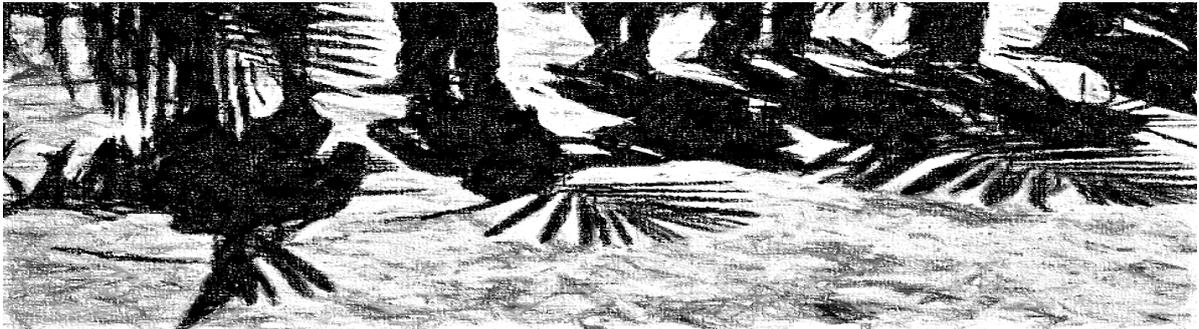




UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

O Umbigo Do Mundo

A mitopoética dos índios Apurinã e o espírito ancestral da floresta (AM)



Mario Rique Fernandes

Manaus
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Mario Rique Fernandes

O Umbigo Do Mundo

A mitopoética dos índios Apurinã e o espírito ancestral da floresta (AM)

Tese sob a orientação do Prof. Dr. Gilton Mendes
dos Santos, apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da Universidade
Federal do Amazonas, para obtenção do título de
doutor.

Manaus

2018

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Fernandes, Mario Rique

F363u O umbigo do mundo: A mitopoética dos índios Apurinã e o espírito ancestral da floresta / Mario Rique Fernandes. 2018
217 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Gilton Mendes do Santos

Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Apurinã. 2. Antropologia da Paisagem. 3. Relação humano/não-humano. 4. Castanhais. 5. *Bertholletia excelsa*. I. Santos, Gilton Mendes do II. Universidade Federal do Amazonas III. Título.

Resumo [Abstract]

Esta tese se propõe a investigar como os índios Apurinã compreendem e interpretam a historicidade, ou ancestralidade, de seu território e das paisagens que habitam, a partir de suas narrativas míticas e históricas, de suas músicas e rituais. Procura também demonstrar como as concepções de paisagem destes índios e suas relações com os não-humanos que coabitam e constituem essas paisagens são regidas pela lógica do sensível e do parentesco. No último capítulo essas questões são tratadas a partir de uma leitura etnográfica, focado no modo como os Apurinã compreendem e se relacionam com as chamadas “florestas de castanhais”, uma paisagem amazônica emblemática dada sua ligação ancestral com os povos da floresta.

Palavras-chave: Apurinã; Antropologia da Paisagem; Relação Humano/Não-Humano; Castanhais; *Bertholletia excelsa*.

The principal objective of this thesis is to investigate how the Apurinã people understand and interpret the historicity or ancestry of their territory and of the landscapes where they live from their mythical and historic narratives, songs and rituals. The other objective is to demonstrate how the conceptions of these people about *landscape* and their relations with non-humans with whom they cohabit and constitute these landscapes are governed by the sensitive and kinship logic. In the last chapter these questions are studied from an ethnographic view, specially the way that Apurinã understand and have a relationship with the « Brazilian nut forests », one of the Amazon landscape which is an emblematic one due to their ancestral link with the forest people.

Key-words: Apurinã; Anthropology of the Landscape; Human/Non-Human Relationship ; Brazil nut Forests ; *Bertholletia excelsa*.

Para Bento e Maria, minha vida.

Aos professores Apurinã.

Agradecimentos

Já dizia o poeta que “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida”. Uma das melhores coisas que me aconteceram ao longo desses anos de doutorado foram os encontros que ele proporcionou com pessoas e gentes das mais diversas características. Cada qual, de uma forma ou outra, ampliaram o meu mundo um bocadinho mais e muitos contribuíram direta ou indiretamente para que esta tese se tornasse uma realidade possível e concreta.

Antes de tudo, agradeço Shri Mataji Nirmala Devi, fundadora da SahajaYoga, e aos sahajayoges que tive oportunidade de conhecer, por terem me ensinado o valor e o significado da meditação, tornando-se nos últimos anos uma presença constante em minha vida, na tristeza e na alegria, na coletividade e na solidão. Muitos dos insights dessa tese vieram desses momentos de meditação.

Agradeço à minha mãe, Mônica, mais que uma mãe, uma amiga e minha conselheira predileta. Seu apoio e incentivo foram sempre fundamentais. Ao meu pai, Eraldo, pelo apoio financeiro, dando-me as condições para que eu pudesse me dedicar integralmente aos estudos, e por ter sido um pai presente e compreensivo ao longo de todos esses anos. Ao Gienaro e à Marinoca, a quem devo muito por tudo, mas principalmente pelas carinhosas e divertidas acolhidas em Brasília. Ao Caco, brother mio, minha cunhada Lu e minhas sobrinhas, por serem elo carinho e incentivos. Ao Chico, Norma, Léo, Cris, Francis, Alessandro, enfim, à grande família Martins Gomes e agregados, pela generosidade e acolhida sempre alegre e amorosa em suas casas.

À Jac e aos meus filhos, Bento e Maria, tesouros da minha vida, pelo amor e parceria ao longo de desses anos e pela compreensão e paciência com as minhas inevitáveis ausências - que serviram apenas para reafirmar e intensificar o amor por vocês e o meu desejo de estar junto. Aproveito também para agradecer nossa equipe de babás em Itacoatiara, Janaína, Ivanilza e Eunice, cuja dedicação no cuidado do lar e das crianças permitiu o meu bater de asas para longe.

Ao meu orientador, Gilton Mendes, gratidão por ter aberto portas na Amazônia, por ter me levado à antropologia e ao Purus. Obrigado pelas orientações, confiança, carinho e paciência. Mais que professor e orientador, o considero como um amigo mais velho a quem nutro uma profunda admiração.

Aos professores/as do PPGAS: Ana Carla, Maria Helena, Thereza Menezes, Márcia Calderipe, Deise Lucy, Carlos Dias Jr., Sidney, Frantomé, Sérgio Ivan, Alfredo Wagner, pelos ensinamentos e pelas conversas sempre animadas dentro e fora das salas de aula. À Ana Carla e Carlão, por aceitarem participar da banca de defesa. Gostaria de fazer um agradecimento especial à querida Franceane, secretária do PPGAS, pelas nossas conversas e por sua disponibilidade, dedicação e competência na condução dos assuntos burocráticos.

Aos professores externos do PPGAS, agradeço ao Márnio Teixeira, pela disciplina inspiradora sobre as ontologias ameríndias – “*To te explicando pra te confundir...*”. Aos professores João Dal Poz, Glenn Shepard Jr. e Marta Amoroso, interlocutores importantes ao longo do doutorado e por terem participado das bancas de qualificação e de defesa, compartilhando orientações e trazendo contribuições importantes para o desenrolar da tese. Ao professor Charles Clement e demais

colegas do INPA, pelas trocas, ensinamentos e o estímulo de trabalhar com as castanheiras.

Aos colegas de turma do PPGAS com quem tive oportunidade de estudar e aprender junto. Agradecimento especial aos meus colegas da turma 2013: ao Adailton, parceiro de turma, pelas conversas e brincadeiras de angola. Ao Alvatir, poeta e sambista manauara, a quem admiro. À professora Audirene, cuja alegria e generosidade deixaram marcas. Aos colegas Marcos Ramirez, Juliana Almeida e Bruno Villela, que me ensinaram que a boa pesquisa pode ser perfeitamente compatível com a arte e a militância. Tive muita sorte de tê-los como parceiros nessa jornada.

Aos amigos e colegas do Neai com quem compartilhei momentos de alegria e de aprendizado. Aos colegas da *Expedição Purus 2012*, onde tudo começou, agradeço aos colegas Angélica, Admilton, Alexandre, Ingrid, Thayná e Alba, que fizeram parte da equipe. Ao Admilton em especial pela amizade e companheirismo de sempre. Aos colegas do projeto *Rios e Redes*, Guilherme, Diego Garzon, Graciele, Angélica, Genoveva e Lorena, pelos diálogos, trocas de ideias, descobertas e aprendizagens mútuas. Agradeço também aos antropólogos indígenas do Neai, em especial, aos Tukanos João Paulo, Rivelino, Dagoberto e Gabriel, pela amizade e ensinamentos pelas águas da antropologia simétrica. Ao Carlão, pela confiança e incentivo. Ao Miguel, agora professor Aparicio, tenho muito a agradecer pelas conversas, leituras, sugestões, provocações, incentivo e companheirismo. Aos amigos do coletivo *Kihtí Reto*, Ernesto, Guiré, Marcelão, Camila, Ricardo, Andrés e Tito, pela reciprocidade e o compartilhar de tetos, livros, palavras, comida, bebidas, ideias e tabaco.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), pela efetivação das bolsas - sem elas nada teria sido feito. Um agradecimento especial ao Nina/NATURA pelo patrocínio do projeto *Rios e Redes*, dando todas as condições para realizar um trabalho de campo com tranquilidade.

Aos Apurinã, muitas dívidas e gratidão. Agradeço primeiramente às lideranças e caciques da OPIAJ e da base local da Funai por terem apoiado e incentivado a realização dessa pesquisa. Ao Wallace, Evangelista, Kennedy, Francisco Marcelino, Alex, Catuta, Olavo, Raimundo, Sanipa, Francisco Ferreira, Bassim e Sara (espero não ter esquecido ninguém). Agradeço o apoio inicial do Zé Bajaga, ex-coordenador da FOCIMP, e da coordenação regional da FUNAI em Lábrea, em especial, Isaac e Luiz.

Agradeço às famílias que me hospedaram em suas casas nas aldeias: ao Raimundo - Pixalá, e Ivonete, na aldeia Nova Vista; ao seu Abdias e dona Valdeci, na aldeia Mipiri; ao seu Dario e dona Cecília, na aldeia Bom Jesus; ao Elias e Taty, na aldeia Nova Vida; ao seu Osmar e dona Valniça, na aldeia Vera Cruz; ao André, Cacai e Genival, na aldeia Cachoeira. Ao Evangelista - nosso 'chefinho', Kennedy, Wallace, Willian, Gó, Jorge, Lucas, Caboco e todos os moradores da 'casa do solteiros' pela acolhida amigável em Pauini. À Sarinha - minha baixinha predileta -, pela amizade e acolhimento. No mais, agradeço a todos Apurinã que conheci nesses anos de trabalho em Pauini, pelo acolhimento, cuidados, cafés, conversas e brincadeiras.

Agradeço aos professores do projeto Pirayawara por terem me recebido como mais um durante as oficinas do Comin. À Patrícia do Comin, pela acolhida em Rio Branco e nas oficinas linguísticas. Um agradecimento mais que especial aos totys e conhecedores por compartilharem seu rico conhecimento sobre a história e a cultura do povo *Pupŷkary*. Gratidão ao Francisco Marcelino, o ‘professor Chiquinho’, pela sua fiel parceria e importante contribuição na pesquisa e produção do livro sobre as músicas apurinã. Ao professor Alderi pela amizade e o compartilhar de ideias nos momentos finais da pesquisa.

Aos totys Camilo, Otávio, Felinto, Chico Doido e à vovozinha Elza, guardiões da memória e do conhecimento apurinã, os quais tive a honra de conhecer, espero com essa tese retribuir minimamente tudo o que me ensinaram.

Índice

Capítulo 1 - Introdução	1
Os Apurinã, hoje	4
A região de estudo	6
Algumas notas etnográficas sobre a região do Complexo	9
O trabalho de campo	11
Cortando a rede	14
Na aldeia	15
Oficinas de cantos e florestas	16
De volta ao castanhal	20
Estado da arte: bibliografia sobre os Apurinã	21
Temas e questões	31
A opção pelas paisagens	32
Sobre o conceito de paisagem	34
Capítulo 2 – Ecce Homo	37
Prólogo	38
Nós, os <i>Pupŷkary</i>	39
As “diferenças”	42
A questão da afinidade	48
Os coletivos <i>wakorus</i>	54
Vivos, mortos e encantados	56
Festa para os mortos	59
Capítulo 3 – Mitopoética e Gaia Ciência	67
Prólogo	68
Poética do habitar	70
Rumo ao pensamento selvagem	72
Sobre o material mítico	74
Comentários gerais sobre a história de <i>Tsorá</i>	75
A ontogênese da paisagem mítica	77
Ossos cultivados	79

Afins vegetais	81
O umbigo da castanheira	88
Metamorfooses animais	92
Malha apurinã	98
<i>Caminhos de caça</i>	101
<i>Caminhos dos parentes</i>	107
<i>Entreterras</i>	112
A hipótese de Link	117
Educação da atenção	122
Capítulo 4 - Biografias de Gaia	127
Prólogo	128
<i>A Bertholletia</i>	129
A hipótese antropogênica	130
‘Nativo’ e ‘de planta’	133
Legado <i>pupŷkary</i> ?	135
‘Pique redondo’	142
Temporalizando uma aldeia	144
Como se forma um castanhal?	147
Mundo-tempo	152
Como nossos pais	156
Considerações finais	161
Bibliografia citada	167
Anexo	178
Caderno de ilustrações	197

“Partindo de Nairóbi, visitamos, num pequeno Ford, os Athi Plans, grande reserva de caça. Sobre uma colina pouco elevada, na vasta savana, esperava-nos um espetáculo inigualável. Até o horizonte mais distante percebemos imensas manadas: gazelas, antílopes, gnus, zebras, javalis, etc. [...]. Havia o silêncio do eterno começo, do mundo como sempre fora na condição do não-ser; pois até há bem pouco tempo, ninguém lá fora para saber que havia ‘esse mundo’. Afastei-me de meus companheiros até perdê-los de vista. Tinha a impressão de estar completamente só. Era o primeiro homem que sabia ser esse o mundo e que, através de seu conhecimento, acabara de criá-lo naquele instante. Tornou-se então extraordinariamente claro pra mim o valor cósmico da consciência.” (C. G. Jung, 1963: 225)

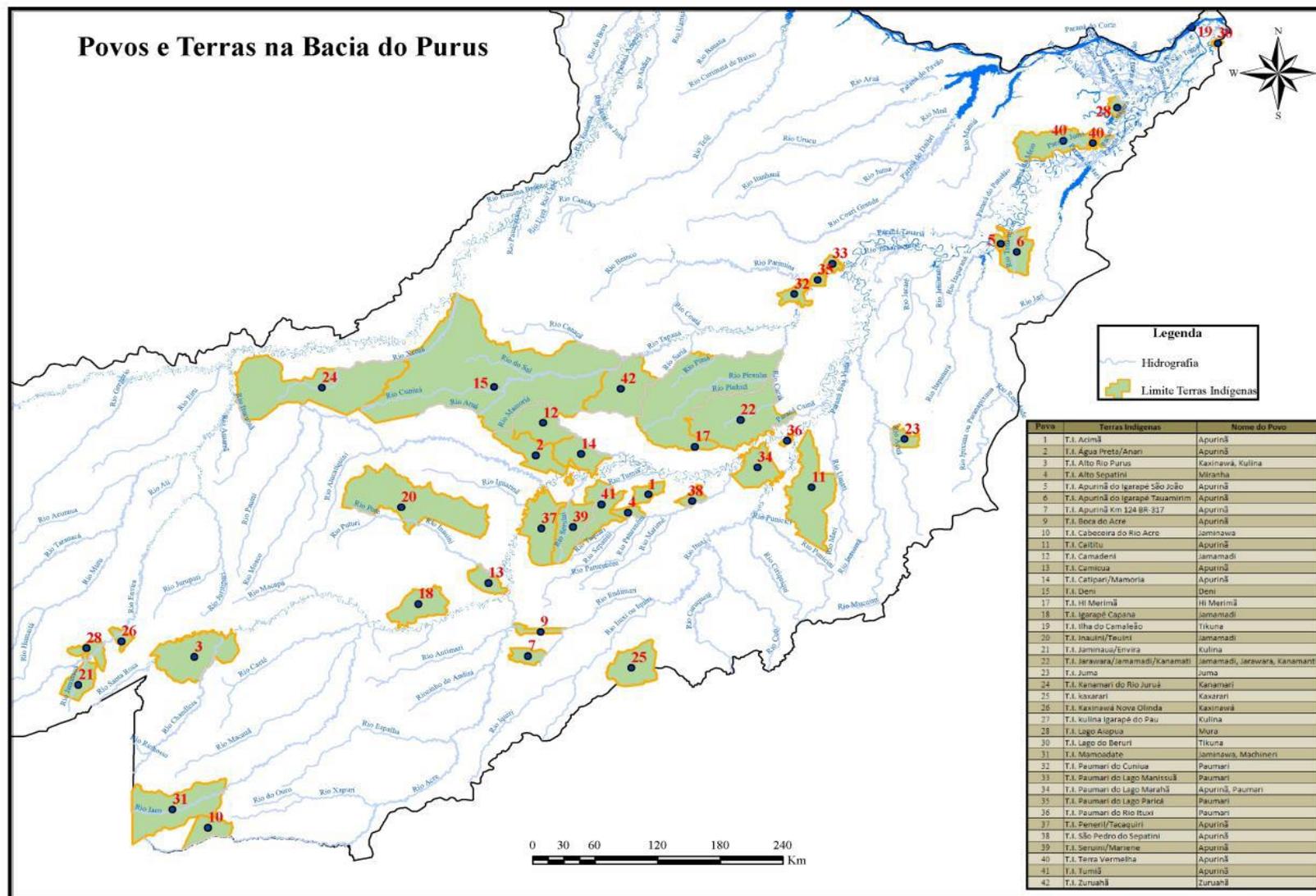
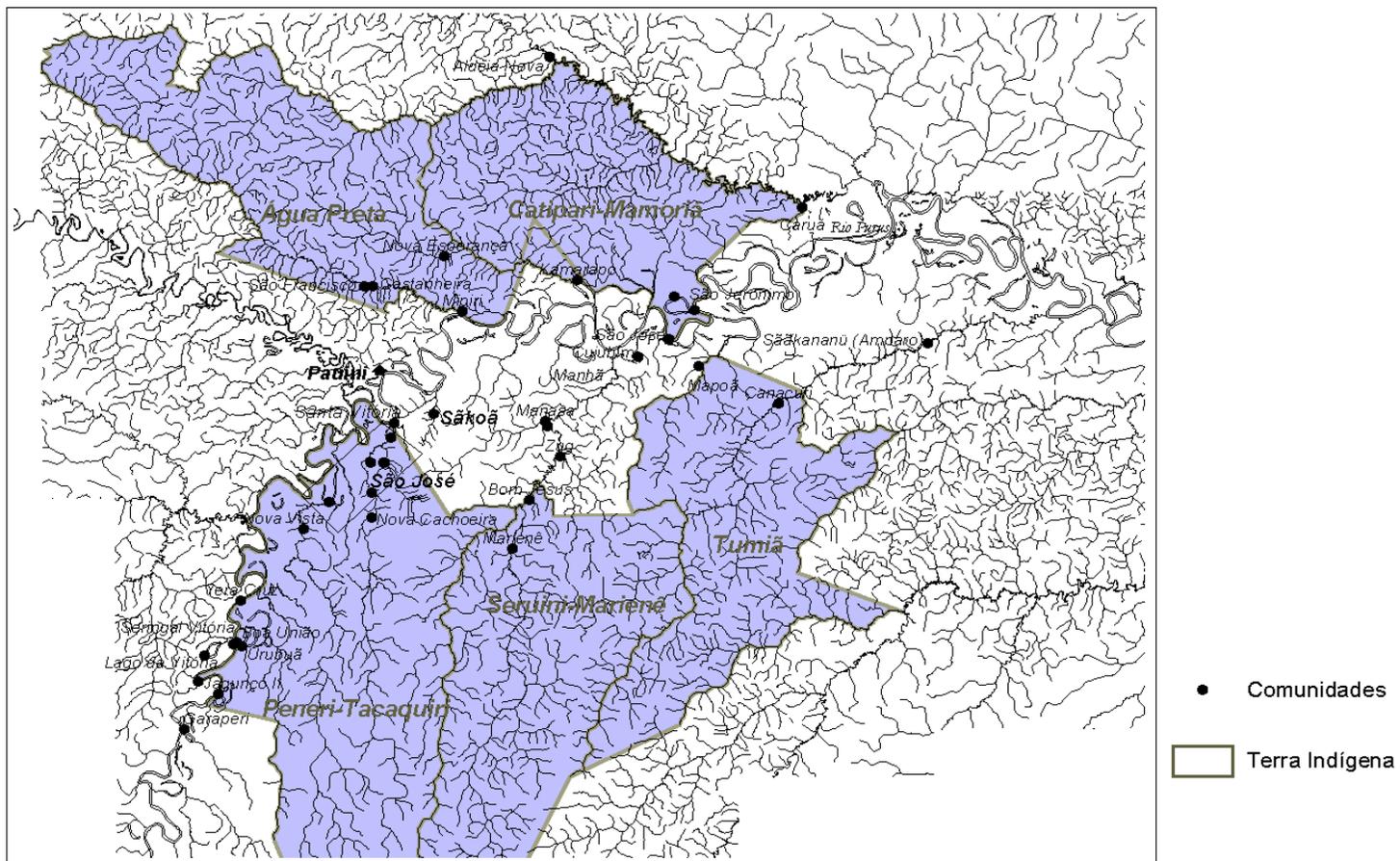


Figura 1. Povos e Terras Indígenas (TIs) na bacia do Purus. O Complexo de TIs em Pauini (2, 14, 37, 39, 41).
 Autoria: Graciele Sbízero Amaral (Acervo do Neai/UFAM)



Figura 2. O Complexo de TIs Apurinã, município de Pauini, local de realização da pesquisa.
 Fonte: Schiel & Smith, 2008.

