) (VIRTANEN, 2016).

Certo dia, a matriarca da aldeia Terra Nova se apresentou como *Wawatuwakoru* (povo do papagaio) e esclareceu que “antigamente só *pudia* casar papagaio com papagaio, não podia casar com outro de fora não, povo diferente”, se referindo aos que nomeados pelo nome de outros animais. Enfatizou que era preciso obedecer à regra de casamento entre *Meetymanety* e *Xiwapurynyry*. Essa classificação ocorria conforme os etnônimos assumidos pelos grupos, ou nomeados por outros, a exemplo de três predadores que tiveram características atribuídas conforme práticas associadas a estes. Conforme informam, os *Kaikuruwakoru* – povo do jacaré – apresentam formas grotescas e asquerosas pelo hábito de casarem errado, adquirindo pele dura como o jacaré; *Hākitiwakoru* - povo da onça – eram canibais que comiam carne de humanos adultos; os *Matxakeriwakoru* - povo gavião – ave de rapina, pequenos carniceiros que raptavam crianças ou trocam seus filhos com outros parentes para o banquete.

Para Cândido (2014 [2012]), os apurinã constituem-se de “clãs” – *Meetymanete* e *Xiwapurynyry*, o primeiro representado pela figura da cobra jiboia (*Kiāty*) e o segundo pela cobra sucuriju (*Wainhamary*) (CÂNDIDO, 2014). O autor destaca ainda que estas formas de organização são construtos sociais expostos desde as narrativas míticas, sempre fizeram parte da cosmogonia e se materializam na vida social. Segundo Schiel (2004), os apurinã afirmam que, para instituir casamentos, as duas “nações” ou metades – *Meetymanete* e *Xiwapurynyry* – obedecem a restrições alimentares, também regulam a exogamia como forma matrimonial e determinam o pertencimento pela linha paterna. Essas categorias de nomeações servem para regular casamento interno dos grupos, no entanto, também nomeiam grupos não apurinã, por exemplo, os Paumari são comumente chamados de povo do peixe.

A abordagem dos grupos nominados ainda é um tema pouco aprofundado sobre a estrutura social apurinã. Nas subseções anteriores, procurou-se refletir a respeito desses modelos de parentesco que aparecem entre eles, primeiro por intermédio das palavras *Kukuruāte* e *Kikiuāte* mencionadas em suas falas. Conforme as leituras avançaram, deparei-me com nomes de animais associados aos grupos familiares, que casam ainda hoje guardando a regra das metades *Meetymanete* e *Xiwapurynyry*. Diante dessas descrições, obtive-se a certeza de que estava diante um tema tabu, e que os apurinã não queriam, rememorar, tais acontecimentos que revelariam grupos rivais vivendo próximos a eles. A guerra mais recente aconteceu por volta de quatro décadas nos igarapés São João e Tawamirim, motivada pela acusação de feitiço e resultou na descida de muitos grupos familiares para Itixi Mitari, na região do baixo Purus. Essa reflexão mostra-se fundamental para alcançar os objetivos desta

dissertação, de compreender a alteridade apurinã em suas divisões familiares, pois é a partir da ideia de grupo que se materializa a vida social, portanto, as relações entre os grupos e suas experiências mais particulares compõem a estrutura de povo apurinã.

2.3 A CAMINHO DE ITIXI MITARI

Após discorrer sobre o sentido plural apurinã, procurarei dar voz ao grupo familiar de Osvaldo e, por meio de sua fala, reconhecer fatos que elucidem parte da história de Itixi Mitari. Para tanto, é preciso discorrer sobre sua trajetória de vida, saberes particulares e suas experiências no intercurso do rio Purus. O deslocamento da família de Osvaldo no rio Purus teve fim com sua chegada à Terra Indígena Itixi Mitari, após uma longa jornada de descida desde o alto Purus, até a TI Tawamirim e São João, entorno da cidade de Tapauá. Devido aos conflitos internos, as famílias derrotadas desceram novamente o rio Purus, no final da década de 70, para o lago do Itaboca, Bacuri, Jaorí e Sacado, formando uma extensa área de ocupação e depois recebendo o nome de Itixi Mitari¹⁵, conforme o mapa (Figura 3).

Itixi Mitari significa terra grande, essa área compreende uma extensa faixa territorial repleta de lagos, igarapés, paranás que interligam as aldeias por horas de viagens através de furos utilizados para mobilidade dentro do território. Essa região do baixo Purus apresenta a característica essencial ao estilo de vida apurinã, lagos, igarapés e paranás que desaguam no rio Purus. A TI Itixi Mitari fica entre o Município de Anori, Tapauá e Beruri no baixo Purus, compreende uma área de 294.194, 23m², fazendo fronteira com o Lago do Aiapuá, onde se encontra a TI Mura. Há muitas outras aldeias localizadas em torno da Cidade de Beruri, dos grupos étnicos Tikuna, Mura e apurinã. Sobre está informação já é possível notar o deslocamento apurinã para fora da TI, formando oito comunidades, sendo uma mista, compartilhada com Mura¹⁶.

¹⁵ Essas informações, além dos documentos consultados, fazem parte de muitas consultas ao indigenista Pedro do Conselho indigenista Missionário - CIMI, natural da cidade de Tapauá, por muitos anos atuou na assessoria dos apurinã dessa região, participando do processo de identificação e demarcação das Tis Tawamirim e São João, assim como trabalhou com os apurinã da aldeia Terra Nova.

¹⁶ Dados sobre as 08 comunidades indígenas do Município de Beruri foram fornecidos pelo gerente de educação escolar indígena da secretaria de Educação, porém esses dados ainda não estão formatados numa planilha, são apenas informações do gerente.

Essa região foi dominada historicamente pelos Muras, os relatos dos viajantes no século XVIII e de Silva Coutinho no XIX descrevem a presença desse grupo na foz do Purus, estendendo-se até a cidade de Tapauá. Por sua vez, os apurinã relatam que no lago do Itaboca encontraram pão de índio enterrado, dizem que foram deixados pelos antigos moradores, pois não é costume apurinã produzir esse tipo de alimento. Após muitas décadas de ocupação desse território, as reivindicações apurinã foram atendidas pelo Decreto nº 1.775, de janeiro de 1996. Inicialmente, houve uma solicitação para demarcação, separadamente, de três Terras, após consenso, as lideranças optaram pela demarcação de uma única Terra Indígena que abrangesse todas as áreas ocupadas. Esse deslocamento entre as (TIs Tawamirim e São João a Itixi Mitari) também é registrado no resumo do relatório de identificação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que em linhas gerais, descreve a migração histórica destes para as Terras demarcadas.

No *Resumo do Relatório de Identificação in: Coletânea de documentos da Terra Indígena Itixi Mitari*, 1996. Encontra-se registrada a saída de um grupo apurinã da foz do rio Tapauá para a TI Tawamirim e São João, seguida da partida das famílias para Itixi Mitari. Retornando à trajetória de descida, estabelece-se um diálogo com Marco Antônio Lazzarin, na qual sua dissertação, *A descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico* aborda os aspectos de contato. Em seu trabalho, o autor deslinda vários acontecimentos sobre deslocamento apurinã no rio Purus, identificando localidades e conflitos surgidos nessa nova rede, por exemplo, o caso emblemático do rio Tapauá demonstra essa dinâmica.

Segundo fontes históricas¹⁷ consultadas por Lazzarin (1981), determinados grupos apurinã habitavam a foz do rio Tapauá, trabalhando nos seringais, em uma eventual ocasião assassinaram a mulher de um *patrão* conhecido como *Totinha*, em seguida, a polícia foi ao local e matou alguns apurinã, os sobreviventes fugiram, descendo o rio até o igarapé Tawamirim. As narrativas apurinã explicam esse episódio de duas maneiras, a primeira como uma guerra motivada pelo feitiço do patrão, que ocasionou a morte de alguns deles por doenças, outras relatam que os Paumari colocaram timbó na água para pescar, que se espalhou, contaminando o igarapé em que viviam os apurinã levando alguns a óbito.

O importante é apreender a lógica apurinã dos acontecimentos que os cercam, como parte do pensamento ameríndio o feitiço serve como explicação base da vida social e do cosmos. Entre os grupos apurinã, o feitiço compreende a força propulsora da interação e de

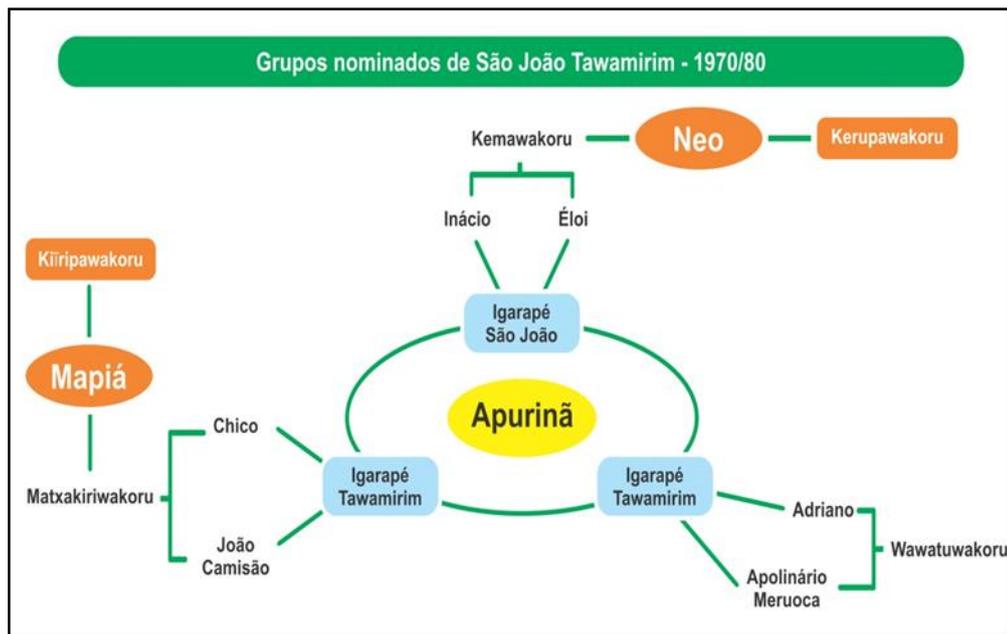
¹⁷ Relatório do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) de 1943 retirado da dissertação de Antônio Lazzarin.

sua expansão, norteadas pela relação interna, como outros povos indígenas e os padrões também foram associados e esse circuito de trocas.

Das três maiores famílias que ocuparam as áreas no entorno da cidade de Tapauá, duas fixaram moradia no igarapé Tawamirim e uma no igarapé São João. O grupo que chegou primeiro foram os kemawakuru, *gente da anta*, com os *Kerupawakuru*, *gente do rato*, no igarapé São João, depois os *Wawatuwakuru*, *gente do papagaio*, no Tawamirim e, por último, os *Matxakeriwakuru*, *gente do gavião*, desceram do rio Tapauá juntos aos *Kerupawakuru* *gente do rato*.

A seguir, apresenta-se um quadro (Figura 4) para identificar os nomes das lideranças, os grupos a que pertencem e os igarapés. Na cor laranja povo do rato – *Kerupawakuru* e suas lideranças Mapiá e o Neo Henrique, conectados por uma linha secundária demonstra este grupo sem domínio de território, encontrava-se em condição humana bastante reduzida, praticando casamento com o grupo do gavião e o grupo da anta.

Figura 4 – Organização de Grupos Nominados



Fonte: Ayrton Denner e Freitas, 2015.

Esses grupos chegaram à região do baixo Purus, realizando casamento fora do grupo de pertencimento, praticando exogamia. Diante do exposto, os apurinã mais velhos explicam a mudança no estilo de casamento que demandou novas formas de organizações sociais. Alertam que, no tempo deles, a *gente papagaio se casava com gente papagaio*, depois relatam que os casamentos passaram a acontecer fora do grupo, mudança recorrente devido à

dizimação de muitos grupos. A partir desta nova forma de organizar casamento, os grupos nominados resguardam a regra prescritiva de casar entre as metades *Meetymanety* e *Xiwapurunyry*, mas o pertencimento dos filhos ainda segue a linhagem do pai, ou seja, a criança filha de *Meetymanety* pertencerá a essa metade, assim como também quanto sua nomeação. Esse novo circuito de trocas ainda recente estabeleceu a sobrevivência de grupos que sofreram dizimação em suas metades.

O casamento exogâmico proporcionou uma rede de aliança ampliada, grupos que não trocavam mulheres passaram a constituir esse novo parentesco. Essa não é a única tendência, a rede de trocas pela guerra veio se convencendo para o casamento, entretanto, essa outra roupagem também gera intrigas que os mantêm coesos e dispersam pelo eficaz motor do feitiço. O processo de expansão apurinã no baixo Purus é marcado pela saída das famílias de Tawamirim e São João a Itixi Mitari, os fatos que antecederam tal movimento foram às disputas pelas territorialidades e o feitiço, que juntos formam o motor da vida social apurinã. Após a chegada da segunda família no igarapé Tawamirim, houve insatisfações atribuídas à cobrança da família de Adriano por parte da produção da outra família.

Essa imposição do cacique Adriano e de seu irmão, o capitão¹⁸ Meruoca, do grupo *Wawatuwakoru*, sobre os irmãos João Camisão e Chico, do grupo *Matxakiriwakoru* criou uma típica atmosfera de conflito. A divisão da produção abria espaço as conversas, fuxicos, sonhos e visões que teceram as condições de desarmonia. A família de João e Chico era outro de grupo, um inimigo potencial que passou a viver próximo, por isso, deveria pagar tributo e ser subordinada, mesmo assim oferecia risco de um levante. As condições estavam postas entre os grupos apurinã, conviver em áreas reduzidas e a relação de trabalho ofereciam condição propícia à sociogênese apurinã, o conflito interno. O casamento entre *Wawatuwakuru* e os *Kemawakuru*, durante um tempo produziu efeito positivo do parentesco apurinã, o ajuntamento para proteger território que, depois, desencadeou o efeito negativo pautado na acusação de feitiçaria.

Trata-se de um circuito fervoroso de trocas, o casamento é uma aliança temporária, interrompida pela acusação de feitiço que levou os grupos ao conflito com a morte de cinco pessoas. Esse circuito ainda hoje promove a divisão e dispersão apurinã. Isso não finaliza as trocas, pelo contrário, a etapa de troca de pessoas é superada pela circulação do fuxico, do feitiço e da vingança que mantêm viva a reciprocidade entre os grupos durante gerações. O

¹⁸ A titulação é associada à política indigenista do SPI que distribuía patentes aos índios como forma de criar um representante junto ao órgão. Esse cargo é dado estrategicamente à liderança do grupo com o fito de garantir aceitação de toda aldeia e na sua inserção ao trabalho dos postos indígenas, no caso do Purus Mariené e Manauacá.

casamento entre as pessoas *Wawatuwakuru* e *Kemawakuru*, sem medir quais foram os efeitos mais significativos – positivo ou negativo – apresenta a aliança temporária, rompida pelo feitiço, fio condutor da guerra que, por sua vez, desencadeia os deslocamentos das famílias. Assim se deu a busca daqueles derrotados no conflito de Tawamirim com São João para Itixi Mitari.

As narrativas expõem o traço preponderante do conflito mediado pelo *misirikarite* – feitiço, o *miity*¹⁹ - xamã da aldeia São João atacou uma pessoa da aldeia São Francisco no igarapé do Tawamirim. O sogro Inácio e o cunhado Chico passaram a atacar Alfredo com feitiço causando uma doença que o levaria à morte. Nesse contexto, a guerra ocorre no campo da imaterialidade, o xamã que lança a doença entra em conflito com o xamã que cuida do enfermo. No universo da imaterialidade, ou no campo espiritual, o conflito travado pelos representantes do cosmos, os xamãs, enfrentam-se numa batalha para a cura ou a morte da vítima, enquanto isso os parentes assistem toda a etapa da doença maltratando aquela pessoa, esse processo gera o sentimento da vingança. Filhos, irmãos e os membros da aldeia ficam consternados pela vítima e receosos de serem o próximo alvo do grupo opressor, assim o feitiço ganha uma proporção coletiva, toda aldeia sente o mal-estar, a presença da doença.

A vítima de feitiço do Tawamirim teve várias visões com o sogro e o cunhado assando sua carne, colocavam bichos no corpo. Certo dia, reclamou para mulher: “*agora eles vão me acabar, trouxeram minhocas, colocaram na minha boca, eu não consigo mais comer.*” Assim, chamou o filho e pediu-lhe que vingasse a sua morte. Depois da morte do pai, o filho reuniu os moradores da aldeia São Francisco e decidiram atacar São João. Segundo os relatos, no dia da guerra, a aldeia encontrava-se cercada ao amanhecer e o ataque teve início no período da tarde até o pôr do sol.

Existiam fatores preponderantes para a guerra interna apurinã naquela ocasião e dois acontecimentos serviram de estopim a) o feitiço que ocorreu entre Tawamirim e São João; e b) a desavença entre as duas famílias que ocupavam o Tawamirim. Após o ataque *Wawatuwakoru* sobre *Kemawakoru*, os *Matxakiriwakoru* foram vistos como inimigos reais que precisavam se expulsos também, por isso, foram intimados a se retirar: “vão embora, ou vai ter guerra!”.

Osvaldo *Kemawakoru*, casado com Conceição *Wawatuwakoru*, viviam na aldeia São Francisco no Tawamirim e discordaram da guerra. Esta decisão fez com que ele fosse expulso

¹⁹ *Miity* é a palavra em apurinã que corresponde a xamã ou pajé, pessoa associada ao tempo dos mitos, portadores de poderes de cura de adoecimento e realiza viagens a outros mundos, responsáveis pelo *misirikarity* (feitiço). Geralmente sua figura se divide em duas.

e obrigado a deixar a mulher, diante de tal condição os dois acabaram fugindo com os *Matxakiriwakoru*. Osvaldo, na época, era da aldeia São João e vivia na aldeia São Francisco dos *Wawatuwakoru*, morava na aldeia do sogro, pertencia a outro grupo nominado, a opção por não participar da guerra aflorou essa alteridade, logo reconhecido como inimigo. A guerra ocasionou a saída de grupos apurinã de Tawamirim e São João para novos territórios, os derrotados desceram o rio Purus em direção a Itixi Mitari. Esse caminho implica sua distribuição em direção à foz do Purus, onde posteriormente foi demarcada a última TI. A chegada ao lago Itaboca é o ponto de parada dos *Matxakiriwakoru*, enquanto outros grupos seguiram aos lagos do Bacuri, Jaori e Sacado.

Informações da FUNAI apontam a ocupação mais antiga apurinã nessa região no lago Jaori, uma família descida do igarapé Água Preta, no rio Tumiã, desde a década de 70, liderada por Severiano *Hākitywakuru*, gente da onça. Os documentos relatam apenas este acontecimento, pouco se sabe da trajetória deste grupo que, ao contrário dos outros, não partiu do Tawamirim nem São João, antes parece terem seguido outro caminho. O primeiro lago que Osvaldo e sua família ocuparam foi o Jaori, depois se mudaram para lago do Itaboca, onde foi fundada a aldeia Terra Nova, lá já viviam os *Matxakiriwakoru*, na aldeia Vila Nova. Segundo dados da FUNAI, o deslocamento de Osvaldo ocorreu no ano de 1983. Esse movimento reaproximou grupos *Kemawakoru/Wawatuwakoru* e *Matxakiriwakoru*, a princípio não houve resistência, mas uma aparente e temporária aceitação. No decorrer dos anos surgiram duas aldeias, a Makauã e aldeia Nova, grupos que saíram da aldeia Vila Nova, entretanto, atualmente, apresentam fortes correntes de acusações de feitiços. Nesse cenário, os *keripawakuru* que, no quadro anterior, aparecem em situação reduzida, agora estão retomando a condição de constituir aldeia própria e viver fora da aldeia *Matxakiriwakoru*.

Itixi Mitari é conhecida por sua extensão e riqueza de lagos, com os anos se formaram novas lideranças e dezenas de aldeias, essas tendências imperativas levaram ao aumento de aldeias e dispersão dos grupos sobre o território. Ainda é possível notar a relação entre lagos de duas maneiras, os casamentos atuais e os laços de parentescos antigos.

Figura 5 – lideranças Apurinã dos lagos de Itixi Mitari.



Fonte: Ayrton Denner e Freitas, 2015.

A figura 5 mostra lagos, nomes das lideranças e aldeias no início da década de 80. Contudo, esta estrutura é dinâmica e, portanto, com o passar do tempo, as aldeias se dividiram e passaram a ocupar outro lago, igarapé e paranás. Esse desmembramento de aldeias fez surgir novas lideranças e mais áreas ocupadas, as novas aldeias são constituídas pelos pequenos grupos familiares. Nessa perspectiva, a trajetória de Oswaldo sempre esteve ligada a outras famílias, por laços de parentescos distribuídos nesses lagos. Muitas lideranças são reconhecidas por este, da época em que desceram o rio Purus. Dos contatos nos barracões e nos castanhais quando trabalhavam para os mesmos patrões.

Os lagos conectam redes de trocas, descritas por recorrentes casos de casamentos das pessoas do lago do Itaboca com pessoas de outros lagos. Não há preferência estabelecida do gênero ou a nora ir morar na aldeia do sogro. Além do casamento entre aldeias de Itixi Mitari, é muito frequente identificar casamentos com os povos das TIs Tawamirim e São João. Quanto a isso, os moradores da aldeia Terra Nova apresentam preferência de casamento com os moradores das TIs Tawamirim e São João, esse motivo é relatado pelos laços afetivos históricos, no qual, o patriarca Oswaldo tem parentesco na aldeia São João, enquanto sua mulher com o grupo que vive no Tawamirim. Durante esses anos, aconteceram apenas dois casamentos entre a aldeia Terra Nova e aldeia Vila Nova. Isto foi possível graças ao fato do

homem ser *keripawakuru* e a mulher *Wawatuwakuru*, naquela época os *keripawakuru* ainda moravam na aldeia Vila Nova, recentemente o filho do casal está casado com uma mulher da aldeia Vila Nova, devido à filiação patrilinear fazer com que pertença ao grupo *keripawakuru* e sua mulher *Matxakiriwakuru*.

De acordo com informações da aldeia Terra Nova, as lideranças da aldeia Vila Nova não aprovam o casamento entre as pessoas dessas aldeias, por isso, apresentam alguns indicativos que motivam a não troca dos grupos; a) acusação de feitiço, o pajé da aldeia Vila Nova adoeceu uma pessoa da aldeia Terra Nova; b) interferência de missionários protestantes na aldeia Vila Nova desaconselhavam o casamento com não evangélicos; c) o grupo da aldeia Terra Nova possui parentesco com o grupo do Tawamirim que expulsaram o grupo da aldeia Vila Nova. Em face disso, o grupo da aldeia Terra Nova afirma que o grupo da aldeia Vila Nova casa internamente *Xiwapurunyry* entre si, considerada uma troca incestuosa, proibida entre eles. A ação missionária incentivou essa forma de casamento para eliminar as regras matrimoniais, as restrições alimentares e as festas tradicionais, substituídas pela prática evangélica. Contudo, se o grupo *Matxakiriwakuru* ainda tiver metades *Meetymanety* e *Xiwapurunyry*, tornaria o casamento aceitável e convenceria os missionários de professar sua fé.

Estes acontecimentos sinalizam que a restrição de casamento não é determinada pela diferença de aldeia ou de lago, os parágrafos anteriores relataram dois casamentos como exceções entre Terra Nova e Vila Nova. A proibição de casamento no lago do Itaboca está pautada pela inimizade de grupos nominados, assim a permissão de casamento entre as aldeias se deu pelo pertencimento dos casais a grupos que partilham historicamente das práticas de trocas matrimoniais. Ainda criança, na companhia dos pais, a família de Osvaldo saiu de Boca do Acre, localidade desconhecida, mas se identifica como *Kukuruwãte*, gente do alto Purus, naquela época de guerra – com os brancos – que desceram incentivados pelos patrões. Osvaldo carrega na memória a experiência repassada pelo pai, construída ao longo do percurso de descida do rio Purus.

A jornada do alto ao baixo Purus é repleta de contatos interétnicos, patrões, tecnologias, paisagens e plantas. Em suas especificidades, a trajetória de Osvaldo revela uma rede de alianças e desavenças com os patrões e parentes apurinã, seu depoimento destaca três guerras em que duas aconteceram no alto e médio Purus e envolviam os patrões, e a última em Tawamirim. Na figura 6 pode-se identificar o percurso de Osvaldo, sinalizados em seus diferentes trechos e momentos. As seis localidades são relacionadas à coleta de sorva, castanha, borracha ou ao cultivo de roças. Cabe salientar que embora o trecho conhecido

São João, no momento do ataque a São João, negou-se a participar da guerra contra os parentes consanguíneos.

Os patriarcas Osvaldo *Kemawakuru* e Conceição *Wawatuwakuru* são respectivamente das metades *Meetymanete* e *Xiwapurynyry* com a filiação patrilinear, a estrutura de trocas de grupos diferentes expõe uma dupla oposição, o filho pertence à metade e ao grupo do pai, por exemplo, os filhos de Osvaldo são *Meetymanete* e *Kemawakuru*, devido ao tempo de pesquisa, não foi possível identificar os critérios nas trocas matrimoniais de saída e entrada de genros e noras na aldeia, no primeiro momento a geração dos filhos trouxe seus cônjuges para residirem na aldeia. Conforme a narrativa, os genros ou as noras poderiam morar na aldeia da metade oposta que trouxesse a presença de uma pessoa de outro grupo, inimigo potencial, mas que oferece força de trabalho ao sogro. Esse parentesco apurinã promove a circulação de pessoas opostas dentro dos grupos, ponto de intersecção que desencadeia novas redes de conflito, como, por exemplo, o contexto da guerra da aldeia São João e Tawamirim foi promovido pelo genro que levou a esposa para sua aldeia, a troca matrimonial serviu de fio condutor para a entrada do sogro e cunhado pela ação do feitiço.

Na aldeia Terra Nova e perceptível a entrada de genros e noras, provavelmente seja por via do novo formato de pequenos grupos familiares que precisam concentrar maior número de pessoas. Entretanto, notou-se nas outras aldeias no lago do Itaboca, a saída de pessoas que casaram e foram morar na aldeia do sogro em outro lago, esse indício nos leva a entender que, numa próxima geração, a aldeia Terra Nova pode sair uma pessoa e, assim, o casamento regido pela circulação de pessoas é centrado na negociação dos grupos de ceder ou receber em determinado momento. Na referida aldeia, os filhos homens e mulheres trouxeram seus cônjuges para morar na aldeia do sogro, a saída da aldeia de um filho homem casado com uma mulher Paumari se deu com sua família para a cidade de Tapauá devido à demanda do movimento indígena. Dois casamentos com brancos foram os primeiros registrados no lago do Itaboca durante os anos de ocupação apurinã, essa exceção parece uma tendência mostrada pela rede de contato que os apurinã estão envolvidos.

O poder de liderança exercido na aldeia é, preferencialmente, do cacique, cargo repassado aos filhos homens, no entanto, se houver necessidade de colocar o genro na liderança, isso pode ser feito com ressalvas, pois sempre lhe será exigido consultar o sogro e os cunhados mais velhos antes de qualquer decisão referente à ordem coletiva da aldeia. Sua liderança é instituída por poucos poderes de mandos e sempre questionada, desautorizada e lembrada que não manda em nada. Destacam-se casos em que o prestígio de um cunhado, como liderança, quebra o impedimento do não consanguíneo, quase sempre essa pessoa em

um cargo de destaque, de professor, agente de saúde ou é bem articulado com o mundo de fora, a cidade. Essas prerrogativas superam o estereótipo de ser uma pessoa da metade oposta, o inimigo potencial, mas que podem ser acionadas em momentos oportunos, como em reuniões, as rivalidades *Meetymanety* e *Xiwapurynyry* afloram as acusações de feitiçaria entre outras desavenças.

Por fim, trago um aspecto comparativo da aldeia de Osvaldo quanto à plantação de roçados. A aldeia Terra Nova apresenta a agricultura como uma atividade muito forte, com áreas de plantações medianas de cultivo regular durante o ano, descrita por eles como parte “cultura tradicional apurinã”. Entretanto, ao visitar a aldeia Vila Nova com aproximadamente cem famílias não se encontrou essa mesma produção de roçados, deparei-me com pequenas roças de macaxeira, cará, mandioca, tabaco e *katsupary* dispersas medindo aproximadamente meia quadra. Essa observação se traduz da seguinte forma, o valor da agricultura é usual para o grupo da aldeia Terra Nova que se identifica como agricultores, enquanto a aldeia Vila a plantação não é uma atividade anual, são roças cultivadas por famílias que não plantam em grandes áreas e até deixam de plantar entre um ano e outro. O alimento principal é a caça complementado pelo comércio com o regatão, as reduzidas áreas de plantação pode ser associado ao tempo antigo anterior à implantação do SPI no Purus e também revela como cada grupo familiar com seu modo de vida peculiar.

Essa reflexão traz a ideia de trajetórias de vida, de como os grupos durante o contato foram construindo novas redes de conhecimentos, apresentam afinidades diferentes com a agricultura, que pode ser compreendida pelos movimentos que colocam os apurinã numa linha muito clara de alteridade, dos tempos mais antigos até as experiências de contatos com as frentes extrativistas que os submeteram às mais diversas atividades de trabalho.

2.3.1 *Kyynyry* – a Festa/Guerra

O *kyynyry* consiste em um evento socialmente reconhecido como festa realizada diante dos seguintes acontecimentos: nascimento de um filho, batismo de uma criança, primeiro corte de cabelo do adolescente; quando um parente morto por meio de sonho a solicita, festa de encerramento que será a última oferecida pela pessoa que durante sua vida realizou todos os tipos de festas citados. Para finalizar o ciclo de oferendas, é preciso realizar a festa de encerramento. Portanto, o *kyynyry* é recorrente na sociedade apurinã, seguindo um conjunto de regras prescritivas, sob esses aspectos as festas ganham contornos ritualísticos que podem ser divididos em duas categorias, a primeira como o fato social total que reúne os grupos

apurinã e desencadeiam muitos outros eventos, casamentos, conflitos, feitiços, trocas saberes, territórios, produtos; enquanto o segundo se conecta à esfera cosmogônica a na qual a festa também representa uma guerra cósmica.

No decorrer da vida, um apurinã, realiza muitos *kyynyry*. Aqueles que fazem “bem” encontram passagem para *Iputuxiti*, a terra que não morre, onde vive *Tsura*, e outros que não completam durante a vida a quantidade de *kyynyry* necessário para entrar em *Iputuxiti*, estes se encontram na seguinte situação: realizaram pouco *kyynyry* durante a vida e precisarão no pós-morte solicitar que um parente o faça para poder descansar. No entanto, para que a pessoa entre em *Iputuxiti*, é preciso que um parente vivo termine a sucessão de oferendas. Primeiro, podemos entender o *kyynyry* como um espaço social que reúne os grupos familiares e promove alianças e desafetos entre os membros das metades *Meetymanety* e *Xiwapuryynyry*. O evento serve como propulsor de *misirikarity* (feitiço), paradigma recorrente nos momentos pós-*kyynyry* e que mantém grupos aliados coesos, e grupos rivais na linha da afinidade repulsiva, ligados pelo sistema fiel de vingança.

O *kyynyry* corresponde a um espaço social para rever os parentes e renovar novos compromissos de casamento, de compras e vendas, negociações de castanhas, decisões sobre a entrada de brancos, regatões, pescadores e serradores e tratar de casos corriqueiros de invasões nas Terras Indígenas. Por conseguinte, os nãos humanos permeiam o *kyynyry* no preparo e durante, há uma série de negociações com os espíritos das plantas. No *kyynyry*, pessoas são acometidas por doenças enviadas pelos espíritos e *mĩiti/kusanaty*²² (xamãs causadores de doenças que usam uma flecha), os *kamatxi* atacam as comidas e bebidas “destampadas”, comem a parte boa, deixando a estragada para adoecer o apurinã.

O *kyynyry* congrega elementos do *itxakapirika* – tempo antigo – e *ãtsutakitxakari* – tronco velho. Nesse evento, as plantas assumem a característica principal, sua agencialidade, elaborando e forjando seus desejos junto aos apurinã, festejam, dançam, cantam e abrem portas de interação com o universo cosmogônico de outros mundos que configuram seres maléficos e benignos que circundam a vida apurinã. No *kyynyry* se cumpre o ciclo da vida das plantas, que tem início no plantio e passa pela colheita, trazendo como ponto essencial, além do preparo do *ĩari* – bebida, consumida no evento. As plantas frequentam a festa como convidadas, os espíritos chefes ficam felizes pelo convite e passam a noite dançando no terreiro junto aos apurinã, assim assumem um papel atuante na realização da festa.

²² *Kusanaty* é a palavra empregada na região de Pauini e Boca do Acre para definir a técnica de xamanismo identificado pela pessoa do pajé (ver ainda o trabalho de Cândido, 2014). Os apurinã da região de Tapauá e Beruri utilizam a palavra *mĩiti* – pajé; fala registrada com os apurinã da aldeia Terra Nova da TI – Itixi Mitari.

Ao dar ênfase ao uso das plantas no *kyynyry*, cabe ressaltar a escolha de algumas delas: parte da produção de macaxeiras, taiobas, milhos, pupunhas, bananas são destinadas a servirem de alimentos, onde elas cumprem seu ciclo natural de vida para consumo. Dotadas de espíritos, ou seja, vivas e organizadas por uma hierarquia de chefes poderosos, o *Kynhary* – buriti – assume papel de destaque colaborando frutos e palha é convidado igualmente como os demais parentes apurinã a participarem da festa. Com olhos humanos, doa o seu olho – broto (*kuru*), os feixes de palha e de tala para a fabricação das bandeiras que protegem os humanos dos constantes ataques dos maus espíritos durante o *kyynyry*. Para colher o feixe de palha é preciso da autorização do *Kynhary*, há uma longa conversa e negociação, o apurinã aproveita o momento para convidá-lo a dançar e a se divertir na festa.

Para retirar a palha é preciso autorização do buriti – *Kynhary*, para evitar que este fleche o apurinã, adoecendo-lhe²³ o corpo. Depois da negociação, a pessoa constrói sua bandeira da palha do buriti, que serve de escudo para protegê-la contra os maus espíritos, para isso deve carregá-lo desde a entrada da festa e durante as danças. Assim, as plantas assumem o protagonismo no *kyynyry*, servidas à mesa na forma de bebidas, a folha de coca – *katsupary*, o tabaco *awyry*, *piximatari*²⁴, *merury*, inaladas e mascadas, retornam ao corpo humano como energia e força. O *katsupary*, o *merury* e o *piximatary* são consumidos na roda de conversas: os homens mascam, absorvendo o sumo, que funciona como uma bebida que deixa a pessoa calma, expandindo seu sentido para o mundo imaterial. Os apurinã contam que o *katsupary* é uma bebida restrita ao ritual xamânico, utilizada pelos pajés na cura de doenças e para suas viagens a outros mundos, e passa a ser coletivizada durante o *kyynyry*, estando os demais homens liberados a mascar. O *katsupary* é misturado a propriedades de outras plantas que potencializam seus efeitos e sabores, já o *awyry* é uma mistura com propriedades desses efeitos psicoativos também e consumidas juntas. O *katsupary* e o *awyry* são as plantas que possibilitam seus usuários adentrarem nos espaços cosmogônicos que passam a ser transitados durante o *kyynyry*.

Os antigos consumiam *katsupary* que os mantinham acordados nas guerras, quando ficavam muitos dias se deslocando sem tempo de preparar o próprio alimento. No *kyynyry*, o *katsupary* e o *awyry* são bebidas consumidas durante horas e deixam a garganta seca precisando do acompanhamento do *ĩari*, bebida usada para aliviar o cansaço do corpo nos intervalos de dança e conversas durante o dia e a noite. As rodas de *katsupary* e *awyry*

²³ A flechada do *kynhary* coloca uma doença no corpo da pessoa ou pode retirar sua alma. Nessa condição, o alvejado precisará dos cuidados de um *miĩti* (xamã).

²⁴ O *piximatari*, *merury* são cascas de árvores, essas palavras não são traduzidas para a língua portuguesa.

movimentam uma ampla rede de conversas que versa sobre a vida dos seres não humanos, o tempo das guerras com os brancos, e também sobre problemas recentes, que requerem ser discutidos e decididos. Nessas rodas, o *katsupary* e o *awyry* são consumidos juntos, sendo o primeiro servido de maneira coletiva e o segundo individualmente, cada pessoa possui um frasco, e compartilha com aqueles que não têm, ou que já tomaram o seu.

O *kyynyry* é um evento marcado pela oferta de uma pessoa que, por motivos particulares, precisa realizar a festa, mas ganha uma dimensão coletiva na colaboração dos parentes que se disponibilizam a ajudar a realizá-la, conforme a habilidade das pessoas, os caçadores, pescadores, o cantor, as mulheres que acumulam várias funções no preparo da festa são responsáveis pelas respectivas tarefas. Tais cargos atribuídos a essas pessoas levam em consideração, primeiro, a experiência que têm para lidarem com os seres da natureza, os donos dos animais e das plantas, que permitem as caçadas e pescarias, cabendo às mulheres saberem proteger o alimento na hora do preparo dos ataques dos espíritos. A pessoa que oferece o *kyynyry* pede a ajuda dos parentes para realizá-lo, com doações de plantas da sua roça e com as habilidades já descritas. Essa relação de reciprocidade é imperativa e ocorre pela seguinte forma: todas as pessoas da aldeia realizam o *kyynyry*, num tempo e por motivo específico, ou seja, pode-se dizer que há um circuito de festas realizadas entre as pessoas da aldeia, neste percurso o dono da festa sempre recebe a ajuda dos parentes e depois terá de retribuir colaborando no *kyynyry* de alguém. O *kyynyry* reforça a ideia de pertencimento da pessoa como parente e parte do grupo, pois sua necessidade individual é coletivizada no evento pelo apoio dos parentes na doação, confecção e participação no ritual.

No dia do *kyynyry*, a pessoa que o oferece, se for alguém pertencente à metade *Xiwapurinyry*, terá como mestre de cerimônia e cantor oficial, aquele que distribui as “bandeiras”, serve a comida no meio do terreiro e recebe os convidados deve pertencer à metade *Meetymanety*. Esta oposição complementar entre os grupos de casamento na organização do *kyynyry* é a forma adequada que demonstra a aliança de dependência para a reprodução dos grupos enquanto unidade social. As prescrições recorrentes da quebra das regras no *kyynyry* são as mesmas seguidas pelo casamento entre as metades apurinã: se um *Xiwapurinyry* for um cerimonial de um *kyynyry* ao qual o dono é *Xiwapurinyry*, as consequências serão negativas, os parentes podem virar “bicho/animal” e assumir forma de animal, desaparecer, enlouquecer ou haverá alguma morte na família.

Os convidados são os parentes da aldeia, os que moram próximos e o convite pode ser estendido ainda a pessoas ou grupos não consanguíneos que mantenham boas relações com os organizadores, geralmente os desafetos não participam. Pode acontecer que uma aldeia que

tenha passado por um conflito, antigo, envolvendo morte por feitiço, ou simplesmente uma briga, tenha algumas famílias consideradas não inimigas e sejam convidadas, porém se algo de mal acontecer, será atribuído a essa aldeia o ataque de feitiço, ao que parece esse convite abre precedente a novas intrigas. Os apurinã costumam dizer que suas festas são planejadas por muito tempo, com aproximadamente um ano de antecedência na plantação do roçado, e nos meses mais próximos são visitadas as casas dos parentes para pedir a colaboração, no mês da festa os colaboradores estão com suas atribuições definidas. O *kyynyry* abrange um longo processo ritual de preparação das pessoas e das plantas apurinã

Desta maneira, o *kyynyry* é o desfecho de um sistema, o ponto central, em que as plantas não são simplesmente alimento, mas aparecem como convidadas, como participantes de um evento social. O dono do *kyynyry* percorre as casas dos familiares na aldeia à procura de doação de plantas da roça, recebendo o apoio de todos, ninguém com plantas no roçado se nega a dar. Os parentes assumem o compromisso de oferecer uma parte de sua plantação. A chegada dos parentes de outras aldeias acontece com gritos, avisando o dono do *kyynyry* suas presenças. Ao chegarem, ocupam o meio do terreiro da aldeia e começam a negociar sua estadia, o local que vão ocupar e deixar suas bandeiras. Tudo deve ter um lugar no *kyynyry*, nada pode estar fora do espaço determinado, por isso, o dono já prepara o espaço em que cada família vai se hospedar e onde colocará as suas bandeiras.

O *kyynyry* tem um tempo de duração de algumas horas com intensas interações a outros mundos acessados pelos apurinã, pode trazer fartura e potencializa sua interação com os demiurgos, além disso de ser muito marcado por um lado conflitivo com determinados espíritos e pajés que também caracterizam o *kyynyry* como uma guerra cósmica. Este evento é marcado por restrições ao corpo²⁵ apurinã e aos objetos ornamentais, como a *sapurêta*, *apĩkiri* e o *kynhary* recebem cuidados essenciais, pinturas, desenhos, alimentos e devem ficar em locais seguros e determinados pelo dono da festa. Os apurinã se utilizam de propriedades da natureza para fazer a proteção do seu corpo no *kyynyry*, os adornos funcionam como armas que os defendem dos ataques durante o *kyynyry*, espaço perigoso que trafega não somente os objetos, como também seus espíritos e seres maléficos que transitam essa festa/guerra cósmica. A pintura de urucum - *apĩkiri*²⁶ no corpo significa que a guerra apurinã não é contra inimigos humanos e sim contra os não humanos, tais procedimentos protegem pontos vitais

²⁵ Algumas das prescrições sobre o corpo apurinã – durante o ritual: os homens devem estar pintados, proibição de relação sexual, interdição à mulher menstruada de ficar perto do alimento, proibição às crianças de correrem ou brincarem no meio do terreiro onde ocorrem as danças, transgressão que pode torná-las vítimas de *Kamyry*, a alma de *kyynyry*.

²⁶ O *pĩkiri* é utilizado como pintura no *kyynyry* que serve como um protetor espiritual. Os Apurinã dizem que “se pintam de jenipapo somente quando vão à guerra”.

do corpo, o chapéu - *sapurêta*²⁷ protege a cabeça e buriti defende o restante do corpo da pessoa.

O chapéu de festa - *sapurêta* é confeccionada no dia do *kyynyry*, pintada com folha de inajá queimada e o leite do *iaty* (sova), posto para secar; em seguida, são feitas as pinturas, sendo os desenhos escolhidos por cada pessoa, seguem um padrão de desenhos da cobra, do papagaio, da onça ou outros animais. Pude observar uma resistência a determinados desenhos, que me explicaram ser de outros grupos, preferindo cada família pintar o desenho deixado pelos antepassados, o avô ou o pai. O *kyynyry* começa durante as primeiras horas do dia com a chegada dos convidados e dura até a manhã do dia seguinte, quando se encerra com a descida dos participantes ao igarapé para deixar a bandeira – *kynhary*, o chapéu – a *sapurêta* e o bagaço do *katsupary* na água. Neste momento, uma pessoa mergulha com a bandeira, o chapéu e o bagaço da folha de coca, deixando-os no fundo do igarapé, onde eles seguem para o mundo das águas, tendo seus corpos transformados em peixe e cobras.

O momento que encerra o *kyynyry* é o *kupurika* em que os participantes enchem a boca com água e sopram duas vezes se despedindo das plantas, a primeira em direção ao Leste, onde nasce o sol, e depois para Oeste, em direção ao poente. Ao retornarem as suas casas, subindo o caminho do igarapé ouvem as plantas cantando. Enquanto a *sapurêta* e o *katsupary* ficam no mundo das águas, o *kynhary* faz o caminho de volta, retornando as áreas alagadas dos buritizais.

²⁷*Sapurêta* é o chapéu pintado com desenhos de animais, e indicam os grupos familiares de descendências no passado com quem tinham forte rivalidade entre si e viviam em guerras internas, sendo também marcadores de casamento endógamos.

2 O CAMINHO DAS PLANTAS ENTRE OS APURINÃ: DEMIURGOS, PLANTAS E GENTE, A SAGA APURINÃ NO CULTIVO DE SUAS ROÇAS

2.1 O MUNDO NASCIDO NA ROÇA: A TRANSFORMAÇÃO DE CORPOS NA ORIGEM DAS PLANTAS

Neste capítulo, situa-se o tempo dos demiurgos e o desencadeamento de origem das plantas no período que dominaram a Terra, considerados parentes que subordinavam os apurinã, caracterizados como devoradores de corpos, por se transformarem em plantas, por enterrarem o corpo apurinã do qual nasceram como plantas. No caso de *Marari*, as cinzas de seu corpo deram origem às plantas da roça e da floresta, a tentativa de incendiar *Kainari* no meio da roça fez com que ele fosse morar no céu, tornando-se o vento e *Mayuryparu* que comia partes dos corpos apurinã e plantava seus ossos. Trata-se, portanto, de uma reflexão que percorre todo o texto, a ideia de transfiguração de corpos²⁸ e formação das múltiplas paisagens modificadas pelas demandas sociais. As constantes mudanças fazem dessas paisagens agentes vivos, repletos de intencionalidade que demandam a vida apurinã para além da perspectiva de natureza e cultura, dentro de um longo e permanente movimento de pessoas que viraram plantas e demiurgos se tornando roças e florestas.

Sob a ótica apurinã, naquele tempo, a Terra estava ganhando forma e passava por três acontecimentos; a grande inundação, seguida pela escuridão e por um incêndio que traz como foco central a destruição dos seres humanos e o aproveitamento de seus corpos em plantas. Além disso, nota-se em outras narrativas o parentesco assumido pelos apurinã para com seus *Tôty* – avós – tendo como principais o Sol e a Lua, assim como *Mararri* e *Kanari* também reconhecidos como avós presentes na vida cotidiana da roça. A intenção inicial aqui é apresentar o quadro geral da concepção apurinã do mundo das plantas, neste caso se refere à roça e à floresta construídas pelos demiurgos seguidamente até o tempo da humanidade. Estas apreensões das narrativas míticas se desdobram nas concepções apurinã que admitem filiação, transformação de corpos, agenciamento das plantas como pessoas, dentro de um contexto dinâmico que se estende a humanidade apurinã até os dias de hoje.

Para melhor compreender esse universo é preciso percorrer as categorias de plantas apresentadas na origem da humanidade numa variável espaço-temporal, em que seus

²⁸ Descola (2015), se reporta a paisagem em transfiguração que utilizo nesta dissertação para abordar a constante transformação de corpos, de demiurgos e apurinã em plantas, florestas e roças, também seres não humanos que vivem nas paisagens.

demiurgos tiveram ativa participação. *Tsura*²⁹, *Maiuryparu*, *Marari* e *Kainari* se destacam pelas relações estabelecidas e atualizadas, cotidianamente, numa rede abarcante de demiurgos criadores das espécies vegetais, os seres humanos, os da floresta e da roça, os espíritos das plantas. Além disso, para se pensar estas categorias é preciso entendê-las como paisagens em movimento. Os apurinã construíram paisagens que operam como agentes portadores de sentimentos, valores e códigos morais (DESCOLA, 1992; 1996), interferindo no modo pelos quais transitam em cada um desses espaços. A ideia de movimento, portanto, é importante para identificar o trânsito de humanos e não humanos entre a roça e a floresta como locais de habitação desses grupos e a convivência entre estes.

Apresenta-se a rede de demiurgos relacionados à criação das plantas das roças e daquelas que fazem parte da floresta, reconhecidas como plantas do apurinã, que saíram de seu corpo no processo cosmogônico da humanidade, pelo qual, por exemplo: *Maiuryparu* é a criadora das principais tuberosas *Mauru*, *Mapusu*, *Karamineru* e *ipyiny imyny*. Tubérculos não domesticados pelos grupos humanos e que ficaram sob o domínio da floresta, reproduzindo-se por conta própria são identificados como do tempo dos antepassados, antes da chegada dos brancos, e que depois foram substituídos pelas mandiocas e macaxeiras dos não índios. Os apurinã descrevem *Maiuryparu* como “*uma velha feia, macetona, que com dentes de piranha*” que consumiu os corpos daqueles que morreram afogados na inundação. Dos corpos em decomposição, fez um grande banquete. A inundação seguida de um incêndio ocorrido na Terra criou um ambiente propício ao cultivo do roçado, além de consumidos, os corpos foram plantados e brotaram como plantas tuberosas.

Ao perguntar sobre a origem dos tubérculos, a resposta logo remeterá ao tempo dos mitos. Sobre essas plantas, contam que após a grande inundação – *Xipukati*³⁰ – *Maiuryparu* desceu do céu para comer os ossos em decomposição, daqueles que considerou como filhos desobedientes. Por outro lado, os considerados obedientes, tinham seus ossos postos em um pano em seguida plantados. Os tubérculos traduzidos como mandiocas antigas aparecem na tese de Schiel (2004), as narrativas coletadas na região de Pauini também pode ser relatada retratado como macaxeira em outras regiões do Purus. Infere-se que as tuberosas da floresta são associadas às mandiocas por apresentarem similaridade de alimento. Entretanto, a

²⁹ *Tsura* é o personagem principal do povo Apurinã, responsável pela criação dos humanos, da floresta, das águas, animais, assim da vida no planeta Terra com de outros mundos, uma rede de demiurgos secundários descritos nas narrativas complementam a criação da humanidade iniciada por *Tsura*. *Marari* e *Kainari*, primos de *Tsura* e dos Apurinã, atuam intensamente na criação das plantas. *Tsura* é um mito muito extenso ainda não transcrito em sua totalidade, dispomos apenas de partes de suas histórias. É preciso realizar uma leitura mais consistente para apreendermos com mais detalhes informações referentes ao mundo das plantas.

³⁰ *Xipukati* é traduzido como grande inundação, os apurinã explicam que três eventos ocorridos no tempo de *Maiuryparu* aconteceram no *Xipukati*: a inundação, a escuridão e o incêndio.

questão que se procura aqui problematizar reside no processo pelo qual os tubérculos e raízes são originados dos ossos em transformação. *Mayuruparu* recorre ao corpo apurinã para fazer as *mandiocas nativas*, essa estrutura de construção do corpo apurinã pelo demiurgo é a questão a ser enfrentada neste trabalho.

Sob essa premissa, realizar-se-á uma incursão aos trabalhos etnográficos com a proposta de relacionar a presença da transfiguração de corpos entre os grupos ameríndios, seja no processo de construção do mundo seja na transformação de demiurgos e seres humanos em plantas. Esse pensamento já há um bom tempo vem sendo debatido pela etnologia, tendo como trabalho norteador (Descola, 1986),³¹ que serve de referência às proposições da Antropologia para estudar as ontologias ameríndias no entendimento da natureza como sujeito de interação social. Em seu trabalho entre Achuar da Amazônia equatoriana, Descola (1986) apresenta à origem das plantas na roça, em particular, as mandiocas numa relação de filiação com os seres humanos. De maneira particular a fabricação das mandiocas acontece pelo verbo, sem a mediação do corpo Achuar, de maneira inversa, nos apurinã, a confecção de seus tubérculos acontece por intermédio do corpo. Em comum, apurinã e Achuar tomam para si a filiação das plantas consideradas parentes que descendem dos tempos míticos.

Nesse contexto, *Nukui* exerce a maternidade das mandiocas e demais plantas da roça, enquanto *Maiuryparu*, por ser uma figura monstruosa é desvinculada de tal papel entre os apurinã, assim enquanto nos Achuar existe uma figura materna para as plantas da roça, entre os apurinã a figura materna se dá para as plantas da floresta. Este jogo não é simplesmente opositivo, mas demonstra uma diversidade de modelos que direcionam a ocupação humana sobre as paisagens. *Nukui* é a figura feminina que exerce poder de criação, demiurgo como *Maiuryparu* são responsáveis pela criação das mandiocas, as de *Nukui* foram habitar a roça, enquanto de *Maiuryparu* à floresta. Os apurinã recorreram a um ser de segunda escala, denominado *ítuparu*, conhecida como mãe da mata, aquela que, embora domine a floresta, não exerce o poder de criação.

Os demiurgos preenchem o papel de criação e proteção de plantas, sejam das roças ou da floresta, simultaneamente os seres humanos assumem relação de parentesco. As plantas ficam na condição de filhas, onde homens e mulheres das aldeias de maneira conjunta assinalam afinidade para com estas. As mandiocas, por sua vez, entre os apurinã são vistas como filhas que cuidam de suas irmãs por terem espírito forte. Neste viés, as mandiocas ganham dimensão principal, nos Achuar existe um procedimento simbólico, onde as mulheres

³¹ Tese de doutorado sobre o povo Achuar traduzida para o espanhol com título *La Selva Culta* (1989, [1886]).

mais velhas exortam as mandiocas no evento ritual de purificação para eliminarem a prática de vampirismo. Não pude observar um mecanismo ritual tão performático entre apurinã de purificação de suas mandiocas, mas suas palavras são recheadas de prevenções para “*amansá-las, elas atacam com flechas, às mandiocas tem espírito forte, ficam zangadas*”, entre outros atributos associados ao corpo apurinã.

Retorno ao evento de criação do mundo apurinã, atentando para o último período do *Xipukati* após a grande inundação e a escuridão da Terra, *Maiuryparu* chega durante o incêndio, a humanidade havia sido consumida e poucos personagens sobreviveram, *Maiuryparu* encontrou apenas três mulheres, reconhecidas como suas netas, no primeiro momento as mulheres foram convidadas a acompanhá-la para casarem com o filho de *Maiuryparu* que era uma cabeça de cará, haveria a possibilidade da coabitação do vegetal como os seres humanos. O evento coloca a seguinte situação, *Maiuryparu* na forma animal tinha o filho vegetal e netas humanas, apesar da condição de corpos diferentes todos se reconheciam como pessoas. Naquele tempo, segundo os apurinã, todos viviam juntos, animais, plantas e gente, conversavam e trocavam muitas coisas. A fala de Osvaldo expressa “*os bicho³² era que nem nós, tudo falava, também casava. Dispôs que muda tudo, agora é assim, diferente, né? Mas, eles têm o mundo deles*”.

O mundo ameríndio traz de maneira incomum o tempo que animais e plantas tinham corpos humanos e conviviam de maneira social, mas, por motivos diversos, foram destituídos dessas formas e os momentos de interação se tornaram menos frequente, mas conservam muitos traços da relação passada, que são atualizadas pelo xamanismo, festa e outros momentos particulares. O ponto em que *Maiuryparu* desceu à Terra pós-destruição da humanidade. É habitual entre os povos ameríndios esse processo cíclico da destruição e reconstrução da humanidade, da Terra, das águas, da floresta, ou apenas de partes dessas paisagens. No contexto apurinã, o processo de reconstrução acontece no grande incêndio em um cenário de replantio, onde o filho de *Mayuruparu*, a cabeça cará cultivava roça e sua mãe plantava ossos apurinã, germinando a Terra novamente.