Figura 3. Rede hidrográfica e localização das aldeias citadas dentro do Complexo de TIs em Pauini. Fonte: Schiel, 2004.



Fonte: Radam - Brasil FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA, Levantamento Etno-Ecológico PPTAL (Schiel & Smith, 2000) e pesquisa (Schiel, 2002/2003)
 Digitalização de dados complementares: Salatiel Alves de Araújo, Jurandir Leite e Augusto Postigo
 Elaboração: Augusto Postigo

10 0 10 20 Kilômetros

CAPÍTULO 1
- INTRODUÇÃO -

“O índio é terra e não dá para separar”. (Grafite em uma esquina de Brasília, autor desconhecido)

Os Apurinã utilizam a expressão ‘tronco velho’ como uma metáfora para se referir aos seus antepassados, ao princípio mítico do mundo, lugar e geração de tudo o que os define hoje (Schiel, 2004). Nesta tese investigamos como estes índios compreendem, interpretam e se relacionam com a ancestralidade do território que habitam, a partir de suas narrativas que versam sobre as origens do mundo, da *terra*, dos humanos, dos animais e das plantas. A ideia central foi de que a história (factual ou não) está inscrita e corporificada na terra (ou nas paisagens) – a ancestralidade, os heróis, as narrativas, a vida social, a temporalidade, a movimentação, as classificações e a filosofia indígena. Neste sentido, parte-se da ideia de que *terra* e história, para os povos indígenas, não figuram como alternativas mutuamente exclusivas. Como aponta Tim Ingold, para os indígenas é nas suas relações com a *terra*, ao habitá-la, que se desdobram suas histórias. Tanto a terra quanto os seres vivos que a habitam são parte e parcela de um mesmo e contínuo processo histórico (Ingold, 2000: 139). Para sermos mais direto, valendo-se da linguagem poética das ruas, “índio é terra e não dá para separar”.

Ao longo da minha trajetória junto com os Apurinã e pela antropologia, uma das questões que mais me afetaram foi o que significa viver *na, da e com a terra-floresta*. A questão do significado de *habitar* e pertencer a um lugar ou território, tornou-se o fio condutor da tese. A proposta de investigar etnograficamente as noções de paisagem a partir das narrativas míticas e históricas, nos cantos e nas performances rituais, permitiu abrir uma janela de reflexão sobre os vínculos relacionais e existenciais deste povo com a *T/terra*. Em outras palavras, o objetivo desta tese foi partir da *perspectiva relacional* implícita no conceito antropológico de paisagem para pensar nos vínculos relacionais, históricos e existenciais do Apurinã com a *terra-floresta* e os demais seres/organismos não-humanos que a habitam.

~

O **primeiro capítulo** possui um conteúdo de caráter mais introdutório. Realizo uma revisão sobre a literatura histórica e etnográfica do povo Apurinã, fazendo uma breve descrição da região de estudo e da minha trajetória junto com esses índios. Na segunda parte do capítulo discuto as questões e os conceitos que nortearam a tese, vinculando-os à minha trajetória acadêmica e de campo.

No **segundo capítulo**, “Ecce Homo”, nos dedicamos a estudar a questão da territorialidade apurinã por um viés antropológico. Segundo versa a cosmologia deste povo esta *T/terra* constitui apenas uma das muitas terras existentes no mundo, e eles estariam vivendo hoje em uma ‘terra do meio’, uma ‘terra morredoura’ localizada entre duas ‘terras sagradas’. O devir apurinã nesta *T/terra* é narrado pelos antigos como uma migração mítica originária malsucedida entre uma ‘terra sagrada’ a outra. O etnônimo *Pupŷkary*, utilizado como autodenominação, foi o ponto de partida para adentrarmos nas concepções de território entre os Apurinã e nos modos como constituem suas alteridades constituintes. Com isso, desembocamos no problema genérico da afinidade na Amazônia, discutindo como ela é operacionalizada dentro do sistema de metades matrimoniais que costuram os diferentes laços entre os grupos (ou parentelas) espalhados pelo território e que organizam a *sociedade* apurinã. Discute-se como o sistema dualista coloca a

afinidade no seio da sociedade apurinã, dissolvendo qualquer ideia de homogeneidade e servindo como importante chave para compreender aspectos específicos da cultura (ou do *ethos*) deste povo, como o caráter faccionalista dos grupos locais, a territorialidade e a questão da mistura com os brancos (*cariús*). Por fim, discuto a questão da *afinidade potencial*, mostrando como esse conceito estende-se pelo cosmos apurinã para além do mundo dos vivos.

No **terceiro capítulo**, “Mitopoética e Gaia Ciência”, investigo o modo como os Apurinã compreendem e interpretam a historicidade da floresta a partir de suas narrativas míticas e históricas e de seus cantos rituais. Isso foi possível em boa parte graças ao material disponível na tese da antropóloga Juliana Schiel, onde se encontra um *corpus* apurinã de narrativas míticas transcritas na língua portuguesa. Inspirado pela perspectiva da *poética do habitar* ingoldiana, busco fazer uma leitura de viés fenomenológico, isto é, abordando essas narrativas (mitos e cantos) não como um sistema de “crenças cosmológicas”, mas como uma forma de *envolvimento poético* com o mundo, guiando nossa atenção *para dentro* dele. A história de *Tsorá*, narrativa mítica que nos conduz às origens da vida e aos sentimentos do mundo, serviu como fio condutor para explorar os processos de percepção e ontogênese das paisagens míticas. Por outro lado, o material etnográfico reunido durante meus trabalhos de campo – entrevistas, narrativas, mitos e cantos -, permitiu realizar uma análise das narrativas extraíndo certos conceitos práticos e discursivos, buscando iluminar as concepções e relações dos Apurinã com suas alteridades não-humanas que coabitam o território.

O **quarto capítulo**, “Biografias de Gaia”, trata-se de uma reflexão etnográfica sobre os processos *sociais* de construção de paisagens. Apresenta os resultados das minhas conversas e investidas nos castanhais junto com os Apurinã. Inspirando-me na “perspectiva do habitar” ingoldiana, que estabelece uma simetria ontológica entre humanos e não-humanos, tento descrever como as histórias e as *linhas* de vida dos Apurinã estão entrelaçadas com as *linhas* dos castanhais, concebendo essas paisagens em sua temporalidade e movimentos próprios. Descrevo também como se opera a *sociabilidade* entre os Apurinã com as castanheiras dentro desses espaços, tomando-a como um processo de comunicação em duas mãos, um tipo de diálogo que se efetua não por meios verbais, mas a partir da materialidade da paisagem.

Os Apurinã, hoje

Os Apurinã - que se autodenominam povo *Pupŷkary* - constituem um povo indígena que habitam há tempos imemoriais os afluentes da região superior do Médio rio Purus – dos rios Sepatini e Pacιά ao rio Hyacu (Iaco), além dos rios Aquiri (Acre) e Ituxi.¹ Nos dias de hoje, vistos como unidade étnica, os Apurinã se constituem enquanto indivíduos ou coletivos de pessoas (parentelas) espalhados em locais próximos às margens do rio Purus, que possuem, em maior ou menor grau, laços de consanguinidade e afinidade e que compartilham uma ancestralidade/memória, uma língua originária – pertencente à família linguística Maipure Aruak -, um conjunto de práticas e crenças e um rico complexo cosmológico e ritual. Vistos como uma totalidade, os Apurinã constituem um povo numeroso – são aproximadamente 9.487 pessoas, segundo dados da Siasi/Sesai de 2014 -, que ocupa principalmente o Médio e Baixo Purus, compreendendo os municípios amazonenses de Boca do Acre, Pauini, Lábrea, Tapauá, Beruri e Manacapuru. Desta forma, pode-se afirmar que o território habitado pelos Apurinã se estende hoje por uma área que vai de Rio Branco a Manaus, e para além do Purus, há coletivos morando em TIs no Alto Solimões, Rondônia e Manicoré (este último na TI Torá, no rio Madeira). Outros tantos vivem nas periferias de capitais como Manaus e Rio Branco e de centros urbanos como Boca do Acre, Pauini, Lábrea e Tapauá.

O povo Apurinã constitui assim um *sistema unitas multiplex* - uma diversidade dentro da unidade. A unidade apurinã se constitui em relação a nós, ao Estado, ao outro, mas visto de dentro, o princípio da unificação e da identidade se transforma em multiplicação e diferenciação. É preciso ressaltar que as marcas de pertencimento de um indivíduo envolvem a referência a um antepassado comum (origem das parentelas) e a um lugar comum, havendo um forte grau de autonomia entre os grupos locais (aldeias) espalhados pelo território. As referências étnicas (de pertencimento ao povo) das pessoas e dos coletivos estão mais relacionadas atualmente à certos costumes, como o uso de *katsupari* (ou *ipadu*) junto com *awiri* (ou também rapé); à retomada de algumas práticas rituais (como o xingané, seus cantos e danças); à pertença a uma das metades ou clãs, *Xiwapurynyry* e *Meetymanety* e ao cumprimento de suas regras e prescrições – como casamento, alimentação, entre outras; e, principalmente, saber falar sua língua originária.

Assim como os demais coletivos indígenas do Purus, a história deste povo foi fortemente marcada pela violência dos dois ciclos da borracha na região amazônica. No entanto, por serem numerosos e dominarem um amplo território à época da chegada dos brancos (ou *cariús*), os coletivos Apurinã foram talvez os que mais sentiram e se engajaram com as frentes extrativistas e a instalação da empresa seringalista no Médio rio Purus. Diferentes estratégias foram adotadas frente à voracidade da busca pelo “ouro negro” que abundava em suas terras. Dada a forma de organização social fundamentada em unidades sociais autônomas dispersas pelo

¹ Região que abrange o território dos atuais municípios de Boca do Acre, Pauini e Lábrea, no sul do Estado do Amazonas.

território é difícil falar em um devir histórico entre os Apurinã. Seria mais condizente falar em *devires* apurinã, como se nota nesta descrição de Schiel:

Os Apurinã tiveram inserções diferentes nos seringais: grupos inteiros foram mortos, alguns vendiam seus produtos, outros trabalharam como seringueiros; alguns trabalharam desde o princípio, outros tiveram contato com não-índios somente na época dos “soldados da borracha”. As histórias Apurinã falam de massacres, torturas, da experiência de terem sido escravos, das relações pessoais de compadrio, das batalhas e guerras pela terra [...].²

Em geral, os Apurinã da região Pauini são considerados no contexto indígena do Médio Purus como aqueles que mais perderam seus distintivos culturais – notadamente a língua, as práticas rituais e o xamanismo. Além de numerosos, dispersos geograficamente, vivendo em aldeias ou nos bairros periféricos da cidade, grande parte dos Apurinã dessa região são compreendidos como “índios misturados”. Como me disse certa vez o *toty* Camilo Matoma,³ pajé da aldeia Vera Cruz: “nós somos [o povo] do Purus que mais *emprestou* sangue para o branco”.⁴ A questão da mistura com os não-indígenas e, por conseguinte, da identidade étnica, constitui um *dado* antropológico marcante no universo apurinã, tendo sido, aliás, objeto de análise e reflexão de dissertações e teses feitas sobre este povo (cf. Lazarin, 1981; Schiel, 1999; 2004; Link, 2016). Essas etnografias de caráter histórico mostram como ao longo de quase um século e meio de contato e relação com coronéis, seringueiros, missionários, patrões, comerciantes e fazendeiros, os coletivos apurinã foram vítimas de genocídios e tentativas de integração à nossa sociedade. Por outro lado, os Apurinã – ou muitas de suas parentelas - aparecem como grandes estrategistas, ora se aliando com os não-indígenas - *karywa* ou *cariús*,⁵ ora os confrontando em guerras, valendo-se do seu espírito guerreiro.

No entanto, por mais que ao longo do tempo tenham se aliado, casado e se misturado com os *cariús*, transformando-se em índios seringueiros, castanheiros, ribeirinhos, agricultores, pescadores, operários, professores, católicos, evangélicos, enfim, cidadãos brasileiros, o fato é que os Apurinã, como diz Schiel (2004: 354), “não perderam a independência, e nem ao menos deixaram de contar sua própria história, nos seus próprios termos”. Nas últimas décadas do século passado, os Apurinã da região de Pauini conquistaram a demarcação de boa parte do território

² Texto da autora no portal “Povos Indígenas do Brasil”, no site do Instituto Socioambiental (ISA): (<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/apurina/1513>). Acessado em outubro de 2016.

³ *Toty* é uma palavra na língua apurinã traduzida em português como “vovô”, podendo ser utilizado tanto como termo de parentesco (neste caso, também se utiliza a palavra *akiry*, vovô e *akiro*, vovó), como também em referência carinhosa às pessoas mais velhas, sábios e conhecedores da língua, histórias e cultura apurinã.

⁴ Interessante inversão de perspectiva neste comentário, não foram os brancos que emprestaram sangue, mas o contrário.

⁵ Em referência aos não-indígenas, o termo *karywa* é uma variante do termo *cariú*, cuja origem vem da Língua Geral Amazônica e é compartilhado entre vários povos indígenas da região amazônica (cf. Link, 2016: 59). Nesta tese dei preferência ao uso do termo em português, *cariú*.

habitado por seus ancestrais garantindo seu direito originário de continuar vivendo segundo seus “usos, costumes e tradições” dentro de suas terras. Esse processo de luta pela demarcação do território e sua posterior efetivação, fez com que os Apurinã voltassem a se reunir entre si e com os outros povos do Alto e Médio Purus, e a se perceberem enquanto uma unidade étnica diferenciada, motivando a retomada de seus rituais, sua língua, seus costumes e práticas tradicionais.

Essa tese insere-se nesse contexto de reflexão sobre a cultura apurinã e se propõe a pensar nos vínculos relacionais e existenciais deste povo com o seu território, ou melhor, com a *terra*, compreendida em sentido amplo “como um campo de *habitação* e de relações envolvendo seres de todos os tipos – tanto humanos, quanto não-humanos” (Ingold, 2000: 139).

A região de estudo

De acordo com a plataforma de dados “Povos indígenas no Brasil”, do Instituto Socioambiental (ISA), os Apurinã estão espalhados atualmente em 27 Terras Indígenas (TIs) - requeridas, identificadas, demarcadas ou homologadas - ao longo do rio Purus e seus afluentes; na bacia do rio Madeira, como é o caso dos Apurinã que vivem na TI Torá, nos municípios de Manicoré e Humaitá; ou ainda no Solimões, nos municípios de Manaquiri, Manacapuru, Beruri e Anori. No Alto Solimões, no município de Santo Antônio do Içá, eles podem ser encontrados na TI São Francisco. Há ainda mais ou menos 60 indivíduos na aldeia *Mawanat*, na TI Roosevelt, do povo Cinta Larga, em Rondônia, que para lá migraram em 1983 (Ferreira, 2014: 11-14).

A pesquisa de campo foi realizada na região do município de Pauini, que pode ser considerada uma das áreas nucleares do território tradicional habitado pelos Apurinã – local de origem de muitas das parentelas espalhadas pelo Purus e alhures. De sorte que neste município encontra-se um complexo de TIs Apurinã, abrangendo ambas as margens do rio. O Complexo abrange hoje seis TIs homologadas, contabilizando uma área com cerca de 720 mil hectares (cf. Figura 2). Do lado direito do rio, para quem vai subindo, são as seguintes: TI Tumiã (no sul do município de Lábrea); TI Guajahã; TI Seruini-Mariênê e a TI Peneri-Tacaquiri; do lado esquerdo são as TIs Catipari-Mamoriá e Água Preta-Inari. Afora essas, há uma série de outras áreas reivindicadas ou que estão em processo de demarcação: na margem direita do rio são as TIs Baixo Tumiã e Baixo Seruini; e na margem esquerda, as TIs Sãkoã/Santa Vitória, Canacuri e Garaperi/Lago da Vitória (cf. Schiel & Smith, 2008).⁶

O Polo base de Pauini, vinculado ao Sistema Integrado de Saúde Indígena (Siasi), registra a existência de 34 aldeias espalhadas pelo complexo, abrangendo as Terras reivindicadas e ainda não demarcadas. Há uma estimativa grosseira - tanto do Siasi, quanto da Funai de Pauini – da existência de um contingente populacional que varia entre dois mil e quinhentos a três mil indígenas vivendo em Pauini. Como há uma circulação intensa de pessoas entre as aldeias e a cidade, os dados do Polo e da CTL/Funai referentes ao percentual de indígenas que residem nas aldeias até o início

6 Vale ressaltar ainda a presença dos Jamamadi na TI Inauini/Teuini, localizada nos igarapés de mesmo nome (margem esquerda do Purus), que embora esteja localizada dentro do município de Boca do Acre, pode ser considerada como parte do Complexo de TIs em Pauini.

deste ano de 2017, última vez que estive na região, estavam defasados. Estima-se que mais da metade de sua população na região de Pauini more dentro das TIs em aldeias ou comunidades localizadas na beira ou relativamente próximas do rio Purus.