O mundo ameríndio apresenta um processo contínuo de construção onde as formas corporais aparecem em constante metamorfose, essas concepções vêm sendo abordadas em trabalhos etnográficos sobre outros povos da Amazônia que refletem bem esse modelo de pensamento. Propõe-se, então, um diálogo para refletir de maneira comparativa sobre o mundo apurinã e de como essas ontologias operam nos demais povos sul-americanas. Entre os

³² A fala de Osvaldo retrata as categorias animal e vegetal por bicho. Em outras declarações, ao se reportar a bicho estava falando das plantas dos roçados e da floresta.

apurinã, a “transfiguração” no sentido de (Descola, 2016) aparece centrada na relação das plantas e dos seres humanos, no caso em questão, as plantas construídas dos corpos apurinã primeiramente se constituíram como pessoas indo ocupar roças e florestas. As plantas criadas do corpo apurinã, em contrapartida, são responsáveis por alimentá-los, curá-los, estão presentes no xamanismo e nas festas, operam em diversos níveis do plano cosmológico, proporcionando para o apurinã à condição de vida.

O corpo apurinã dá origem às espécies vegetais, que por sua vez se encontravam nas florestas do alto Purus desde a reconstrução do mundo por *Maiuryparu*. Ao que parece, a chegada apurinã à Terra encontra a floresta semeada nos tempos antigos por seus ancestrais que passaram pelos longos ciclos de destruição e reconstrução de seres humanos, plantas e florestas. As plantas estão presentes no período mais antigo da humanidade na Terra, essas plantas foram ocupar as florestas e sua reprodução independia da intervenção humana, mas, sim dos demiurgos. Naquele primeiro momento, coube ao apurinã à coleta e os procedimentos de manipulação das substâncias. O tempo do não plantio levou os apurinã a uma longa disputa pelo controle das plantas, muito bem orquestrada por tramas e trapças em face de seus demiurgos. A condição de não cultivadores de plantas os colocava numa eterna dependência. Significa dizer que acessar plantas para realizar o xamanismo ou a festa necessitava que o demiurgo concedesse uma quantidade limitada, ou seja, sempre que desejasse realizar esses eventos tinham de se reportar novamente ao dono das plantas.

Tal regra forjou uma rede de trocas entre plantas, demiurgos, seres da floresta e os apurinã, sustentadas por desavenças que acarretaram a origem dos roçados e das florestas. Assim, florestas e roçados são espaços sociáveis que tensionam o convívio dos seres humanos com os seres não humanos, que sofreram modificações em suas estruturas anatômicas em diversos tempos e modos, mas que mantiveram a essência principal humana, o sentimento. Este atributo pode ser identificado na pessoa de *Marari* e *Kainari*, que realizavam feitos extraordinários como, por exemplo, voavam e ficavam todo tempo acordados apresentando os mesmos poderes dos pajés. Esses dois demiurgos apresentam uma relação muito estreita com a criação das plantas da floresta e dos roçados. Por intermédio das transformações de seus corpos receberam plantas essenciais à vida ritualística.

O mito de *Marari* aborda uma intensa trama apurinã e trata do seu controle absoluto sobre a floresta, animais e plantas. Dono de roças prósperas e exuberantes cultivadas na floresta, somente, ele conhecia o caminho de suas plantações, estava sempre acordado, tomando rapé e mascando *Katsupary*, vigiando os caminhos para evitar o acesso dos apurinã às plantas. Quando os apurinã queriam consumir alguma planta da roça tinham de se dirigir a

Marari que lhes concedia apenas a quantidade para consumo diário, entregava as sementes torradas não servindo mais para plantar. Nesta narrativa, esclarece que todas as espécies estavam reunidas em locais cultivados por *Marari* que exercia controle absoluto sobre as sementes das plantas e proibia os apurinã de levarem para as suas roças, quando entregava as sementes, estas estavam torradas ficando impróprias para o cultivo. Sem o domínio das técnicas de cultivo, os apurinã procuravam sempre encontrar o caminho da roça de *Marari* com o intuito de colher mudas e sementes para terem seus próprios roçados. Para se manter sempre acordado, *Marari* utilizava *katsupary*, que lhe dava energia e força. Tal vigor é, na atualidade, uma das principais características atribuídas ao *katsupary*. Sua capacidade de força, limpar o organismo, renovar o corpo e prolongar a vida constitui uma das principais atribuições desta planta ainda muito presente nas roças, utilizada no consumo diário e nas festas, conhecida por ser a planta dos antigos xamãs.

Conforme descreve Osvaldo, “*Marari é um ser que nunca dorme, não come e não bebe*”. Certo dia, *Marari* chama seu irmão e começa a treiná-lo para ter seus poderes, porém durante o treinamento não poderia comer nem beber, deveria se alimentar exclusivamente de *katsupary*. Mas, apesar das instruções, o irmão se alimentava escondido. Numa conversa entre eles, o irmão soltou um peido, denunciando que havia se alimentado. *Marari*, então, combinou com ele uma caçada e no meio do caminho pediu ao irmão que ficasse parado no meio da passagem. Afastando-se *Marari* o flechou e o matou, depois o transformou em um veado roxo. Depois de tê-lo matado, *Marari* leva o irmão para a mãe cozinhar, comendo-lhe um pedaço do fígado. No entanto, a mãe reconhece o filho morto pelo irmão. Para vingar a morte do filho e com medo de ser devorada também, a mãe de *Marari* vai à aldeia próxima e avisa os parentes apurinã sobre o caminho que devem fazer para chegar à aldeia em que mora junto com *Marari*, para que o matem e, desse modo, apossam-se de suas plantas.

O pedaço de fígado que *Marari* ingeriu possuía o “espírito do irmão”, provocando-lhe um sono profundo. Foi assim que seus parentes apurinã o encontraram dormindo e o mataram com flechas e cacetadas, depois atearam fogo em seu corpo. De suas cinzas nasceram a *kāaru* – mandioca doce, o *katsupary* – folha da coca e o *awyry* – tabaco da floresta. Além disso, tiveram acesso às plantas de suas roças e as levaram para suas aldeias.

Os apurinã contam esse acontecimento como um longo período que travaram disputa com *Marari*, quando conseguiram levar para suas roças espécies de plantas nascidas de seu corpo, ou as retiraram de sua roça e também tiveram acesso às plantas da floresta. Desta maneira, os apurinã distinguem sua concepção de “domesticação das plantas”, conforme destaca Osvaldo: “*as das cinzas de Marari eram docinha, docinha e a que nós pegamo lá do*

mato, braba meremo. *Aí, a gente foi cuidando e adoçando ele*”, as plantas das florestas e as das roças foram domesticadas ao longo da humanidade. Durante o tempo em que *Marari* viveu na Terra era o dono da floresta, dos animais e das plantas, dominava toda a floresta e os seres que nela habitavam. *Marari* tinha o poder de criação, os apurinã atribuem-lhe a continuidade da construção da floresta iniciada por *Tsura*. Sua morte também é descrita como momento de origem de espécies e a passagem do domínio da floresta à *Ituparu*, chamada de mãe da floresta. *Marari* é parente dos apurinã, de suas cinzas nasceu o *Katsupary*, por isso, reconhecido como a planta de descendência apurinã. *Marari* abastecia as aldeias dos parentes com sementes torradas, dessa forma, os apurinã sempre estiveram providos de plantas. Este demiurgo é reconhecido como o maior provedor das variadas espécies de plantas, genuinamente, pertencentes ao povo.

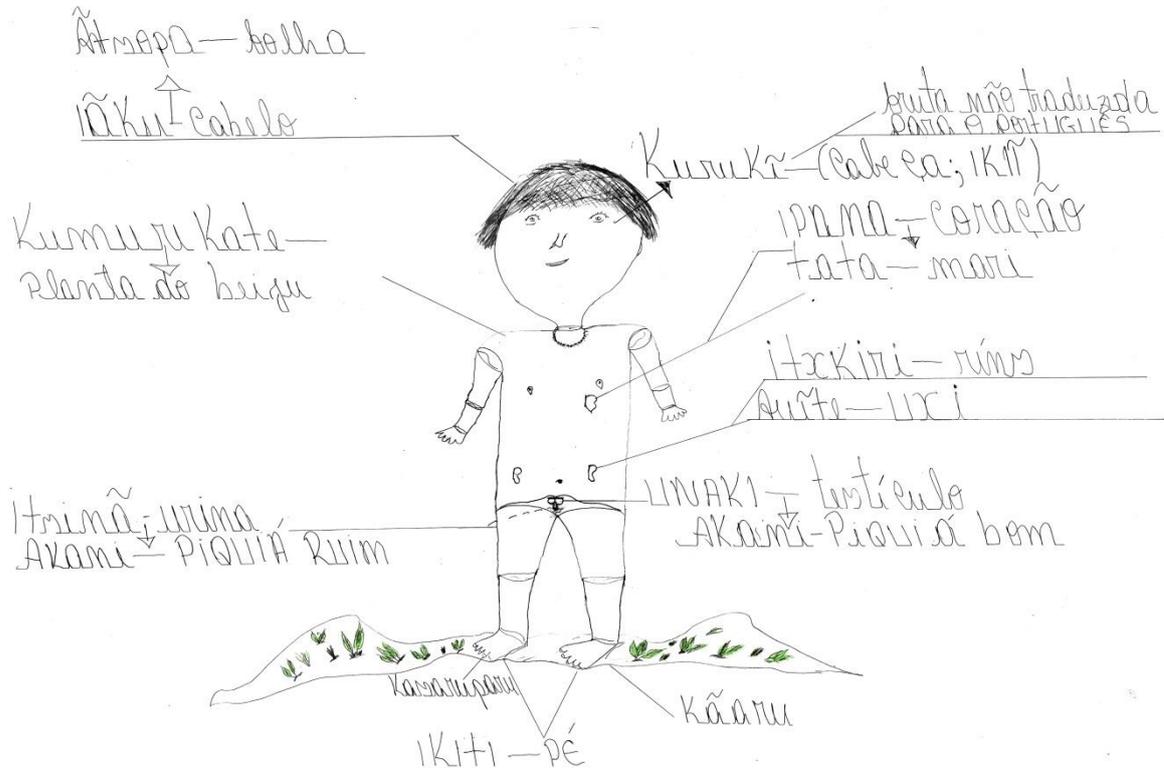
Sobretudo, as narrativas apontam para o sentido comum entre as explicações de que os corpos sempre estiveram em constante transformação na criação da humanidade. Dos corpos se originaram plantas que se tornam pessoas e os corpos de seus demiurgos em roçados. Assim a morte é uma metamorfose em que o espírito e a alma passaram a ocupar floresta ou roçados, além dos antigos *xamãs* que não morreram antes se transformaram em *Tukiti* seres da floresta. Assim, as paisagens, por mais diversas que sejam, são formas estendidas do corpo apurinã. O tempo dos demiurgos é constituído pelo seu domínio sobre plantas, quando se desenrolam disputas entre estes e os seres humanos, em busca do controle da reprodução das plantas em suas roças. Diante desta situação, tramar foi o meio utilizado para garantir a conquista do cultivo das plantas. Esse processo é de conquista, logo, deve ser entendido como o modo que viabilizou a autonomia para a prática de festa, xamanismo, remédio, cheirar rapé, mascar folha de coca e, assim, realizar a vida social.

Essa dinâmica colocou os apurinã na posição de plantadores de roçados. As plantas que tinham vida própria e estavam sob o controle da floresta e de *Marari*, passaram a depender de cuidados. Agora, sobre estes foi depositada a responsabilidade de cuidar das plantas. Neste processo, as plantas deixaram de se reproduzir sozinhas, os apurinã tornaram-se seus donos, amigos, irmãos e genitores. Tal compromisso exige tempo de dedicação diária para reproduzir a vida das plantas. O modelo Enawene-Nawe de construção das plantas da roça, em particular a roça de mandioca, também passa pela transformação do corpo de uma mulher em planta. A narrativa relata que, certo dia, uma menina pediu a sua mãe para enterrá-la, ao retornar no local, a mãe encontrou uma roça de mandioca bonita e bem formada (MENDES DOS SANTOS, 2006). Esta narrativa descreve que antes da mandioca ser um vegetal, era uma pessoa e se reproduzia sozinha de maneira independente dos seres humanos.

Essa transformação da menina em mandioca teve um desdobramento, a irmã de sua mãe com inveja da menina *Kokotero* que virou a roça de mandioca, arrancando a planta com sua raiz, ocasionou grande dor a todas as plantas e fez com que estas não mais se reproduzissem sozinhas, passando a depender dos Enawene-Nawe para cultivá-las. O resultado da briga entre duas irmãs motivada por ciúmes, intrigas e inveja fez com que eles recebessem as plantas em seus roçados, enquanto no mito apurinã, o processo é constituído da disputa entre seres humanos e demiurgos. Segundo o autor, para os Enawene-Nawe a mandioca originária do corpo de sua heroína cultural percebida como gesto de recompensa e não de indignação, a ação da mãe enterrar sua filha, não é sentido como ato de morte e sim de transfiguração. Aquela menina se torna a roça de mandioca e passa a alimentar os Enawene-Nawe que assumem a responsabilidade de cultivar e acompanhar todas as etapas de crescimento das plantas, que passaram a depender deles para viver e em troca os alimenta, levando-lhes, portanto, vida. Esse jogo de corpos aparece constantemente entre apurinã nos tempos de seus demiurgos, as plantas saem do corpo apurinã para as florestas ou roças e algumas espécies depois se movimentam da floresta para a roça. Em suas narrativas, os demiurgos transformaram o corpo apurinã em plantas ou os apurinã ao matarem seus demiurgos acabaram transformando-os em roças, essa lógica apresenta uma diversidade de meios aplicados e que gira em torno da concepção de pluralidade do corpo.

A origem das espécies de plantas ao longo da criação da humanidade se divide em florestas e roçados que passaram por constantes metamorfoses de corpos transitando para outros modelos de vidas. Assim, a floresta e os roçados representam extensões do corpo e constitui a matriz de filiação, em que os apurinã assumem o papel de genitores das plantas. Essa atitude é o modelo de troca estabelecido com as paisagens. Para melhor explicar a ideia de filiação, o desenho expõe a conceituação das origens das plantas nascidas de seus corpos. O corpo humano é a matriz que dá origem as espécies de plantas em diversos tempos (Figura 7).

Figura 7 – Transformação do corpo apurinã em plantas



Fonte: autoria de Eivaldo apurinã, 2016.

A origem das plantas acontece pelo procedimento da retirada de algumas espécies dos órgãos do corpo apurinã. Segundo suas narrativas, o xamã concentrava grande sabedoria para realizar essa transformação. Assim, os xamãs confluem aos tempos dos demiurgos, eles viviam juntos, e depois explicam, por exemplo, que *Marari* e *Kainari* apresentavam poderes extraordinários, de desaparecer, não dormir, saltar e mesmo voar, assim como os demiurgos também tiveram seus corpos transformados em plantas, ou melhor, tornaram-se grandes roçados. O processo de transfiguração de humanos em plantas se dá pela atuação dos xamãs que transformaram os órgãos apurinã em frutas da floresta, o piquiá, úmari, unxi, as folhas da floresta, os tubérculos *kãaru* e *kasaruparu*. Os xamãs manipularam as afecções do corpo apurinã, esse conjunto de forças se mostrou eficaz para fabricar outros corpos, no caso apurinã desemboca numa diversidade de plantas da floresta e dos roçados.

As plantas recebem atributos e sabores conforme o órgão que a originou, por exemplo, há dois tipos de piquiá, o retirado da urina é azedo e o dos testículos é docinho, outra conotação para se referirem as plantas é associá-las ao espírito forte do apurinã. As plantas foram ocupar a floresta por serem fortes como eles, depois de um tempo amansadas passaram

a viver nas roças, mas não deixam de apresentar sentimentos que precisam ser contidos, ou melhor, correspondidos pelo apurinã. O corpo no desenho se apresenta como fonte da formação de plantas; do tronco apurinã sai o *kumyrikati*, traduzida como planta do beiju, dos pés a *kāaru* e *kasaruparu* reconhecidas nas roças da aldeia Terra Nova como as verdadeiras mandiocas apurinã transplantadas da floresta para suas roças. Descrevem ainda que a continuidade da transição de plantas ocorreu no Alto Purus, quando eram retiradas da floresta para pequenos locais e, depois com a intervenção do homem branco, surge agricultura.

Marari e Kainari também são identificados como apurinã. Naquele tempo, tinham formas humanas, diferenciavam-se deles apenas em virtude do domínio sobre as plantas dos roçados e da floresta, a capacidade de seus corpos de realizarem uma ação extraordinária que os colocaram com poderes xamânicos responsáveis pela construção da floresta, dos animais e das roças abertas no meio da floresta, modelo de plantio consolidado no tempo mais antigo da humanidade apurinã no Purus.

Será tratada em sequência a narrativa sobre *Kainari*, esta escolha se fez pela minha compreensão das duas narrativas. Na de *Marari* os apurinã são descritos como não possuidores de plantas enquanto na história de *Kainari* são identificados como os donos de roças empobrecidas. Desse modo, a saga apurinã sobre o domínio das plantas se prolonga, ao levar as plantas para suas aldeias e construírem suas próprias roças continuaram a padecer com plantações infrutíferas e a dependerem da roça de outrem, levando-os a uma nova trama para apropriação das plantas.

Assim, *Kainari* consiste no demiurgo mais usualmente associado às plantas da roça. Em certo momento, chega a ser muito próximo do vento que favorecia suas roças deixando-as “verdosas e cheias de vida”, enquanto as plantações dos apurinã ficavam ressecadas. Foi possível identificar dois momentos de intervenção de *Kainari* na roça, durante a derrubada, quando sopra o vento para queimar as galhadas de madeiras e durante toda a vida da roça já que é o responsável pelo crescimento das plantas. Os apurinã costumam dizer quando há rajadas de vento na roça, “*olha aí, minha bichinha, tão tudo achando graça, alegre. É ele aí*” referindo-se à presença de *Kainari*.

A vida de *Kainari* na Terra foi marcada pelo fato de sua roça ter plantas frutíferas, tal condição provocava inveja nos parentes, cujas roças eram improdutivas. Este fato fazia recair sobre o apurinã uma nova dependência, naquele momento, das plantas cultivadas por *Kainari*. Esta posição leva a mais um confronto interno, só que, desta vez, a uma tentativa de assassinato malsucedido, ao invés de gerar uma repressão sangrenta por seu demiurgo, houve

uma benevolência estendida até os dias atuais, com um pano de fundo punitivo que faz dos apurinã eternos dependentes de *Kainari*.

A elaboração desta trama aconteceu da seguinte forma: certo dia, *Kainari* saiu para cuidar de sua roça, encontrando os parentes que tinham planejado matá-lo, ateando fogo no roçado com ele dentro. Quando o roçado incendiou, *Kainari* pulou fora, deixando a buzina de embaúba “espocar”, fazendo o barulho “pool, pool”. Todos pensaram que o som era *Kainari* morrendo, no entanto, era apenas o som emitido pela madeira da embaúba. *Kainari* voltou para casa, quando os parentes chegaram lá, o encontraram preparando um banquete para todos. Tempos depois, tornou-se um *Tôte – avô* – e, na sua velhice, foi viver em *Iputuxity* – terra ancestral apurinã. Os parentes sentiram sua falta e passaram a soprar buzinas, pedindo-lhe para enviar o vento e queimar suas derrubadas, rito ainda muito presente no ciclo de queimada das roças apurinã nos dias de hoje.

2.2 ENTRE ROÇAS E FLORESTAS: A EXTENSÃO DAS PAISAGENS NO LAGO DO ITABOCA

O lago do Itaboca ganha uma concepção plural com as florestas de palmeiras, plantas dos roçados, áreas de terra firme, igapó e várzea. Tais paisagens, além de locais de plantas e animais, resguardam a população de seres não humanos, são áreas de caças, coletas de castanhas e palmeiras, roçados, capoeiras. Ao queimar a área desmatada, a floresta é reduzida e o domínio de *ĩtuparu* destituído, esse movimento de destruição medeia a construção de uma nova paisagem consolidada pelo domínio humano, a roça. Apesar de características antagônicas, a roça e a floresta assumem atributos humanos adquiridos durante um longo processo, que as colocou numa outra condição de pessoa, não servindo para fornecer alimento ou matéria-prima, antes seu protagonismo se realiza no campo da cultura.

As plantas da floresta e da roça sofreram processos de metamorfose, seus corpos assumiram a condição de vegetal, mas mantêm um grau de consanguinidade com os seres humanos. Essa base é primada numa rede de filiação das espécies vegetais sob outras formas corpóreas, mas que não as impedem de praticar vida social, pelo contrário, ao se dirigir à coleta do açaí, à caçada na terra firme, à ida ao igapó definem atributos de sentimentos com as paisagens. Ao se indagar os apurinã sobre tal sentimento, explicam que as plantas ficam dóceis ao ser manejadas para locais de cultivo. A caçada é mais tensa pelo fato da terra firme ser o lugar dos animais selvagens e seres arredios, ao passo que o igapó dever ser frequentado em horários alternados ao dos mortos, assim as regras são essenciais para se movimentar nas

paisagens. O roçado não somente é um local de prescrições, cuja característica primeira é harmônica, bem como dispõe de aspecto perigoso³³.

Essas características não são absolutas, em que uma seja totalmente meiga e a outra completamente intempestiva, antes, roça e floresta apresentam essas duas facetas, talvez o jogo apurinã esteja centrado em forjar essas relações em momentos distintos. No trato com a roça é preciso manter a harmonia mais duradoura, pelo fato do convívio diário, nos ciclos de coleta na floresta, as relações distanciadas são afinizadas e garantem o acesso a espaços da floresta que estão sob o domínio de *ĩtuparu*, mãe da floresta, para isso é preciso pedir permissão ao entrar em sua casa, neste caso, a própria floresta. As plantas também demonstram comportamento de afetividade para com os humanos, por exemplo, o *katsupary* na roça se alegra com a chegada do dono, parecendo uma criança aguardando o pai, enquanto a ida de um apurinã à floresta para coletar frutos é um momento de diálogo com os avós, os espíritos chefes das plantas criados por *Marari* reconhecido como *Tõty* – avô, que atende ao pedido do neto para alimentar a aldeia. Isto também acontece com *Tõty Kainari*, o avô que vive no céu e libera o vento para queimar o local de plantação, ou ainda a Lua – *Tõty Kasiri* que libera energia para a vida ou morte das plantas na roça.

Assim, o mundo aparece dotado de características antropomórficas. Em Itaboca, a floresta e a roça convivem com os apurinã sob esta condição, a relação nessa dimensão exige do apurinã a capacidade de sempre atualizar o parentesco entre eles. De minha experiência etnográfica, após ouvir muitas falas sobre os espíritos das plantas, os mortos que vivem entre roças e floresta e sobre os espíritos maléficos, pude perceber que nesses personagens se fundamentam a dinâmica das atividades cotidianas. Este fato não está posto como identidade do povo Apurinã ou do grupo da aldeia Terra Nova, antes o sistema de roçados é bem parecido com o dos não índios. Ao participar das atividades nos roçados, encontrei em suas falas o sentimento de afetividade com as plantas, chamadas de filhas, descritas como alegres, gostam de sossego, realizam festas, encontram-se ligadas pela relação de parentesco retratadas no parágrafo anterior como *filhas ou avós*. As plantas, portanto, são agentes sociais ativos.

A respeito do roçado e da floresta também há o crescimento contínuo de pessoas que morreram ou aqueles que se transformaram em vivos e passaram a ocupar roças, florestas e capoeiras antigas, onde ficavam as aldeias, roçados, castanhais e áreas de caça abandonadas³⁴. Esses coletivos humanos desenvolvem atividades tanto quanto os vivos, pois plantam,

³³ Ver Fabiana Maizza (2012), Cabral de Oliveira (2016), Mendes dos Santos (2006).

³⁴ Áreas abandonadas como castanhais, aldeias antigas, roçados, acontecem pelo deslocamento da aldeia e que servem de ocupação para os mortos e outros seres não humanos.

colhem, quebram castanhas, caçam e pescam, tomam banho, visitam os parentes vivos através dos sonhos, frequentam as festas levando cantos. Esses agentes espalhados nas paisagens se movimentam de duas formas mais aparentes: a) conforme os apurinã abandonam os locais em que viveram durante anos, essa nova população passa a ocupá-la; b) existe uma política de contraturno, onde a noite é dia para os mortos que também trabalham nas roças e coletam castanhas nas áreas dos vivos. As duas posições colocam em evidência que, entre roçados e floresta, as capoeiras são locais dessas populações, em que a capoeira representa a área de transição entre roçados e floresta.

A capoeira é o lugar de confluência de vivos e mortos, de saída das plantas da roça para a entrada das plantas da floresta. Tem-se, portanto, uma população de seres humanos em outra condição de corpos não físicos – mortos – ocupando capoeiras que também são lugares das árvores frutíferas dos vivos que as percorrem para coleta, assim como os mortos frequentam roçados e castanhais dos vivos em revezamento, ou seja, parece haver uma política tácita quanto ao compartilhamento desses espaços. Os apurinã ouvem barulhos na floresta e da roça emitidos pelas plantas ou reconhecem sinais deixados pelos não vivos em suas passagens pelo local, um objeto retirado, uma planta colhida, em geral o contato é evitado para que não haja atrito que cause adoecimento no corpo apurinã. As pessoas quando ouvem caminhadas, assobios, cantos, quebra de mato, lavagem de roupa, o som de banho, preferem se retirar e voltar em outro momento.

As ocorrências desses fatos exigem sensibilidade apurada, os apurinã sabem diferenciar o movimento dos mortos – *kamati* – que formam populações mais próximas e realizam atividades aos arredores da aldeia; além de identificarem os sinais dos espíritos das plantas que também conversam, cantam, festejam na roça e saem para caçar na floresta, reproduzindo alvoroço de pisadas e conversas. Existe ainda um terceiro grupo, os espíritos maléficos que residem na floresta, retratados como truculentos. Trata-se, na verdade, de xamãs antigos que não morreram, antes ao ficarem com idade avançada se retiravam da aldeia e passavam a viver na floresta transfigurados no *Tukĩti*. Essa condição os levou a um estado de degeneração social, pois são seres que não frequentam as festas, combatidos e afastados, quando aparecem é porque o xamã precisa trabalhar como eles, ou ainda numa caçada na floresta alta³⁵, gostam de residir em áreas de baixadas – *grutião*, além disso, é possível se deparar com um deles.

³⁵ Esta definição é emprestada da tese de Juana Cabral para definir o termo de floresta de terra firme, também reconhecida pelos Apurinã como o centro da floresta ou floresta de centro onde se encontram as grandes árvores, por isso se denomina floresta alta.

A fim de compor minha reflexão sobre roças, floresta e capoeira, recorri à leitura sobre as roças Wajãpi que também categorizam esses espaços, onde a roça compreende um local de construção dos seres humanos que derrubam a mata destituindo a posse dos donos da floresta, tornando-se, assim, um perigo amansado e que oferece ações retaliatórias, pois a floresta alta transformada em roça pertencia a seres peçonhentos, agressivos, ciumentos e vingativos expulsos, que vivem à espreita para atacar (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016). A autora destaca o resultado do movimento da floresta, da roça e da capoeira contornando a vida na aldeia, a ideia de capoeira como movimento da roça e da floresta me fez pensar o contexto apurinã e descrever a roça como um local de transição, onde dizem que a capoeira compreende o resultado do fechamento do ciclo de vida da roça, ficando a pupunheira, a mangueira, o cajueiro, o ingazeiro e outras “plantas mansas” vivendo naquele local durante um tempo.

Neste sentido, os apurinã explicam que, ao abandonarem o roçado velho, levam suas “filhas”, as mudas das plantas, e o espírito delas segue para o novo local, deixando as demais espécies sem o fôlego de vida, por isso, morrem com o tempo, pois, na capoeira, as plantas de espírito manso são consumidas pelas plantas de espírito forte da floresta. Esclarecem ainda que essa transição demora muito tempo, seres humanos e plantas do roçado perdem espaço para as plantas da floresta que *ĩtuparu* traz de volta para habitar o local. O processo de transformação da capoeira ocorre pela desocupação dos seres humanos vivos e a ocupação dos mortos, a morte das plantas da roça e o crescimento das plantas da floresta. Esse é um típico processo de sucessão de domínios, os humanos cedem a retomada da floresta, durante esse tempo de morte e de vida das plantas. A floresta se ergue novamente, os seres humanos podem retornar àquele local, nas próximas gerações, para plantar.

A respeito dessa transformação, as paisagens ganham potência, as aspirações filosóficas colocam os seres humanos e as plantas interagindo de maneira recíproca. Com frequência, o ciclo de vida das plantas e dos seres humanos se entrelaça em uma profunda rede de trocas. Os apurinã reconhecem as plantas como companheiras de vida e traçam desde o alto Purus as experiências de seus ancestrais carregando as plantas consigo conforme os acampamentos se deslocam.

Esse sistema social de objetivação da natureza se utiliza das categorias que organizam a vida social para a vida das espécies da natureza³⁶, tal lógica conceitual do pensamento ameríndio reconhece nos seres naturais, os mesmos atributos antropocêntricos, a razão,

³⁶ Descola (1992) animismo como sistema classificatório.

historicidade, memória, fala, afeto, saudade, tristeza e outras qualidades que classificam a natureza como um mundo estritamente associado ao dos seres humanos (DESCOLA, 1992). Sob essa premissa, os apurinã se reportam às plantas como frutos que saíram de seus corpos, de maneira muito peculiar as colocam numa posição de igualdade, de filiação, na qual as espécies da roça se tornam próximas, enquanto as espécies distantes que ficam na floresta se tornaram perigosas, embora não deixem de ser afeiçoadas como propriedade do corpo apurinã. Assim, a floresta também se configura em um espaço de reencontro de seus pares, oferecendo seus frutos. Portanto, as plantas que nasceram do apurinã agora retribuem abastecendo suas aldeias, ponto que fundamenta a reciprocidade.

Nesta perspectiva, os apurinã se reconhecem como gente da floresta, por sua vez a floresta não é somente perniciosa ou de acesso proibido, mas faz parte da sua rede de sociabilidade. A questão é a formação da pessoa para acessar esses múltiplos espaços da floresta e do roçado, apesar de distintos são redutos de muitas moradas que conectam universos, tempos e seres não humanos que transitam entre mundos³⁷ apurinã. Seguindo essa concepção, a floresta não é vista simplesmente como paisagem que se opõe ao roçado, logo apresenta origem comum: o corpo apurinã que passou por constantes transformações. Estes espaços híbridos se constituem da seguinte forma, onde se constrói o roçado deixa de ser floresta, que depois de um ciclo de cultivo retorna à condição de floresta, isto implica diretamente nos coletivos que dominam essas paisagens.

Tal distinção destaca ainda que as plantas cultivadas pelos seres humanos necessitam dessa intervenção para a construção de suas moradias – áreas derrubadas onde são plantadas várias espécies de plantas, o roçado, enquanto as espécies da floresta são cuidadas pela mãe da floresta. Pode-se observar o ciclo de revezamento da ocupação entre seres humanos e não humanos e de como as duas paisagens fazem parte de uma rede muito tênue de construção, destruição e reconstrução, assim, a paisagem ganha característica de muitas formas e tempo de vida como os seres humanos. Dessa maneira, os apurinã desenvolveram códigos sociais para viver nessas distintas paisagens, na qual prevalece o traço do sensível para corresponder aos seus anseios. Essa relação é construída por intermédio de diversas teias de significados do seu mundo passado, de sua descendência e de sua matriz social. A paisagem como transfiguração conecta o tempo do mito ao tempo da humanidade apreendida no aspecto cognitivo apurinã da relação cotidiana com as plantas (DESCOLA, 2015).

³⁷ Os Apurinã explicam que vieram de *Iputuxity* e passaram a habitar o Alto Purus, depois chegaram à região do baixo Purus. *Iputuxity* é o mundo transcendental que se conecta à região do Purus. Além disso, os Apurinã ainda trafegam por esse mundo que forma um conjunto de paisagens e de seres que se movimentam entre roçados e floresta.

A entrada na floresta para a coleta de frutas é administrada pelo mundo do sensível, o corpo apurinã corre risco de morte, o espírito de uma criança pode ser raptado, os membros da aldeia podem enlouquecer ou adoecer, é capaz de causar também a escassez de caça e de pesca, os resultados positivos ou negativos giram em torno do conhecimento apurinã durante a vida no preparo para saber negociar com esse universo perigoso³⁸. O ponto em questão das plantas no contexto apurinã gira em torno do corpo dos roçados e da floresta. Desde o tempo dos mitos há intensa base reflexiva sobre o caminho das plantas primeiro originadas do corpo apurinã que ocuparam as florestas e, depois, os roçados. Essa trajetória mostra que a paisagem não é estática e o trajeto feito pelas plantas até o roçado não está centrado em sua modificação física, mas no temperamento, onde o espírito forte das mandiocas como o das plantas da floresta foi herdado do apurinã.

Além das plantas da floresta, as mandiocas, ao apresentarem o espírito forte, construíram uma hierarquia social na figura do dono ou chefe das outras plantas e do local. As plantas possuem objetos, lugar, família, casas, entre outras coisas. É muito presente na fala apurinã a divisão da posse do roçado com as mandiocas, por exemplo, afirmam: *“eu sou o dono, mas quem manda lá são elas. A mandioca é chefe também lá do roçado”*. A categoria *chefe* encontra-se muito presente na sociogênese apurinã, cujo sentido prepondera na explicação de muitos acontecimentos, por exemplo, quando há um atrito entre as famílias, a vencedora conquista a liderança; o irmão mais forte é escolhido para ser o chefe; se o fogo queimar bem o local derrubado para a plantação é porque o espírito apurinã é forte e se tornará chefe daquele local. Assim, o buriti e a mandioca são chefes e lideram suas irmãs, por isso, são consultados para autorizar os seres humanos a realizarem a coleta. As características em comum de chefia distribuídas entre as plantas da floresta e as do roçado é o modelo partilhado com o apurinã. A autoridade do espírito chefe das plantas é o atributo principal que deve ser muito bem articulado com os chefes das plantas. O aspecto de força/poder de dono/chefe se mostra como critério de muito valor na hierarquia das relações humanas e também assumido na afinidade com as plantas.

Osvaldo explica que onde os apurinã fazem suas roças também constroem suas aldeias, pois ao se referirem às plantas, dizem: *“elas fazem vida lá onde a gente planta, aí, nos vai pra lá também, lá com elas.”* Conta ainda que a ocupação da aldeia Terra Nova foi resultado da plantação de um roçado e, somente, depois construíram suas casas. As plantas se

³⁸ Ver Fabiana Maizza (2012), Cabral de Oliveira (2016) e Mendes dos Santos (2006).

movimentam e os apurinã as acompanham, elas desejam se mudar, escolhem sair do local, pedem para fazer o novo roçado.

Entre a floresta, aparece a categoria de floresta de palmeiras, áreas manejadas com plantações de açazais, pupunheiras, entre outras palmeiras que formam uma floresta artificial³⁹, os apurinã plantam as palmeiras na roça quando seu ciclo está se encerrando, mas também é comum plantarem fora dos roçados próximos à aldeia. Essas áreas artificiais marcam a transição das áreas com maior modificação humana e a floresta com menor intervenção. O movimento das palmeiras é de fora para dentro, trazidas do centro da floresta, adaptam-se à proximidade com os seres humanos, porém não é simples classificá-las como domésticas, a melhor identificação apurinã desse tipo é que não são totalmente da floresta nem cem por cento dos seres humanos. Parece que sofrem uma metamorfose incompleta ou construíram uma dupla personalidade, que as colocam também como áreas de transição, conforme as capoeiras medeiam à passagem da aldeia para a floresta alta.

As palmeiras formam florestas plantadas pelos apurinã, de acordo com o movimento das aldeias, as sementes são depositadas em áreas consideradas próprias para a plantação dessas espécies, levam em conta se a planta vai crescer alegre, essa regra é essencial. Quanto à coleta não deve ser excessiva, nem machucar a planta. Para coletar, o apurinã precisa conversar com o chefe/espírito que autoriza a retirada da fruta, uma coleta não negociada pode trazer graves consequências, pois, os chefes das palmeiras podem levar a alma do apurinã para outro mundo, causar-lhe dores no corpo e deixar a criança chorando sem parar.

Certo dia, um casal jovem saiu para a floresta, encontrando um buritizal bonito, colheram o cacho e embarcaram na canoa, retornando para casa o homem ouviu muitas vezes na direção do buriti, o filho ainda bebê começou a chorar e não parou mais, ficando sem comer e beber. O pai tomado pelo sono profundo foi levado ao mundo dos espíritos, lá encontrou os espíritos chefes raivosos, no meio deles à alma da criança, ao pedir para liberá-la, após muito tempo de conversa sem sucesso, o sogro já falecido apareceu no sonho intervindo na negociação.

O espírito chefe do buriti – *Tõty* – indagava o motivo do pai da criança não tê-lo procurado e pedido permissão para colher a fruta, muito furioso explicava que, na próxima vez, ele precisaria conversar com o chefe. A conversa do sogro com o espírito chefe intermediava a liberação da alma do neto, essa negociação servia para distrair e acalmar os ânimos dos espíritos, até que o pai se aproximou do filho e levou a sua alma de volta ao

³⁹ Conceito utilizado por Descola para identificar áreas florestas modificadas pelos grupos humanos.

corpo. Ao acordar, contou à mulher sobre o que havia acontecido no sonho, ela respondeu que a criança tinha passado a tarde chorando e acabara de dormir.

O pai acordou no fim da tarde, depois de negociar com os chefes do buriti junto ao sogro, cuja ajuda fora providencial para o sucesso da liberdade da alma do filho. Ao perguntar por que o sogro estava no sonho, foi lhe explicado da seguinte forma: “*ele ainda cuida da gente, fica lá de cima só olhando a gente*”. Esses acontecimentos são muito comuns, os apurinã sempre têm histórias de experiências malsucedidas na floresta, sempre há alguém falando dos cuidados na coleta e da necessidade de pedir autorização para pegar algo na floresta.

A intervenção apurinã sobre a floresta cria uma nova paisagem, as florestas manejadas de palmeiras trazem o sentido plural de florestas e colocam o apurinã como construtor de suas paisagens. O manejo das palmeiras acontece ao longo de muitos anos, solução criada para evitar confronto com os seres perniciosos que vivem no centro da floresta, ou seja, as áreas de palmeiras são construídas próximas às aldeias para melhor controle apurinã. Essas diferentes paisagens são reguladas por três domínios: dos apurinã, dos espíritos chefes das palmeiras e da floresta que juntos construíram uma diplomacia reguladora das plantas. Desse modo, esses espaços apresentam interesses divergentes entre seres humanos e não humanos, enquanto os primeiros requerem o uso das plantas, seus chefes juntamente com a mãe da floresta regulam as ações apurinã, esse processo é construído por laços de afinidades e desafetos.

Nessa relação, a entrada dos seres humanos na floresta para coleta, caça e pesca é regulada por *ĩtuparu*, a figura materna da floresta, que domina todos os espaços e vidas que habitam a floresta, seu papel é impedir ações agressivas dos seres humanos sobre animais e plantas. Os *tukĩti* e os *kamati* ocupam apenas determinados espaços da floresta, não residem nos mesmos lugares. Enquanto os *tukĩti* são agressivos, cheios de brutalidade e sempre dispostos a atacar o apurinã, os *kamati* são espíritos dos apurinã mortos que retornam às aldeias antigas onde nascem e passam a ter vida social.

Um aspecto central desse desdobramento consiste na transfiguração de corpos apurinã, na qual o estado físico assume três condições: *kamati*, *kamiri* e *ikama*, essa outra condição humana passa a povoar as paisagens distribuídas entre roças e florestas ou universos cosmogônicos. Os apurinã me apresentaram uma versão referente a essas condições, *kamati* é o espírito do morto, o *kamiri* a alma e o *ikama* que também se define como alma. A concepção de alma e espírito utilizada pelos apurinã assemelha-se com a cristã. Os *kamiry* são parentes que, depois de mortos, ficaram vivendo aqui na terra, por vários motivos, os mais mencionados são: o não cumprimento do ciclo de festas que essa pessoa deveria de ter

oferecido durante a vida; ao mesmo tempo, os apurinã reconhecem que a alma do morto retorna à aldeia que nasceu para viver. Como visto anteriormente, eles realizam os mesmos trabalhos dos vivos.

Kamaty abarca um conceito mais amplo para definir o espírito dos seres humanos, das plantas e dos animais, para os apurinã. Além disso, os *kamaty* são o resultado da morte dos xamãs que ficam na terra para perturbar os vivos. Eles vivem na floresta, são espíritos chefes das plantas e das caças, atacam o apurinã em duas circunstâncias: ao serem acionados pelo xamã ou no período de festa quando ficam rodeando a aldeia para estragar a comida e a bebida na tentativa de retirar a vida do apurinã.

Por sua vez, o *ikama* é a alma apurinã, esse termo só é utilizado quando o apurinã está vivo. O *ikama* pode sair de seu corpo em alguns momentos e depois retornar, o modo mais comum para esse acontecimento ocorre através do sonho. A saída da alma do corpo é muito utilizada pelos xamãs em suas viagens a outros mundos ou vão a floresta conversar com os *kamati* e mesmo com os *Tukiti*. Os cantores são levados em sonho pelos *kamyry* para aprenderem novos cantos e as pessoas comuns também têm experiências de seu *ikama* ser roubado pelo espírito chefe do buriti, um *kamati*.

Esses grupos formam populações nas florestas e roças junto aos apurinã vivos por meio de diálogos que envolvem pedidos e permissão, que os colocam numa intensa rede de trocas. Esses seres não humanos vivem em determinados espaços, é uma relação da parte com o todo, eles representam o controle, a chefia e a liderança limitada a lugares específicos. Embora a floresta como um todo seja de domínio de *ĩtuparu*, também tem seres sob o seu domínio. Diante esse contexto, o apurinã tem um momento mais opositivo à floresta, é o de sua derrubada para construção da roça, envolvendo muitos agentes a fim de manter o equilíbrio entre essas paisagens. O período impõe a destituição de *ĩtuparu*, pedindo apoio de *Kainari* para soprar o vento; queimar e expulsar o espírito da floresta, isso exige o preparo do corpo por meio de jejum e de evitar água, pois são as atitudes principais para o apurinã conseguir exercer o domínio definitivo do local em que será plantado a roça.

Esse trabalho abrange a comunidade, o máximo de pessoas possível soprando forte para se comunicar com seu *Tõte* para queimar a área derrubada eliminando a floresta. O conflito envolve o apurinã que requer o local para plantar e é apoiado por seu *Tõte* diante de *ĩtuparu*, o qual tem uma extensa filiação de seres que transitam na floresta e encontram-se sob o seu domínio. Entretanto, sua destituição é conflitiva e seus agentes estão sempre à espreita para atacar, dependendo da negociação estabelecida pelo apurinã.

Os apurinã relatam ser a queimada o momento de medir força com o espírito da floresta, se o fogo queimar bem é porque o espírito apurinã é mais forte e sua roça pode ser plantada com segurança. Contudo, o perigo não foi eliminado definitivamente, é preciso procedimentos contínuos para se completar a etapa de seguridade de implantação da roça, para isso, contam com a força dos espíritos das mandiocas e macaxeiras para ocupar e proteger o da plantação. Após a queimada, o apurinã vai para casa se alimentar, beber água e descansar, o corpo está diretamente associado a procedimento da queimada, as abstinências fazem parte da construção adequada da roça. No fim da tarde, o dono da roça volta ao local incendiado para conferir se o fogo queimou bem, antes passa pelo seu roçado velho, donde retira as mandiocas e macaxeiras para plantá-las nas quatro pontas do terreno a fim de proteger a vida da roça contra os ataques dos espíritos maléficos da floresta.

Este procedimento protege a área derrubada, impede que os seres maléficos levem o espírito da roça e comprometa a vida das plantas, se *ĩtuparu* levar o espírito da roça a terra fica morta e as plantas não crescem, por isso, a entrada das macaxeiras e mandiocas garante o ciclo final de proteção. Esse cercamento da área cultivada significa o domínio apurinã junto às mandiocas e macaxeiras, que se tornarão chefes daquela da roça, eliminando a presença das plantas da floresta e os espíritos sob seu comando. Portanto, as mandiocas e macaxeiras são as primeiras a chegarem para guardarem a vida da roça naquela derrubada em processo de transformação, o objetivo das mandiocas e macaxeiras ocuparem primeiro o local é para conservar o espírito da roça e protegê-la de ataques. Assim, elas preparam a roça para a chegada de suas irmãs, tornando aquele ambiente a morada das novas plantas que ali irão residir.

O ciclo de construção da roça não é fechado, pois se consolida ao longo do ano, durante muitos meses. A roça é cuidada e protegida. Entre a derrubada, a queimada, a plantação e a colheita, as prescrições devem ser atendidas para o bem-estar das plantas e do corpo apurinã. Essa parte é o tempo de ação dos seres citados e de outros que a visitam e cobram cuidados para com a vida das plantas. Dentre as muitas histórias, a colheita agora aparece como um ponto de retirada das plantas criteriosamente dentro de um tempo oportuno, como será visto a seguir.

O mês de outubro, em particular, configura-se como um momento singular para o grupo de Osvaldo, por ser o período em que o *kikiu* completa o ciclo anual, quando a colheita é mais intensa. Esse momento é singular justamente pelo cumprimento da colheita das plantas, pois

se não forem colhidas no mês indicado, *Utsumanery*⁴⁰, que visita os roçados nesse período, passa para colher, levando consigo o *xinyry* (espírito) das plantas, deixando a plantação apenas com o “espigão” – folhas secas, sem frutos, como bem descreve: “*meu roçado não deu nada, as batatas não desenvolvem, ficando as batatas encruadas e as frutas apodrecem ou sem sabor, não servem para comer*”. Os *Utsumanery* são reconhecidos como parentes antigos que vivem em *Iputuxiti* e vêm à terra visitar todos os roçados das aldeias. Trata-se, na explicação apurinã, de uma espécie de fiscalização que os demiurgos fazem, verificando se cumpriram o tempo certo do ciclo agrícola. As plantas que alimentam o apurinã, se não forem colhidas, morrem. Elas não cresceriam nem se multiplicariam, não fariam as festas, as caçadas, entre outras coisas. Não obedecer o ciclo correto de coleta traria mazela à vida apurinã, pois teriam afrontado os demiurgos que criaram as plantas para cumprirem o ciclo de vida.

Essa relação se apresenta como uma característica marcante da obrigação dos apurinã para com as plantas, conforme se depreende em suas falas como o “*tempo de se fazer certo ou errado*”, dando a ideia de desfecho de todo o procedimento realizado durante o ciclo anual de vida do *kikiu*. Comporta o tempo que rompe com o período de trabalho árduo, dedicando muito esforço e destreza na construção de um roçado. Esse momento marca a ascensão de um tempo de bonança – a colheita dos frutos, quando a aldeia vive uma segunda etapa: as plantas irão alimentar o corpo. Ao falar sobre a passagem dos *Utsumanery*, Erivaldo apurinã afirma que: “*(...) aí, dá tudo certo, depois a gente fica à vontade*”.

Os *Utsumanery* passam como uma revoada, mas também podem ser vistos em sua forma humana, dançando no céu em volta da aldeia ao modo de uma grande *kyynyry*. Os apurinã atestam que o barulho ecoado pelo céu nada mais é que um mecanismo de distração, para que eles não percebam a descida dos *Utsumanery*. Paradoxalmente, afirmam reconhecer o momento em que estão dançando no céu, pois indica que estão na terra procurando o que colher. Descritos como espíritos dóceis, isentos de ira, descem direto para o roçado, evitando as aldeias. Ainda que levem o espírito das plantas, sua visita é considerada boa. Reconhecem a prática dos *Utsumanery* como parte de suas obrigações, cujo erro compete apenas aos apurinã que foram inadimplentes quanto às obrigações de colher no “tempo certo”.

Entre os meses de novembro a janeiro, os roçados não recebem visitas, visto se tratar do tempo das plantas crescerem e conviverem sozinhas, ou seja, é o tempo de descanso do *kikiu*.

⁴⁰ *Utsumanery* têm uma história desde o tronco velho – *Itxakapirika*, (ver Tese de Juliana Schiel). Os apurinã da Aldeia Terra Nova descrevem a jornada de visita dos *Utsumanery* às suas roças, no movimento do Leste para o Oeste visitando até a última aldeia apurinã na terra e depois fazendo o movimento de retorno de Oeste para Leste, regressando à *Iputuxiti* – a terra onde residem.

Vale lembrar que dezembro é o mês dedicado à coleta de castanha-do-brasil, estendendo-se até o mês de fevereiro, momento em que são retomadas as atividades de limpeza do roçado. Conforme passei os dias no roçado, percebi um tempo mais curto no qual as atividades na roça são distribuídas conforme a influência da lua, pude, então, entender como esboço no primeiro parágrafo desta seção que, a princípio, aborda o tempo marcado como início e fim do mês, na verdade é observado pelos apurinã o movimento da lua, as fases como conhecemos dentro de uma concepção própria deles. A Lua, não por acaso, assume esta posição de influência sobre a vida apurinã, pois ela é o *Tõte Kasiri*, avô ancestral do tempo do *tronco velho* e existe desde a construção do mundo cósmico, assim como *Atukati* (Sol), responsável pela construção do mundo. Esses atributos podem ser perceptíveis quando Osvaldo menciona de maneira muito carinhosa a forma como a lua é capaz de proteger a roça fazendo com que “*as plantas ficam forte, né? Aí não vem bicho. Ela cuida do nosso roçado*”.

Os apurinã da aldeia Terra Nova estabelecem uma divisão muito sutil de um tempo mais brando, no qual a lua está mais fraca; quando está mais forte, oferece perigo à vida das plantas. Para a família de Osvaldo, o plantio e a colheita são iniciados no tempo do escuro, quando a Lua fraca – fase minguante – não oferece perigo. Portanto, certa harmonia é construída por conhecerem bem o seu *Tõte*, e, assim, vão se desviando do tempo da força destrutiva deste. Por meio de uma intensa confluência entre consanguinidade, afetividade, poder e perigo é que os apurinã forjam uma relação de dependência, junto à vida das plantas de seus roçados. Para isso, é preciso conhecer muito bem a energia, a hora vigorosa, outrora perigosa, para construir uma sinergia positiva favorável a eles, então, de posse das regras de boa vivência é aplicada a técnica de cultivo das plantas. Nisso, o que vale como regra geral é que toda plantação da aldeia deve ser iniciada no tempo do escuro, semeando as plantas de “espírito fraco”, deixando as mandiocas e macaxeiras, por terem espírito mais forte, para serem semeadas durante a Lua nova, crescente ou cheia – tempo do claro, período em que esta emana muita força. Havendo plantio fora desse tempo, o roçado será destruído por insetos, pois alguma praga pode atacar, deixando-o improdutivo – isto também acontece com o milho plantado na lua cheia.

Os apurinã apresentam, ainda, categorias relacionadas às quatro fases da Lua em que eles situam suas posições e influências energéticas sobre as plantas. Por exemplo, as mandiocas colhidas nos primeiros dias do mês de agosto, antes da Lua aparecer, ainda no tempo do escuro, foram replantadas nos primeiros dias de setembro nos roçados da aldeia Tucumanzinho. O tempo do escuro é mais curto e condiz com a fase minguante, na qual a Lua está mais fraca, tempo propício para plantar e colher. De acordo com Osvaldo, o tempo do

claro abrange três fases lunares: nova, crescente e cheia, sendo esta última, a fase de maior força, além de ser o tempo mais longo, quando a aldeia realiza também as atividades de plantio e colheita com restrições para algumas espécies de plantas neste período.

As fases da Lua são identificadas também pelos números (*ipi* e *hãte*), na língua apurinã, somam-se os dias das luas em que se dividem as atividades na roça. Os apurinã fazem observações detalhadas a respeito dos dias de Lua, como aparece parcialmente no meio da noite, os dias em que está mais centrada no céu, mais a leste ou a oeste, afastada da Terra ou mais próxima, estas informações influenciam diretamente as atividades no *kikiu*, quanto à vida e morte das plantas.

2.3 TÉCNICA DE MANIPULAÇÃO DAS PLANTAS

Traçar um entendimento da parentela de Osvaldo apurinã é realizar uma viagem para além dos seus ancestrais humanos, é percorrer outros mundos dentro de um contínuo imensurável de tessituras com o universo das plantas. Os atributos técnicos estão conectados ao recurso cosmogônico que, a todo tempo, permeia as explicações atemporais, uma vez que suas falas transitam por mitos e humanidade dentro de uma lógica diacrônica, inversa e inacabada, com paralelismos que esgotam nossa compreensão cartesiana do tempo. O tempo do mito e da vida ancestral apurinã no alto Purus explica suas relações mais antigas com as plantas que passaram por um longo processo de cosmogonia e durante um tempo mais recente de humanidade se modificaram graças ao contato com não índios. Diante desta perspectiva, os moradores da aldeia Terra Nova falam das plantas e de como se constituíram os primeiros locais de cultivo, a ampliação das áreas, as técnicas de manejo que outrora aprenderam com os pais, no tempo dos antigos, “*na época em que os bichos eram grande que nem a gente e falavam que nem a gente*”.

Ao se referir às plantas, Osvaldo apurinã rememora o tempo dos mitos criadores, revelando características de uma agricultura incipiente no alto Purus, quando chegaram trazendo consigo sementes e plantas de *iputixiti* deixadas pelos ancestrais demiurgos. Assim, as falas remontam um pensamento em que homens e seres não humanos, juntos, demandaram a transformação de seus corpos em plantas num processo de construção da paisagem. As narrativas de Osvaldo nos levam a imaginar um período Neolítico que se confirmou como o domínio dos homens sobre a cerâmica, a tecelagem, a agricultura e a domesticação de animais. Ao discorrer sobre a manipulação e manejo das plantas, ao longo de tempos milenares, “é importante reconhecer o pensamento ameríndio de maneira ativa e metódica,

com hipóteses ousadas e controladas, a fim de rejeitar ou confirmar determinados procedimentos através de experiências incansáveis e repetidas” (LÉVI-STRAUSS, 2012).

Os apurinã, ao descreverem como preparavam as plantas da floresta para obtenção de alimento, remédio, veneno, fins ritualísticos, entre outras demandas, demonstram também o longo período de aprimoramento das técnicas, revelando, por vezes, a dramática experiência de insucessos que levava à morte os consumidores, regida pela expressão “*comia, morria*”. Assim, a atividade coletora não pode ser simplesmente classificada como inferior à agricultura, antes exige o “pensamento de técnicas refinadas de manipulação e de diferentes experiências vividas é colocá-la a um patamar de complexidade e de conhecimento inovador” (LÉVI-STRAUSS, 2012).