O município de Pauini, antigo povoado ‘Terruã’, compreende uma área aproximada de 41 mil quilômetros quadrados e se localiza na região sudoeste do Estado do Amazonas, entre os municípios de Boca do Acre e Lábrea. Por não contar com rodovias, a principal via de acesso à sede do município é o rio Purus - via barco recreio ou expresso.⁷ A sede também conta com uma pista aeroviária – bastante precária, aliás – para aviões de pequeno porte, que atravessa a cidade pelo meio, cuja dinâmica de pousos e aterrisagens há anos constitui parte da vida e do cotidiano dos moradores. Neste sentido, já ouvi pauinienses dizerem, meio em tom de brincadeira e lamento, serem habitantes de uma ilha. Ao contrário de Lábrea e de Boca do Acre que, embora também localizadas na beira do Purus, são cidades rodoviárias, com acesso a capitais como Porto Velho e Rio Branco, respectivamente, Pauini possui uma dinâmica social e econômica voltada exclusivamente para o rio e para a floresta. A ausência de estradas e o relativo isolamento do resto do país fazem com que Pauini possua uma temporalidade própria e uma população mestiça, majoritariamente de origem nordestina - descendentes de seringueiros e ex-seringueiros - misturada com sangue indígena, principalmente sangue apurinã. Diferente, portanto, de Lábrea e de Boca do Acre, que nas décadas de 1970 e 1980, principalmente após a construção das BRs, receberam um fluxo de migrantes vindos do Sul, com uma cultura de viés agropecuário e ruralista, em contraste com a cultura do seringal de origem nordestina predominante nesses locais.

Segundo dados do último censo populacional do IBGE, em 2010, o município de Pauini contava com uma população de 18.166 habitantes, sendo que a estimativa em 2016 foi de 19.488 pessoas. Neste sentido, se a estimativa dos órgãos indigenistas estiver correta, aproximadamente 15% da população de Pauini pode ser considerada como indígena - o que eu acho pouco. A principal atividade econômica do município é a agricultura de subsistência baseada no sistema indígena de roças de toco (ou de corte-queima), sendo os principais produtos a mandioca – em primeiríssimo lugar -, o feijão e o milho. Os dados do último Censo Agropecuário do IBGE contabilizaram 210 estabelecimentos agropecuários⁸ em Pauini e um efetivo de 8.584 cabeças de gado, número pequeno quando comparado as 75 mil e 270 mil cabeças, de Boca do

7 O Acesso mais fácil à cidade Pauini é via Rio Branco e não Manaus. Isto porque o transporte pelos barcos que saem de Manaus subindo o rio Purus e que chegam até a região de Pauini ou Boca do Acre só é possível no período de inverno. A depender das condições do rio, essa viagem pode levar de quinze a trinta dias. Desta forma, o acesso mais fácil é ir de avião até Rio Branco; de Rio Branco pegar um táxi ou ônibus até a cidade de Boca do Acre pela BR-317 – viagem que pode levar de três a quatro horas de carro dependendo das condições da estrada, ou sete a dez horas de ônibus; de Boca do Acre, seguir nos barcos expressos que fazem a linha para Pauini – viagem que leva de cinco a oito horas dependendo das condições do rio -, ou nos barcos cargueiros que são mais baratos, mas que levam cerca de dois dias para chegar à cidade.

8 No linguajar pauiniense os estabelecimentos de criação de gado são conhecidos como “fazendas”. Contrapõe-se ao uso corrente de “seringal” referente aos estabelecimentos em que predominam a agricultura de subsistência e o extrativismo florestal.

Acre e Lábrea, respectivamente. A pesca nas piscosas águas e lagos do Purus e a caça de animais silvestres são atividades tradicionais ainda presente nos dias de hoje, tanto na cidade, quanto nas áreas rurais.

A exploração industrial e a comercialização de madeira são bastante incipientes visto que boa parte do território do município é composto por áreas protegidas – TIs e Unidades de Conservação, como a Reserva Extrativista (Resex) do Médio Purus – predominando, portanto, a exploração de lenha e de madeira em pequena escala para fins de subsistência. Em relação ao extrativismo de produtos florestais não-madeireiros - seringa, castanha, sorva e copaíba - que até a década de 1970/1980 era o principal motor que girava a economia da região, praticamente só a castanha continua tendo valor e saída de mercado em grande escala, embora apenas no período de safra, durante o primeiro trimestre do ano. Vale destacar ainda que boa parte do território do município é constituído por áreas florestais devolutas, que pouco ou nada contribuem em termos de renda aos cofres públicos. Neste sentido, grande parte da economia de Pauini gira em torno do pequeno comércio, dos serviços e dos repasses dos governos federal - saúde, previdência e bolsa família – e estadual e municipal – saúde, educação, estrutura.

A região de Pauini poder ser considerada um lugar que traz em sua paisagem biofísica, humana e cultural, o legado histórico da presença da empresa seringalista instalada na região em meados do século 19. Legado econômico que apesar da violência, massacres e conflitos sobre os povos indígenas - e também sobre os não-indígenas, no caso os seringueiros nordestinos que para lá migraram - permitiu a manutenção dos serviços ecológicos essenciais e uma grande parcela do território de floresta em pé. No entanto, a impressão é de que nos últimos anos, com a falência do modelo econômico seringalista e extrativista, a população do município vem passando por um processo lento e gradual de transição para uma economia baseada na agropecuária dos grandes latifúndios, na esteira do que vem ocorrendo em Lábrea e Boca do Acre. Vale ressaltar que esses dois municípios estão inseridos dentro do chamado “arco do desmatamento na Amazônia” que vem avançando sobre o sul do Estado do Amazonas a passos largos floresta adentro. Verifica-se, deste modo, uma ascensão da pressão e articulação política a nível local e estadual para a construção de estradas que permitam a interligação entre os três municípios.⁹

⁹ Os fazendeiros pecuaristas de Boca do Acre, segundo alguns relatos de ribeirinhos e pauinienses, vêm abrindo por conta própria uma estrada – “estrada do Monte” – saindo de Boca do Acre em direção à Pauini e Lábrea. Trata-se de um imenso território de florestas preservadas, sem habitantes humanos, que corta em linha reta o “fundo” do complexo de TIs Apurinã - da margem direita –, justo nas cabeceiras e nascentes dos principais igarapés que sustentam hoje a vida dos índios – entre os quais, destacam-se o Peneri, Tacaquiri e o Seruini. Na minha última visita à Pauini, em fevereiro/março de 2017, a Funai de Pauini, havia recebido uma denúncia - confirmada depois em sobrevoo - de uma invasão e desmatamento de umas centenas de hectares nas cabeceiras do igarapé Peneri. Em uma conversa na cidade com o cacique da aldeia Nova Vista, Raimundo (Píxalá), ele me disse que estava com receio de envenenarem o igarapé e que os moradores da aldeia sentem o declínio do estoque de peixes e de caça.

Algumas notas etnográficas sobre a região do Complexo¹⁰

Dentro do Complexo de TIs, a principal referência geográfica é o rio Purus e a cidade de Pauini, de forma que a região é dividida em duas partes: o “Purus de baixo”, ou seja, as aldeias e as TIs localizadas *abaixo* da cidade de Pauini; e o “Purus de cima”, as aldeias e TIs *acima* da cidade, subindo o rio. Outra referência importante são os igarapés afluentes do Purus. É importante notar aqui a diferença entre rio e igarapé. Para os habitantes da região, ‘rio’ é o rio Purus, o qual os Apurinã chamam em sua língua de *weny*. Embora existam alguns igarapés largos como um rio, como o Mamoriá, o Seruini, o Tumiã e o Sepatini, os moradores referem-se a estes como igarapé (Schiel & Smith, 2008: 83).¹¹ Interessante notar também que na língua vernácula apurinã os igarapés são divididos em grandes (*kawaari*), e pequenos (*sotoarywe* ou *sotowã*). No caso do termo ‘rio’, utiliza-se *weny*, ou *mitari wenyte* para ‘rio grande’ (*mitari*, grande). Outro aspecto importante de se notar é que quase todos os igarapés, dos grandes aos pequenos, têm nomes. Aliás, os nomes atuais dos principais igarapés da margem direita do Purus, dentro do domínio do Complexo, são todos nomes em apurinã – ou seja, mantiveram-se depois da entrada dos seringais.¹² Os rios ou igarapés também se constituem como demarcadores de lugares ou territórios dos grupos ou parentelas espalhadas pelo território. Em outras palavras, cada parentela possui uma inscrição territorial específica, que por sua vez é marcada pela malha de igarapés, o que significa dizer que a história desses igarapés se entrelaça com a história de indivíduos, famílias e parentelas, e vice-versa.

Outra referência espacial importante é a ‘vargem’ e a ‘terra firme’, também reconhecidas como ‘beira’ e ‘centro’, respectivamente. Tratam-se de duas macrocategorias de ambiente, que englobam uma ampla variedade de subambientes. De acordo com Schiel e Smith, o principal critério de definição na região entre essas duas categorias é a questão da inundação, relacionada ao ciclo de chuvas, cheias e vazantes do rio Purus. Neste sentido, os ambientes de *vargem* são as áreas sujeitas a

10 Alerto o leitor que essas notas estão algo incompletas. Há muitos dados que merecem uma descrição e maior reflexão, mas que dada a amplitude geográfica e social da região exigiria um trabalho que não tive tempo, nem paciência de fazer. Ressaltaria a questão da presença dos Apurinã na cidade de Pauini, a descrição das aldeias, a classificação dos diferentes tipos de ambiente dentro do Complexo, o extrativismo contemporâneo da castanha, entre outras coisas. Todavia, quem tiver maior interesse nesse tipo de informação sugiro a leitura da tese da antropóloga Juliana Schiel e do Levantamento Etnoecológico da região do Complexo (Schiel, 2004; Schiel & Smith, 2008).

11 Schiel e Smith (2008: 83) apontam que um dos critérios de classificação para diferenciar rios e igarapés é a diferença entre as espécies de peixes encontrados em cada ambiente. Outros critérios de classificação identificados foram a largura, navegabilidade e a sedimentação da água.

12 No levantamento que eu fiz com seu Camilo, os igarapés Urubuã (*Yjūpuruã*), Iaco, Clariã, Peneri, Tacaquiri, Meritiã, Mixiri, Seruini, Sepatini, na margem direita, são todos nomes apurinã. Faltou checar se o mesmo vale para as nomeações dos rios e igarapés da margem esquerda, como Mamoriá, Catipari, Água Preta, Inari, Canacuri, Pauini, Teuini, Inauini, entre outros. Vale notar que as TIs do Complexo são nomeadas com os nomes desses grandes igarapés que as atravessam.

inundações periódicas do Purus, em contraste com as áreas de *terra firme*, que não sofrem com as inundações do grande rio (Schiel & Smith, op. cit.: 76-7).¹³ A maioria das aldeias dentro do Complexo estão localizadas em *terra firme* ao longo dos principais igarapés que cortam a região. Na verdade, este modelo de ocupação é um padrão entre os Apurinã, habitantes tradicionais que são das florestas altas da terra firme. No entanto, a tempos que este já não é mais um padrão. Como observam as autoras, dentro e no entorno das TIs há moradias e aldeias apurinã em vários locais na beira do rio Purus.¹⁴

De acordo com as autoras, as principais razões alegadas para manter essa proximidade e permanência na beira do rio são: a abundância de lagos ricos em recursos pesqueiros;¹⁵ a fertilidade dos solos nas praias e a facilidade de cultivo de culturas temporárias, principalmente a mandioca para fazer farinha; a facilidade de acesso à cidade - em caso de doenças, recebimentos de salários, aposentadorias e acesso ao ensino escolar -, e aos comerciantes marreteiros da beira do rio; além de serem pontos estratégicos de vigilância da terra demarcada (Ibid.: 86). Em contrapartida, a *vargem* do Purus oferece algumas desvantagens significativas, entre as quais, a restrição às práticas agrícolas de culturas perenes (árvores frutíferas) devido às inundações periódicas do rio - como dizem os moradores, ali só dá pra plantar o que dá pra colher antes da 'alagação'.¹⁶ Um dado interessante apontado pelas autoras, é que a maioria dos moradores da *vargem* possuem 'centros' na terra firme, enquanto os moradores da terra firme raramente possuem assentamentos na *vargem*. Desse modo, as desvantagens de morar na beira do rio são compensadas pelo uso sazonal do ambiente de terra firme: os moradores permanecem na aldeia durante o verão exercendo atividades de subsistência (pesca, caça, coleta e agricultura nas praias); e no período chuvoso de inverno,¹⁷ se dirigem aos 'centros' (assentamentos provisórios ou antigos), onde permanecem até o fim da estação, atuando principalmente na coleta e na quebra da castanha (Ibid.: 87).

13 Para o levantamento e descrição das subcategorias de ambiente de *vargem* e terra firme reconhecidas pelos Apurinã, cf. o levantamento etnoecológico do Complexo de TIs na região (Schiel & Smith, op. cit.: 78-82).

14 Nas últimas décadas do século passado, principalmente no contexto da demarcação das TIs, muitas parentelas passaram a habitar antigos seringais na beira do rio Purus de forma permanente (cf. Schiel, 2004: 113-47). Este é o caso, por exemplo, de algumas aldeias do 'Purus de cima', como a Vera Cruz, Boa União e Jagunço II.

15 O gigante Purus, rio de águas brancas (barrentas), é riquíssimo em peixe, tanto em termos de diversidade quanto de abundância. Porém, diz o povo ribeirinho que a exploração comercial de barcos pesqueiros vindos de Boca do Acre e Rio Branco diminuíram os estoques de peixe nas últimas décadas. Antigamente era muito mais abundante, dizem.

16 Poderia acrescentar como fator de desvantagem a praga dos piuns (diurnos) e dos carapanãs (noturnos), que são demais por essas bandas do Purus. Não fossem eles e a beira do rio Purus seria sem dúvida um paraíso na Terra.

17 No tempo de inverno, é bem mais fácil acessar os 'centros' ou assentamentos antigos fluvialmente pelos igarapés, em virtude do aumento das águas.

As atividades econômicas de subsistência basicamente são as mesmas dentro do Complexo, mas variam em intensidade de acordo com as características ambientais onde se encontram as aldeias. Os Apurinã vivem da pesca, da caça, da coleta e da agricultura. Como aponta o levantamento de Schiel e Smith, os recursos pesqueiros constituem os principais itens na alimentação dos moradores do Complexo. Por conseguinte, a pesca é uma atividade praticada o ano inteiro, sendo mais importante do que a caça. Nas aldeias ribeirinhas, principalmente nas TIs Peneri/Tacaquiri e Catipari/Mamoriá, o uso de lagos é intenso; em geral são lagos formados por meandros abandonados pelo rio Purus e, portanto, fartos de peixes das mais variadas qualidades. Há ainda igarapés fartos em recursos pesqueiros, como o igarapé Peneri, dada sua proximidade com o rio Purus e a existência de sangradouros e de um imenso lago em sua foz. Já as aldeias mais afastadas do Purus, como a aldeia Cachoeira, localizada no alto curso do igarapé Tacaquiri, a disponibilidade de peixes é bem menor, mesmo assim a pesca constitui a principal atividade e o peixe o principal item alimentar - os moradores sabem onde e como encontrá-los nos meandros dos igarapés. As aldeias localizadas em igarapés pobres em recursos pesqueiros, como os igarapés Água Preta e no rio Mamoriá, há um investimento maior nas práticas agrícolas e na criação de animais de pequeno porte (galinhas, porcos, bois etc.).

O trabalho de campo

Sou um caso que entrou no doutorado sem experiência prévia com as pessoas com quem iria trabalhar – tratarei sobre essa questão mais adiante. Somente no final do primeiro ano do curso, quando comecei a participar do projeto Rios e Redes (RR) - um projeto de pesquisa/extensão do Neai¹⁸ - que tomei a decisão junto com meu orientador e colegas de quem iria trabalhar com os Apurinã na região de Pauini. A primeira fase do RR, coincidindo com o meu segundo ano do doutorado, foi basicamente investido no processo de articulação e anuência da pesquisa junto às comunidades, associações e instituições indígenas que atuam na região (Focimp - Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus; Opiaj - Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Pauini; CR/Funai de Lábrea, CTL/Funai de Pauini). Busquei as ocasiões mais oportunas para fazer essas articulações, começando pela Assembleia Geral da Focimp, realizada durante o

18 O projeto Rios e Redes na Amazônia Indígena (CAAE 5574214.0.0000.5020, Parecer CONEP 961.083) contou com o apoio da empresa Natura (Edital Natura-Campus), em parceria com a Universidade Federal do Amazonas e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). Este projeto foi resultado de uma convergência de duas importantes frentes de pesquisa conduzidas no NEAI, uma no Médio Purus, e outra no Alto Rio Negro, protagonizado pelos estudantes indígenas Tukano no curso de Antropologia da UFAM. No Médio Purus (entre os Apurinã, no município de Pauini, e os Paumari, no município de Tapauá), o objetivo foi a realização de pesquisas etnográficas sobre paisagens e a realização de uma *Oficina de Saberes*, visando a produção de materiais de apoio para escolas e organizações das comunidades envolvidas. Vale ressaltar que só foi possível realizar o trabalho de campo em Pauini via o financiamento do projeto.

chuvoso mês de maio, na TI Caititu, no entorno da cidade de Lábrea. Foi nessa assembleia que eu me encontrei pela primeira vez com os Apurinã da região de Pauini. O meu objetivo era conhecê-los na assembleia e pegar uma carona de volta no barco da Funai, no intuito de apresentar a proposta da pesquisa na Assembleia da Opiaj, que estava prevista para ocorrer em Pauini no final daquele mês.

Os cinco dias de assembleia foram intensos em termos de programação, da quantidade de pessoas - cerca de trezentos indígenas “da boca à cabeceira do rio” (um desses raros momentos de encontrar a diversidade indígena do Médio Purus reunida em um só lugar) -, e das condições climáticas. Pra começar, chovia muito quase todas as tardes. Como o chão era de terra, formou-se um lamaçal na aldeia, que era impossível andar calçado e manter limpas as roupas; nos últimos dias, literalmente era lama para todo lado - “estávamos todos na lama”, eu pensava - o que para mim refletia bem a ideia de união que a assembleia representava. A delegação da Opiaj compareceu em peso - cerca de sessenta pessoas, a maior de todos os povos presentes. Falou-se e discutiu-se sobre os direitos indígenas, a luta pela continuidade da demarcação das TIs, o incentivo à produção, o resgate da tradição - do xamanismo, da medicina e educação indígenas; houve momentos de trocas de sementes e cultivares tradicionais; de protagonismo das mulheres, falando da sua luta, entre outras coisas. Todas as noites, após a finalização das atividades, no início da noite, na hora do jantar, o grupo de Pauini se reunia no auditório improvisado de lona preta da assembleia, para avaliar as atividades do dia. Foi em uma dessas ocasiões que tive a oportunidade de me apresentar a eles e elas e falar sobre a proposta da pesquisa. Discursei meio no improviso para mais de trinta caciques e lideranças apurinã (na época não conhecia ninguém), dentro do auditório iluminado à meia luz por algumas poucas lâmpadas fluorescentes, com a roupa molhada e suja de lama e envolto por vorazes carapanãs. Falei sobre a ideia de trabalhar com a quebra da castanha e da minha pretensão em apresentar a proposta da pesquisa e “oficializa-la” durante a assembleia da Opiaj em Pauini. As lideranças e caciques ficaram de conversar entre si e de me dar uma resposta no dia seguinte.

A resposta foi positiva, mas veio só no último dia. Certamente, fui avaliado durante a assembleia para receber esse veredicto final. Foi para mim uma primeira grande vitória. Quanto à viagem no barco, foram quatro dias subindo o Purus até Pauini. Estávamos todos cansados, sendo que algumas pessoas com malária. No início fiquei assustado com a quantidade de pessoas (cerca de cento e cinquenta), pois embora o barco fosse grande, só havia dois banheiros. Mas depois descobri que havia regras de convivência e de divisão de tarefas – comida e limpeza da cozinha e dos banheiros, principalmente. Neste transcorrer fluvial fui conhecendo os Apurinã com calma, ouvindo suas conversas, embora ainda fossem muito distantes do meu mundo. Aos poucos, algumas fantasias produzidas durante a assembleia começaram a se desfazer e a realidade a se mostrar. Primeiro, a tristeza em ver a relação com o lixo: sacos, embalagens, garrafas, tudo sendo jogado no rio Purus, no grande rio, no rio da vida. Meu vizinho de rede era o cacique Jamamadi, seu Alexandre, com quem dividi palavras, tabaco, bananas e minha água. Conforme ia ganhando mais intimidade com as pessoas, fui tirando alguns retratos, principalmente das crianças. Durante a viagem, mais reuniões, preparação para

assembleia da Opiaj. Nos últimos dias, pertences de pessoas sumidos, certo constrangimento geral, gente abrindo a mala para mostrar sua inocência. Enfim, os anjos começavam a cair do céu.