As conversas travadas com Osvaldo apurinã transitavam sobre o tempo de seus antepassados humanos estendendo-se a *Tsura*, *Mayuriperu*, *Kainari* e *Marari*⁴¹, heróis criadores, que entregaram ao povo apurinã as plantas da floresta e de seus roçados. A partir disso, as plantas atravessaram um longo processo de intervenção humana, marcada por disputas, enganosa e trapaças entre demiurgos e o povo apurinã pelo controle e reprodução das espécies de plantas. Assim, as plantas foram sendo manejadas da floresta para espaços mais próximos aos acampamentos, enquanto outras permaneceram distantes, nas áreas de floresta.

O processo de domínio de plantas passa por dois aspectos, a saber: os apurinã controlavam somente a técnica de manipular as plantas, eram coletores; depois, por intermédio da disputa, passaram a manejá-las mais próximo de suas casas, esse procedimento marca um longo período de domesticação de plantas. Para isso, os apurinã entraram em confronto com seus demiurgos para terem acesso à reprodução das plantas em seus roçados.

A intervenção na floresta produziu outras paisagens que tornaram os apurinã de grupos coletores a manipuladores de plantas, resultando no desenvolvimento de uma agricultura no decorrer de algumas centenas de anos. Essa intervenção é um modelo bastante comum nos grupos ameríndios da Amazônia, onde os movimentos humanos na floresta causaram uma intensa circulação de “transplantes individuais de plantas e sementes como também das populações de plantas, promovendo por um longo período a construção de sistemas ecológicos produtivos”. (CLEMENT, 1999, p.). Do ponto de vista apurinã, sua apreensão cosmológica segue uma vasta compreensão das regras essenciais para as relações instituídas com os seres da floresta e o chefe – *awĩthe* – das plantas que precisam ser consultados previamente para a liberação de sementes, frutos, folhas. A consulta é preestabelecida como

⁴¹ *Marari* é o primo de *Tsura* responsável pelo vento; sendo ele o próprio vento, sempre convocado pelos Apurinã para soprar forte quando se atea fogo na roça.

critério do sucesso do uso das plantas e, de certa forma, faz parte do procedimento de coleta, plantação, caça e pesca, acesso à floresta ou aos roçados.

A aldeia Terra Nova apresenta uma ordem de aprendizado básico de técnicas de manejar plantas e paisagem, corte e queima de áreas, enquanto ferramentas de ossos de animais e a energia humana são algumas das tecnologias passadas e outras ainda são utilizadas. Além dos recursos materiais, há especialidades empregadas ao processo como cantos, danças, xamanismo, espíritos, sinergias que tornam o alimento possível à ingestão humana, isto faz parte de procedimentos da taxonomia das populações ameríndias (POSEY, 1996). O cultivo das plantas entre os apurinã encontra-se na distribuição para o consumo alimentar, uso farmacológico, extração de venenos, como, por exemplo, o tingui para a pesca e as pontas das flechas para caçadas, e fabricação de bebidas fermentadas. Osvaldo descreve ainda o procedimento de mistura do tabaco, em que a folha da coca é levada ao fogo para desidratar e eliminar substâncias que causam coceira na língua.

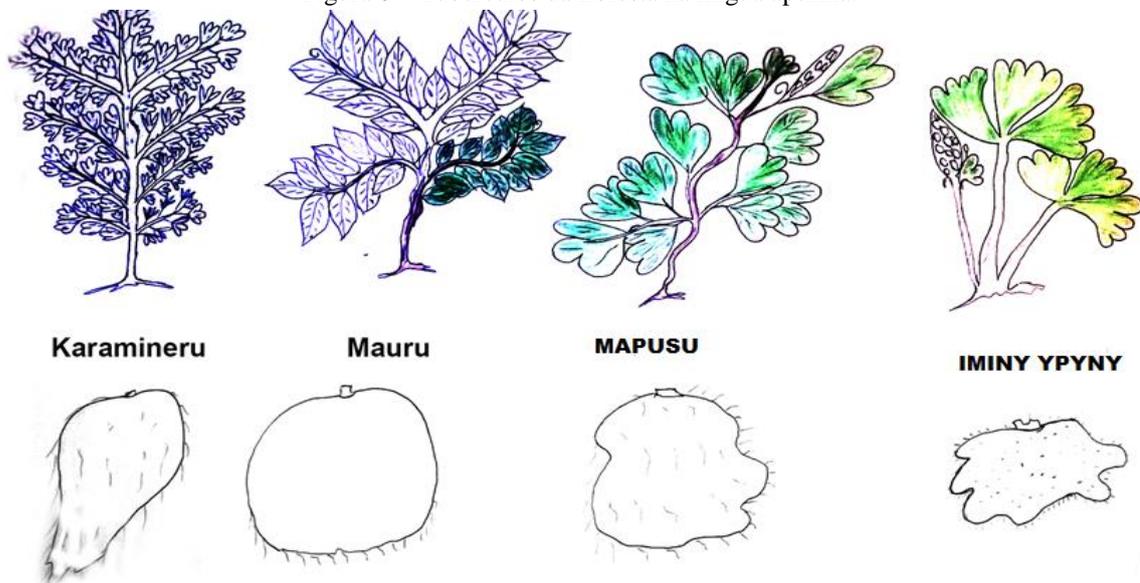
Naquele período, as áreas de plantação nas clareiras apresentavam um quantitativo reduzido de plantas transplantadas para os espaços abertos na floresta, visto que a maior parte das espécies vegetais não precisava da intervenção humana, localizava-se na floresta. Por isso, a catalogação das espécies levava em conta o *habitat*, se estas eram de várzea ou terra firme, o período do ano em que floresciam e suas formas de preparo. Desta maneira, as misturas eram prioridades do saber apurinã, ou seja, a técnica de manipulação de planta, de queimar a casca de árvores para consumir suas cinzas, de pilar o tabaco e misturá-lo, de fermentação das bebidas, de desidratação das batatas, de amolecimento dos caroços; saber quais necessitavam de cuidados, além do conhecimento sobre a taxonomia de plantas, já que em cada produto desejado se aplicava a combinação de determinadas substâncias.

De acordo com Erivaldo apurinã, as plantas *mauru e mapusu*, encontradas em áreas de terra firme atingem tamanhos maiores do que as de várzea, pois o solo de terra firme proporciona o melhor crescimento das batatas, por não estarem em áreas alagadiças que retardam o crescimento e favorecem o apodrecimento, devido ao maior gasto de energia da planta para recompor as perdas durante a alagação.

Osvaldo menciona que os velhos viviam “*embrenhados na mata*”, por isso conheciam as plantas e suas potencialidades, o segredo de misturas das substâncias para a produção de alimento, veneno, remédio, bebida, tinta e outros. A partir dessas informações, a antropologia histórica tem estudado não só o desenvolvimento de biotecnologias na fabricação de massas, gomas, líquidos, toxinas, como também o processo de decantação, fermentação e conservação depreendido nos relatos indígenas (MENDES DOS SANTOS, 2016).

Isso coloca as plantas como a principal matéria-prima de uso dos antepassados, para tanto foram realizados diversos manejos até a domesticação de algumas espécies transportadas conforme o deslocamento dos acampamentos apurinã. O mais comum era os despojos dos acampamentos que deixavam os bagaços e as sementes, um tipo de domesticação involuntária, porém igualmente eficaz quanto ao manejo. Um terceiro aspecto fundamental aos dois primeiros são as experiências dos povos ameríndios com plantas e animais como seres dotados de qualidades antropocêntricas. Essa relação simétrica dá aos seres da natureza a postura de sujeito, configurando uma rede de trocas e dependências, tendo por princípio a negociação efetiva e a construção da paisagem que opera a lógica dos recursos tecnológicos e o equilíbrio com o meio ambiente (MENDES DOS SANTOS, 2010).

Figura 8 – Tubérculos da floresta na língua apurinã.



Fonte: Eivaldo apurinã, 2016.

Essa é uma questão pertinente para se pensar o meio ambiente com característica de paisagem, uma forma mais dinâmica de interação com os seres humanos, onde eles modificam a paisagem enquanto esta, por sua vez, interfere em seus modos de vida. No Itaboca são descritas como áreas alagadiças de lago, igarapés, igapós e paranás, terras baixas que, durante a estação chuvosa, são inundadas pelo grande volume de água do rio Purus. As terras firmes adquirem sentido plural, pontas próximas à várzea e o *centro*, longe das áreas inundadas, nas cabeceiras dos igarapés. Sob tal perspectiva, o Itaboca é uma paisagem composta por várzea e terra firme abundante dos tubérculos *mauru*, *karamineru*, *imyny ipyny*, enquanto a *mapusu* só pode ser encontrada no centro da floresta e é comum da região do alto

Purus. Essas tuberosas estão espalhadas tanto em área de várzea como em terra firme e podem ser encontradas à beira do rio Purus e no *centro* da floresta de Itixi Mitari (Figura 8).

As tuberosas fazem parte do grupo das plantas muito utilizadas pelos apurinã antigos, apesar do desuso, o processo de refino ainda é conhecido entre eles. Essas plantas apresentam um longo ciclo natural de crescimento, são coletadas a partir de um tamanho que renda uma quantia suficiente de massa de cinco a oito quilogramas. Os apurinã conhecem bem a taxonomia dos tubérculos, as etapas de processamento para a eliminação da toxina e a retirada da massa. O processo varia de acordo com o produto e durante a produção de alimento se extrai o veneno.

Os tubérculos são considerados grandes fontes de alimentos dos grupos coletores na Amazônia que também praticavam o cultivo de algumas espécies de plantas. No contexto histórico, os viajantes registram a presença da batata-mairá (*Casimirella rupestris*) em diversos rios amazônicos utilizados pelos grupos indígenas na produção de goma (MENDES DOS SANTOS, 2016). No ambiente apurinã, há quatro tipos de batatas que podem ser da mesma espécie da *Casimirella*, no entanto, somente um estudo realizado em laboratórios pode confirmar.

O autor chama a atenção acerca dos primeiros registros do naturalista britânico Richard Spruce sobre o uso da batata *mairá* pelos povos indígenas no ano de 1848. Segundo Spruce, a planta era abundantemente utilizada pelos povos do rio Purus. Confirmando a preponderância dos tubérculos na produção de alimentos dos povos indígenas da Amazônia. Cada grupo apresentava o nome da *mairá* em sua língua, o modo específico de prepará-las e as técnicas de produção.

A parentela de Osvaldo caracteriza as plantas tuberosas da seguinte maneira: a) germinadas no tempo de *Maiuruparu*; b) extraídas do corpo apurinã; c) espécies da floresta, sendo que duas foram transplantadas aos roçados. As espécies não cultivadas *mauru*, *mapusu*, *karamineru* e *imyny ipyny* são exclusivas da floresta, enquanto a *kāaru* e *kasaruparu* em algum momento da história foram introduzidas em suas roças, hoje elas são hoje plantadas juntas com as mandiocas da roça, conhecidas como *mandiocas apurinã*.

A planta *mauru* alcança cerca de dez metros de altura e cresce enrolada à árvore, é um cipó; a *mapusu* também cresce enrolada à árvore e mede aproximadamente quatro metros com ramificações terrestres. As duas raízes apresentam grande teor de veneno, são da família dos cipós e podem ser encontradas em tamanhos variados, dependendo do solo. Não é possível medir o ciclo de vida da *mauru* e *mapusu* para determinar o tamanho e peso para se chegar ao tempo de amadurecimento. A batata *imyny ipyny* conhecida como – *batata de cobra* – serve

tanto para a fabricação de veneno como do remédio que cura a picada de cobra e não era utilizada para a alimentação dos humanos. Seu nome está associado ao poder de combater o veneno da picada de cobra. Além disso, apresenta características parecidas com as da cobra, o tronco da planta se assemelha a pele da cobra por ter uma aparência listrada.

De semelhante forma, as batatas da *mauru*, *mapusu* e *karamineru* também apresentam toxinas que poderiam ser empregadas na fabricação de veneno, mas o uso mais comum era alimentar, preferencialmente, misturadas ao babaçu, umari, para aumentar o volume da massa, além de equilibrar o sabor, diminuindo o amargo. O procedimento da mistura requer a separação do líquido, lavagem, fervura e retirada da espuma. De modo geral, aplicava-se dois processos para produzir alimento, as batatas poderiam ser assadas inteiras ou raladas para consumo da goma.

A técnica de preparo do *mauru*, batata grande amarelada, segue procedimentos específicos. Depois de coletada, suas raízes são descascadas, lavadas, cortadas em pequenos pedaços, ralada e espremida no *tipiti*⁴². Feito isso, a água é separada da fécula pela decantação e passada na peneira para ser misturada com o babaçu, cujo sabor mais adocicado retira o amargo da goma extraída da *mauru*. Na etapa final, coloca-se a mistura para descansar por dois ou mais dias com a finalidade de *azedar*⁴³, em seguida, a massa é colocada no *tipiti* para ser espremida, escoar-se a água, peneira-se novamente e se leva ao fogo para assar. Erivaldo informa que dessa batata não se faz *grolado*⁴⁴ por ser muito venenosa, somente é consumido o *txipiri*⁴⁵.

O preparo do *mapusu* segue também procedimentos próprios: descasca-se, lava-se, rala-se, machuca-se a massa com a mão para desmanchá-la bem. Depois é colocada no *tipiti* para lavar e peneirar, em seguida, põe-se a massa no *alguidar*⁴⁶, onde é amassada com a mão e depois passada novamente na peneira. A partir da mistura do *mapusu* com a massa do umari, ocorre um segundo processo, é espremida no *tipiti* para lavar. A água escorrida fica por duas horas para separar a goma da água, retira-se a goma, a qual é colocada numa nova água para retirar o veneno. Mais uma vez acontece a mistura da goma retirada da massa do *mapusu* com o umari, esses dois procedimentos de mistura visam retirar o amargor da goma, que é

⁴² Tipiti é um artefato feito de cipó e talas, utilizado como espremedor para a retirada d'água da massa.

⁴³ Na linguagem regional, *azedar* significa estragar, entrar em estado de decomposição.

⁴⁴ O *grolado* é um tipo de pirão escaldado, quando a massa é levada ao fogo sem deixá-la torrar, ficando assim com uma espessura molhada.

⁴⁵ *Tixipiri* é um tipo de alimento produzido das plantas *mauru* e *mapusu* no tempo dos Apurinã antigos, é um beiju de forma redonda parecida como um pão árabe.

⁴⁶ O *alguidar* é um recipiente de barro usado pelos índigenas,

espremida no tipiti pela última vez, peneira-se, então, e se leva ao fogo para assar e fazer *txipiri*.

Aparecem duas formas no depoimento do apurinã de produtos do procedimento de mistura das massas: o *txipiri* e o *kumyry*, o primeiro parece ser a forma mais antiga de se falar beiju e a segunda uma forma mais recente. O *txipiri* é o alimento derivado das batatas maiores enquanto o *kumyry* provém das batatas menores e das mandiocas introduzidas pelas frentes extrativistas, as duas são traduzidas como beiju. As palavras *txipiri* e *kumyry* traduzidas como beiju, escritas pelos apurinã da seguinte forma, a alimentação da *mauru* e *mapusu* é chamada de *txipiri*, da *karamineru*, *kāaru* e *kasaruparu*, *kumyry*. As palavras em apurinã para nome se utiliza do recurso da associação do formato, no caso desses alimentos são enfatizadas suas características redondas. Erivaldo explica que as batatas estão com eles desde a criação do mundo e, por isso, as técnicas descritas pertencem ao povo apurinã aprendidas com os antigos. Complementa que o pai viveu na época que se alimentam delas e conhece o preparo, pois na época dos avós o beiju do *txipiri* era mais consumido. As batatas menores aparecem como uma segunda opção de alimento devido a menor quantidade de massa.

Contudo, o alimento dos antigos não é mais consumido, considerado muito trabalhoso na coleta e no preparo. Os antepassados viviam quase exclusivamente de maneira coletora, apenas realizavam um cultivo incipiente, utilizando mais as plantas da floresta por um longo tempo em sua alimentação. Os tubérculos estavam espalhados pela floresta, de livre acesso e correspondia ao modelo de ocupação dos acampamentos provisórios em constante movimento. A mudança de vida para aldeias fixas foi seguida pela plantação de roçados, reduzindo a atividade de coletas das plantas tuberosas na floresta. Percebe-se essa mudança no depoimento dos mais velhos que citam a fartura da natureza e agora relatam a complexidade e o tempo empregado no processo mais difícil de produção dos alimentos e que as mandiocas atuais facilitaram a produção de beiju, farinha, pirão escaldado.

A fabricação de alimento das massas antigas está diretamente ligada ao demiurgo que deixa a massa para os apurinã que costumam dizer a seguinte frase: *Mayuryparu kumyrype tanapakity* – massa deixada por *Mayuryparu* – estava pronta para fazer beiju, ou seja, *Mayuruparu* ao entregar a massa pronta não passou o ensinamento aos apurinã de como produzirem o alimento, por isso, as técnicas foram desenvolvidas ao longo de sua chegada ao Purus. A combinação dessas massas na fabricação do alimento se faz com a mistura de *puru/puruky* – massa extraída do caroço de babaçu e do umari, como a principal fonte de carboidrato ao prato apurinã na época dos antigos. Segundo Osvaldo, esses alimentos

acompanhavam o peixe e a caça, essas massas tinham o formato redondo chamadas de *txipiriipurĩ* ou *ipurĩ* por causa disso.

Kumyry é a palavra mais utilizada atualmente para se referir ao beiju derivado dos produtos alimentícios da mandioca, porém as batatas da *karamineru*, *kaãru* e *kassaruparu* são classificadas como espécies que também serviram para a produção de *kumyry* pelos antigos. Essas batatas de raízes pequenas foram as primeiras a serem levadas nos paneiros e transplantadas nas clareiras para o cultivo. Os mais velhos ensinavam a processar os tubérculos, alguns ainda sabem e outros informam que os pais e os avós dominavam a fabricação de alimentos com estas espécies e o fato de uma única planta servir para várias finalidades. No entanto, é preciso conhecer a dosagem certa da substância que queira retirar da planta, “*meu avô junto com meu pai levava a gente pra fazer, e o pai do meu avô contava pra gente como era no tempo dele que preparava, mas nem todo mundo aprendia, fazia sal, pra caça e até açúcar se queresse*”, (OSVALDO APURINÃ, 2016). Este testemunho nos traz a dimensão dos procedimentos de fabricação do alimento e de como os apurinã conservam na memória os ensinamentos das técnicas de manipulação e das características das plantas de suas propriedades para realizar as misturas. As técnicas exigem um refinado conhecimento sobre o “*controle da biotecnologia que os permitiam manejar e explorar os recursos da floresta com eficácia e conservação*” (MENDES DOS SANTOS, 2016, p. 3).

Quanto à preparação da planta *karamineru*, também segue técnicas específicas desde a retirada: primeiro, descascam-se as raízes, lava-se e rala-se na paxiúba, coloca-se no tipiti e espreme, joga-se fora o líquido amargo, retira-se a massa e a mistura com a massa ou a goma do umari (*tata*) e a retorna ao tipiti, onde permanece durante cinco dias descansando/evaporando, período em que a massa endurece e deve ser molhada e peneirada, espremida no tipiti e está pronta para fazer o *kumyry*.

No caso do *Kasaruparu/Putxuaru* o procedimento é o seguinte: descascam-se, lavam-se e ralam-se as raízes na paxiúba, lava-se e depois se espreme a massa no tipiti, separa-se a água da massa, peneira-a, enquanto a água “descansa” durante cerca de uma hora, ou seja, sofre o processo de decantação, em que se forma uma goma embaixo, a qual é misturada a massa peneirada para fazer o *kumyry*. A *ãtusã*, água retirada da massa, é fervida, depois esfria dando origem ao sal. A *kãaru* é preparada da seguinte forma: descascam-se, lavam-se e ralam-se as raízes, a massa obtida é espremida no tipiti; separa-se o líquido da massa, reservando-o por duas horas, mistura-se a goma retirada da água com a massa e a peneira novamente, ficando pronta para fazer o *kumyry*. Por sua vez, a água retirada da massa é colocada para ferver durante algumas horas, deixa descansar e aproveita o líquido espesso como açúcar.

Figura 9 - Técnicas de produção da família de Osvaldo apurinã

Técnicas de produção apurinã			
Batata	Líquido	Produto	Nome
Kasaruparu: batata da floresta transplantada para a roça. Construída do corpo apurinã	Ãtusã: água azeda	(Iukira-Sal) e o beiju amarelo	Kumury: beiju
Kãaru: batata da floresta transplantada para a roça. Construída do corpo apurinã	Ãtusaru/putxuaru: água doce	Açúcar, beiju branco, faz caiçuma (ĩari) bebida apurinã	Kumury: beiju
Kamirineru: batata do tempo de Mayuruparu – silvestre. Construída do corpo apurinã	A água amarga, não é utilizada.	Beiju: mistura com <i>tatá</i> , babaçu, (<i>ãtusã</i>) e com a goma do kasaruparu	Txipiry: antigo modo de falar beiju, em desuso

Fonte: autoria própria.

Convém ressaltar que as famílias apurinã ocuparam diferentes territórios e aperfeiçoaram diversos procedimentos para a transformação das plantas silvestres. Diante das especificidades de cada grupo familiar, as informações da figura 9 constituem os saberes do familiar de Osvaldo apurinã, da aldeia Terra Nova. Este quadro detalha os produtos extraídos de cada batata e como os apurinã explicam suas respectivas origens, as misturas que saem como produto alimentar. Embora seja parecido com o quadro anterior, neste os apurinã apresentam os líquidos que faziam parte de uma produção elementar da alimentação e formulam explicações para o surgimento das plantas da *kassaruparu*, *kãaru* e *karamineru*.

A exemplo da fabricação de sal e do açúcar, obtidos do *kasaruparu*, que segue o procedimento de retirada da massa ralada na paxiúba, colocada no tipiti, espremida para sair a água (*ãtusã*) e colocada na panela de barro (*kupity*), fervida para evaporar o amido na forma de espuma branca amarga. Uma parte desta água é jogada fora, enquanto que a outra é deixada para decantar por duas horas, formando um líquido espesso, o sal.

O trabalho de Mendes dos Santos (2016) afirma que esses processos de extração da fécula, de venenos vegetais, de fabricação de bebidas e massas foram desenvolvidos por refinados processos biotecnológicos. Em suas palestras, torna-se cada vez mais evidente como esse modelo, de maneira geral, configura a base da elaboração de muitos grupos amazônicos. Aqui se apresenta a produção de alimentos, remédios e venenos como parte da rede de biotecnologias ameríndias.

3 TUKURY E KIKIU: CONCEITO DE ROÇA NO CONTEXTO APURINÃ

A princípio, ao me deparar com as palavras *Tukury* e *Kikiu*, os apurinã me diziam que as duas significavam “roça”. Com o decorrer do tempo, vivendo entre eles, explicaram-me que *Tukury* é a palavra usada para se reportar ao roçado derrubado, antes do terreno ser plantado, enquanto o termo *Kikiu* é empregado quando a área já se encontra plantada. A partir destas impressões, procurei conversar com os apurinã a respeito do conceito que estes aplicavam de forma mais adequada a essas palavras.

Os diálogos realizados com os apurinã da aldeia Terra Nova revelaram que o emprego das palavras *Tukury* e *Kikiu* tem variações em relação aos tempos históricos do seu uso para classificar seus modos de cultivos. Neste percurso, perguntei a muitos membros da aldeia e obtive uma série de informações fragmentadas, notei ainda que se revelava como um desafio para o próprio apurinã conceituar as palavras *Tukury* e *Kikiu* na língua portuguesa, por isso, era preciso me fazer entender. Em face disso, estabeleci diversas conversas acerca do tema com o intuito de conseguir respostas mais próximas possíveis do entendimento apurinã.

Em razão da necessidade de compreensão, inicia-se esta subseção com a proposta de abordar a concepção apurinã sobre a roça, pela alternativa do diálogo com os linguistas, para verificar seus apontamentos referentes às expressões *Tukury* e *Kikiu*. Portanto, é preciso levar em consideração a variação de resultado entre as pesquisas de linguistas e antropólogos, que ocorre devido ao método empregado pela Antropologia ou Linguística como campo do conhecimento, além de reconhecer que, embora se tratando do povo apurinã como um todo, as pesquisas dos linguistas consultadas foram realizadas com vários grupos apurinã além da aldeia Terra Nova, principal campo deste trabalho.

De acordo com as pesquisas linguísticas, do banco de dados da língua, coordenadas pelo professor doutor Sidney Facundes, da Universidade Federal do Pará, os apurinã utilizam duas palavras para designar roçado: *kikiu* e *tukury*⁴⁷. Segundo Lima-Padovani (2016), em relação à variação linguística, a palavra *kikiu* se constitui como a forma adotada em algumas comunidades, ou preferida, no uso da língua pelos apurinã mais velhos e, por isso, é classificada como variante entre gerações (variação geracional). Uma ideia semelhante à de arcaísmo, com a impossibilidade de ser classificada desse modo por ser ainda um uso ativo na língua, mesmo que seja predominante na fala dos mais velhos. Já a palavra *tukury* é utilizada

⁴⁷ Nesta dissertação, utilizo, de forma hegemônica, o modelo ortográfico mais recente da língua Apurinã, proposto pelo professor Sidney da Silva Facundes, da Universidade Federal do Pará, principal linguista especialista em Apurinã. Facundes descreveu a gramática Apurinã em sua tese de doutorado, em 2000, e, posteriormente, propôs alterações na ortografia a partir de novas análises.

pelos apurinã mais jovens e, em alguns casos, também pelos mais velhos para significar a mesma ideia de “roçado”. Em um uso mais antigo dessa palavra, o seu significado se referia à “derrubada”. Dessa forma, entende-se que *tukury*, no sentido de roçado, constitui um uso relativamente recente.

Apesar da contribuição da Linguística para a compreensão da realidade apurinã, direciona-se aqui para uma observação antropológica dessas informações, considerando a história de contato desse povo com os modelos de roça mais recentes e, tecnologicamente, mais instrumentalizadas. Neste sentido, poder-se-ia compartilhar do entendimento de que, quando um apurinã utiliza a palavra *tukury*, refere-se ao modelo de roçado utilizado antigamente, aquele em que se plantava no interior da floresta, onde havia clareiras abertas na mata, consideradas espaços propícios ao plantio de subsistência. Da mesma forma, quando um apurinã utiliza a palavra *kikiu* refere-se ao modelo mais recente de roçado, aquele em que o espaço e o solo são preparados a partir de técnicas elaboradas com base em conhecimentos oferecidos pela entrada das frentes extrativistas no Purus e, atualmente, pelos órgãos governamentais de incentivo à produção agrícola.

Mudanças na língua são processos naturais que ocorrem ao longo do tempo. Costa (2016), sobre *Língua e Identidade apurinã*, descreve que a língua possui uma dinâmica como qualquer outro aspecto cultural, em que mudanças de usos são iminentes tendo em vista as experiências históricas vivenciadas pelos povos. Para o caso apurinã, as experiências não se realizaram ao mesmo tempo, os grupos familiares encontram-se dispersos, por isso, reporto-me à fala de um grupo apurinã específico, a família de Osvaldo que nos dará respostas pontuais ao conjunto que compõe uma parte da identidade apurinã.

Com base em nossa perspectiva de análise e nas informações coletadas durante a pesquisa de campo, em conversa com os apurinã da aldeia Terra Nova no igarapé Itaboca, percebi que o uso dessas duas palavras, *Tukury e Kikiu*, correspondem a uma ideia diferente da que havíamos inferido anteriormente, levando-nos a compreender que, após conhecerem as técnicas de plantio de roça oferecidas pelos não índios aos indígenas, em que a plantação considera uma série de fatores e de padrões que organiza os roçados das diversas famílias de forma semelhante, os apurinã, talvez, tenham passado a pensar que esse modelo corresponde, de forma mais adequada, à ideia de roçado, representada em sua língua pela palavra *kikiu*. Do mesmo modo, a palavra *tukury*, que significa “derrubada”, assemelha-se ao sentido de “clareira” aberta naturalmente na mata e passou a ser empregada por representar “melhor” o modelo antigo dos apurinã de fazer roça, aquele antigo em que não havia o tipo uma produção

intensiva presente no modelo atual. Entende-se também que esse processo se deu ao longo dos anos, na medida em que os apurinã passaram a ter contato com as novas técnicas de plantio.

A primeira relação de domínio e aprimoramento do uso das plantas é descrita pelos apurinã, que sempre estiveram providos de roças, usando o termo *tukury* referindo-se ao tempo em que encontravam espaços no meio da floresta para plantar. Nessa direção, *tukury* significa “derrubada” ou, simplesmente, clareiras abertas no interior da floresta, naturalmente, por fortes tempestades. Os apurinã tinham o hábito de quebrar o mato pequeno e incendiar as árvores grandes, que passavam dias pegando fogo até cair. O modo de produzir fogo ocorria pelo manuseio de pequenas pedras que faiscavam nas palhas secas, pode-se definir esse processo como o primeiro modo de cuidar de um espaço para cultivo.

Portanto, *kikiu* é a palavra usada para designar roça, ao estilo recente, ou seja, um espaço medido por metro quadrado, introduzido pelas frentes extrativistas e massificado pelo Serviço de Proteção ao Índio como modelo de plantação intensiva a ser desenvolvida pelos apurinã nos postos Mariené e Manauacá. Com o tempo, o conceito moderno agrícola de roça dos apurinã sofreu alterações e a língua também se adaptou conforme a realidade de contato estabelecido. Os dados indicam que para o modelo mais elaborado de roça, seguindo os aspectos citados, os apurinã usam o termo *kikiu*; e o termo *tukury* é usado, atualmente, para derrubada, o modo mais antigo de cultivo. As duas formas marcam momentos históricos para definir sua concepção sobre roça e sinalizam as mudanças ocorridas no decorrer de suas trajetórias de contato.

O *tukury* apurinã é a derrubada no meio da floresta, apesar das poucas informações relacionadas às espécies cultivadas naquela época, os apurinã identificam algumas plantas silvestres, como ananás, tabaco do mato, banana-do-mato, além das batatas de mandioca; *kãaru* e *kasaruparu* que foram introduzidas em suas roças durante um longo processo de transplantes de plantas da floresta para áreas mais próximas às casas. Segundo eles, essas plantas passaram pelo processo de “amansamento”. Os apurinã costumam dizer que naquela época “*andavam muito, sem paradeiro*”, viviam movimentando-se em suas territorialidades, criando uma extensa rede de *varadouros* utilizados pelos pequenos grupos familiares para consolidar suas paisagens da floresta. O movimento se dava em torno do manejo das plantas, das atividades de caça e pesca, seguindo o tempo da floresta, como se referem quando querem dizer que os ciclos das plantas silvestres os levavam a sair de determinada área e ocupar outra.

Dessa forma, a elaboração dos alimentos é composta por um sentimento que interliga o apurinã aos seus ancestrais, por meio dos conhecimentos construídos há centenas de anos compartilhados com as plantas, fazendo destas companheiras no tempo mítico, nos primeiros

tempos da humanidade quando se desenvolveram processos agrícolas e de coleta via experiências vividas com seus demiurgos e transportadas ao tempo da humanidade apurinã no alto Purus.

A respeito do tempo do *tukury*, os apurinã esclarecem que os seus avós produziam um beiju dos tubérculos da floresta: o *txipiri*. Nesse tempo havia uma pequena área cultivada e o uso das plantas da floresta fazia parte do hábito alimentar, as quais eram saboreadas com carnes cruas de animais e humana. O alimento não tinha sal “do branco”, o sangue da carne escorria da boca dos apurinã que ainda não eram mansos. Ao encontrarem as batatas grandes, cavavam com as mãos para retirá-las da terra e produzirem o alimento.

No tempo do verão, deslocavam-se para locais de caça e água, onde a coleta era mais abundante, quando encontravam uma árvore grande morta, derrubada no meio da floresta, aproveitavam para limpar a área, deixando-a pronta para plantar. Assim, o modelo de *tukury* se apresenta como a forma mais antiga de cultivo e equivalia aos primeiros procedimentos de concentrar plantas em pequenas áreas. Neste sentido, o processo de mudança do *tukury* para o *kykyu*, descrito nas narrativas, explica o movimento das pequenas plantações de roças abertas nas clareiras no meio da floresta e transplantadas para as roças próximas às casas sendo acessadas e reproduzidas. Este movimento dá início à reaproximação apurinã com as propriedades de seu corpo, reconhecido numa proporção relacional inversa em que as plantas saídas do corpo apurinã e plantadas na floresta retomam o caminho de volta para a aldeia.

A alimentação extraída das plantas era um combinado de plantas, no qual, a mistura de suas féculas meio amargas e não amargas dava o equilíbrio a sabores palatáveis ao consumo humano. Para tanto, desenvolveram procedimentos específicos que permitissem manipular uma variedade de plantas para as mais diversas finalidades, que exigiam técnicas adequadas à produção de texturas e substâncias. Diante do exposto, direciona-se a pesquisa para a estrutura do pensamento apurinã e sua conceituação da categoria de roça – *tukury e kikiu* – e de como esses espaços desdobraram em narrativas míticas descritas numa intensa filiação do apurinã com as plantas da floresta e da roça. Conforme as narrativas apresentadas nos próximos parágrafos, os demiurgos controladores das roças se atualizam constantemente mesmo no contexto agroextrativista que se insere no Purus, onde a mudança técnicas de cultivo chega às aldeias e comunidades indígenas provocando muitas mudanças em seu estilo de fazer roça.

Antes desse tempo, os apurinã eram como os animais, viviam do que a floresta oferecia “*era igual cutia, comia o que caía das árvores no chão*” ou do que lhes fosse ofertado. Entretanto, possuir uma roça representa um divisor de águas capaz de os igualar aos demiurgos cultivadores de plantas, diferenciando-os dos animais que dependem

exclusivamente da floresta para se alimentarem das plantas. Essa transição também deve ser compreendida como um momento de reaproximação do apurinã com a extensão de seu corpo, no caso, as plantas originadas dele se tornaram distantes e retornam ao seu convívio mais próximo.

Desta maneira, o tempo do *tukury* é classificado pelos apurinã como a transição das plantas da floresta ao amansamento, como no caso das mandiocas *kāaru* e *kasaruparu* transplantadas para locais abertos no meio da floresta para as aldeias. Até onde se pôde perceber, o tempo do *tukury* compreende um contínuo dos demiurgos criadores e adentra à humanidade apurinã no Purus e consolida um longo processo de domesticação das plantas. Assim, traça-se aqui como foco principal entender a transição das primeiras áreas de plantações concentradas manejadas pelos apurinã.

Partindo desse preceito, as categorias de *tukury* e *kikiu* correspondem a modelos de roça apurinã construídas desde o tempo muito anterior à humanidade seguindo por sua criação, quando homens e plantas passaram a viver aqui na Terra. As narrativas proporcionam a compreensão desses modelos diferenciados no espaço-temporal e se solidifica na relação entre homens e plantas, portanto, *tukury* e *kikiu* se constituem em tempos descontínuos, embora sigam uma sequência de procedimentos de que se fundamenta o apurinã no mundo contemporâneo. Diante uma ontologia apurinã, a concepção de construção dos roçados, *tukury* e *kikiu*, apresenta-se como um processo histórico de retirada das plantas das florestas e transportá-las para próximo de suas casas. Nesse contexto, a floresta ganha uma proporção fundamental para se compreender os desdobramentos das roças.

Agora é o momento de uma proposta mais sociológica dos acontecimentos históricos que modificaram as técnicas agrícolas apurinã e que deram seguimento a transição do *tukury* para o *kikiu* levando em conta a história agroextrativista no Purus. Contudo, observou-se, no cotidiano da roça, que as mudanças significativas introduzidas nas técnicas agrícolas não são capazes de romper com a estrutura do pensamento do tempo antigo, fazendo da prática do roçado um evento cultural do povo apurinã.

Estes aspectos históricos se baseiam nos documentos do Serviço de Proteção aos Índios e nas narrativas dos apurinã – mesmo os que habitaram as localidades dos postos – rememoram histórias dos avós ou parentes distantes que falam do tal SPI. Chama-se atenção para o impacto sobre a vida dos povos indígenas que foram convencidos a residir nos postos, entre eles, os apurinã e os Jamamadi, em maior número. Pretende-se delimitar os acontecimentos que afetaram os apurinã por se tratar de um período longo com aproximadamente cinquenta anos, cujas dimensões mostram-se ainda repletas de lacunas.

No tempo de contato com os não indígenas, alguns grupos das parentelas apurinã passaram a conviver com os brancos e trabalhar para eles, quando se encontravam com os grupos que não viviam com os brancos traziam muitas novidades entre ferramentas e novos conceitos, tentavam convencer os parentes a se juntarem aos patrões. Estes contatos entre grupos apurinã envolvidos com as frentes extrativistas e aqueles que estavam fora deste circuito deu início a um processo de ressignificação de seus próprios conceitos, em que os primeiros convenciam os demais parentes de que “*era errado chamar suas roças de tukury, o certo era falar kikiu*”. A avassaladora imposição das frentes extrativistas, ordens religiosas e políticas públicas no Purus resultaram em muitas formas de ressignificação de suas concepções para explicar determinadas categorias do conhecimento.

Esse processo é efetivamente consolidado com a introdução do Serviço de Proteção ao Índio no Purus pelos postos indígenas Mariené e Manauca implantados nos rios Seruini e Inauni com a captação dos apurinã atraídos pelo aviamento de mercadorias. Além de ser o período destinado a se cultivar grandes roçados para transformar o apurinã em um agricultor inserido no mundo do trabalho.

Desse modo, as roças tornam-se espaços forjados e marcados por sobreposição de interesses dos demiurgos, dos apurinã e dos seres da floresta que passam a confabular uma árdua negociação daquele espaço da derrubada de plantas das florestas e da entrada de plantas cultivadas que resulta na desconstrução de domínio e construção de uma nova paisagem de domínios das plantas e dos humanos. Os roçados reúnem plantas cultivadas de criadores humanos e não humanos, convivendo num contexto apaziguado devido aos ataques de seres da floresta e demiurgos.

3.1 O KATSUPARY

Consumido cotidianamente e durante o ritual de *kyynyry*, o *katsupary* permite o acesso dos *Miity* ao plano cósmico, um mundo de conhecimentos inacessíveis a todos. Já no contexto cotidiano, o *katsupary* é um revigorante físico, pois retira o cansaço e a fadiga do dia a dia. Neste contexto, é comum encontrar um grupo de homens utilizando-o em suas casas, no terreiro da aldeia ou em pequenas reuniões ao entardecer. Cabe destacar que seu uso nunca é individual, mas sempre coletivo, agregando diversos homens em torno do *katsupary*.

O *katsupary* é conhecido cientificamente como *Erythroxylum cataractarum*, comumente chamado pelos apurinã de *badu*, que ressaltam alguns princípios ativos da folha da coca – *katsupary* que, depois de um dia árduo de trabalho, deixa o corpo mais relaxado. No

entanto, se saírem para caçadas e outras atividades noturnas ficam com a percepção mais apurada, protege o corpo de doenças e elimina tanto a fome quanto a fadiga. Segundo eles, passar a noite mascando renova as energias e faz a limpeza corpo.

No âmbito do roçado, a relação dos apurinã com o *katsupary* é pessoal, cada um tem uma plantação própria, embora o uso seja de ordem coletiva. Ao cultivar o *katsupary*, a pessoa é considerada dona da plantação, quando vai visitá-lo, diz: “*vou hoje lá no meu baduzal!*” Ou *minha criação de katsupay*, ou ainda *meu baduzal*. A coleta do *katsupary* é uma atividade rápida e quase sempre reúne poucas pessoas.

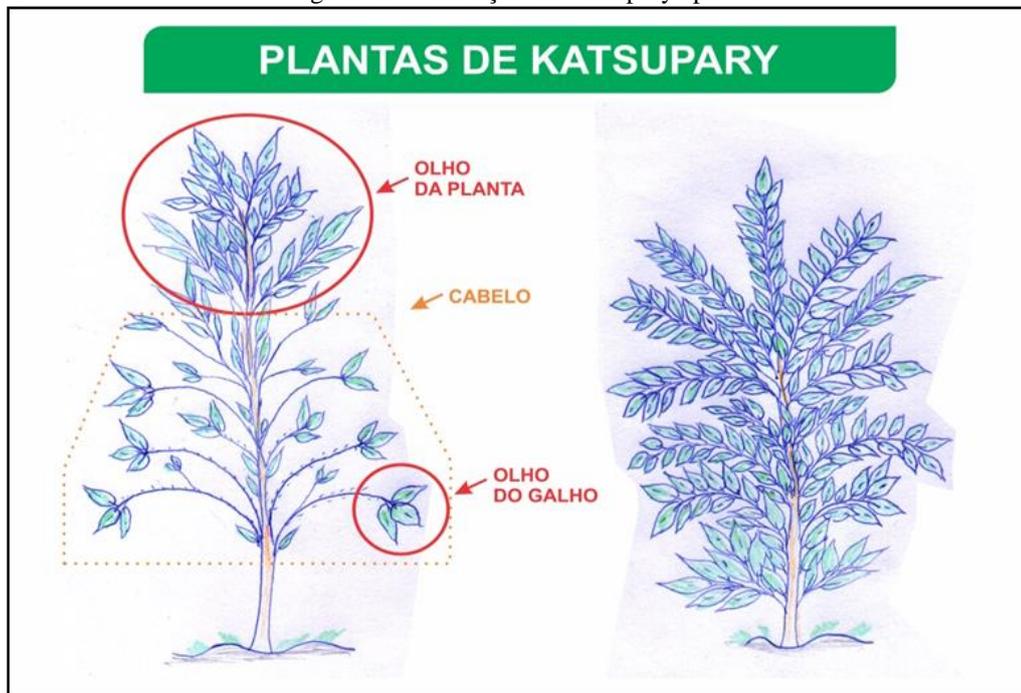
No roçado do Tucumanzinho, cujo dono é Osvaldo, há sete “baduzais” identificados, cada um pertencente a um apurinã. Nota-se que a noção de pertencimento, de propriedade, permite a construção de uma relação entre um apurinã e o seu *katsupary*. Essa relação se fortalece a cada novo replantio e consumo coletivo, de uso diário. Mulheres e crianças possuem baduzais, apesar de haver restrições às primeiras quanto ao consumo, as quais também cultivam e dominam a manipulação do preparo para as festas – *Kyynyry*. Os meninos, a partir dos 12 anos de idade, já podem consumi-lo.

O consumo acontece no fim da tarde e adentra a noite. As rodas de mascadores são realizadas nas casas, de caráter mais familiar ou por grupos maiores reunidos em locais públicos na aldeia, que obedecem à formação de grupos distribuídos de acordo com a faixa etária, seus usuários – grupo de jovens, adultos, velhos e de caçadores e pescadores responsáveis pelas atividades naquela determinada noite. Como dito anteriormente, o *katsupary* é uma planta de consumo exclusivo dos homens, ao se reunirem para mascar, tratam de vários assuntos, que vão desde os casos cotidianos às narrativas míticas, ensinamentos e tramas sociais traçadas pelos demiurgos, evocando assim, o tronco velho nessas rodas.

Nos meses de verão, sobretudo aqueles considerados mais intensos, entre os meses de julho a outubro, torna-se escassa a plantação de *katsupary* e *awyry*, sendo mínima sua produção, levando os homens a revezarem entre si o dia em que será colhida a folha de sua plantação de *katsupary*. O plantio em grande escala só recomeça em meados do mês de novembro, quando as chuvas começam a cair com intensidade. Os apurinã relatam que o *katsupary* trata-se de uma planta sensível e não pode ser mexida por qualquer um, pois pode até morrer se for mexido sem a permissão do dono. Quando um apurinã vai colher no seu baduzal, é comum surgir uma queixa: “*alguém mexeu no meu katsupary!*” Quando indagados acerca da veracidade da afirmação, Valdimiro responde ter sido o *katsupary* que falou, pois, a planta tem a capacidade de contar ao dono quando alguém entra e lhe colhe sem permissão,

além de indicar quem fez. Para provar que o seu baduzal havia sido violado, o apurinã mostra os galhos de seu *katsupary* sem folhas.

Figura 10 – Ilustração do Katsupary apurinã



Fonte: autoria de Eivaldo apurinã, 2016.

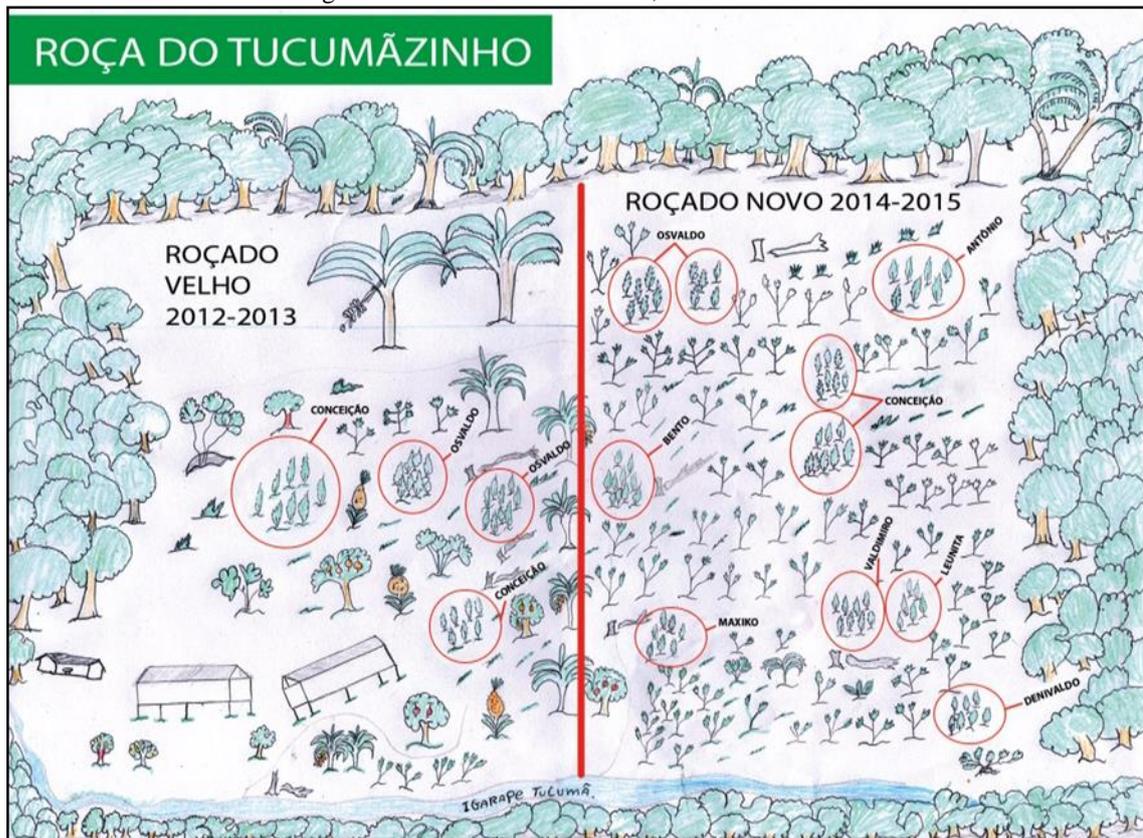
Quando sentenciam: “*vou lá, no meu baduzal, hoje, colher,*” os apurinã acionam um conjunto de técnicas de colheitas, que exige habilidade, agilidade e conhecimento sobre a estrutura da planta, tais como: grossura do galho, cor das folhas e quantidade a ser retirada. As folhas mais verdes, por exemplo, são as melhores, no entanto, não se pode retirar todas de um único galho, sendo que as folhas dispostas nas pontas dos galhos não devem ser arrancadas, pois elas contêm a vida; caso isso ocorra, o galho seca e morre.

Uma planta de *katsupary* adulta tem altura de um metro podendo alcançar um metro e dez centímetros, aproximadamente, são menos arbustivas do que a plantação de coca dos brancos. Os apurinã nunca cortam a parte superior do *katsupary*, chamado de olho, pois de acordo com eles, ali se concentra a vida da planta. No entanto, esta parte da planta pode ser podada, ação descrita como aparar o cabelo, procedimento ao qual gostam de comparar. Capando o *katsupary* para que tenha mais vigor, conforme demonstrado na parte pontilhada da figura 10.

Em uma de minhas visitas à roça Tucumanzinho da aldeia Terra Nova, notei que Osvaldo apurinã se aproximou de seu *katsupary* sussurrando enquanto lhe passava a mão

repetidas vezes. Ao perguntar-lhe sobre esse gesto, respondeu que era para acordá-los, afirmando que: “*ele é que nem a gente, tem que acordar primeiro e depois a gente levanta (...) Ele é do mesmo jeito (...)*”. Explicou ainda que se o *katsupary* não for acordado antes de ser mexido, ficará raivoso, “*aí não presta*”, podendo fazer mal para quem mascá-lo.

Figura 11 - Kikiu Tucumanzinho, Aldeia Terra Nova



Fonte: autoria de Erivaldo apurinã, 2016.

Conforme detalhado na figura 11, os *baduzais* pertencem a grupos familiares, no entanto, possuem uma relação muito intensa com a pessoa que o planta, o dono. Essa relação é para o apurinã o eixo central da vida do *katsupary*. Depois de plantá-lo, deve-se acompanhar o seu crescimento e a coleta de suas folhas. Por isso, a primeira coleta só pode ser realizada pelo dono, ele é o primeiro também a se alimentar, se outra pessoa colher e comer que não seja o dono, a plantação fica doente e morre. A Figura 11 destaca ainda duas roças no Tucumanzinho e demonstra o aumento do plantio de *katsupary*, iniciado pelos dois patriarcas, Osvaldo e Conceição, com uma pequena área de roça que foi ampliada, recebendo plantas de filhos, genros, noras e netos. Os adultos costumam plantar *katsupary* para as crianças e dizer

“esse é do meu filho”. Isso sugere uma ideia de que as relações pessoais entre o *katsupary* e o apurinã são iniciadas bem cedo, num longo processo de construção da vida de ambos.

3.2 A DISTRIBUIÇÃO DAS PLANTAS NA ALDEIA TERRA NOVA

Na aldeia Terra Nova residem oito famílias, sendo uma delas recém-chegada da aldeia Nova, expulsa em razão de alguns desentendimentos. Esta aldeia, terceira situada à margem do igarapé Itaboca, é composta por sete casas, uma escola, um posto de saúde em construção, um casarão destinado a reuniões maiores, como a assembleia da Federação das organizações e comunidades Indígenas do Médio Purus – Focimp. Osvaldo Meetymanety representa a liderança mais antiga e o cacique Naide Xiwapurynyry é seu genro. Durante a minha estada na aldeia Terra Nova, notei que os locais preferenciais de moradia se situam nas áreas de terra firme próximas aos lagos e igarapés, as quais são chamadas como *ponta* ou *ilha*, cercada de áreas alagadiças com boa diversidade de animais e plantas.

Além de ser um ambiente propício ao desenvolvimento das atividades econômicas, é possível observar um intenso fluxo entre os apurinã e as comunidades ribeirinhas, com quem trocam diversos produtos, tais como: peixe, carne de caça, castanha-do-brasil e outras frutas regionais. No igarapé do Itaboca, há diversas áreas de castanhais e quatro aldeias apurinã – Aldeia Nova, Macauã, Terra Nova e Vila Nova – que concentram as suas atividades na coleta da castanha entre os meses de novembro a março, período de maior comércio com os regatões.

Evidentemente as comunidades indígenas no meio da floresta estão condicionadas a desenvolverem relações com as plantas, porém se procura entender as peculiaridades utilizadas pelos apurinã da aldeia Terra Nova para pensar a construção de paisagens distribuídas no Itaboca. Para isso, primeiro ouço a respeito da construção das áreas manejadas. Ao me voltar para compreender a formação dessa aldeia, percebi que as plantas fazem parte dessa estrutura, conforme depreendido da conversa com Osvaldo – Iraria – que explicou ter plantado uma “rocinha” e depois levou sua gente para morar no local. Este depoimento nos permite entender que as aldeias são construídas a partir da prática de roça, como se os apurinã se movimentassem ao redor do circuito de plantas.

Osvaldo afirma ser costume apurinã ter “seus roçadinhos” perto de casa e no meio da floresta, ou seja, há o cultivo de roças pequenas distribuídas em diferentes localidades, que os permite encontrarem terras boas para desenvolverem plantios maiores. Essa técnica apurinã de roças pequenas é descrita como um modelo histórico de agricultura incipiente e coleta das

batatas silvestres. Os apurinã da aldeia relatam que as plantas se mudam com eles, ao saírem para ocupar uma localidade, as plantas vão com eles. Essa declaração me levou a refletir sobre como se efetiva o circuito de plantas, no qual os apurinã admitem transportar suas plantas ao se deslocarem e digam, ao mesmo tempo, que constroem suas casas num local em que as roças já estão plantadas.

Em face disso, pensar a ideia de circuito equivale a mergulhar na percepção apurinã sobre as plantas e de como esses espaços laboriosamente construídos formam um conjunto de paisagens, tais como: roça, áreas de palmeiras, capoeiras, floresta, igapós, lagos, igarapés, que são locais de habitação de muitos seres não humanos. Portanto, a concepção de paisagem para o apurinã parte da dinâmica como cada uma delas se apresenta. A roça corresponde a paisagem a que mais tive acesso no decorrer desta pesquisa, ela tem um ciclo fino de existência com derrubada, plantação, colheita e festa, porém o processo de construção desta acontece com a derrubada de uma área de floresta, onde outras espécies de plantas e de seres transitam. Esta tarefa é marcada por uma árdua atividade que exige uma engenharia capaz de entender o procedimento técnico operacionalizado ao longo dos meses do ano.

Esta concepção de áreas de plantas está para além das roças, as plantas cultivadas formam um conjunto de paisagens, já mencionado anteriormente, com estruturas de sociabilidades diferenciadas com a aldeia apurinã. Ao redor das casas, existem dezenas de plantas pequenas, como alfavaca, hortelã, crajiru, mastruz, mucuraca, pião roxo e pião branco, sabugueiro, kauaki, gergelim, mangarataia, que são dóceis, acessíveis e não oferecem perigo à casa e sempre convivem de forma mais imediata com os apurinã.

As florestas de palmeiras de açáí, buriti, patauí, bacaba e pupunha são utilizadas como bebidas bastante apreciadas nas festas, essas plantas tem os frutos colhidos dentro de um ciclo de manejo. Os apurinã manejam a coleta nas áreas de açazal e buritizal para evitar retirar toda a energia das plantas, afirmando que se a planta for mexida constantemente, enfraquece e cessa de dar frutos, ou seja, os seres humanos não podem tocá-las o tempo todo e, por isso, devem buscar novas áreas. Sobre as plantas, advertem ser necessário manejá-las, uma vez que são compartilhadas com os animais, evitando assim a retirada predatória e o estresse nas plantas causado, principalmente, pelos constantes cortes e ferimentos.