Quando chegamos à cidade de Pauini a dispersão foi geral, cada qual para o seu canto, para sua casa, para sua aldeia. Foi como se aquela unidade vista durante a assembleia tivesse se dissolvido. Meus primeiros dias em Pauini foram difíceis. Tendo sido convidado pelo Raimundo - agente de saúde da Aldeia Nova - a me hospedar na casa do seu genro - num bairro periférico -, roubaram meu celular na casa durante a noite. Vim saber no outro dia que estávamos ao lado de uma boca de fumo. Não era o lugar ideal para ficar, e assim acabei aceitando o convite do Evangelista, coordenador local da base da Funai e uma jovem liderança importante do movimento indígena de Pauini, para ficar em sua casa. Passei então a morar na casa do Evangelista, melhor localizada, junto com seus irmãos e primos que estudavam na cidade. Desde esse dia esta casa de jovens moradores se tornou um porto seguro e minha principal base de estadia em Pauini.

Entre a chegada em Pauini e a realização da assembleia da Opiaj transcorreu-se mais de um mês. Logo nos primeiros dias vi que não havia nada organizado para a realização assembleia, nem definição do local, nem recursos, nada. Era preciso começar tudo do zero. Na cidade, a Opiaj se resumia ao Raimundo, que à época era o vice-coordenador, e a sua esposa, Sanipa. Juntei-me a eles e começamos a trabalhar na salinha da FUNAI - escrevendo convites, checando e calculando as contas e as dívidas da organização, fazendo ofícios para instituições solicitando recursos, prospectando locais para a realização do encontro etc. Tornei-me meio que um secretário-geral da Opiaj. Foi uma experiência interessante. Ajudar a organizar a assembleia junto com os índios trouxe uma visão de dentro dos bastidores do movimento indígena local, permitindo conhecer quem são as pessoas por trás dos papéis interpretados nas assembleias, e as engrenagens humanas do movimento. Além disso, esse trabalho e o convívio na base local da Funai - onde se localiza a sede da Opiaj - permitiu conhecer e trocar ideias com os indígenas que vivem nas aldeias e que estão sempre passando ou circulando por ali.

Enfim, depois de muitas reuniões, conversas, ofícios, convites - e até tentativas de desvio de dinheiro! - conseguimos realizar a assembleia no início de julho, na aldeia Mipiri - TI Água Preta/Inari - a aldeia mais próxima da cidade de Pauini. Foi-me reservado um espaço para a apresentação da minha proposta de pesquisa com a castanha. Falei sobre o projeto RR e a proposta do doutorado para uma plateia que reunia caciques e indígenas de todas as aldeias das TIs de Pauini, bem como aos representantes da FOCIMP e de instituições com atuação indigenista que marcaram presença - além da Funai de Pauini, a CR da Funai de Lábrea; Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pauini; IEB; Comin, entre outros. Foi uma assembleia meio tensa, pois haveria eleição para troca de coordenação, cujo trabalho vinha sendo criticado pelos indígenas. O projeto RR chegou a ser questionado por algumas lideranças por conta do financiamento da Natura, mas depois de alguns momentos tensos, a pesquisa foi aprovada pela maioria da plenária. Não fosse a minha trajetória desde a assembleia em Lábrea até Pauini, o resultado poderia ter sido diferente. Assim, esse primeiro campo foi de articulação, reconhecimento e

aquisição da anuência das organizações e instituições indígenas. Ao longo desse tempo foi possível conhecer dezenas de Apurinã de toda a região do Complexo de Pauini e conquistar a confiança dos caciques e das lideranças do movimento indígena. Em suma, foi um campo de reconhecimento, articulação e o início da construção de uma rede de relações com os indígenas.

Cortando a rede

Voltei com a sensação de dever cumprido, feliz com as amizades feitas, com as pessoas que tinha conhecido e com a assinatura da nova coordenação da Opiaj em mãos. Mas havia ainda um problema: das mais de trinta aldeias dentro do Complexo, começaria por qual? A princípio, tendo adquirido a anuência da Opiaj, a instituição indígena que a rigor representa todas as aldeias da região, obtive liberdade para circular por todo o território. Durante o período de articulação nas assembleias, tive oportunidade de conhecer algumas aldeias próximas à cidade e recebi o convite para visitar muitas outras, mas como meu foco estava na aquisição da autorização da Opiaj, deixei que a escolha dos locais específicos para realizar a pesquisa ocorresse de forma mais aberta e livre. A receptividade tinha sido ótima, contudo me vi às voltas com o problema da complexidade social e amplitude geográfica da região. Era preciso começar a cortar a rede. Dei os primeiros passos nessa direção ao retornar à região em uma visita breve - outubro de 2014 -, para participar de uma oficina sobre a língua apurinã coordenada pela colega linguista, Ana Patrícia Chaves Ferreira,¹⁹ junto aos professores indígenas que lecionam nas aldeias.

Foi a oportunidade de encontrar novamente os Apurinã reunidos em um lugar único e uma boa ocasião para começar a ver qual seriam as aldeias em que eu iria fazer os trabalhos de campo. A oficina seria uma oportunidade de adquirir as anuências dos caciques ou professores que estavam participando do evento. Realizada na aldeia Boa União, TI Peneri-Tacaquiri, às margens do Purus, o encontro durou quatro dias e contou com a participação de todos os professores formados no magistério *Pirayawara*, além de conhecedores e dos moradores da aldeia. Acompanhei o curso, aprendendo um pouco mais sobre a língua apurinã junto com os professores, e tive a oportunidade de conhecer e conversar com os totys das aldeias vizinhas que haviam sido convidados. Além disso, foi possível reunir alguns caciques e professores para voltar a falar sobre a pesquisa, e adquirir o seu consentimento assinado em papel. Voltei dessa viagem um pouco mais tranquilo com os papéis assinados em mãos sabendo pelo menos por onde poderia começar. Contudo, ainda eram cinco aldeias,²⁰ e não podia ter certeza para qual delas ir ou para onde o próximo campo iria me levar.

19 Patrícia trabalhava à época como coordenadora da área de projetos indígenas do Comin – Conselho de Missão entre Povos Indígenas -, junto aos professores apurinã em projetos de revitalização da língua e da cultura deste povo (Ferreira, 2014; 2014a; 2014b).

20 Desta feita, foi possível adquirir a anuência formal dos caciques das aldeias Vera Cruz, Lago da Vitória, Boa União, Jagunço II e Canacuri.

Na aldeia

O ano de 2014 foi um período de articulação, reconhecimento e aquisição da anuência da pesquisa pelas organizações, instituições e comunidades indígenas. Foi também um tempo de estudos sobre as orientações teórico-metodológicas para a realização do trabalho etnográfico nas aldeias. Em 2015, tivemos problemas com a autorização do projeto RR junto ao Conselho de Ética da UFAM, o que acabou atrasando em alguns meses a ida ao campo. No início de agosto, finalmente retornei à Pauini no intuito de passar um período nas aldeias. Assim como nas viagens anteriores, aproveitei outro momento de reunião dos Apurinã para definir meu itinerário. Neste caso, aproveitei a realização de outra etapa da oficina linguística na aldeia Boa União que havia participado no ano anterior. Desta vez, contudo, devido a atrasos na saída do expresso em Boca do Acre, cheguei só no último dia da oficina, já no encerramento, quando muitas pessoas já estavam indo embora. Os caciques com quem havia adquirido a anuência no campo anterior estavam indo embora e não houve tempo de conversar com eles. Mas foi possível ficar com os professores que permaneceram para voltar no dia seguinte às suas aldeias. Após expor minhas pretensões me perguntaram se eu gostaria de ficar em uma aldeia no ‘centro’ ou na ‘beira’. Sem tempo para tomar a decisão, decidi ir para a aldeia Nova Vista, localizada no igarapé Peneri. Considerada uma das aldeias mais antigas do chamado “Purus de cima”, eu havia feito amizade na viagem de Lábrea com o Raimundo, o jovem cacique da comunidade, tendo sido convidado por ele naquela ocasião para visitar sua aldeia assim que tivesse uma oportunidade. A oportunidade tinha aparecido. Passei um mês e meio nesta aldeia, intercalados com algumas idas à cidade de Pauini para comprar rancho e participar do festejo de Santo Agostinho, padroeiro de Pauini, realizado na última semana do mês de agosto. Participar do festejo foi uma experiência interessante, pois essa é uma das poucas ocasiões em que as comunidades ribeirinhas e indígenas da região se encontram na cidade para participar do grande torneio de futebol tradicionalmente realizado durante os dias de festa.

Não houve muita pretensão nesta primeira experiência de convívio mais prolongado em uma aldeia. Como não era tempo de castanha, a ideia era conhecer e vivenciar o dia-a-dia da aldeia. A receptividade da comunidade foi boa. Na ocasião da minha apresentação, uma manhã de domingo dedicada especialmente a isso, expliquei a eles o que os antropólogos geralmente fazem em aldeias: passar períodos mais ou menos prolongados nesses lugares, convivendo e conversando, ouvindo histórias, ajudando nas lidas diárias - ir pra roça, coletar fruta na mata, acompanhar as caçadas – enfim, viver o cotidiano, *a vida como ela é*. Como não era tempo de quebra da castanha e não querendo perder a oportunidade de conhecer os castanhais (tendo em vista essa região ser uma das mais ricas em castanhais nativos), ofereci algumas diárias (com o dinheiro do projeto) para quem se dispusesse a deixar seus afazeres diários (era tempo de abrir novos roçados) e me acompanhar aos castanhais mais próximos - já que nessa época do ano, em que o igarapé está seco e pouco navegável, o acesso aos castanhais mais distantes se torna quase inviável. Assim, mesmo fora de época foi possível visitar com calma alguns castanhais, e por tabela, antigas colocações, próximos e mais distantes da aldeia e entrevistar meus anfitriões, os filhos e netos de Pedro Carlos, sobre a história desses lugares e o

significado que tinham para eles. Embora relativamente curta, esta vivência na aldeia foi essencial, pois permitiu um mergulho sensitivo nos ambientes da floresta, dos castanhais, dos roçados, dos rios e igarapés, enfim, em outra dimensão de tempo-espaço diferente ao da cidade. Lembro-me tomando banho no igarapé Peneri, olhando para a floresta ao redor e pensando “qual o mito que sustenta tudo isso?”. Não sabia que eu estava vivendo o próprio mito...

Uma sincronicidade feliz desse campo na Nova Vista foi a realização de um grande xingané nos meus últimos dias na aldeia. Na verdade, fiquei sabendo sobre esse xingané logo quando cheguei, tendo sido uma das razões de permanecer ali durante o tempo que dispunha. Isto permitiu-me acompanhar e ajudar a organizar todo o processo de preparação da festa, participando do antes, durante e depois. Uma das coisas que mais me tocou dessa experiência foi sentir o que significa ser parte/parcela de um coletivo maior. Assistir e dançar xingané, mesmo não entendendo o que era dito nos cantos, foi uma experiência sinestésica/corporal que contribuiu para dar alguns insights durante o processo de tradução e interpretação desses cantos. Lembro-me, durante a festa, observava as pessoas que havia conhecido dançando e se divertindo, cada qual com personalidades e histórias diferentes, mas que ali na dança, reunidos, *eram todos um só corpo*. Pessoas de aldeias distantes, trabalhadores, cada qual arranjando seu jeitinho de viver aqui na terra, *nessa terra*, e que no xingané reuniam-se na grande na grande dança/roda da vida. Essa imagem da dança coletiva é o que ficou marcado do xingané para mim.

Oficinas de cantos e florestas

Em fevereiro de 2016, retornei a Pauini incumbido de organizar e coordenar uma “Oficina de Saberes” junto com conhecedores, professores, educadores e lideranças, com vistas à produção de um material que versasse sobre um tema do conhecimento indígena apurinã.²¹ Tratava-se da última fase do projeto RR e a proposta era criar um espaço de diálogo para que os próprios Apurinã pudessem refletir sobre seus conhecimentos e sobre aspectos da sua “cultura”. Em termos gerais, essa fase que se iniciou em setembro de 2015 e se estendeu até setembro de 2016, pode ser dividida em quatro grandes momentos: 1. Elaboração de aporte teórico-metodológico de trabalho e uma proposta temática (conteúdo) do material; 2. Discussão e definição do tema e metodologia das oficinas em conjunto com os professores e lideranças indígenas em Pauini; 3. Realização das oficinas nas aldeias; 4. Produção do material propriamente dito a partir do resultado das oficinas.

1. A escolha do tema das oficinas foi um processo que ocorreu em duas etapas. A primeira se deu dentro do Neai, com o apoio de pesquisadores bolsistas do projeto. Após um período de leituras e discussões nossa equipe chegou a um consenso sobre um tema da “cultura” apurinã considerado de grande rendimento e com vários desdobramentos: a festa/ritual do *xingané*. O *xingané* surgiu como um tema capaz de realçar e condensar vários aspectos da “cultura” apurinã, desde as músicas, danças, ritmos, pinturas, vestimentas, trançados, cerâmica, comida e

²¹ O livro está em vias de publicação e deverá ser entregue às instituições e organizações indígenas da região de Pauini no segundo semestre de 2018.

bebida, até questões como casamento, organização social, clãs, famílias, religiosidade e relação dos Apurinã com seus ancestrais. No entanto, embora felizes com o resultado de nossa escolha, nos vimos diante do problema da amplitude do tema. Tratar todos esses aspectos do xingané de maneira horizontal abordando vários temas ou selecionar um tema e fazer um exercício de interpretação buscando maior profundidade?

2. A segunda etapa foi levar essa proposta ao campo, discutindo-a com lideranças e professores indígenas na cidade de Pauini. Foram realizadas duas reuniões sobre as oficinas no prédio da Funai local, que giraram em torno de dois eixos: 1. A escolha do tema, os propósitos, pressupostos etc.; 2. Qual seria a quantidade de pessoas, datas, locais, logística. Quanto à questão do conteúdo, embora a proposta de um material sobre o xingané tenha sido bem aceita pelas lideranças, discutimos a dificuldade de transformar um tema tão amplo em livro num curto espaço de tempo. Depois de muita conversa, elegemos trabalhar de forma específica as músicas do xingané, tendo como ponto de partida a pesquisa de conclusão de curso de magistério do professor Francisco Marcelino da Silva Apurinã – o Chiquinho, que será bastante citado ao longo da tese - junto com seu avô, o toty Camilo, conhecedor de histórias, pajé e cantador de muita experiência. A ideia era aprofundar a pesquisa que o Chiquinho há anos vem fazendo por conta própria com seu avô e com seus tios (Silva & Matoma, 2015) e ampliá-la ouvindo cantadores de outras regiões e aldeias. Além dessa razão de ordem mais pragmática, apesar da significância do tema não havia na literatura sobre os Apurinã nenhum estudo e registro sobre suas músicas, muito menos um esforço de compreensão sobre o que dizem essas músicas. Assim, a proposta de fazer um material sobre os cantos apurinã, no contexto do projeto RR e do meu próprio doutorado, foi não apenas registrar uma forma de expressão cultural específica desse povo, mas buscar compreender o que esses cantos estão dizendo, o que podem dizer sobre a percepção e relação dos Apurinã com os não-humanos, o que podem dizer, enfim, sobre eles próprios.²²

Mas ainda era preciso adequar a forma e a metodologia das oficinas a essa escolha. Em seu conjunto, vimos que as músicas apurinã constituem um *corpus* narrativo compartilhado entre os Apurinã espalhados ao longo de todo o Médio e Baixo Purus. Contudo, observou-se que as músicas - em termos de ritmos, práticas e

22 Devo alertar o leitor que meu domínio na língua apurinã é bastante limitado. Isto porque nos dias de hoje, grosseiramente falando, 95% dos Apurinã em Pauini são fluentes em português - um português regionalizado, que por si só exige um tempo para se acostumar. Tendo adotado o português como primeira língua, a língua nativa não é vivida cotidianamente nas aldeias, o que nos deixa em uma posição cômoda, mas por outro lado dificulta ou inviabiliza o seu aprendizado. Portanto, meu pouco contato com a língua apurinã ocorreu principalmente durante as oficinas e ao longo desse trabalho de escuta e tradução dos cantos junto com o professor Chico. As músicas, portanto, permitiram adentrar neste universo linguístico apurinã. Vale notar que em Pauini o Chiquinho é o único professor indígena fluente na língua apurinã. Esse trabalho só foi possível graças à sua participação na autoria das traduções. Minha função de antropólogo foi o de direcionar e tentar explorar o universo conceitual dessas músicas (cf. Capítulo 2), o que de certa forma constitui uma outra forma de tradução. Neste último caso, todos os erros, equívocos ou imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

significados – podem variar de região para região, de lugar para lugar, de pessoa pra pessoa, ainda que os “temas” sejam os mesmos. Desta forma, uma das condições colocadas para registrar a variedade do repertório musical apurinã dentro do Complexo de TIs em Pauini seria fazer pelo menos uma oficina na região do “Purus de Baixo” e outra no “Purus de Cima”.

Sendo assim, foi traçado um itinerário em duas etapas. Inicialmente, foram identificadas algumas aldeias nas duas regiões onde havia cantadores e depois selecionadas as mais viáveis, levando em conta a distância, o percurso e a pessoa que iríamos entrevistar – condições físicas e facilidade de relacionamento. Com o desenrolar do trabalho de campo, vimos que o ritmo de cada lugar e as contingências próprias da pesquisa exigia mais tempo de permanência nas aldeias do que havia sido planejado. Desta forma, percebendo que não haveria tempo suficiente para visitar todas as aldeias que havíamos previsto, priorizamos mais a qualidade das relações com os cantadores e as comunidades, do que o tamanho amostral da pesquisa. Isso permitiu adequar o trabalho ao ritmo próprio da aldeia e dos cantadores,²³ conquistando sua amizade e confiança para que pudessem cantar e falar à vontade. A limitação do tempo também fez com que ao longo do itinerário déssemos prioridade às aldeias onde se encontravam os conhecedores mais velhos.

3. Ao final, nossas *oficinas itinerantes* foram realizadas em cinco aldeias abrangendo três TIs, e abarcando as regiões de Baixo e de Cima do Complexo (Figura 3.). O professor Chiquinho, tendo em vista sua disponibilidade, interesse e conhecimento no tema, ficou a pessoa responsável em me acompanhar ao longo de toda a pesquisa. A base da Funai disponibilizou uma voadeira e um prático para nos acompanhar na primeira etapa, nas visitas pelas aldeias da região de baixo, o que fez a gente ganhar tempo, mas por outro lado aumentou bastante o custo da viagem. Na segunda etapa, pela região de cima, mais experientes, utilizamos a canoa do Chiquinho, o que aumentou o tempo das viagens, mas por outro lado, nos deu liberdade e autonomia para ficar nas aldeias o tempo que fosse necessário.