Pode-se perceber que a paisagem do Itaboca onde vivem os apurinã é muito bem delineada pelas estações do ano em relação às atividades de subsistência (pesca e caça) e econômica (extração de castanha, óleo etc.), configurando-se como ocasiões propícias ao movimento das famílias. Tais paisagens apresentam características como pontos de energia essencial à vida das plantas, consumo e uso. Além disso, ganham aspectos afetivos, visto que

as plantas assumem personalidades descritas como: forte, mansa, perigosa, cordial, jocosa ou tempestiva.

As palmeiras são plantas naturais da floresta, trazidas durante um longo período para as áreas manejadas pelos apurinã, os locais escolhidos para depositar as sementes ficam distantes da aldeia. Percorrendo essas áreas, encontrei açaí, bacaba, buriti e patauí, cujos vinhos muito apreciados tanto no consumo diário como nas festas, conforme a época em que esteja dando fruto.

Explicam que não é por acaso que cada planta habita perfeitamente um lugar da floresta ou ao redor da casa e, por isso, foram plantadas em locais de pouco movimento de pessoas, pois os locais considerados movimentados facilitam a irritabilidade das plantas, prejudicando consideravelmente seu crescimento e o de seus frutos. Para os Apurinã, as plantas devem ter seus espaços próprios, além de um tempo de convívio com outras espécies, sem que haja uma intervenção por parte dos seres humanos. Esta informação é corroborada por Oswaldo apurinã: “*aonde não tem sossego pra eles, não vai avante não (...) as plantas são iguais nós, tudo tem seu limite pra viver, tudo tem pra viver (...)*”. Cabe salientar que as plantas possuem uma perspectiva em que se percebe como agente dotado de intenção seja entre elas ou com os apurinã. Neste sentido, portanto, o *kikiu* além de se figurar como espaço de encontros entre plantas, seres humanos e demiurgos, é, sobretudo, o lugar onde as plantas, das mais variadas espécies, encontram-se e interagem entre si, realizando festas, cantando, trabalhando, caçando e pescando. Em determinados horários da roça, as plantas estão alegres e conversando, quando a roça está em silêncio é porque elas saíram para as caçadas e retornam no final da tarde, quando também pode se escutar seus passos e conversas.

Cuidar, estar atento ao lugar de cultivo, das relações estabelecidas com as espécies vegetais e com a aldeia é fundamental para os apurinã, pois para eles, as plantas são como crianças que exigem cuidados, sobretudo das mulheres, pois elas auxiliam no crescimento e no fazer *vida bastante*, significa que a planta vai crescer bem, ou seja, as mulheres contribuem para o crescimento saudável e vigoroso das plantas, inibindo as pragas, o estresse e outros males que podem acometê-las. A importância desse cuidado se dá, particularmente, pela relação direta e análoga existente entre o crescimento da planta e as etapas da vida humana. Tal relação se assemelha com a descrita por Descola (1986 [1989]) entre os Achuar da Amazônia equatoriana, ao relatarem que a maioria das plantas e dos animais possui uma alma (*wakan*) similar àquela dos seres humanos, uma faculdade que lhes permite ter uma consciência reflexiva e intencional que os inclui entre as "pessoas" (*aents*), tornando-os

capazes de experimentar emoções, permitindo-lhes trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies, e, assim, com os homens.

A partir do entendimento das paisagens construídas pelos apurinã da aldeia Terra Nova ao lado do Itaboca, será dado seguimento à compreensão da paisagem que, nesta pesquisa, é a parte principal a ser explicada, não de forma isolada. Diante disso, discorre-se sobre as demais e como dialogam e interagem com o apurinã e consolidam redes de trocas diferenciadas e passam pelas habilidades apurinã em relação a elas.

O mundo das plantas é o universo maior e as unidades sociais das plantas cultivadas na roça conectam-se por meio de um longo processo histórico do tempo mítico, marcado por filiações e desfiliações. Tanto a construção das espécies silvestres e cultivadas como a sua gradativa separação resultaram na formação de paisagens diversas que fundam aspectos de sociabilidade diferenciados por apresentarem caráter mais “manso”, as plantas mais próximas do convívio humano, e as mais fortes, plantas distantes desse convívio mais imediato, presentes na floresta mais densa.

A conceituação de floresta densa é como os apurinã classificam áreas mais afastadas da ocupação humana, mesmo que pouca, configura-se por árvores grandes consideradas mata fechada, com pouco espaço para o ser humano transitar. A percepção apurinã, ao diferenciar aspectos das paisagens, faz com que assumam posturas diferentes para se relacionar com cada um desses espaços. Neste sentido, a preparação, os cuidados, a apropriação do conhecimento fazem parte da formação do apurinã no decorrer de sua vida.

A respeito dessa perspectiva, os apurinã costumam assegurar que, determinados saberes, ainda não são de seu conhecimento sejam realizados por um apurinã mais velho para que fale ou assuma determinada tarefa, ou seja, relatar as narrativas do tempo mítico ou ir a um local para visitar. Ao ser abordado acerca de um assunto que desconhece, o apurinã explica que aquele entendimento não está com ele, mas identifica alguém para auxiliar na conversa. Essa reflexão expõe que os apurinã são parte da construção das paisagens e para conseguir interagir com cada um desses espaços é preciso um preparo do corpo para não ser acometido de doença, desmaio, loucura ou desaparecimento da alma levada pelos seres da floresta. Sua formação expressa níveis de conhecimento relacionados à idade que, por sua vez, revela a preparação do corpo da pessoa para adentrar espaços mais tranquilos onde vivem seres mais sociáveis. E outros espaços que requerem um preparo maior para adentrar na floresta habitada por seres hostis.

A distribuição dessas paisagens de dentro para fora na aldeia Terra Nova em direção à floresta demonstra a existência da afinidade apurinã construída com as plantas; um grau de

proximidade destas graças aos pequenos canteiros ao redor das casas; as fruteiras espalhadas pela aldeia, depois as roças e capoeiras até o reduto mais distante, à floresta. Ao seguir este modelo de intersecções onde plantas e seres humanos transitam e articulam sua vida social. Por meio das narrativas e das incursões às roças, foi possível observar que estas se encontram distribuídas em espaços próximos às aldeias e distantes do reduto da floresta. Significa dizer que o espaço de maior domínio dos seres humanos compreende a floresta derrubada para a construção de uma roça. Neste contexto, a floresta perde espaço para os seres humanos, mas retoma esse espaço quando a roça deixa de ser plantada e dá lugar as capoeiras e, no local, voltam a crescer as suas plantas originais.

Este processo de construção e abandono da roça é essencial para compreender que estas paisagens estão em constante movimento, modificando-se no transcorrer do tempo e transitando entre o domínio da floresta e dos seres humanos onde os espíritos de plantas e seres não humanos tendem a ocupar estes espaços, conforme a transição ocorre. A construção de uma roça consiste no requerimento humano de acesso e manutenção de suas plantas em determinado local que acarreta a saída das plantas da floresta, para isso são realizadas seguidas frentes de negociações com essas agências.

Da mesma maneira, a desocupação apurinã das áreas de roça acontece em virtude das retiradas das mudas de plantas, procedimento em que mandiocas e macaxeiras, prioritariamente, têm seus espíritos convidados a morarem em outro local. O abandono por completo é marcado pelo retorno das plantas da floresta. A garantia da vida das plantas da roça depende da manutenção humana, pois, sem o manejo, a floresta cresce e as mata, retoma o espaço para si, num processo de transição conhecido como a formação das capoeiras.

As famílias da aldeia Terra Nova cultivam plantas em volta da casa em pequenos canteiros donde retiram os remédios para tratar dores de barriga e de cabeça, problemas no coração, derrame, entre outros. Ao redor da casa concentra-se uma variedade de árvores frutíferas plantadas na ocupação antiga, as quais são identificadas pela idade ou pelo tempo que foram plantadas, pelo nome das pessoas que as plantaram e reconhecidas como seus donos.

As capoeiras são áreas que pertenceram em algum momento ao apurinã e sempre são relacionadas à pessoa que um dia as cultivou, sendo identificadas por intermédio das expressões: “minha capoeira”, “do meu filho”, ou “aquela pertence a um parente morto”. Com o fim da plantação de *kikiu*, esses espaços passam a cultivar árvores frutíferas com o intuito de reflorestá-los. Ainda de acordo com os apurinã, é possível, por meio das capoeiras, detectar as

antigas moradias e núcleos familiares que ocuparam o lugar, a trajetória da aldeia por um determinado tempo e como as casas acompanharam a roça.

O entorno da aldeia Terra Nova é formado por uma floresta secundária, as capoeiras antigas são o resultado da concentração de roças de quando os apurinã passaram a ocupar a localidade. As áreas cultivadas mais distantes ocorrem de acordo com a demanda de plantio por parte do grupo e do desgaste das áreas das aldeias. Essa dinâmica segue o movimento de aproximação das famílias que montam acampamentos perto dos castanhais.

As castanheiras pertencem à floresta, os apurinã atribuem sua altura as espécies de árvores da floresta densa, da terra firme, áreas conhecidas como centro, Erivaldo apurinã explica que fica “*dentro da mata*” distante dos seres humanos. As castanheiras fazem parte do tempo dos mitos apurinã, sofreram uma metamorfose e durante o tempo dos antigos foram apreciadas pelo leite extraído e empregado no tempero das carnes. Por serem plantas das florestas, as castanheiras são cultivadas pelos animais que nelas habitam, as cutias são responsáveis por sua reprodução. Ao contrário das palmeiras que podem ser cultivadas pelos seres humanos, a castanheira trata-se de uma planta fora do domínio apurinã, “*não é do costume apurinã*”, tendo em vista que plantar castanha, para eles, é o trabalho da cutia.

Quanto à aproximação dos seres humanos, os acampamentos devem ter uma distância segura para a vida da castanheira por ser bastante sensível à intervenção, limpeza, queimada e abertura de roçados. Na contramão disso, em virtude da demanda da castanha no mercado internacional, as especulações chegaram ao Itaboca, fazendo com os apurinã fiquem cada vez mais envolvidos com a coleta da castanha e passem mais tempo nos castanhais.

O esclarecimento em relação aos seres da floresta ajuda a pensar no contrassenso da roça, mas que, de maneira ontológica, expressa o pensamento apurinã para a construção desta. Direciono a linha reflexiva sobre as roças da aldeia Terra Nova que passei a acompanhar junto a Osvaldo e aos demais membros da aldeia, sempre na tentativa de demonstrar sua relação com outros espaços. Em outros momentos, retomarei novas informações a respeito dos seres não humanos que fazem parte do convívio de suas muitas paisagens.

Essa paisagem é descrita por Osvaldo como uma área rica, fato que me levou a observar que entre o castanhal, a roça, as áreas de caça e os igarapés abundantes de peixes há uma paisagem complexa, formada por um conjunto de recursos materiais e imateriais que essas áreas confluem. Segundo Osvaldo, para uma localidade ser ocupada requer certos cuidados, pois não se deve chegar de qualquer jeito, é preciso entabular uma conversa com os seres que a habitam.

Percebe-se um movimento das aldeias apurinã em direção à boca do igarapé do Itaboca, ao rio Purus, onde estes passaram a cultivar roças próximas aos castanhais, movidos também pelo manejo do pescado e viagens para a cidade de Tapauá proporcionadas por Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI, Funai, Secretaria de Educação Municipal e Estadual, movimento indígena, organizações indígenas que promovem formações para Saúde, Educação, Gestão de Território, entre outras demandas.

A fiscalização realizada pelos apurinã voltada ao manejo do pirarucu os levou a ocupar a boca do Itaboca e a beira do rio Purus com objetivo de evitar a entrada de pessoas não autorizadas com embarcações de pesca. Isso os aproxima da rota dos barcos de transportes de passageiros para as cidades, no entanto, trata-se de motivos imperativos e explicam o deslocamento apurinã no Itaboca ao longo do ano. Esse movimento apresenta também uma tendência recente das famílias relacionada à vigilância e ao manejo do pescado, processo também existente no lago do Bacuri. Portanto, o manejo tem representado, na atualidade, uma ferramenta de deslocamento das famílias. Além dos roçados e castanhais, o manejo de lagos, pautado na experiência de seus vizinhos Paumari do rio Tapauá, configurou-se como um novo estímulo para a ocupação das margens do rio Purus.

Dessa maneira, os apurinã concentram suas áreas de roças seguindo uma demanda conforme a dinâmica de contato com a sociedade ao redor, para tanto dou encaminhamento à observação das roças da aldeia Terra Nova. Seus espaços e práticas se consolidam nas atividades da aldeia tais como estão distribuídos os ciclos de derrubada, plantação e colheita, identificando roças secundárias e, principalmente, operando numa dinâmica familiar e comunitária.

A aldeia Terra Nova possui quatro roçados, dos quais dois pertencem a Osvaldo, e estão localizados na área chamada de Tucumãzinho, distante trinta minutos da aldeia. Os outros dois pertencem a Antônio Trajano e Naide, genros de Osvaldo. O roçado de Antônio Trajano, conforme este relata, foi um experimento, onde foram cultivadas algumas espécies numa área que media meia quadra (cinquenta metros quadrados). Após perceber que a terra era boa para cultivo, resolveu ampliar a área, transformando sua meia quadra em uma quadra (cem metros quadrados).

O roçado pertencente a Naide, derrubado e plantado em 2014, cujas plantas cultivadas pertencem somente a ele, à mulher e aos filhos, assume uma categoria de família nuclear, enquanto a roça do Tucumãzinho também descrita como a roça de Osvaldo recebe plantas e tem áreas cultivadas por todas as famílias da aldeia, indicativo de roça comunitária. Essas

categorias embora possam parecer análogas, são formas distintas apresentadas pelos apurinã ao descreverem os modelos de roças da aldeia Terra Nova.

Apesar do roçado familiar assumir caráter mais restritivo, o processo de derrubada é coletivo, abrangendo todos os homens da aldeia. Essa condição permite que aquele que participa da abertura de um *kikiu* possa requerer plantas para si quando precisar ou reivindicar um espaço para cultivar suas espécies. Os apurinã descrevem dois sistemas de plantação que, embora parecidos, guardam diferenças substanciais do ponto de vista da família que vai plantar. Trata-se do sistema de replantio e a abertura de um novo *kikiu*, que consiste em um jogo de técnicas e conhecimentos associados ao uso da terra e à espacialidade das plantas a serem cultivadas.

No sistema de replantio, após a primeira colheita, o *kikiu* recebe uma nova remessa de plantas, abrindo mais um ciclo anual para aquele local, assim uma área pode ter dois anos de plantação. O segundo acontece quando há a abertura de uma nova área com derrubada de árvores e processos de queimada, seguidas de restrições alimentares durante os dias de abertura da área, conforme descrito. No dia marcado para atear fogo, os participantes sopram buzinas para o vento incendiar toda a área. Vale destacar que este novo *kikiu*, sempre que possível, é aberto ao lado do antigo.

O desafio da experiência etnográfica no roçado apurinã foi encontrar esses sistemas em andamento, pois as áreas que visitei já haviam recebido tanto o replantio como já haviam aberto um novo *kikiu*, ao lado de um antigo somando-se uma área de três quadras, equivalente a trezentos metros quadrados. A partir de muitas conversas com Osvaldo e os filhos, foi explicado sobre os anos de abertura, o replantio e o período de plantação do novo *kikiu*. Isto significa dizer que o roçado do Tucumanzinho está dividido em roçado velho e roçado novo, ambos com áreas replantadas.

Por meio destas incursões foi possível compreender que uma mesma área pode conter dois ou mais roçados, e ser chamada de maneira única como, por exemplo, o roçado do Tucumanzinho que, na verdade, contempla muitas áreas de roças aglomeradas e, nos dias em campo, entendi as datas de abertura, plantio, replantio e novas áreas abertas para cultivo, ou seja, essa área congrega espaços novos e antigos em uma mesma nomenclatura.

A primeira questão a me deparar no *kikiu* do Tucumanzinho foi conhecer a história da derrubada, para então saber o tempo que já plantavam naquele espaço e quando as colheitas eram realizadas. Ao mencionar a respeito do sistema de organização deste roçado, Osvaldo me informou que a primeira plantação aconteceu em 2013, sendo um novo aberto apenas em 2015. No decorrer da conversa, esclareceu-me o conceito de replantio e de ampliação de uma

área, que funciona da seguinte forma: após a abertura de uma área, se tem a primeira plantação, a qual dura em média um ano. No segundo ano, realiza-se o replantio, para que no terceiro ano ocorra a abertura de uma nova área para a implantação de um novo *kikiu*. Ainda segundo Osvaldo, esse sistema anual foi aprendido com o pai, ao ensinar que este método contribui para uma melhor utilização do espaço, implicando, sobretudo, o modo como os apurinã manejavam a paisagem.

No primeiro ano de preparo do terreno, faz-se um *kimapury kamiku*, traduzido por Erivaldo apurinã como o processo de abertura do caminho que cerca o terreno, seguido pelos processos de brocagem, derrubada, queimada e coivara, realizados ao longo dos meses de construção do *kikiu*. Durante os dias de abertura do roçado, os apurinã evitam a água, os banhos são controlados e não podem usar roupa molhada; as mulheres que se encontram no ciclo menstrual não podem circular pelo roçado, sendo lhes atribuída uma doença que causaria o apodrecimento das plantas. Há, ainda, restrição alimentar, decisiva para o sucesso do plantio, constituída de certos tipos de peixes, considerados prejudiciais às plantas, pois acarretam problemas específicos que comprometem a morfologia das plantas, impedindo seu crescimento saudável.

A piranha, o curimatã e o piau são peixes de dentes afiados que, quando consumido, faz com que as plantas fiquem cortadas, quebradas. O surubim, o caparari e o bodó, por serem peixes de couro e esqueleto duro, deixam as plantas secas, atuando diretamente no desenvolvimento tardio das batatas, deixando-as “encruadas”. O pirarucu, o cuiú e o jaraqui, por serem peixes que se alimentam de lodo, ocasionam às plantas folhas amareladas, deixando-as sem vida e mais propensas à morte.

No dia do *tukury* (derrubada), os apurinã não molham o corpo nem se alimentam até o meio-dia. Ao chegar à área, sopram buzinas de embaúba para chamar o vento, para ajudar a queimar a vegetação. Somente os homens podem soprar as buzinas. Neste momento, os homens, mulheres e crianças da aldeia cantam, gritam e emitem sons nasalizados se comunicando entre si. Parece uma intensa conversa, mas sem palavras. Gritos, sorrisos, sopros de buzinas e assobios tomam conta da roça gerando uma intensa atmosfera harmônica de felicidade.

O ato de incendiar a área destinada ao roçado é, na concepção dos apurinã, um ato de força entre eles e o espírito do *tukury*. Fazer com que toda a área destinada à plantação seja incendiada é mostrar para os outros, sobretudo para os demiurgos, a força apurinã. Se as galhadas queimarem bem, isso faz com que a terra fique ainda mais fértil, as plantas crescem coradas, de folhas verdes, cujos frutos são grandes e saborosos. No momento de plantio, os

espíritos das macaxeiras e mandiocas são convidados para residirem em uma nova casa, assim falam os apurinã aos espíritos dessas plantas: “*vou te pegar para levar a outro lugar que eu fiz para você morar.*” Em seguida, as chamam dizendo: *vamos?* A partir daí, seguem para o roçado novo levando o espírito das mandiocas e macaxeiras, dando assim início ao plantio das espécies cultivadas.

Depois de alguns dias, após queimar e plantar a mandioca e a macaxeira, os apurinã retornam ao local para realizar a limpeza e a queimada dos restos de galhos, procedimento conhecido como coivara. A chegada das outras plantas acontece bem depois, cerca de um mês de feita a coivara, onde novas plantas passam a ser semeadas.

3.3 A DINÂMICA DO *KIKIU*: AS ROÇAS DE MANDIOCAS E MACAXEIRAS

O local do Tucumanzinho, por exemplo, foi escolhido pelos apurinã por apresentar algumas características fundamentais, primeiro se encontra perto dos castanhais, onde ficam trabalhando na coleta durante quatro meses e passam a montar acampamento. O segundo motivo reside no fato dessa área ser de mata virgem, de floresta primária, sem infestação de formigas e com terra roxa, a qual é considerada pelos apurinã como de boa qualidade para o cultivo. Esta área abriga tanto o roçado velho (2013-2014) quanto o novo (2015-2016), ambos receberam replantio. Vale lembrar ainda que a área aberta não foi plantada cem por cento. Dentro de um *kikiu* sempre há espaços de reserva para manejo das plantas, assim pude observar que as coivaras – pequenas queimadas recorrentes no período de limpeza – se configuram como processos preparatórios de novos espaços construídos no decorrer da vida daquele *kikiu*. O *kikiu* velho do Tucumanzinho tem quatro áreas cultivadas com mandiocas e macaxeiras, nas quais já ocorreram o replante, devendo ser abandonada depois de duas colheitas. Conforme dito anteriormente, um roçado possui dois ciclos anuais de vida.

Como o Tucumanzinho é o roçado mais antigo, maior e que produz mais, concentra plantações de todas as famílias da aldeia, possui uma diversidade de espécies de mandiocas e baduzais. A roça é uma “pessoa” como o apurinã, vive em movimento, desloca-se para novas áreas, as plantas cultivadas acompanham as aldeias novas e as aldeias se formam em volta de localidades boas para se fazer a roça. Pensando as relações mais internas, recorrente na aldeia Terra Nova, os apurinã apresentam dois tipos de roças já mencionadas em parágrafos anteriores: um roçado da família nuclear e outro de ordem comunitária, esses dois sistemas abastecem as necessidades da aldeia da seguinte forma - o que chamo de complementação da cadeia de produção. Na produção de farinha, há o circuito de complementação das mandiocas,

que podem ser retiradas de diferentes roças para a produção comunitária havendo uma reciprocidade entre as famílias que revezam na colaboração.

O *kyynyry* como evento social também traz a dinâmica da circulação. Quando se perguntava sobre o destino das plantas, os apurinã respondiam que parte da plantação é destinada a uma festa ou “(...) *vou ajudar um parente na festa dele (...)*”, justamente porque já havia recebido a colaboração de alguém. Diante de tal acontecimento, os apurinã se movimentam empenhando-se com um parente na colaboração das plantas, o que proporciona um intenso circuito de trocas, no qual as plantas assumem a propriedade de moeda de troca entre as famílias.

Diante desse contexto, percebi que muitos desses arranjos são feitos entre as famílias, já no período de derrubada do roçado, que, no ato da derrubada e no decorrer do plantio, algumas espécies podem ser compartilhadas, e são identificadas a partir de algumas afirmativas: “(...) *plantei essa macaxeira para a festa do meu filho (...)*”. Há, também, aqueles que já receberam plantas e estão dispostos a retribuírem com o parente. Existe um sistema de participação coletiva nos roçados comunitários e familiares embaralhado por uma concepção do que seja individual e coletivo. Ao diferenciar o pertencimento de área e de plantas, nota-se que os apurinã costumam diferenciar roças coletivas de roças menores que pertençam somente a uma família da aldeia. No entanto, é possível encontrar espaços cedidos a outras famílias, ou mesmo, quando identificam determinada árvore plantada por alguém da aldeia, afirmam que pertence àquela pessoa. Fato que me parece mais apropriado à diferenciação apurinã sobre essas categorias de roças é a responsabilidade imputada ao dono, ou seja, a pessoa que será o responsável por manter um laço mais intenso com aquele roçado.

Depois de muita conversa com Osvaldo, tomei conhecimento de que os apurinã cultivaram uma área aproximadamente entre oito a dez anos continuamente, isto é relativo à produtividade do solo, já que nem todos os anos há derrubada de novas áreas. A partir do reconhecimento das áreas de replante e de como é o ciclo de vida do *kikiu*,⁴⁸ Osvaldo comunica a abertura de um terceiro roçado e ainda a possibilidade de se plantar naquele local por mais alguns anos.

Ao observar o roçado do Tucumanzinho, as mandiocas e macaxeiras são plantadas em uma distância curta, guiada por uma medição feita utilizando a mão ou o pé. Nas palavras de Erivaldo, essa técnica evita os possíveis enganos que podem ocorrer durante a colheita, ou seja, em vez de se colher mandioca, corre-se o risco de se colher macaxeira. Essa técnica,

⁴⁸ O ciclo dura cerca de três a quatro anos, sendo o último ano apenas de colheita.

portanto, evita equívocos e, por extensão, casos de envenenamento, pois impede que o veneno da mandioca passe para a macaxeira.

Esta concepção apurinã ultrapassa a questão botânica, de acordo com os cuidados em suas plantações, a mandioca é possuidora de espíritos fortes e brabos, enquanto a macaxeira, mansos e fracos, assim denominam, respectivamente, essas plantações. A explicação é de que tais espécies passam por mudanças fisiológicas desde o tempo dos mitos ao tempo da natureza humana na Terra, sem a presença de não índios e continua com a entrada das frentes extrativistas no Purus.

É perceptível em suas falas a noção de que os espíritos da mandioca são fortes como o espírito do apurinã – a pessoa apurinã, remontando à ideia de que as mandiocas são as donas da roça junto com o apurinã dentro de uma relação simétrica. Por outro lado, as macaxeiras são creditadas como espíritos fracos e, portanto, atribuídos a outros povos, como, por exemplo, os Paumari. De acordo com Valdimiro e Osvaldo, as plantas, de maneira geral, no decorrer da vida da roça perdem suas propriedades e quando isso acontece é preciso recorrer à roça de um parente. O empréstimo de plantas cultivadas ocorre ao se esgotar determinadas espécies no *kikiu* de um parente ou mesmo durante uma visita ao roçado de alguém e lá se avistar uma planta bonita ou robusta, ou quando determinada batata estiver perdendo propriedade e sabor. No caso da mandioca, da macaxeira e do cará, sempre transitam entre os roçados da aldeia Terra Nova, isto fomenta um intenso circuito de trocas e delinea como as espécies são conservadas no meio daquela parentela, evitando, assim, a sua perda.

Enquanto a coca (*katsupary*), o tabaco (*awyry*) e as árvores frutíferas possuem relações diretas de pertencimentos individuais ou familiares, as mandiocas e macaxeiras são coletivizadas, inclusive na colheita, quando a produção da farinha é dividida igualmente entre todos os envolvidos na abertura do roçado. Contudo, quando uma bebida é apreciada durante o ritual do *kyynyry*, esta é identificada e relacionada diretamente a um roçado específico e ao seu dono. Osvaldo fez um roçado experimental nos meses de junho e julho, quando foram cultivados trinta e cinco pés de mandiocas, trinta de macaxeiras, quatro de carás, com três plantadas numa mesma cova; cinco batatas-ariás, contendo três em cada cova; quatro de taiobas, contendo três em cada cova; seis pés de canas-de-açúcar; seis mudas de bananeiras; e oito de abacaxis. Depois de seis meses, esse roçado começou a produzir os primeiros frutos: carás, batatas-doces (vermelha e branca), batatas-ariás e canas-de-açúcar. Outras plantas dão frutos a partir do nono mês pós-plantio, tais como: a bananeira, o abacaxizeiro, o pé de taioba e algumas variedades de mandioca.

No primeiro momento, faz-se a avaliação da terra, se é boa para plantar, servem como indicativos os tamanhos das frutas e das batatas. No mesmo ano, o *kikiu* é ampliado após serem colhidos os frutos, da pequena área de meia quadra passa para uma quadra e meia. Após completar um ano, o *kikiu* de meia quadra era basicamente formado pela maioria das plantas pertencentes a Osvaldo e à Conceição, havendo, também, recebido plantações de todas as famílias da aldeia. Osvaldo explicou que parte da produção das mandiocas e macaxeiras é para fazer farinha e beiju, enquanto a outra é destinada às *ĩari* (bebidas) no *kyynyry* (festa). Os apurinã separam as plantas para o *kyynyry*, a macaxeira, a pupunha, o açaí, o buriti, a taioba, o caju e o abacaxi para o preparo das bebidas fermentadas. Além dessas, as plantas silvestres conhecidas na língua portuguesa, tem ainda as plantas não traduzidas – *pãma*, *kaxapiri*, *kurukĩ*, *kipaĩma*, *anãpatxapeta*⁴⁹, que compõem a mesa de bebidas apreciadas no *kyynyry* pelos apurinã.