Embora houvessem muitas outras aldeias para visitar, o tempo curto fez com que seguíssemos da aldeia Vera Cruz direto para aldeia Cachoeira, no alto igarapé Tacaquiri, onde vive dona Elza. Malgrado seus mais de noventa anos, dona Elza vivia uma vida saudável na aldeia, carregando seu panela de lenha nas costas e cultivando plantas em seu roçado. Típica apurinã, mulher valente, guerreira e de uma bondade e de uma ternura sem fim, dona Elza tem uma mente alerta, ágil para captar ideias e entender as perguntas. Gosta de falar, contar suas histórias, experiências de vida, de compartilhar, ensinar - ela e seu Camilo são parecidos neste aspecto. E além de tudo escuta perfeitamente! Conviver com essa velhinha durante

²³ Antes de começarmos o trabalho da pesquisa nas aldeias convocávamos uma reunião a fim de garantir a anuência da comunidade. Só isso já exigia um tempo maior do que os cinco dias que havíamos previsto em cada aldeia, pois, nem toda vez a comunidade estava disponível tão prontamente. De toda forma, foi uma prática que se mostrou muito importante, pois além de trazer mais transparência ao trabalho, incentivávamos uma reflexão coletiva sobre o valor e a situação da “cultura” apurinã na aldeia; a importância da valorização do conhecimento indígena e a ideia de uma educação escolar diferenciada que trabalhe as diferenças entre regimes de conhecimento.

alguns dias, ouvir suas histórias de vida - assim como com os demais totys - foi uma experiência incrível. Foram onze dias de convivência na Cachoeira, nos quais tivemos tempo suficiente para conversar em sua casa respeitando o seu ritmo, sua disponibilidade e principalmente sua vontade de falar e cantar. Além das conversas que giravam em torno das músicas e do xingané, ela me narrou histórias de sua vida e mitos. A simpatia e a memória invejável de dona Elza, junto com a receptividade das pessoas da aldeia e a beleza do lugar fez prolongar a minha permanência na aldeia por mais alguns dias para além do que tínhamos previsto, até o retorno à cidade de Pauini.

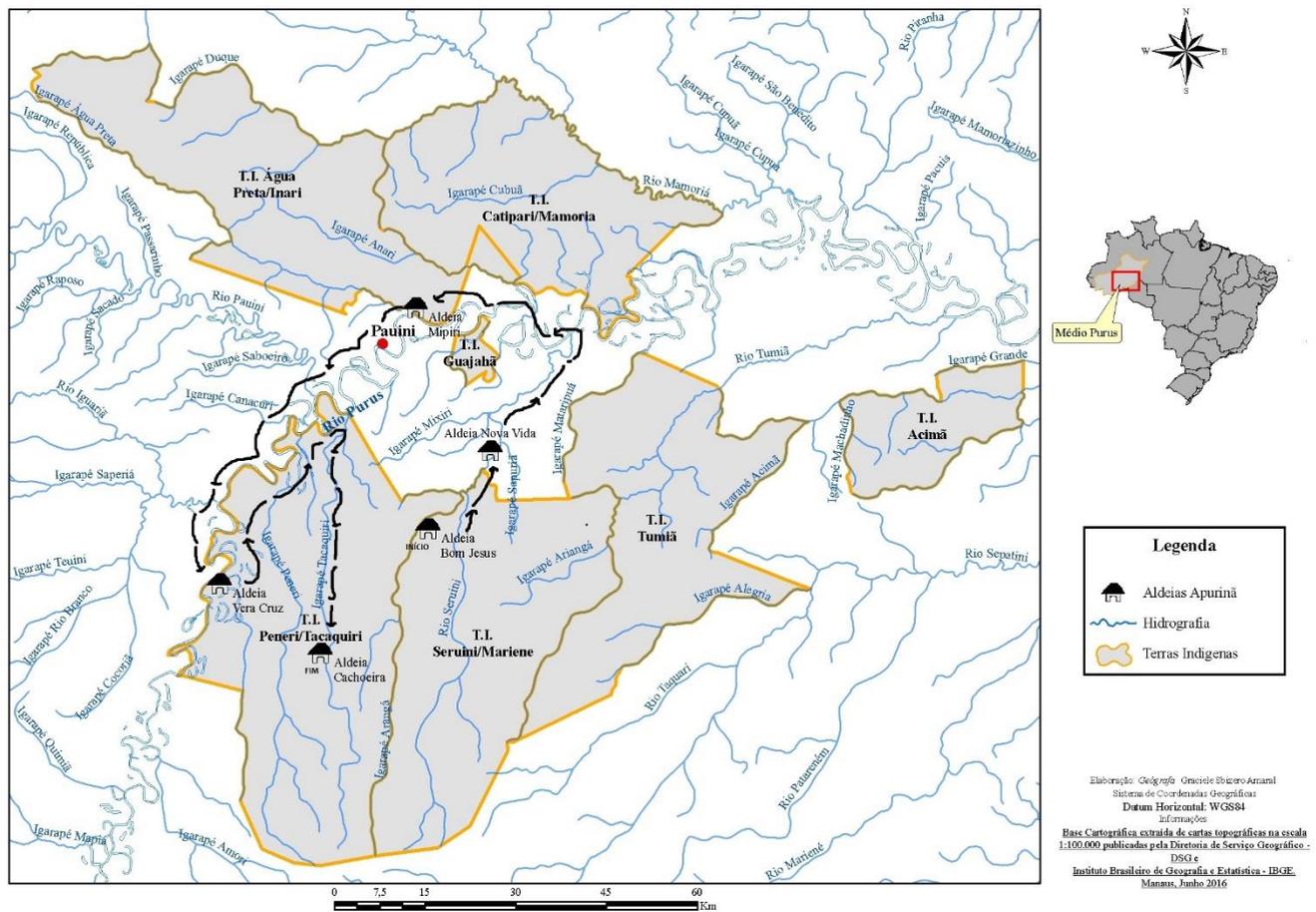


Figura 4. Itinerário das Oficinas dentro do Complexo de TIs Apurinã em Pauini.
 Autora: Graciele Sbizeró Amaral

4. Ao longo desse itinerário entre as aldeias foram gravadas horas de conversas, causos, histórias, reuniões, e claro, músicas. Para o registro dos cantos utilizou-se um celular, um gravador de áudio simples (Panasonic RR-US470) e uma câmera fotográfica para o registro em vídeo. Isso permitiu reunir um acervo audiovisual interessante, que acabou consistindo em um material importante para a escrita da tese. O trabalho de transcrição e tradução dos cantos foi um caso à parte. Como

foram gravadas em torno de quarenta cantos, de diferentes complexidades, tivemos que fazer uma pequena seleção para a publicação do material. Não sendo possível fazer esse trabalho durante as oficinas, e como meu domínio na língua apurinã era bastante irrisório, antes de ir embora, deixei sob critério do Chiquinho a escolha das músicas e a responsabilidade em transcrevê-las e traduzi-las. Sugeri um prazo de um a dois meses para ele fazer as transcrições e traduções das músicas selecionadas e arranjar uma maneira de me mandar por e-mail. Prazo cumprido e com o material em mãos, assumi, com o apoio da equipe de bolsistas do projeto, a responsabilidade e o desafio de transformar as traduções literais feitas pelo Chiquinho, em uma escrita poética e ordenada, sem perder a fidelidade do sentido de cada música.

Além disso, me dediquei a escrever pequenas vinhetas para cada música, a partir das conversas e entrevistas gravadas com os cantadores, e um glossário com o significado das palavras contidas nas músicas, no intuito também de dar condições para outras possíveis traduções. Esse trabalho levou um tempo considerável. Isso porque o material transcrito e traduzido que o Chiquinho me encaminhou estava ainda muito bruto. Dei-me conta que esse era um tipo de trabalho em que é preciso estar e fazer junto. Desta forma, em junho, fiz uma breve visita de uma semana na aldeia do Chiquinho, para sentarmos juntos e revermos o material que já havia sido produzido, aproveitando para aprofundar, sanar dúvidas, traduzir mais músicas e o que fosse mais possível. Apesar do tempo curto e da semana ter coincidido com uma grande festa de aniversário de uma criança na aldeia, conseguimos avançar um pouco mais e voltei com o material revisto e ampliado, com novas músicas transcritas e traduzidas, com novos desenhos e ilustrações.

De volta ao castanhal

Ao voltar do campo das oficinas, foi preciso investir tempo e esforço na produção do material e na escrita do relatório final do projeto. Meu tempo de doutorado estava quase acabando e não tinha certeza nenhuma sobre o rumo que iria dar para a tese. Por um lado, tinha coletado um bom material durante este campo (entrevistas, histórias, cantos); por outro, havia ficado uma lacuna no fazer etnográfico nos castanhais. Tendo isso em vista, arrisquei uma última tentativa de fazer a tão desejada etnografia da quebra da castanha. Voltei à Pauini em fevereiro de 2017, buscando ainda pegar o tempo de coleta, mas chegando lá descobri que praticamente toda castanha já havia sido quebrada. O ano de 2017 foi um ano atípico, sendo considerado uma das piores safras de castanha dos últimos tempos na região. Mesmo assim, encontrei uma oportunidade de participar de uma expedição em um centro de castanha no igarapé Tacaquiri, junto com as famílias da aldeia Cachoeira, onde havia feito um dos campos das oficinas. Em geral, cada família nuclear da aldeia possui um ou mais centros de castanha antigos, abertos nos tempos da borracha, herdados de pai para filho. Neste caso, porém, foi uma ocasião interessante, pois tratava-se de um centro novo, aberto na safra de castanha 2016 para uso coletivo da aldeia. Batizado de “vontade sem jeito”, este centro ficava a cerca de oito a dez horas subindo o igarapé de rabeta a partir da aldeia. Sendo a Cachoeira a última aldeia localizada no alto Tacaquiri, o local era isolado de qualquer presença humana, constituindo um centro de caça e pesca

abundante. Levamos oito dias acampados neste centro de castanha. Como naquele período todas as famílias já haviam quebrado a castanha nos centros mais próximos da aldeia, a principal finalidade dessa expedição foi construir uma ‘barraca’ ampla, assoalhada e coberta de palha de ubim, em lugar do papiri que havia sido feito no ano anterior, além de aproveitar para abrir novos piques e aumentar os que já haviam sido abertos. Inicialmente iam só os homens adultos, mas as mulheres, crianças, bebês e a própria dona Elza, não aceitaram ficar sozinhas na aldeia e decidiram nos acompanhar. Foi possível assim acompanhar o início do processo de criação de um centro de castanha, cujo devir irá se estender ao longo de gerações, quiçá, aos netos e bisnetos das crianças que estavam nos acompanhando.

Esta minha última incursão nos castanhais não foi fácil e muito prazerosa. Não sei se foi por conta da tensão e do cansaço pré-campo que me fizeram chegar cansado e fragilizado. Não sei também se foi o clima geral de tristeza na aldeia quando da minha chegada, com a morte repentina de um jovem de 16 anos havia poucas semanas atrás. Não sei se foi o inverno de chumbo amazônico, que ajudava a tornar essa atmosfera de luto ainda mais triste. Só sei que não passei imune a uma forte virose que estava assolando a aldeia. Tendo adoecido dias antes da expedição, passei boa parte do tempo neste centro embaixo do mosquiteiro com febre, dores no corpo, diarreia e crise existencial. Sem forças para ajudar as pessoas nos seus afazeres diários e na construção da casa, passava os dias no acampamento junto com as crianças e as mulheres, enquanto os homens saíam à caça de animais, peixe e castanha. Acometido pela febre e cercado por um paredão verde totalmente indiferente ao inferno astral que estava vivendo, me sentia mais frágil do que aquelas crianças de cinco anos brincando soltas e serelepes por entre os tocos queimados das árvores. Apesar do carinho e do cuidado que todos me guardavam, fiquei bastante aborrecido com a fragilidade da minha situação e com a minha falta de experiência e de preparo para encarar o duro trabalho da quebra da castanha.

Após essa empreitada passei mais alguns dias na aldeia digerindo a experiência; debilitado física e emocionalmente, e sentindo falta do conforto urbano, voltei para a cidade. Minha pretensão era descansar por uns dias para passar uma temporada em outra aldeia. Porém, as opções que surgiram neste sentido foram frustradas, e não tendo muito tempo disponível, passei meus últimos dias de campo com os Apurinã em Pauini, visitando pessoas, fazendo entrevistas, revendo o material das oficinas com o Chiquinho, participando de reuniões e oficinas na FUNAI e na Opiaj, entre outras coisas.

Estado da arte: bibliografia sobre os Apurinã

Existe um acervo bibliográfico considerável acerca da história de ocupação do rio Purus pelas frentes extrativistas a partir de meados do século 19, e as consequências que trouxe para os povos aborígenes que habitavam a região à época.²⁴ De fato, o conhecimento etnográfico que temos sobre o passado dos

24 A principal e mais conhecida referência acerca deste tema é o ensaio etno-histórico pioneiro do indigenista Gunter Kroemer (Kroemer, 1985). Na década de 1990, temos a monografia da indigenista Teresinha Weber (1998) e, posteriormente, no final da primeira década dos anos 2000, a publicação de Ferrarini (2009); mas foi a partir de 2010, que o assunto se tornou alvo de

índios do Purus provém sobretudo deste período, a partir das informações etnográficas presente nos Relatórios de Província, entre os quais, destacam-se o relatório da expedição de Silva Coutinho, realizada no ano de 1862 (Coutinho, 1862); a de Willian Chandless, entre os anos de 1864-1865 (Chandless, 1949 [1864]); as ‘notícias’ do coronel Labre, datada do ano de 1872 (Labre, 1872 *apud* Rocha, 2016); o relatório etnográfico do etnólogo alemão Paul Ehrenreich, no ano de 1888 (Ehrenreich, 1948 [1891]); e a do americano Joseph Steere, que fez duas viagens à região, a primeira em 1875, e a segunda em 1900 (Steere, 1949 [1901]); e por fim, temos o relatório e os artigos provenientes da expedição de Euclides da Cunha, em 1905, no auge da exploração da borracha (Cunha, 2006 [1905]). As informações contidas nestes relatórios são importantes por descreverem as características da paisagem física, biológica e humana da região, e tomadas em ordem cronológica, nos dão um testemunho do violento e acelerado processo da ocupação da empresa seringalista durante o período áureo da borracha. No entanto, em termos de informações sobre os habitantes indígenas, em geral muitas delas são fragmentadas, imprecisas ou confusas. Primeiro pelo fato de que, salvo algumas poucas exceções, eles não estiveram presentes entre os grupos; segundo porque muitas das informações foram adquiridas por intermédio de terceiros, sem contar que o rigor dos autores difere sobremaneira, de acordo com seu interesse ou formação. Ehrenreich, Labre e Steere, contudo, destacam-se pelas suas contribuições etnográficas de primeira mão, constituindo-se em fontes de informações valiosas sobre a vida, a arte, os costumes, os rituais, a organização social, entre outras.

Quanto à literatura específica sobre os Apurinã – além dessas de caráter etno-histórico registradas nos relatórios de Província -, não são muitas, mas têm crescido nos últimos anos. As etnografias sobre este povo começam a aparecer no início da década de 1980, com a pesquisa de Lazarin junto a grupos familiares apurinã na cidade de Manacapuru, procedentes da região do Médio Purus – mais especificamente, do rio Mamoriá, parte da região do Complexo de Pauini (Lazarin, 1981). Segundo o autor, a pesquisa se constituiu como um estudo de caso do Projeto “Índios Citadinos: Identidades e Etnicidade em Manaus”, cujo escopo era a compreensão dos processos de acomodação dos índios migrantes nas cidades. Lazarin buscou compreender os motivos e as estratégias da descida do rio pelos Apurinã e sua permanência nas cidades de Manaus e Manacapuru (chamada de ‘beira arruada’), focando nas relações intra-grupais e interétnicas. A pesquisa mostra que um dos principais fatores motivadores da migração à época foi a crescente inviabilidade das relações com os patrões na beira do rio e, por conseguinte, do acesso às mercadorias (ferramentas, armas etc.), “já indispensáveis para a vida na mata” (Ibid.: 46). Ante a impossibilidade de sobrevivência isolada na

debate entre especialistas de diferentes áreas – incluindo etnólogos americanistas, historiadores sociais, indigenistas, ambientalistas etc. - resultando na publicação de uma coletânea de artigos, o *Álbum Purus* (Mendes dos Santos, 2011) e, posteriormente, em mais duas outras publicações (Amoroso & Mendes dos Santos, 2013; Mendes dos Santos & Aparicio, 2016).

floresta, o caminho foi buscar a “civilização” - materializada em mercadorias -, no baixo rio Purus, visto como seu local de origem, pois era de onde vinham os barcos carregados de mercadorias (Ibid.: 46-7). Sendo assim, para o autor, a “descida do rio”, como contraponto da subida pelas frentes de expansão extrativistas, representaria uma metáfora dos processos de transformação identitária dos Apurinã - a de “índio mesmo” para “caboclo-índio” e deste para o “civilizado” -, no contexto do “processo civilizatório” no Purus (Ibid.: 38-41).

Ainda na década de 1980, o etnólogo João Dal Poz realiza um breve, mas pioneiro trabalho de campo na cidade de Lábrea, fornecendo informações etno-históricas sobre os Apurinã que habitam a região da TI Caititu, em vista da definição de limites para a referida área (Dal Poz, 1985). Destaca-se do relatório a minuciosa pesquisa histórica sobre os Apurinã da região, a partir dos Relatórios de Província, arquivos históricos e das histórias orais, demonstrando que a área em questão corresponde a uma “parcela de território indígena imemorial, reconhecido histórica e antropologicamente, cuja ocupação pelos grupos indígenas, apesar da extrema violência com que foram tratados, deu-se de maneira contínua e ininterrupta” (Ibid.: 3-4). Ainda na década de 1980, o indigenista Gunter Kroemer publica o seu “Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do Médio Purus”, que não é apenas um ensaio, mas um tratado minucioso e abrangente sobre os três períodos históricos (Brasil Colônia, Império e República), tendo como fio condutor a realidade geográfica, social e política do rio Purus (Kroemer, 1984). Afora o interesse histórico, na última parte do livro o autor faz uma importante sistematização das informações etnográficas presente nos Relatórios de Província sobre alguns povos da região, entre os quais, os Apurinã. Nesta mesma linha de estudo, temos um capítulo dedicado aos Apurinã em um livro de história e etnologia dos índios do Acre, organizado pelo etnólogo Marco Antonio Gonçalves, do Núcleo de Etnologia Indígena da UFRJ (Gonçalves, 1991). A partir de uma ampla revisão bibliográfica de fontes históricas e documentais, o capítulo sistematiza informações básicas e gerais sobre os Apurinã distribuídos em vários tópicos – nome e língua, localização e população, histórico do contato, organização social etc. Porém, a pesquisa teve que se limitar ao cotejo das fontes bibliográficas e etnográficas disponíveis, que à época basicamente eram os relatórios de Província supramencionados, relatórios da Funai, notícias de jornais e a dissertação de Lazarin.

Deste modo, até o final do século passado, o grosso das informações disponíveis sobre os Apurinã era proveniente de dados secundários. Os primeiros trabalhos mais abrangentes de cunho etnográfico começam a surgir no início dos anos 2000, com a publicação da tese do linguista Sidney Facundes (2000). Trata-se de um tratado (publicada em inglês) de mais de seiscentas páginas sobre a gramática da língua apurinã, incluindo uma introdução abrangente trazendo informações históricas, socioculturais, demográficas e geográficas - muitas delas originárias dos trabalhos de campo durante a coleta dos dados linguísticos nas aldeias dos municípios de Lábrea e Pauini. A primeira grande etnografia feita com os Apurinã aparece com a publicação da tese da antropóloga Juliana Schiel (Schiel, 2004), que até hoje constitui nossa principal referência etnográfica sobre este povo. A tese foi defendida em 2004, fruto de uma trajetória de dez anos trabalhando como assessora técnica da UNI (União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas),

atuando especificamente na região de Pauini.²⁵ Neste meio tempo, Schiel fez seu mestrado escrevendo uma dissertação sobre os Apurinã. A autora analisou os arquivos históricos do SPI - Serviço de Proteção aos Índios -, buscando rastrear na documentação o modo pelo qual o Posto Indígena Marienê foi apropriado pela lógica social apurinã. Já o tema de sua pesquisa de doutorado surgiu de uma solicitação feita pela UNI e pelos Apurinã, para que registrasse suas histórias. Segundo a autora, sua tese é uma investigação sobre o passado, a memória e a história deste povo, através de suas narrativas orais, dando continuidade, portanto, à pesquisa do mestrado sobre a história apurinã, porém, a partir de um viés etnográfico.

A falta de uma análise mais teórica sobre o extenso material etnográfico coletado ao longo de anos de convivência, rendeu-lhe críticas nos meios etnológicos. Contudo, em termos de narrativas míticas e históricas, sua tese pode ser considerada um valioso material de pesquisa para quem deseja enveredar no universo sociocosmológico apurinã. Além disso, na primeira parte da tese a autora sistematiza informações básicas sobre os Apurinã e faz uma descrição minuciosa sobre os lugares e paisagens da região – válida para quem pretende entrar neste meio -, trazendo, inclusive, exaustivos levantamentos genealógicos de todas as parentelas que ela conheceu. Tendo em vista o pioneirismo da sua pesquisa, a ausência de análises teóricas é de longe compensada pelo volume e sensibilidade na abordagem e descrição dos dados etnográficos. O terceiro e último trabalho de Schiel publicado é um relatório do PPTAL/Funai (Projeto Integrado de Proteção às Terras Indígenas da Amazônia Legal), que sistematiza o conhecimento etnoecológico sobre o uso dos ambientes e dos recursos das TIs do Complexo de Pauini (Schiel & Smith, 2008),²⁶ visando fornecer subsídios à gestão ambiental dessas áreas. Importante fonte de conhecimento sobre a região, o relatório sintetiza muitas das informações presentes na tese – principalmente no quesito histórico, social e cultural -, além de trazer informações sobre o conhecimento e as práticas de manejo das paisagens e dos ambientes físicos e biológicos do Complexo. Somando-se tudo, os trabalhos publicados de Schiel constituem uma verdadeira enciclopédia sobre os índios Apurinã e o território de Pauini.

A partir da segunda década deste século, novas etnografias sobre os Apurinã apareceram. Em 2013, a etnoarqueóloga Elaine Cristina defendeu seu mestrado discutindo a relação dos Apurinã da TI Caititu, em Lábrea, com objetos e sítios arqueológicos em suas terras (Wanderley, 2013). Ela buscou investigar como esses coletivos se apropriam e interpretam as cerâmicas arqueológicas dentro e no

25 Antes de se integrarem à Focimp, nos anos 2000, os Apurinã da região de Pauini já vinham de uma experiência desde a década de 1970 com várias entidades de atuação indigenista, como a OPAN (Operação Anchieta, nome depois mudado para Operação Amazônia Nativa), FUNAI, CIMI (Conselho Indigenista Missionário), UNI e CPI (Comissão Pró-Índio), as quais foram fundamentais para o processo de demarcação das atuais TIs do Complexo. Para uma síntese sobre a história da política indigenista na região desde à época dos primeiros contatos até o tempo da demarcação das TIs, cf. Schiel, 2004: 95-112.

26 Embora tenha sido publicado em 2008, o levantamento de campo dessa pesquisa foi realizado nos anos 2000/2001, durante o doutorado da autora.

entorno das aldeias, dando destaque ao discurso e à apropriação sócio-política desses materiais como uma forma de legitimar o domínio sobre o território. A autora realiza ainda uma minuciosa revisão bibliográfica histórica da região e traz uma série de informações etnográficas das aldeias e dos Apurinã com quem trabalhou. Um dado interessante em sua dissertação são algumas entrevistas com os mais velhos sobre os sítios arqueológicos do tipo geoglifos – recentemente descobertos na região de Boca do Acre -, mostrando fotografias aéreas e ouvindo suas interpretações. A autora ressalta a carência de estudos arqueológicos no Médio Purus, tendo em vista o potencial da região, e a necessidade de novas pesquisas que busquem o diálogo intercultural com os conhecimentos indígenas, atentando para outros parâmetros cognitivos e epistemológicos para pensar nos objetos e nos sítios arqueológicos presentes em suas terras.

E é mais ou menos isto que a antropóloga e arqueóloga Pirjo Virtanen, junto com uma equipe de arqueólogos brasileiros e finlandeses, vêm fazendo em relação aos sítios arqueológicos encontrados no Acre e Sul do Amazonas, os chamados “geoglifos”. Os geoglifos são estruturas geométricas de terra formadas em valetas, que variam de um a quatro metros de profundidade, constituindo “marcas significantes” no solo (Virtanen, 2016: 50). Segundo a autora, as cerâmicas encontradas nestes sítios manifestam seu caráter cerimonial e as datações mostram que existiam há mais de três mil anos e que ainda estavam em uso no século 14. Muitas dessas áreas com presença de geoglifos eram habitadas pelos Apurinã nos tempos do contato, despertando o interesse da autora por este povo. Embora ela tenha tido mais contato com os Manchineri (vizinhos setentrionais do território apurinã), nos últimos anos Virtanen tem feito uma série de incursões em aldeias apurinã, principalmente nas TIs de Boca do Acre (nas comunidades próximas à BR-317) e na região de Lábrea, na TI Tumiã - que faz parte do Complexo de TIs de Pauini. Dessas suas investidas a campo tem surgido alguns artigos interessantes, ora relacionando os padrões geométricos dos geoglifos com os desenhos usados nos tecidos, nas cerâmicas e no corpo (Virtanen & Saunaluoma, 2017); ora buscando compreender a organização social e o movimento destes povos no passado com foco em suas narrativas míticas e históricas, para pensar no *design* de estradas que interligam os geoglifos.

Outra publicação recente sobre os Apurinã é a tese do historiador Rogério Sávio Link (Link, 2016). Dando continuidade aos trabalhos acadêmicos de Lazarin, Kroemer e Schiel, a tese é sobre a história apurinã com foco no tema das relações interétnicas. O problema geral da pesquisa gira em torno dos motivos que levaram os Apurinã a se misturarem com a sociedade não-indígena a tal ponto de “colocar em risco” seus distintivos culturais, notadamente a língua. A partir de uma revisão crítica das fontes bibliográficas históricas e etno-históricas sobre os Apurinã, incluindo um material de arquivo inédito de uma missão anglicana estabelecida no Médio Purus nos primeiros anos de contato, o autor busca desconstruir a imagem de que os Apurinã se destoam dos demais povos Aruak por sua belicosidade inata. Link defende a tese de que essa belicosidade é antes performativa, sendo os Apurinã uma sociedade estruturalmente aberta para incorporar a alteridade e para a mudança; portanto, antes de serem uma anomalia, os Apurinã compartilhariam essa característica aruak e, além disso, isso explicaria o fato de terem se misturado

tanto com os *cariús*. Vale notar ainda que tanto a formulação do problema, quanto a interpretação da literatura histórica, sustenta-se na sua experiência de trabalho junto com as comunidades apurinã de Boca do Acre e de Pauini, trabalhando como assessor do Comin em projetos de revitalização linguística e cultural.

No ano de 2017, surge a primeira etnografia com os Apurinã do Baixo rio Purus, no município de Tapauá, TI Itixi-Mitari (Freitas Filho, 2017). Trata-se de um estudo sobre as plantas e os roçados apurinã, partindo do caso específico de uma parentela, a família de seu Osvaldo, que migrou para a região nas décadas de 1970/80. O foco nos conhecimentos e na trajetória específica da parentela de seu Osvaldo permitiu renovar o estoque etnográfico sobre os Apurinã, que desde os primeiros trabalhos de Schiel sempre esteve calcado em uma perspectiva macroscópica, abrangendo várias comunidades. Além disso, o trabalho inaugura um tipo de pesquisa de caráter mais temático entre os Apurinã, focando nas concepções, saberes e conhecimento dos roçados e das plantas cultivadas – ainda que o autor também aborde outras questões sobre a trajetória e organização social dos grupos e parentelas Apurinã nesta região.

Por fim, mas não menos importante, começam a aparecer as primeiras pesquisas publicadas por um Apurinã, Francisco de Moura Cândido, *Ywmuniry*, doutorando do departamento de antropologia da UnB. Cândido é da aldeia Camicuã, da TI de mesmo nome em Boca do Acre. Ele tem se dedicado a escrever sobre a questão do xamanismo apurinã, a partir da sua vivência, “mediada pelo treinamento antropológico”, e conversas com seu pai e tios. Em artigo recente publicado (Cândido, 2017), o autor se propõe a discutir as diversas interpretações sobre a existência e o poder dos xamãs e do xamanismo entre o povo Apurinã, valendo-se basicamente das descrições etnográficas feitas por Schiel, buscando compará-las com a sua experiência nas aldeias.²⁷

Temos assim um material escrito considerável sobre os Apurinã, abarcando uma diversidade de temas. Destaque para os estudos de caráter histórico e etno-histórico, com foco na questão identitária e nas relações inter-étnicas com a sociedade não-indígena. A tese de Schiel, ao estilo das etnografias clássicas, pode ser considerada um marco nos estudos sobre este povo, fornecendo-nos uma visão geral e abrangente, tanto em termos históricos, quanto etnográficos e antropológicos. Neste sentido, seguinte à “década da Schiel”, observa-se nos últimos anos uma tendência à realização de pesquisas etnográficas de caráter mais temático e pontual, abrangendo temas que passam pelo xamanismo (Cândido, op. cit.), etnoarqueologia (Wanderley e Virtanen, op. cit.), história de longa duração

27 Vale ressaltar que fiz um apanhado voltado mais para as pesquisas e publicações acadêmicas. Afora esse material, há uma série de pequenas publicações sobre os Apurinã, de circulação restrita, oriundas de projetos de revitalização linguística e cultural. Destaque para a publicação de materiais didáticos do linguista Sidney Facundes (talvez o único não-indígena fluente na língua apurinã!) -, em parceria com comunidades apurinã de Lábrea; e para os dicionários e materiais didáticos sobre a língua e os mitos cultura apurinã do Comin, coordenado pela linguista Patrícia Chaves, em parceria com a subsecretaria de educação escolar indígena do município de Pauini. Temos também as monografias dos professores apurinã de Pauini, oriundas do magistério *Pirayawara* que por não terem sido publicadas, permanecem sendo de circulação restrita.

(Link, op. cit.), empréstimos linguísticos (Facundes, Lima Padovani e Freitas, 2016) e relação N/S (Freitas Filho, op. cit.).

~

As questões levantadas nesta tese se enquadram nessa última tendência. Não houve *a priori* um intuito de escrever uma tese sobre os Apurinã, tendo em vista tudo que já havia sido escrito sobre eles. Na verdade, quem me levou aos Apurinã foram as castanheiras. Tendo por escopo o tema das relações N/S, ingressei no doutorado com a proposta de fazer um estudo antropológico e etnográfico do *extrativismo indígena* da castanha, embora sem ter clareza do problema da pesquisa e nem com quais grupos indígenas eu iria trabalhar. Sabia apenas que queria estudar as relações e os vínculos dos indígenas com esta emblemática árvore amazônica. Como dito anteriormente, foi somente no fim do primeiro ano de curso, que escolhi trabalhar com os Apurinã. A razão da escolha foi simples: no contexto indígena do Médio Purus os Apurinã podiam ser considerados índios castanheiros, não apenas pelo fato de muitos terem se engajado no sistema extrativista – da seringa, da castanha, sorva etc. – que vigorou na região durante todo o século 20, mas, como o sugerem alguns de seus mitos, considerando a conexão ancestral que eles tinham com a *Bertholletia*. Quanto a razão da escolha de Pauini como local da pesquisa, foi em virtude de ser esta uma região mais isolada do circuito político e econômico do Purus. Se a proposta era estudar os castanhais indígenas em termos históricos e culturais, Lábrea não seria a melhor opção, tendo em vista a quantidade de pessoas, instituições, projetos, pesquisas etc., concentrados nessa região. Além do mais, apesar da distância e da maior dificuldade de acesso via Manaus, Pauini pode ser considerado um território tradicionalmente de domínio apurinã – o município concentra a maior parcela da população apurinã no Purus, onde se encontra um complexo de TIs demarcadas, contando com grandes castanhais habitados e explorados pelos Apurinã. E por fim, desde que Schiel escreveu sua tese de doutorado na região, nenhum/a antropólogo/a havia voltado para lá.

A opção de trabalhar com o tema do extrativismo da castanha, por outro lado, começou bem antes e certamente foi influenciada pela minha trajetória anterior na graduação e no mestrado. Vale ressaltar que minha formação inicial acadêmica não foi na antropologia, mas na ecologia, mais precisamente, na ecologia humana. Por ter feito um curso mais voltado para as biológicas do que para o social, ao longo da minha graduação fui percebendo que estudar plantas e animais em termos estritamente biológicos não estava fazendo muito sentido. A ecologia humana foi o meio que eu encontrei de estudar ecologia, e ao mesmo tempo trabalhar com gente, que era o que eu realmente gostava. No entanto, a ênfase às ciências biológicas dada na ecologia humana, abordando os humanos como mais uma das espécies naturais inseridos em ambientes específicos, foi me deixando cada vez mais desapontado. Não fazia sentido considerar o ser humano como mais um objeto parte da natureza desvinculado dos seus aspectos sociais, políticos e culturais. Mas essa crise teve um lado bom, pois me levou a buscar outros caminhos nesta seara, até me encontrar com a etnoecologia, um ramo periférico da ecologia humana que se dedica a estudar o conhecimento ecológico popular, ou seja, dar vez e voz a outros conhecimentos, outras ecologias, para além dos restritos muros do

conhecimento acadêmico. As etnociências surgiram assim como um caminho mais interessante para trabalhar com gente dentro da ecologia. Minha monografia de graduação foi fazer um levantamento etnobotânico das plantas cultivadas ao redor das casas, ‘cortinhas’, e nos espaços agrícolas coletivos, em antigas aldeias (milenares, diga-se) da região de Trás-os-Montes, Nordeste de Portugal.

Assim, foi através do meu interesse nas etnociências que eu entrei em contato com a antropologia já na graduação. Isto se deu principalmente quando passei a frequentar e a entrar em contato com as pesquisas e colegas pesquisadores do Núcleo de Estudos sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras (Nupaub/USP), àquela época coordenado pelo antropólogo Antônio Carlos Diegues. Foi por meio das aulas do Diegues e do acervo da biblioteca do Nupaub que fui introduzido pela primeira vez à antropologia e à questão política dos conhecimentos das populações e dos povos tradicionais. Foi quando entrei em contato com os trabalhos de Darrell Posey, Victor Toledo, William Balée, José Geraldo Marques, entre outros, incluindo, claro, o primeiro capítulo do *Pensamento selvagem*, uma das grandes inspirações dos estudos etnociêntíficos.

Conforme fui me situando e compreendendo as distintas abordagens da etnobiologia, tive que ir aprendendo a fazer escolhas. Explico melhor. Como observa a antropóloga francesa Marie Roué, embora os termos “etnobiologia” ou “etnociências”, reconheçam efetivamente o “etnos” dentro da “biologia” ou das “ciências”, há pesquisadores que fazem mais ou menos biologia ou ciências em meio a um povo; e há aqueles, que se dedicam a compreender a ciência de um povo (Roué, 2000: 71). A diferença é sutil, porém fundamental; precisamente porque volta àquela questão da ecologia humana de trabalhar com gente praticando biologia. A única diferença é que nas etnociências você escolhe a ênfase entre uma e outra ao tentar trabalhar as duas coisas juntas. Além disso, a depender em qual desses dois campos a pessoa se situa, entram em jogo questões sociais e políticas, que envolvem o reconhecimento de diferentes práticas de conhecimento. A etnobiologia, portanto, começou a trazer para mim essa ambiguidade. Pois, embora busque se desvencilhar da arrogância do anti-humanismo e do biologismo autoritário, valorizando e reconhecendo as práticas de conhecimento dos povos tradicionais, ela toma como ponto de partida o aparato conceitual das ciências para abordar o conhecimento do “outro”.

Tendo me mudado pra Brasília após a graduação, passei a frequentar o Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS/UnB), um centro de pesquisa voltado para estudos interdisciplinares com foco nas questões ambientais. Lá eu conheci o professor geólogo Leonardo Othon Bastos, um educador incrível que me incentivou a continuar estudando e me ensinou de maneira simples a olhar a natureza e as questões ambientais a partir da ótica do pensamento complexo. O conheci fazendo uma disciplina como aluno especial chamada “Fisiologia da Terra”. Foi durante este curso meio atípico - pois, a geologia servia apenas como uma forma de educar nossa atenção para os sistemas vivos da Terra de que somos parte/parcela -, que eu entrei em contato com o *sertão-cerrado* histórico, em uma viagem de campo a um lugar conhecido como ‘Terra Ronca’, no Nordeste de Goiás. A viagem rendeu frutos, pois, foi neste lugarejo que posteriormente eu fiz minha

pesquisa de campo durante o meu mestrado no CDS. Na época havia uma linha de pesquisa chamada Educação e Gestão Ambiental, na qual acabei entrando com o projeto de estudar o conhecimento etnoecológico dos habitantes locais no contexto de gestão do Parque Estadual de Terra Ronca e de uma Reserva Extrativista que havia sido recentemente criada no entorno do Parque. A criação do Parque na década de 1990, havia gerado uma série de problemas e conflitos em relação ao uso tradicional do território habitado há séculos pelos moradores locais. Inspirado pela criação da Resex, voltada para o uso exclusivo da comunidade, apliquei os métodos e pressupostos da etnoecologia para estudar a ecologia desses sertanejos. Inspirado no pensamento complexo de Morin e pela literatura de Guimarães Rosa, escolhi o buriti (*Mauritia flexuosa*), uma árvore emblemática da região, como um meio para descrever os vínculos ecológicos e históricos daquela gente com o lugar (Fernandes, 2009).

Do sertão-cerrado de Terra Ronca ao Purus indígena, e do buriti à castanheira, houve um intervalo de alguns anos. Após terminar o mestrado, em 2009, me mudei para o Amazonas, acompanhando minha companheira que havia passado em um concurso do Instituto Chico Mendes – ICMBio. Sem nunca ter vindo para o Norte, passei os dois primeiros anos morando em Itacoatiara, aproveitando o tempo que dispunha para estudar para concursos, escrever artigos e participar de congressos - desdobrando algumas questões da pesquisa de mestrado (Fernandes:). Conforme o tempo foi passando e aproveitando a proximidade de Itacoatiara com Manaus, passei a frequentar o Programa de Antropologia Social da UFAM, fazendo uma disciplina como aluno especial com o professor Alfredo Wagner chamada “Povos e Comunidades Tradicionais da Amazônia”. Durante esta disciplina, além de ter tido a oportunidade de conhecer este outro grande educador que é o Alfredo, comecei a entrar em contato pela primeira vez com a leitura de autores clássicos da antropologia e da sociologia – como Durkheim, Weber, Marx – e de conhecer os trabalhos da Nova Cartografia Social da Amazônia. Foi nessas andanças que eu também conheci o Gilton Mendes – meu professor, educador e orientador – e o Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena, o Neai. Nessa época, meados de 2011, o Neai estava investindo em projetos de pesquisas no Purus, alavancado pela publicação do livro *Álbum Purus* (Mendes dos Santos, 2011). Passei então a circular entre esses dois núcleos de pesquisa, discutindo oportunidades de atuar como pesquisador nos projetos que estavam sendo tocados.