Convém ressaltar um fator na dinâmica de plantação das mandiocas e macaxeiras no âmbito do *kikiu*. Conforme me descreveu Osvaldo, após abrirem as covas⁵⁰, ele e os filhos, carregavam sobre os ombros um panelo cheio de manivas e com a mão as lançavam na cova, enterrando-as com um dos pés, considerado como um processo que agiliza a plantação e determina o crescimento das plantas. Osvaldo esclarece que a mão não é a responsável pelo movimento do corpo e sim os pés, ao adotar o procedimento de plantar com os pés, as manivas ganham a propriedade de movimentar-se como os pés. Ao adquirir a característica de locomover-se, as mandiocas e macaxeiras espalham melhor suas raízes e com mais profundidade e quando adultas podem passear pelo roçado e se socializar. A ideia de movimento das mandiocas e macaxeiras está associada à capacidade motora passada pelos apurinã às plantas, quando essas são enterradas com os pés. Sob esse prisma, afirmam que “*emprestam a capacidade de andar a elas.*” Advertem, ainda, que só fazem dessa forma quando plantam macaxeiras e mandiocas, sendo a batata-doce, o cará, o ariá, a taioba e o abacaxi, plantas que podem ser enterradas com as mãos.

As plantas são tratadas como filhos pelos apurinã, logo, quando o dono do roçado, com seus respectivos familiares, retornam as suas casas, depois de plantarem as primeiras manivas, não pronunciam as afirmativas do tipo “vamos meus filhos” ou “vamos embora”, para evitar que os espíritos das plantas que também se entendem como filhos saiam do *kikiu*

⁴⁹ Plantas silvestres nativas: os Apurinã dizem que são plantas da selva, são conhecidas apenas na *pupikaresãkire* – língua apurinã.

⁵⁰ *Kipatikisakiko* – terra cavada; a cova é o nome dado pelo apurinã e por muitos ribeirinhos ao local cavado, onde são enterradas as manivas e sementes, as quais os engenheiros agrícolas nomeiam como XXX.

acompanhando seus donos apurinã, pois sem espírito, as plantas ficam com as folhas amareladas e secas, não produzem frutos e morrem.

Há uma relação homóloga entre os apurinã e o espírito das plantas, sobretudo com as mandiocas e macaxeiras, porquanto ambos partilham a posição de donos do roçado. Cabe aos apurinã cuidar das plantas no campo do roçado, enquanto elas trazem uma fartura de caráter alimentar e espiritual conectando-se a outras esferas do mundo, tais como: a floresta, o céu, as águas, embaixo da terra, em *Iputuxiti*, trafegados pelas plantas. As mandiocas e macaxeiras são plantas coletivas por excelência. Em um primeiro olhar, parecem indistintas, mas os apurinã conseguem diferenciá-las mesmo estando plantadas próximas umas às outras, as roças contêm vários tipos de mandiocas, ou seja, na roça do Tucumanzinho há vários tipos de mandiocas plantadas com os seguintes nomes: mandioca castanhal, *janaucá*, *kasaruparu*, *kãaru* com um intervalo com as macaxeiras e retomam a plantação das mandiocas Maria bonita, Camarão, Catorze Palmo e Pretinha. Acrescente-se que manter as macaxeiras plantadas numa área cercada por mandiocas evita que as cutias, pacas, cutiara (cutia pequena) e caititu entrem no *kikiu* e se alimentem da macaxeira. Esses animais estão sempre presentes no roçado, alimentam-se também das mandiocas brancas e das mandiocas amareladas, fazendo com que suas plantas (parte aérea) apodreçam.

As plantações da aldeia Terra Nova são de terra firme e o roçado segue um ciclo anual de colheita a partir do nono mês, tempo mínimo para o amadurecimento de algumas variedades de mandioca, enquanto outras têm um tempo de amadurecimento mais longo, conforme demonstrado na Figura 12:

Figura 12 - Mandiocas plantadas no roçado do Tucumanzinho

Mandiocas plantadas no roçado do tucumanzinho	
Variedades	Tempo de maturação
Castanhal	nove meses a três anos
Janauca	nove meses a três anos
Camarão	nove meses a três anos
Kasaruparu	nove meses a um ano
Kãaru	nove meses a um ano
Catorze palmos	nove meses a um ano
Maria bonita	nove meses
Pretinha/Quatro meses	nove meses

Fonte: autoria própria

Os ciclos das mandiocas são identificados pelos apurinã compreendem o tempo que eles dizem qual o tipo de produto será extraído daquela mandioca, como, por exemplo, as mandiocas *Maria bonita e Pretinha* são de nove meses completos. Nesse período, podem ser colhidas para fazer farinha sem precisar misturar com outro tipo de mandioca listada na tabela, ao serem colhidas depois, ficam “aguadas” e servirão apenas para mistura com as outras mandiocas na produção de farinha. As raízes de mandioca serão maiores conforme o tempo que permanecerem na terra, os apurinã salientam que as mandiocas de três anos crescem somente nos primeiros dois anos e podem ficar mais um ano na terra sem apodrecer; enquanto as mandiocas de nove meses atingem o tamanho ideal com um ano, contudo, podem ser colhidas para produzir farinha três meses antes quando se precisar do alimento. Segundo Oswaldo, conhecer o ciclo de amadurecimento das raízes permite momentos prévios de colheita, quando houver necessidade, mas enfatiza que o bom mesmo é colher no tempo certo, quando a raiz engrossa, pois rende maior quantidade de massa.

As mandiocas têm um padrão de cor que define a quantidade de veneno, as variedades Castanhal, Janaucá, Catorze Palmos, Maria bonita e Pretinha produzem farinha amarela, consideradas fortes e com muita manicuera⁵¹. Das variedades Camarão, *Kāaru*, *Kasaruparu* e daquelas de macaxeiras são feitas a farinha branca torrada ou farinha puba. A farinha branca é pouco consumida, apenas no período de resguardo das mulheres no parto ou por aqueles que passaram por alguma cirurgia.

Há uma questão pertinente para se entender a concepção apurinã sobre os tubérculos, as categorias de batatas nativas e batatas dos não índios, apresentam sabores amargos e doces. Ao que parece há uma associação dos apurinã para explicar as espécies nativas na língua portuguesa. Eles reconhecem que as batatas apurinã da floresta produzem um líquido azedo e amarelo, enquanto as mandiocas de líquidos mais adocicados e da cor branca são descritas como mandiocas doces associadas às macaxeiras. Assim, os apurinã apresentam uma distinção clara entre mandioca – *kumuryiry*, e a macaxeira – *iumiaryiry*, criadas pelos demiurgos para as mandiocas e macaxeiras (*Manihot esculenta* Crantz) dos homens brancos que são espécies menos amargas. Algumas espécies nativas apurinã ainda podem ser encontradas em suas roças, como, por exemplo, *kāaru e kasaruparu* juntas a espécies dos brancos *kruveru*, *catorze palmos* e outras, conforme descritas na subseção a seguir são reconhecidas como batatas trazidas pelos brancos.

⁵¹ Manicuera – anacãny é o líquido amarelo da mandioca com alto teor de veneno, que é retirado na lavagem da produção de farinha, quando fervido se faz o tucupi e se mistura com a pimenta – purity para comer com peixe e caça, também é feito veneno para matar formiga. Extraí-se ainda o Urubé uma espécie de molho da massa puba das mandiocas escaldadas e misturadas com a pimenta.

Para os apurinã reconhecer as diferenças entre as mandiocas nativas e as mandiocas dos brancos rememora suas técnicas antigas, as misturas dos primeiros beijus que alimentavam as gerações de seus antepassados, embora ainda vivido por alguns. Essa discussão reporta às mais elaboradas técnicas de misturas desenvolvidas a partir de combinações específicas dos grupos familiares apurinã. A título de exemplo, há os casos traduzidos como beiju, o *txipiri* e o *kumyry*, que são consumidos com carne de caça e peixes, constituindo-se como um dos principais alimentos apurinã. Apesar de ambos serem traduzidos como beijus, seus processos de fabricação são distintos por delinearem um marco temporal entre a comida antiga e a comida após o contato com os brancos.

Na produção de farinha, as mandiocas podem ser somente de uma variedade ou misturadas, essas misturas acontecem quando um tipo de mandioca é insuficiente para produzir farinha para todas as famílias. Essa medida complementar de produção acontece no fim de vida produtiva das plantações de mandiocas, quando estão reduzidas na roça, juntam-se dois tipos o que garante a produção e proporciona sabores diferenciados e tonalidades amarelas, que os apurinã apreciam muito na farinha torrada e na “farinha” escaldada, o grolado.

Para fazer o grolado, os apurinã adotam os mesmos procedimentos de fabricação da farinha torrada. No entanto, a diferença decorre do fato de que o grolado não é levado ao fogo para ser torrado. Sua massa é misturada a goma, sendo espremida, peneirada e levada ao *tiitxi* (panela) até que fique mole e fofa. Esse tipo de “farinha” é a mais apreciada entre as famílias da aldeia Terra Nova, pois é identificada como o modo de comer dos antigos. Esse pirão molhado acompanha o *kasitari* (peixe enrolado nas folhas). Os peixes gordurosos são bem apreciados no *kasitari* e a carne de caça deve ser grande e gorda. Para Osvaldo, essa prática alimentar diferencia o modo de comer dos apurinã daquele dos brancos, lembrando que na época de seu pai “(...) não tinha farinha torrada, não. Dos antigos só comia com grolado e beiju no meio do mato (...) da fruta da mata.” Ao se referir a esses frutos, Osvaldo fazia menção às batatas *mauru*, *mapusu*, *karamineru*, que não são cultivadas e apareceram a partir de seus demiurgos *Mayuruparu* e *Marari*, produzidas do corpo apurinã. Assim como a *kāaru* e *kasaruparu* espécies cultivadas, também tiveram a mesma origem. Com a introdução da mandioca, por eles considerada como pertencente aos brancos, novos processos de técnicas de consumo foram sendo incorporados, conforme podem ser resumidos na Figura 13.

Da colheita que tive a oportunidade de acompanhar no roçado do Tucumanzinho, em dois dias foram arrancados treze paneiros de mandiocas, seis foram colocados de molho nas canoas sem retirar as cascas e sete paneiros de mandiocas foram descascados e triturados na

máquina. Dessa produção se fez apenas farinha torrada e beiju para todas as famílias – os apurinã da aldeia Terra Nova falam que não produzem tapioca.

Nessa produção foi utilizada uma máquina para moer a mandioca, a prensa substitui o tipiti no processo de retirada d'água, que fica em média trinta minutos para secagem total da massa. O trabalho dura o dia inteiro, começando cedo da manhã e se estendendo até o final da tarde. Os apurinã colheram nos primeiros dias do mês de agosto de 2015, no roçado velho do tucumanzinho, treze paneiros da variedade Pretinha. Na colheita, as raízes são arrancadas da terra e separadas do caule. Esses eram transportados, com cuidado, para uma segunda área aberta próxima de outras plantações, Osvaldo orientava os netos a não arrastarem as hastes sobre as mudas de outras plantas, que poderiam ficar machucadas e morrer. Depois de carregadas, essas manivas eram colocadas enfileiradas na horizontal, fincadas na terra, deixando-se para replantá-las no início do mês seguinte. De acordo com Osvaldo, o *kumurykate* (planta da mandioca enraizada) tem o caule cortado em pedaços e a mesma área recebe as novas mudas de maniva.

Figura 13 - Técnicas de fabricação da farinha torrada, do grolado e do beiju

Técnicas de fabricação da farinha torrada, do grolado e do beiju		
Farinha torrada	Procedimento único: misture a mandioca ceva/moída à mandioca puba que ficou de molho, coloque na prensa e não separe a goma da massa.	Esprema a massa da mandioca puba com a massa cevada, retire a água peneirando e, depois, leve para o forno durante três horas mexendo.
Farinha escaldada/grolado	Procedimento 1: Utilize separadamente a mandioca cevado-moída ou a mandioca puba que ficou de molho. Procedimento 2: Separe a massa da goma, depois misture novamente – tempo de preparo: 15 minutos.	Esprema a massa retirando a água com a goma, derrame a água, depois misture a massa com a goma e leve ao fogo por quinze minutos, a mistura libera um vapor. Quando ficar pronto, o grolado tem um aspecto mole e úmido – solto. Muito conhecido como pirão.
Beiju/kumiry	Procedimento 1: Utilize separadamente a mandioca cevado-moída. Procedimento 2: Separe a massa da goma e depois misture novamente.	Misture a massa com a goma, peneire e leve ao fogo, não mexa, deixe assar por vinte minutos. Fica com um aspecto duro e grudento.

Tapioca	Procedimento 1:	Leve a goma ao fogo para assar, é mais leve e menos espessa que o beiju.
	Utilize separadamente a mandioca cevado-moída.	
	Procedimento 2:	Separe a massa da goma, utilize apenas a goma.

Fonte: autoria própria.

O replantio acontece apenas uma vez na mesma área. Há outras plantações de mandiocas num mesmo *kikiu*, além de áreas abertas destinadas ao manejo de novas plantações de mandiocas, com um manejo de áreas trocadas a cada dois plantios. Além dos espaços ocupados, existem áreas de reserva destinadas a novas plantações de mandiocas e macaxeiras. De maneira sistemática, a segunda colheita encerra o ciclo de vida de uma área, acontecendo a plantação em outros espaços na própria roça, ao se esgotar esses espaços, haverá abertura de um novo roçado.

3.4 O TEMPO DOS ROÇADOS

As crianças, desde muito cedo, fazem companhia aos pais no *kikiu*. Antes mesmo de começarem a andar, vão para os acampamentos, erguidos nas mediações das áreas de plantação. Aos cinco anos de idade, aproximadamente, passam a conviver com os ciclos das plantações, dando início ao processo de aprendizagem relacionado à dinâmica das plantas e a construção de um *kikiu*. Portanto, o conhecimento é construído no grupo familiar, pais e filhos partilham de procedimentos técnicos de abertura, limpeza, plantação, colheita e regras prescritivas do mundo cosmogônico das plantas e dos seres não humanos que compõem o entendimento no preparo de uma roça em uma ampla concepção do mundo cosmogônico e suas influências sobre as plantas.

De modo geral, meninos e meninas acompanham juntos os procedimentos de vida na roça, atividades mais pontuais por gênero não aparece como regra, embora seja perceptível no desenvolvimento das atividades das meninas no trato com as plantas em volta da casa utilizadas para fazer chá, remédios de cura simples, tais como: dor de cabeça e de barriga, e, desse modo, as mulheres se tornam exímias manipuladoras das plantas caseiras. Essa atividade corresponde à relação entre mãe e filha, as mulheres assumem a responsabilidade de ensinar as meninas que, quando adultas, falam repetidamente terem aprendido com as genitoras.

Da mesma maneira, menininhos e meninas apurinã vivenciam a experiência das etapas de fabricação da roça, quando o menino se torna jovem e solteiro lhe é dada uma pequena área de cinquenta metros quadrados (meia quadra – medida apurinã) para fazer o seu próprio roçado. Esta decisão é tomada pelos apurinã como uma etapa do processo de iniciação masculina, que sai da condição juvenil para a condição de homem adulto. Se for bem-sucedido neste rito, significa ser capaz de sustentar uma família, ou seja, está apto para casar.

O jovem apurinã tem sua trajetória seguida pelo pai e parentes próximos, que o acompanham durante a construção do roçado, aprendendo de maneira detalhada os ciclos, tabus alimentares, privações de água ao longo dos meses de construção da roça, além de aprender sobre o preparo e o momento ideal para iniciar a plantação. Todo o conhecimento adquirido durante o processo de formação é, de acordo com os apurinã, uma forma de preparar o corpo para o cumprimento da derrubada, queimada e plantio. Não se pode plantar e colher com um corpo despreparado. Para os apurinã, a colheita deve ser realizada no começo de cada mês, destacando que não se deve plantar milho na lua cheia. Na tentativa de melhor compreender essas informações que, na maioria, era vaga e muito sucinta, pois poucos falavam sobre as questões relacionadas ao período de colheita, busquei elaborar um calendário que me permitisse visualizar o ciclo em relação ao roçado.

Comecei, portanto, a conversar individualmente com alguns de meus principais interlocutores; um deles foi Erivaldo apurinã, filho de Osvaldo. Durante nossas conversas, nos propomos a desenhar um calendário que servisse de suporte para a construção de um quadro ou imagem com a distribuição das atividades de um *kikiu* no decorrer do ano. Esse exercício nos possibilitou perceber dois grandes tempos, também chamados pelos apurinã de tempos longos, quando são observados como demarcadores de início e fim das atividades de um roçado. Esse tempo está dividido em tempo das águas, que se subdividem em água enchendo, água parada e água baixando; e o segundo refere-se ao resfriamento do planeta terra, que alterna entre temperaturas frias e quentes.

O ciclo do *kikiu*, pelo tempo das águas coincide com mês de maio – *ābarāitukape* (água parada); os meses seguintes, junho, julho, agosto, setembro e outubro *ābarāxirināputape* (água baixando) são destinados à derrubada, ao fogo e à plantação; os meses de novembro, dezembro, janeiro e fevereiro; *xapukāputapé*, as águas estão subindo, é o período que os apurinã ficam sem realizar atividades, ou segundo suas palavras: o *kikiu* fica parado.

Dessa maneira, o tempo da roça está dividido em dois períodos do ano, reconhecidos como *awāpeka* (seca) e *xāpuka* (cheia) das águas do rio Purus, que influem nos critérios estabelecidos pelos apurinã como períodos propícios à atividade agrícola, que estão

relacionados ao *kamuĩ* (tempo quente) e *Itixi katĩkareri* (terra fria). De acordo com Osvaldo, o tempo bom para se plantar é quando a terra está fria, pois no tempo quente, as plantas passam dias ruins, e, desgastadas, produzem pouco e têm menos força.

O ciclo do *kikiu* compreende os meses do ano que contemplam as atividades de derrubada e plantio, podendo ser de seis meses – de maio a outubro, para uma quadra e meia ou duas quadras, mas ao se tratar de uma quadra, reduz-se um mês de trabalho, estimado em cinco meses de trabalho – de maio a setembro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A princípio este trabalho sofreu duas importantes alterações da proposta inicial. Primeiramente eu pensava realizar uma reflexão mais global sobre o povo apurinã, que direcionei à fala de Osvaldo, ou seja, delimitar para apreender as vozes de seu grupo familiar. O objetivo principal de realizar uma etnografia dos roçados na aldeia Terra Nova se desdobrou em diversas seções que dialogam com o tema gerador: as plantas e a trajetória de descida apurinã no rio Purus e as diversas experiências vividas ao longo de sua trajetória.

A partir de então, a estrutura da dissertação esteve voltada a análise da fala de Osvaldo apurinã no sentido mais simétrico possível, capaz de rememorar sua trajetória de vida e tornar possível perceber a alteridade étnica apurinã. A voz de Osvaldo tem o tom plurivocal que expõe a ancestralidade de sua parentela e se encontra refletida na fala de seus filhos e netos, ou seja, consolida o conhecimento das “linhas de descendências” e do futuro dos grupos apurinã na região do baixo Purus.

Vale destacar que esta é a primeira pesquisa antropológica no baixo Purus. Conforme exposto neste trabalho, a região do baixo Purus possui três TI Indígenas apurinã: Tawamirim, São João, Itixi Mitari e comunidades fora dos territórios demarcados formando uma rede de trocas autônomas, bem como de contatos interétnicos que ganha contorno para além do rio Purus.

Contudo, percebe-se que os grupos apurinã, apesar de viverem atualmente em territórios demarcados, não estão isolados, antes pelo contrário apresentam a tendência interacionista ameríndia. Neste contexto, as trocas que se modificaram permanecem vivas com outra roupagem e ainda expressam características históricas do pensamento ameríndio, agora, mediado pelos atributos da sociedade envolvente com serviços de saúde, educação e políticas públicas, inserindo também o Estado nessa rede.

Para compreender a atual rede apurinã, foi preciso escrever um capítulo sobre os territórios antigos para saber como ocorreu a descida dos grupos ao longo do rio Purus. Desta maneira, ao refazer a trajetória do grupo de Osvaldo foi possível identificar localidades, padrões, grupos étnicos, conflitos e alianças que tornam a vida de cada grupo muito peculiar.

A história apurinã no alto Purus está estruturada a partir da ideia de criação da humanidade, quando eles deixam o mundo de seus demiurgos. Esta concepção perpassa por todo o corpo do texto, sendo explicitada na concepção apurinã sobre a origem das plantas, que, por sua vez, ganha característica singular de agencialidade, conforme tentei demonstrar.

Ao se depararem com o tempo dos territórios antigos, os apurinã contaram sobre as *mandiocas do mato*, que estavam na floresta, das quais seus ancestrais se alimentavam, dentre as quais se destacaram a *mapusu*, *mauru*, *karamineru* e *imini ypiny*. Quando os apurinã narraram os tempos de seus mitos, eles expuseram parte de sua percepção, cuja cosmogonia aporta muitos eventos em que as plantas são detalhadamente criadas pelos demiurgos.

Aqui, apesar de conduzir às conversas travadas com os apurinã com o arcabouço da teoria antropológica, acredito que me esforcei, ao máximo, para deixar as interpretações apurinã em evidência. No exercício dessa tradução, procurei sistematizar as múltiplas vozes para prosseguir com a proposta de estudar o mundo das plantas. Para tanto, o diálogo com os trabalhos de etnólogos referentes ao mundo das plantas me esclareceram que não caberia somente uma investigação sobre os roçados, como também requeria uma incursão às plantas da floresta e à transfiguração ali implicada.

Portanto, a cognição apurinã proporcionou a realização deste trabalho, suas memórias e os eventos cotidianos de interação com seres não humanos e demiurgos que atualizam as relações no decorrer do ciclo dos roçados. Neste contexto, a proposta da etnografia está voltada para o conceito apurinã de roçados no decorrer de suas experiências de vida, desde a origem do mundo até os dias atuais.

Por fim, os roçados apurinã são repletos de significados, ao se observar as técnicas aplicadas, que se misturam a dos não indígenas, são inegáveis preceitos e práticas envolvidas nas técnicas de derrubada, no plantio e na colheita. Quero dizer que a subjetividade, os sentimentos e códigos morais presentes na relação gente-planta (pessoas, florestas e roçados) são a base do desenvolvimento técnico, ou melhor, validam todas as técnicas aplicadas pelos apurinã.

REFERÊNCIAS

APARÍCIO, Miguel. Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (Orgs.). **Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013.

BRANDÃO, Ana Paula; FACUNDES, Sidi. Estudos comparativos do léxico da fauna e flora Aruák. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, Belém, v. 2, p.109-131, 2007.

BRASIL. **Decreto nº 1.775**, de 8 de janeiro de 1996: Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm > Acesso em: 09/10/2016.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. **Classificações em cena**. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). 2006, 273 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, v. 11, p. 115-131, 2016.

CÂNDIDO, Francisco de Moura. **Caminhando na cosmologia Apurinã e nos saberes dos Kusanaty**. Universidade de Brasília/Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília/DF. 2014.

CARDOSO, Antônio Alexandre Isídio. **Nem sina, nem acaso: a tessitura das migrações entre a Província do Ceará e o território amazônico (1847 – 1877)**. 2011, 244 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

CHANDLESS, W. An Exploration of the River Aquiry, an Affluent of the Purus. **Proceedings of the Royal Geographical Society of London**, v. 11, p. 100-102, 1866.

CLEMENT, Charles Roland et al. Crop domestication in the upper Madeira River basin. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, v. 11, p. 193-205, 2016.

COUTINHO, João Martins da Silva. Relatório a Manuel Clementino Carneiro da Cunha, presidente da Província do Amazonas, informando sobre a viagem de exploração do Rio Purus, desde sua foz até as barreiras de Hiutanahã. Manaus, 8 de abril de 1862. In: **O tratado Brasil Peru: Documentos para a História do Acre**. Brasília: Senado Federal, p. 179-200, 2009.

COSTA, Patrícia. **Língua e identidade**: a relação entre os usos da Língua Apurinã (ARUÁK) e a cultura do povo. 2015. (Apresentação de Trabalho/Seminário). Faltam dados

DESCOLA, Philippe. **La nature domestique**. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de l'Homme/Fondation Singer-Polignac, 1986.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta**: Symbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar. Quito: Abya Yala, 1989.

DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam (Ed.). **Conceptualizing society**. London: Routledge, 1992.

DESCOLA, Philippe. Constructing natures – symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P.; PALSSON, Gísli (Orgs.). **Nature and society** – Anthropological perspectives. London: Routledge, 1996.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Orgs.). **Faces do Trópico Úmido**: Conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Museu Paraense E. Goeldi, 1997.

DESCOLA, Philippe. **Landscape as Transfiguration**. Cidade: Edward Westermarck Memorial Lecture, 2015.

EHRENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil. **Revista do Museu Paulista**, N. S., v. 2, p. 7-135, 1948.

FACUNDES, Sidney da Silva. **The language of the Apurinã people of Brazil (Maipure/Arawak)**. 2000, 705 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Unidade, Universidade de Nova York, Estados Unidos, 2000.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus I**: Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Marienê e Tumiã. SCHIEL, Juliana; SMITH, Maira (Orgs.). Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal; Cooperação Técnica Alemã – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit. Brasília: Funai/PPTAL/GTZ, 2008.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O Mundo Inacabado**: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Etnografia Pirahã, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

LANZARIN, Marco Antônio. **A Descida do rio Purus**: Uma experiência de Contato Interétnico. 1981. 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O uso de plantas silvestres na América do Sul tropical. In: RIBEIRO, Darcy. (Ed.), RIBEIRO, Berta. G. (Coord.). **Suma Etnológica Brasileira**, v. 1, Etnobiologia. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução Tânia Pellegrini. 12. ed. Campinas, São Paulo: Papirus, 2012.

LIMA-PADOVANI, Bruna Fernanda. **Levantamento sociolinguístico do léxico da língua Apurinã e sua contribuição para o conhecimento da cultura e história Apurinã (Aruak)**. 2016. 190f. Dissertação (Mestrado em Linguística e Teoria Literária) – Unidade, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. **Da Cultura à Natureza um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe**. 2006. 241 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. **Natureza e Cultura na Amazônia/Abordagens Materialista e Simbolista**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Amazônia e outros temas: coleção de textos antropológicos/Universidade Federal do Amazonas. Manaus: EDUA, 2010.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Plantas e Parentelas; Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARÍCIO, Miguel (Orgs.). **Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus**. Manaus: EDUA, 2016.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. **Brotou batata para mim: Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)**. 2016. 428 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico** - Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

PINTO, Renan Freitas (Org.). **O Diário do Padre Samuel Fritz**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

POSEY, Darrell. Etnoentomologia de Tribos Indígenas da Amazônia. In: RIBEIRO, Darcy. (Ed.) RIBEIRO, Berta G. (Coord.). **Suma Etnológica Brasileira**, v. 1, Etnobiologia. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 1997.

SCHIEL, Juliana. **Tronco velho**. História e memória nos Apurinã. 2004. 533 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2004.

VIRTANEN, Pirjo K. Redes terrestres na região do Rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO Miguel (Orgs.). **Redes Arawa**: ensaios de etnologia do médio Purus. Manaus: EDUA, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP. São Paulo: Fapesp, 1993.