Entre os programas de investigação que estavam sendo conduzidos pelo Neai, havia o projeto chamado “*Atividades produtivas, redes de troca e relações sociais no Médio Purus*”,²⁸ que se propunha a investigar as práticas econômicas – agricultura, pesca, caça e extrativismo – entre os povos indígenas da região. Foi no âmbito desse projeto que fui convidado, em novembro de 2011, para participar de um trabalho de campo acompanhando uma equipe de jovens pesquisadores que assim como eu

28 Projeto coordenado pelo Instituto Brasil Plural do Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, em o Programas de Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, reuniu professores e pesquisadores de vários núcleos de pesquisa, entre os quais, o Neai.

estavam indo fazer seu primeiro trabalho de campo na Amazônia.²⁹ Tratava-se para mim, há apenas dois anos morando no Norte, da primeira oportunidade de experimentar uma “Amazônia profunda”. Não havia ainda tido a experiência de viajar durante dias nos ‘gaiolões’, esses grandes barcos que singram os rios amazônicos transportando mercadorias e passageiros, e que muito me fez lembrar as aventuras de Alberto, personagem real/fictício de Ferreira de Castro, no livro “A Selva” (Castro, 2006). Ainda que ao longo da minha juventude e da minha vida acadêmica tivesse tido a oportunidade de conhecer figuras indígenas ilustres, como Ailton Krenak,³⁰ e de participar de alguns eventos e encontros em São Paulo, os índios e a etnologia ainda eram para mim um mundo distante. Desta forma, pode-se considerar que a *Expedição Purus*, embora curta, cerca de dois meses, foi minha primeira experiência etnográfica na Amazônia e na etnologia, no sentido de me inserir em um contexto indígena com um propósito de pesquisa.

Sabendo do meu trabalho no mestrado com o buriti, Gilton me convidou para participar dessa expedição com a incumbência de realizar um diagnóstico preliminar sobre a economia da castanha na cidade de Tapauá e acompanhar a “quebra da castanha” junto com os coletivos indígenas – estávamos no mês de janeiro, safra da castanha. Ficou decidido que eu então acompanhasse a antropóloga Angélica Maia em seu trabalho de campo de mestrado entre os Paumari no rio Tapauá – grande e belo afluente de águas pretas do rio Purus -, aproveitando a oportunidade para investigar as atividades com a castanha nas aldeias em que iríamos nos estabelecer. Este era o primeiro campo da Angélica e na época ela estava desenvolvendo sua pesquisa de mestrado sobre a pesca do peixe-boi (Vieira, 2013). Não houve muita pretensão de minha parte nesta viagem além de uma primeira aproximação com a paisagem humana e geográfica do Purus, em especial, com o universo indígena e com a questão do extrativismo da castanha. Mas essa minha experiência no Purus junto aos Paumari foi apenas um aperitivo em relação ao que o destino me guardava. Mas foi a partir dessa experiência que eu tive condições de escrever um projeto e me inscrever no processo de seleção do doutorado em Antropologia Social na UFAM, com o objetivo de dar prosseguimento à pesquisa com a castanha no Purus. Surpreso, ingressei no doutorado, feliz da vida, porém, diante de um enorme desafio e uma enorme responsabilidade. Primeiro, faltava ainda definir aonde e com quem eu iria trabalhar. Segundo, era preciso maturar a proposta de como seria a abordagem antropológica sobre o tema do extrativismo da castanha. A primeira questão já foi respondida algumas páginas atrás, vejamos a segunda, mais complicada.

Mergulhar de vez na seara antropológica, principalmente na safra de autores mais recentes que trabalham direta ou indiretamente com o tema N/S, não foi uma tarefa muito fácil e tranquila. Autores como Latour (1997; 2013), Philippe Descola (2000;

²⁹ Batizada posteriormente como “*Expedição Purus - 2012: 150 anos depois*”, em referência e homenagem à subida do rio Purus pelos primeiros viajantes e exploradores no século 19.

³⁰ Fui colega de turma de sua filha Maíra no colégio Fernando Pessoa em São Paulo, durante o Ensino Médio.

2001; 2013), Viveiros de Castro (2002; 2007; 2013), Tim Ingold (2000; 2015), só para mencionar os mais conhecidos, desafiam nosso pensamento e a maneira de fazer pesquisa. Somente nos últimos anos do doutorado que comecei a identificar melhor as nuances e diferenças entre estes autores que ora se concordam discordando-se, ora se discordam concordando-se. Mas não apenas isso, demorei para compreender que essas teorias estão a serviço das etnografias, e não o contrário. Boa parte do meu doutorado foi tentando entender os conceitos e as ideias desses autores - o que deve perdurar ainda por muitos anos. Se por um lado, isto permitiu alcançar uma compreensão razoável da teoria, por outro faltei com as etnografias. O leitor mais experiente poderá notar que boa parte da literatura etnográfica que eu utilizo como base comparativa para descrever e analisar os dados são as próprias etnografias dos Apurinã. Não pude ou não tive condições de dar saltos comparativos maiores abrangendo outros grupos ou povos para muito além do Purus. De toda forma, partindo destes novos parâmetros da antropologia,³¹ o grande desafio foi tentar pensar o mundo sem distinguir cultura e natureza, não apenas de forma genérica, mas por meio da etnografia dos castanhais e do pensamento apurinã. A questão passou a ser não mais apenas o que os Apurinã tinham a dizer *sobre* as castanheiras, mas o que as castanheiras tinham a dizer aos Apurinã. Não apenas pensar *sobre* as castanheiras, mas *com* as castanheiras. Em suma, a questão deixou de ser *multiculturalista*, e se tornou *multinaturalista*. Foi por dentro desta seara, junto ao Neai, que eu enveredei para antropologia e para os Apurinã.

Temas e questões

As questões da pesquisa começaram a se configurar de fato quando o projeto RR começou. O RR iniciou-se tendo como objetivo geral realizar uma abordagem antropológica das concepções indígenas sobre os diferentes sentidos da relação N/S, a partir da compreensão de certos conceitos práticos e discursivos extraídos das cosmologias e socialidades locais. A proposta inicial do RR teve assim um caráter bem aberto, servindo como um tipo de projeto “guarda-chuva”, de forma a possibilitar a convergência com os nossos projetos de mestrado e doutorado individuais. Ao longo do andamento do projeto, e muito inspirado na publicação do livro “*Paisagens ameríndias...*” (Amoroso & Mendes dos Santos, 2013), decidimos concentrar o foco etnográfico no discurso indígena sobre a *paisagem*, privilegiando suas narrativas míticas e históricas. Desta forma, a questão levantada naquele momento “*O que diz a paisagem aos índios?*”, nos serviu como ponto de partida para abordar as práticas de conhecimento indígenas, objetivando a análise e a compreensão das lógicas nativas de conceber e praticar sua relação com suas alteridades humanas e não-humanas (pessoas, grupos, animais, plantas, espíritos etc.).

Tendo definido as *paisagens* como categoria norteadora dos trabalhos de campo, enfrentamos o desafio de tentar compreender melhor esse conceito, tendo em

31 São várias as adjetivações desta nova antropologia que começou a se configurar no início dos anos 2000: “simétrica”, “virada ontológica”, “mais que humana” ou “para além do humano”.

vista as paisagens serem investigadas a partir de diferentes áreas do conhecimento, tornando-se seu entendimento multifacetado. Com isso, foi preciso especificar a perspectiva teórico-metodológica com a qual iríamos trabalhar, especialmente dentro da antropologia. Neste sentido, construímos uma agenda de estudos e discussão, durante o primeiro semestre de 2015, intitulada “Jornada de estudos da paisagem”. A princípio, o objetivo dos encontros era partir de uma discussão centrada na paisagem buscando encontrar uma interface entre a antropologia e outras áreas afins, agregando ao debate tanto autores consagrados, como pesquisadores de mestrado e doutorado nestas áreas. Contudo, a ideia de reunir pesquisadores de outras áreas, principalmente biólogos e ecólogos do INPA, acabou não dando muito certo. Não sabemos se por falta de didática por parte dos antropólogos ou pela calcificação do pensamento naturalista dos pesquisadores do INPA, a antropologia parecia ininteligível para eles, apesar do entusiasmo e da grande curiosidade que demonstravam pelas teorias e conceitos antropológicos (como o perspectivismo e animismo). As pessoas se dispersaram, os prazos foram apertando, e decidimos tornar o grupo de estudos mais hermético e acelerado. A essa altura, começamos a nos questionar certas coisas, como: “aonde queremos chegar estudando a paisagem?”; “a paisagem é realmente importante para a antropologia?”; ou ainda, “ela é realmente importante para o Médio Purus e para os Apurinã?”.

A opção pelas paisagens

Um dos fatores que nos motivou a escolher as paisagens como um conceito bom pra se pensar foi a abertura de uma frente de diálogo do Neai com pesquisadores do INPA que vêm investigando *processos de domesticação* de plantas e paisagens na Amazônia. A questão sobre a domesticação da floresta amazônica - ou o seu grau de domesticação - tem sido um tema bastante debatido nos últimos anos entre arqueólogos, antropólogos, ecólogos e botânicos. Tais estudos vêm repensando a paisagem amazônica, há muito tempo tida como estereótipo da floresta intocada, apontando a necessidade de levar em consideração a influência humana na formação da atual estrutura e composição - florística, faunística, genética, pedológica - das florestas tropicais. Nas últimas décadas esses estudos vêm transformando velhos paradigmas científicos sobre a história cultural e natural da Amazônia, trazendo um arcabouço robusto de evidências de que boa parte da floresta pode ser considerada um imenso jardim cultivado e/ou manejado pelos ancestrais dos atuais povos indígenas ao longo de grandes períodos de tempo (Balée, 1989; 1994; Balée & Erickson, 2006; Clement, 1999a; 1999b; 2010; Denevan, 1966; 2012; Heckenberger et. al., 2003; 2007; Lévi-Strauss, 1997; Mendes dos Santos, 2016; Neves, et. al., 2003; Posey, 1985; Roosevelt, 1989; 2014; entre outros).

Um dos carros-chefes que tem contribuído para essa mudança de perspectiva ao longo das últimas décadas são os estudos de ecologia histórica. Este campo de estudos, de acordo com Schaan (2013), começa a se desenhar no final da década de 1980, com autores que focaram suas pesquisas na percepção sobre a historicidade das paisagens transformadas por grupos humanos, como as florestas de capoeira nascidas sobre antigas roças indígenas (Balée, 1994; Posey, 1985; 1997). Desde então, a ecologia histórica ganhou cada vez mais adeptos trazendo uma alternativa

para o entendimento da relação entre sociedade e ambiente no âmbito da história cultural de longa duração na Amazônia (cf. autores supra). Contrapondo-se à visão adaptativa dos estudos de ecologia cultural na Amazônia, a disciplina parte do pressuposto de que ao invés de limitadas pelo ambiente, as populações indígenas transformam e manejam o meio onde vivem, criando paisagens a partir de seus próprios objetivos, percepções e visões de mundo. Em outros termos, para os arqueólogos o que elas fazem ao longo do tempo e de várias gerações é a domesticação de paisagens (Silva, 2009).

No entanto, apesar do valor heurístico e da natureza interdisciplinar dessas pesquisas, a antropologia e a etnologia amazônica parece um tanto afastada desse debate. Dentro dos círculos acadêmicos, nota-se que há um interesse e um movimento maior da arqueologia em direção à etnologia que o contrário. Nossos colegas do INPA, por exemplo, têm grande interesse em ouvir e tentar entender o que dizem as teorias etnológicas - conceitos como de “animismo” e “perspectivismo” - sobre as concepções indígenas em relação às plantas e às paisagens. Já os etnólogos não têm demonstrado muito interesse em conceitos como os de “manejo”, “domesticação”, “vestígio”, “floresta antropogênica”, e o que isso significa ou pode significar nos contextos ameríndios. Em termos antropológicos e etnológicos, portanto, seria interessante, e necessário, perguntar aos índios o que pensam sobre o assunto ou o que dizem essas paisagens a eles. E aqui chegamos finalmente ao ponto. Pois, se para os cientistas a paisagem conta uma história, ou melhor, é considerada a *própria* história, o mesmo também vale para os indígenas (Ingold, 2000: 189). Se para os cientistas a floresta amazônica é antropogênica, uma “floresta humanizada”, o mesmo também vale para os índios. Há de ressaltar, no entanto, a sutileza da pergunta: como aponta Viveiros de Castro (*in* Stutzman, 2008: 91), não se trata de convocar os índios para responder as questões que nós nos colocamos, mas de ver como eles a formulariam se fossem, por assim dizer, obrigados a tanto.

Partindo da minha experiência de leituras, conversas e debates com os colegas do INPA, se de fato há interesse em saber o que os índios pensam sobre essas questões de domesticação de plantas e paisagens temos que nos abdicar de algumas verdades que orientam o nosso *mainstream* científico e acadêmico. Por mais que os recentes desenvolvimentos da arqueologia e da ecologia histórica tenham trazido uma nova imagem sobre a Amazônia – assumindo a historicidade da floresta, dos povos indígenas e o entrelaçamento entre a paisagem humana e natural -, tais imagens, como aponta Mendes dos Santos (2010: 126), ainda guardam uma matriz comum de pensamento, isto é, “a dicotomia conceitual (ou par dicotômico) entre natureza e cultura – como dois domínios irreduzíveis e ontologicamente separados”. E o que as teorias etnológicas afirmam - tendo em vista o que ela deve aos índios -, é que o conhecimento indígena é algo que se distingue tanto na forma quanto no conteúdo do saber tradicional científico. A diferença, diz o autor, é epistemológica, que pode ser traduzida e sintetizada na concepção de que a “[noção de] sociedade não é algo em contraposição à natureza, mas, antes, que a natureza é interpenetrada por uma humanidade imanente a ela própria” (Ibid.: 126). Não se trata, portanto, de abdicar das verdades científicas dessas pesquisas, de sua universalidade (Balée), mas de adotar uma posição simétrica, assumindo que os

indígenas possuem seus próprios pressupostos e formas de compreensão desses processos, que suas *explicações* são tão reais ou verdadeiras quanto as nossas.

Sobre o conceito de paisagem

De acordo com a definição dos dicionários, paisagem é tudo aquilo que nos cerca, “uma extensão do terreno que se abrange num lance de vista, num olhar”. Contudo, na perspectiva do conceito antropológico, a questão a ser colocada é o que está por trás desse olhar, quem vê e o que é visto. Como observado por Ingold, é por meio dos contextos de relação e de engajamento das pessoas com os lugares, ao habitá-los, que seus significados únicos são criados: “O caráter de cada lugar deve-se às experiências que proporciona aos que gastam seu tempo ali – aquilo que é visto, os sons e os aromas que constituem um ambiente específico. E isto, por sua vez, dependerá dos tipos de atividades nos quais seus habitantes estarão engajados” (Ingold, 2000: 192). Em linhas gerais, o ponto chave do conceito antropológico é que as paisagens são antes de tudo um fenômeno *relacional*, ou seja, não existe paisagem sem uma orientação subjetiva, sem uma maneira de conceber e *habitar* o mundo. Para o geógrafo cultural e orientalista francês, Augustin Berque (s/d), a paisagem não pode ser reduzida à sua forma visível, um simples objeto, que não seria outra coisa senão o ambiente em si. Segundo o autor, para conceituar a paisagem em sua plenitude é preciso meditar como ela comporta, ao mesmo tempo, esses dois aspectos: um que não supõe a presença humana (visão das ciências naturais), e outro, que faz deste olhar (desta presença) o seu princípio. Neste sentido, para o autor “a paisagem representa uma ambivalência, nela se encontra uma existência física e uma existência humana, que supõe uma história e uma cultura.”

Este seria assim, digamos, o lado mais filosófico do conceito. Mas há ainda outro aspecto importante aos nossos propósitos que é a questão do *processo* de constituição ou construção das paisagens, em outras palavras, a compreensão da historicidade dessas paisagens. Nesta perspectiva as formas da paisagem não são *dadas a priori*, prontas a serem ocupadas, mas é no próprio processo de *habitá-la* que elas são constituídas (Ingold, 2000: 199). Ou seja, as paisagens nunca são completas, sempre estão em um processo de contínua construção, contra o fundo de uma atividade em causa envolvida. Como coloca Ingold (Ibid.: 198), as formas da paisagem são geradas em movimento, contudo, essas formas são “congeladas” em um meio sólido e, graças à sua solidez, estarão disponíveis à inspeção muito tempo após os movimentos que a geraram tiverem cessado. Em outras palavras, “a paisagem é a aparência mais sólida na qual a história declara-se a si mesma” (Ibid.: 198).³² Neste sentido, segundo o autor, a paisagem pode ser considerada o lugar onde a antropologia e a arqueologia se encontram, pois, tanto para o arqueólogo, quanto para o nativo que habita aquele lugar, “a paisagem conta - ou melhor, ela é – uma história, uma ‘crônica da vida e do habitar’. [...] Ela abarca a vida e o tempo dos

32 Por isso a questão a ser colocada é “o que diz a paisagem aos índios” e não apenas “o que os índios dizem sobre a paisagem”. Para mais informações a respeito, cf. capítulo três.

antepassados que, através de gerações, moveram-se nela e desempenharam seu papel em sua formação” (Ibid.: 189).

É precisamente esta perspectiva de paisagem ingoldiana que fundamenta os estudos da ecologia histórica, que se preocupam em investigar aquilo que está sobre o solo, ambientes vividos, territórios construídos, e não apenas com o que se encontra *sob* o solo. Assim como fragmentos e outros artefatos inanimados são considerados, do ponto de vista da arqueologia, “vestígios de todo um universo simbólico de uma cultura ou sociedade em sua expressão material” (Lima, 2008), na perspectiva da ecologia histórica, a floresta e suas árvores são consideradas palimpsestos vivos, assinaturas arqueológicas reveladoras de socialidades e atividades humanas pretéritas (Balée, 2008).

Tendo por escopo o estudo da historicidade das paisagens ameríndias em perspectiva antropológica, meu intuito nesta tese foi ampliar este debate sobre as paisagens antropogênicas na arqueologia e na ecologia histórica, ouvindo as vozes dos Apurinã, suas histórias, seus mitos e seus cantos relacionados com a paisagem. Não se trata de buscar correspondências entre o discurso dos nativos e o dos cientistas, mas de fazer um exercício de ficção antropológica no sentido de pensar qual seria a ecologia histórica dos Apurinã, como eles formulariam essas questões se fossem obrigados a tanto. Qual o modo apurinã de explicar a historicidade ou a ancestralidade de suas paisagens? Qual o seu pensamento sobre a imensa floresta tropical que os rodeia? Sob o ponto de vista antropológico, o interessante está em explorar as percepções e representações nativas da floresta e de tudo aquilo que a envolve. É isto que permite olhar para o território em que vivem mais que como um meio ambiente, mas como um sistema de significados de grande riqueza (Gow, 1987). Obviamente, as representações indígenas sobre a floresta são distintas das dos cientistas, pois elas não habitam os papéis, são imanentes ao mundo vivido (cf. Capítulo 2).³³ Explorar essas narrativas, portanto, permite (apostamos nisso) abrir uma janela de reflexão sobre os vínculos relacionais e existenciais deste povo com a *T/terra*, compreendida aqui em seu sentido amplo, como um campo de habitação e de relações envolvendo seres de todos os tipos – tanto humanos, quanto não-humanos (Ingold, 2000: 139; Coelho de Souza, et al., 2017).³⁴

33 Portanto, em última instância, não existe uma separação ontológica entre percepção e representação. Como o mostram suas narrativas míticas, organismo e ambiente, corpo e paisagem, são termos complementares, um implica o outro, alternativamente como figura e fundo (cf. Ingold, op. cit.: 193).

34 Tomei emprestado de Coelho et. al., 2017, o uso da grafia *T/terra*, assumindo-a como uma categoria ontológica em contraponto com a noção de Terra Indígena (TI) enquanto dispositivo jurídico constitucional. De acordo com as editoras da revista (chamada “*Entreterras*”), isto implica investigar e descrever em que consistem as terras que os diferentes modos indígenas de ocupar e viver constituem. Em outras palavras, significa descrever como se constituem as terras habitadas por nossos interlocutores a partir de seus usos, costumes e tradições, isto é, a partir de suas próprias práticas de conhecimento e de suas territorialidades específicas (Ibid.: 4). Vale ressaltar que nos casos onde considere pertinente utilizo o ‘t’ de terra em maiúsculo junto com ‘t’ em minúsculo, para expressar a ideia de Planeta/solo.

Castanheira parte do mundo vivido...

Podemos agora voltar ao ponto onde tudo começou, ou seja, a proposta inicial de estudar a relação dos índios com a castanheira, a qual nunca deixou de sair do horizonte almejado da pesquisa. Isto porque a *Bertholletia* constitui exemplo paradigmático dentro de toda essa discussão sobre paisagens antropogênicas na Amazônia. Além de ser uma árvore de grandes dimensões, considerada uma das maiores e mais longevas da Amazônia, podendo alcançar mais de cinquenta metros de altura e centenas de anos de vida, a ecologia histórica da *Bertholletia* está profundamente ligada com a ecologia e a história cultural dos povos amazônicos. Sob esse ponto de vista, a arqueologia amazônica vem trazendo evidências de que, devido as características nutricionais de suas amêndoas, a conexão dos povos amazônicos com a *Bertholletia* pode ser tão antiga quanto à própria história de ocupação humana na Amazônia. Dado seu valor utilitário – que em alguns casos vai além da questão alimentar – os etnobotânicos e antropólogos colocam a castanheira no rol das plantas manejadas sendo considerada uma das espécies vegetais amazônicas com indícios de domesticação – o que presume uma relação de longa duração. Pesquisas interdisciplinares no campo da ecologia histórica vêm confirmando a hipótese da influência humana na distribuição e no estabelecimento da *Bertholletia* na paisagem amazônica (Shepard & Ramirez, 2011; Clement et al., 2010; Ribeiro, 2011; Scoles, 2010; Scoles, 2011; entre outros).

Olhar os castanhais enquanto paisagem, portanto, supõe a existência de uma relação de constituição entre esses lugares e a vida dos coletivos humanos que os habitam (Ingold 2000: 132-53; 189-209). Se tomarmos a título de exemplo a conexão dos Apurinã com seus castanhais, pode-se imaginar em escala de tempo de longa duração, que as linhas da vida entre pessoas e árvores tenham se cruzado, se interpenetrado, criando um campo de relações e de troca de substâncias, possibilitando, ao longo do tempo, a emergência dos castanhais. Em outras palavras, temos aí um caso em que as histórias de vida entre humanos, árvores e lugares se entrecruzam. Tendo isso em vista, durante o doutorado estabeleci como um dos objetivos da pesquisa explorar essa ideia em termos etnográficos junto com os Apurinã. Mas as coisas não foram tão simples assim. Isto porque sempre pensei que precisava de mais tempo e maturidade de campo para desenvolver essa ideia etnograficamente. Diversas vezes achei que os dados que tinha conseguido trazer de campo eram muito heterógenos e que meus dados sobre a castanha eram insuficientes, e continuo achando isso hoje. Chegado o momento de escrever a tese foram muitas idas e vindas para começar a encontrar um sentido aos dados que tinha em mãos. E as coisas começaram a fazer sentido quando levei a sério o estudo das narrativas míticas vendo que ali se encontrava aquilo que buscava em termos etnográficos, que ali se encontrava uma chave importante para adentrar nas concepções de paisagem dos Apurinã e nos modos como constituem e se relacionam com suas alteridades humanas e não-humanas.

- CAPÍTULO 2 –
ECCE HOMO

*“Medo da morte?
Acordarei de outra maneira,
Talvez corpo, talvez continuidade, talvez renovado,
Mas acordarei.
Se até os átomos não dormem, por que hei-de ser eu só a dormir?”*
(Fernando Pessoa in Alberto Caeiro, 2005: 104)

*“Aceita o universo
Como to deram os deuses.
Se os deuses te quisessem dar outro
Ter-to-iam dado.*

*Se há outras matérias e outros mundos –
Haja.”*
(Fernando Pessoa in Alberto Caeiro, 2005: 117)

Prólogo

Os Apurinã de Boca do Acre e Pauini costumam se referir ao território que habitam como uma ‘terra do meio’. Segundo versa a sua cosmologia esta terra constitui apenas uma das muitas terras existentes no mundo (Schiel, 2004: 240-1), e eles estariam vivendo hoje na ‘terra do meio’, uma ‘terra morredoura’ localizada entre duas ‘terras sagradas’, *Kairiko* e *Ipotoxite*, onde os velhos se rejuvenescem, as pessoas não adoecem e não morrem, e o alimento nunca acaba. Deste modo, o devir apurinã nesta terra é narrado pelos antigos como uma migração mítica originária malsucedida entre duas terras sagradas, ocasionada por uma certa inconstância de sua alma selvagem. Um conjunto dessas histórias narradas por diferentes pessoas estão registradas na tese de Schiel (2004: 239-52) e, em geral, são bem conhecidas entre os Apurinã. Segue uma versão que me foi contada pelo professor Chiquinho em uma de nossas revisões do material das oficinas de saberes:

M1 – SAÍDA DA TERRA SAGRADA

Segundo meu avô, foram dois pajés que trouxeram o povo Apurinã pra essa terra. Eles vieram de uma terra sagrada e aí chegaram nessa região. Eram dois grupos, com dois pajés, os chefes, um *Meetymanety* e outro *Xiwapurynyry*. Quem dava a direção para eles retornarem à terra sagrada era um mangangá bem grande que a gente chama de ‘fartura’. E aí mangangá vinha trazendo, dando a direção, e eles seguiam o mangangá. [...] dormiam, caminhavam e seguiam o mangangá, que era o guia deles. Só que aí os parentes quando chegaram aqui viram muita fruta - porque lá [na terra sagrada] existia muito questão de fruta - aí viram muita fruta, e paravam pra pegar as frutas, os peixes. E aí o outro grupo foi distanciando, e o mangangá estava mais próximo do grupo da frente. Aí quando eles *cuidaram* já não conseguia ouvir o mangangá, ou seja, já não viam mais pra onde ele ia. Na época todos os tipos de material que eles usavam na ‘cultura’, ou seja, flecha, pote, cerâmica, essas coisas assim, iam à frente como se fosse um pássaro - hoje a gente ainda os vê [os pássaros]. Aí quando chegava no local onde eles iam ficar, o material tava tudinho lá. Era o pajé que fazia isso - na nossa visão a gente vê que seria um pássaro, mas pra eles eram os materiais deles que iam pro local onde eles iam ficar. Era a cerâmica deles, o pote, o prato, a concha, o arco, a flecha, então, eram essas coisas. Aí perderam a direção do mangangá, aí ficaram aqui nessa região. Aí foram se espalhando. Tu vê que eles mais concentravam assim nos igarapés, pegavam os igarapés iam morar às vezes de um dia pro outro, os outros também, e iam fazendo essa mudança. Então na época eles moravam mais assim bem central, onde tinha os igarapés [...]. Aí eles foram morando assim. Aí os outros voltaram pra terra sagrada.

O que esse importante conjunto de narrativas sobre a saída da ‘terra sagrada’ diz a respeito do conceito de terra e de *habitar* apurinã? Este capítulo busca refletir a respeito dessas noções de *terra*, tal como elaborada nos termos apurinã, no sentido de tentar extrair daí *quais são os mundos possíveis que ela projeta*. A ideia é tomar essas categorias como *conceitos antropológicos*, no sentido advogado por Viveiros de Castro (2002: 123), ou seja, tentar realizar um exercício de ficção antropológica, que consiste em extrair as consequências que essa decisão acarreta: “determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem”. Um dos pressupostos que me guiou nesta reflexão parte da ideia de que não podemos pensar as territorialidades e espacialidades das sociedades indígenas, sem saber como elas constituem suas próprias dimensões de exterioridade (Viveiros de Castro,

2007). Neste sentido, me interessa saber o que os Apurinã estão dizendo quando afirmam a existência dessas ‘terras sagradas’, não porque não acredite na existência delas, mas por acreditar que esses enunciados afirmam algo sobre o modo apurinã de viver e *habitar a terra* com os outros. Em outras palavras, parafraseando Viveiros de Castro (op. cit.: 135), não se trata neste caso de pensar a terra, o sagrado, a morte e a vida, como variáveis independentes, mas como variações inseparáveis de um conceito, diga-se, o conceito de *terra*.

Nós, os Pupỹkary

Um dia o pica-pau e o massariquinho (pirupiruky) se alagaram numa canoa cheia de borracha e perderam além da canoa quase toda a produção. Tendo salvo algumas borrachas, o pica-pau disse ao massariquinho pra que ficasse na praia cuidando, que ele iria voltar e fazer outra canoa. O pica-pau foi para a floresta fazer canoa e nunca mais voltou. O massariquinho, por sua vez, ficou na praia olhando as borrachas e também não mais o procurou. E é por isso que hoje o pica-pau vive na floresta e o massariquinho nas praias da beira do Purus.

Pequeno conto apurinã

A etnonímia constitui um bom ponto de partida para começarmos a pensar nas territorialidades apurinã a partir do modo como constituem suas dimensões de exterioridade. A origem do etnônimo “Apurinã” é uma incógnita. Os Apurinã são referidos ou citados na literatura histórica como *Kanguite*, *Ipuriná*, *Hypurina*, *Jupurina*, *Kangutu*, *Kangiti* ou *Kankiti*, *Tupurinã*, entre outros (Gonçalves, 1991: 114). Ehrenreich (1948 [1891]: 109), menciona a possibilidade deste termo ser uma denominação dada pelo povo *Katawixi*, que eram seus vizinhos orientais; no entanto, trata-se de um povo bastante distinto e que parece não possuir nenhuma relação com os Apurinã. Facundes (2000: 3) aponta a possibilidade de se tratar de um nome dado por grupos vizinhos, geralmente de modo pejorativo. Por outro lado, o termo *kãkyty*, o qual Ehrenreich pretende como o “verdadeiro nome” dos Apurinã, não tem mais que o significado comum de “gente” em sua língua (Dal Poz, 1985: 44).

Já o termo *Pupỹkary* não consta na literatura histórica, mas é o termo utilizado como autodenominação. Não se trata, portanto, de um etnônimo dado por grupos vizinhos, como parece ser o caso do termo ‘apurinã’. Este é comumente utilizado pelos falantes apurinã quando falam na língua portuguesa, como aponta Facundes (2000: 3-4), podendo ser considerado a palavra em português referente ao povo e à língua ‘*Pupỹkarywakory*’. Este último seria a forma como utilizam para se referir a si quando falam em sua própria língua, tratando-se, portanto, de uma autodeterminação conceitual. Vale a pena, neste sentido, olhar mais de perto o que dizem os Apurinã sobre esta etnonímia, que até onde eu saiba não consta como objeto de reflexão na literatura específica sobre este povo.

Os Apurinã utilizam o termo *Pupỹkary* como pronome pessoal de primeira pessoa no plural: ‘nós’, ‘a gente’, ou ‘nós, indígena’. Link discute o uso do termo em sua tese sobre os Apurinã. Segundo o autor, esse etnônimo

[...] parece ser um termo recente, provavelmente adquiriu o sentido atual nas décadas de 1970, 1980 e 1990 quando os Apurinã experimentaram um período de direitos principalmente através da demarcação de suas terras, pois é utilizado mais em contextos de reafirmação identitária. Portanto, guarda uma conotação política de afirmação de fronteiras étnicas (Link, 2016: 56).

Durante uma oficina sobre a língua apurinã que participei junto com os professores indígenas na aldeia Boa União, houve um momento em que se discutiu esta questão. A dúvida da Patrícia, linguista que estava coordenando a oficina, era se o termo se referia apenas aos Apurinã ou se era passível de generalização a qualquer indígena. Para os professores e alguns *totys* que estavam presentes naquele momento o termo se refere a todos os povos indígenas. ‘É índio todo’, explicava-me um professor, ‘agora existe diferença na língua... [é] como se fosse *ximaki*, peixe, mas existe todo tipo de *ximaki*’. Link aponta ainda que seus interlocutores mais velhos, quando indagados, afirmavam que o termo abrange tanto os povos indígenas, quanto as outras nações não-indígenas. Desta forma, diz ele, “o termo parece fazer referência ao gênero humano como um todo” (Ibid.: 56).

Não há dúvidas que o termo se refira aos humanos, no entanto, me parece não ser este o sentido marcado do conceito.³⁵ Lembro-me que durante a discussão ocorrida na oficina houve divergências sobre a questão da abrangência da palavra. Para alguns o termo abrange só os *indígenas*. Quando indaguei o *que* ou *quem* era indígena, obtive a resposta que indígena é aquele que *vem* ou que *habita* a floresta. É curioso notar o fato de que os Apurinã, quando indagados na aldeia, traduzirem o termo como ‘*gente*’, mas precedido pelos pronomes de primeira pessoa no singular ou no plural – ‘*a gente*’ ou ‘*nós indígenas*’. Daí eu me pergunto se não estamos diante de um caso semelhante aos Piro descrito por Gow. Segundo o autor, os Piro estendem sua autodenominação (*Wumolene: nossos parentes*) aos seus vizinhos *Kampa*, *Matsiguenga* e *Yanasha* (*people like us*), não por causa da língua ou de uma suposta ancestralidade comum, mas por compartilharem *um modo de ser/habitar* (Gow, 2002: 154). Pode-se inferir daí que se para os Apurinã o termo *Pupỹkary* abrange outras nações não-indígenas, não o é apenas pela sua condição humana, mas pelo fato de ser “*gente como nós*” - sejam índios ou brancos. Para os Apurinã, portanto, *pupỹkary* é *gente*, mas antes de tudo, é “*gente como a gente*”, ou seja,

35 *Kãkyty* seria talvez o termo mais apropriado para expressar a noção de ‘gente’ na língua apurinã, no sentido de “ser vivo”. Segundo as análises de Link (op. cit.: 57-9), etimologicamente a palavra contém o substantivo “coração” (*ãky* ou *hãky*) podendo ser pensado como “aqueles que possuem um coração”, em contraste com os mortos e espíritos. Vale ressaltar que este foi um dos termos utilizados pelos Apurinã para se auto-designarem frente aos não-indígenas na época dos primeiros contatos. Para Link, por não diferenciarem culturalmente os humanos dos animais, os Apurinã estariam dizendo que seus corpos eram capazes das mesmas afecções e maneiras que as deles (dos brancos), que também era um corpo humano (Ibid.: 58). Por outro lado, ao comparar a estreita relação do termo com o substantivo *hãkity* (jaguar/onça), o autor aponta uma possível implicação semântica de diferenciação com outros animais tidos como presas, colocando os Apurinã e as onças na mesma posição de predador (Ibid.: 59). A título de acréscimo, o professor Chico me explicava que o uso do termo *kãkyty* está relacionado com o processo de formação dos pajés, que eram capazes de se converterem em *hãkity*, adquirindo o ponto de vista da onça.

gente que vive *na, da e com* a floresta – que comem a mesma comida, compartilham hábitos alimentares, costumes etc.

Neste sentido, o etnônimo *Pupŷkary* não parece ser uma autodesignação no sentido de demarcar o *status* ontológico de humano. Minha hipótese é que o sentido desse termo carrega uma conotação relacional, que pode ser compreendida no contexto histórico de instalação da empresa seringalista no rio Purus. Vejamos.

Na literatura etnográfica e histórica do século 19, os Apurinã são descritos como vivendo em pequenas “comunidades de aldeia” no seio da mata (Ehrenreich, op. cit.: 112), habitando as margens do rio Purus apenas na época da desova de tartarugas para pescar (Chandless, 1866 apud Schiel, 2004: 56). À exceção dos *Paumari* e *Juberi* – povos que se especializaram à vida nos lagos -, os demais coletivos Arawá habitantes do Médio Purus viviam nas florestas de terra firme. Pode-se afirmar, assim, que do ponto de vista indígena os primeiros coletivos humanos que passaram a habitar permanentemente a beira do rio Purus foram os membros da sociedade brasileira – colonos, exploradores, mercadores, coronéis, missionários.³⁶

Com a instalação definitiva das frentes extrativistas sobre seu território, os Apurinã continuaram mantendo sua autonomia, habitando as áreas centrais da floresta que pouco a pouco iam se transformando em seringais. Vale lembrar que o modelo de exploração da goma elástica exigia a dispersão das unidades domésticas dos seringueiros, nas chamadas ‘colocações’, ao longo dos principais igarapés afluentes do Purus, o que de certa forma permitiu que os coletivos apurinã continuassem habitando o território de forma autônoma, seja se refugiando para os ermos da floresta, seja se inserindo no sistema de trabalho dos seringais. Ainda que seus locais de moradia se mantivessem no centro, os Apurinã foram se aproximando da beira do Purus e, por conseguinte, se adaptando aos modos e relações de produção vigentes nos seringais - baseado no esquema da patronagem e do aviamento – como fornecedores de produtos da floresta como seringa, sorva, castanha, carne de caça, peixe, farinha, etc.³⁷

Embora esse movimento para a “beira” tenha sido uma constante ao longo da história do contato com os *cariús* (Lazarin, 1981), foi apenas nas últimas décadas do

36 Alderi mencionou certa vez que os brancos eram chamados de ‘povo da água’, *ĩburari*. Essa menção vai ao encontro do termo *ĩparãnyry* que Link (op. cit.: 58-9) encontrou nos diários de missionários anglicanos que viveram por alguns anos na região de Pauini nas décadas de 70 e 80 do século 19. Segundo a observação de um missionário, *ĩparãnyry* - traduzido como “abundância de chuva” - era o termo utilizado pelos Apurinã para se referirem aos forasteiros não-indígenas que naquela época (1876) começavam a colonizar o Purus. Link atribui o sentido da palavra ao tempo das chuvas (inverno amazônico) - período mais favorável à navegação dos rios amazônicos – que possivelmente era a época em que os Apurinã experienciaram a chegada das expedições e dos primeiros exploradores em busca das riquezas naturais da região.

37 Como aponta esse registro de Ehrenreich (1948 [1891]: 112): “As hordas que participam do comércio da borracha e da copaiva já estão bem providas de roupa e de armas de fogo, que sabem manejar com muita destreza, mas no mais conservam-se bastante retraídos em face da civilização. Receiam a proximidade dos brancos e deixam os seus lugares de refúgio somente para se abastecerem de água e, sobretudo, de chumbo e pólvora”.

século 20, com a derrocada da borracha, o abandono dos seringais pelos coronéis e, principalmente, com a demarcação das TIs, que muitos coletivos apurinã, em virtude da facilidade de acesso aos serviços e produtos das cidades, passaram a habitar antigos seringais na beira do rio Purus de forma permanente (Schiel, 2004: 113-47). Portanto, antes da chegada dos *cariús*, não fazia sentido o uso do termo *pupŷkary* enquanto conceito auto-identitário, já que todos, de certa forma, eram *indígenas*, ou seja, viviam nas florestas de terra-firme e compartilhavam traços culturais e um modo comum de habitar a terra-floresta. A categoria de ‘*indígena*’ (ou de “índio”) passou a existir ou a fazer sentido no contexto da situação de contato. Além da questão temporal, fica claro como o termo também está associado com a noção de espacialidade - o *habitar a floresta* (= *indígena*), em contraposição ao *habitar a beira* (= *cariú*).

Lazarin (1981) demonstra isso ao estudar a trajetória de famílias apurinã provenientes do Alto e Médio Purus, que migraram para Manaus e Manacapuru nas décadas de 1960/70. O autor ressalta que a trajetória de aproximação dos Apurinã com o rio Purus, ou seja, da terra firme para a ‘beira’ (margem do rio, núcleos de assentamentos, porto, barracão de trocas etc.), denota no espaço social a distinção entre duas subcategorias de ‘caboclo’ (índio no linguajar regional): o “índio mesmo”, i.e, o caboclo pré-contato; e o “caboclo-índio”, i.e, o índio que se “civilizou” na condição de “freguês” do “patrão” (Lazarin, 1981: 41). Em outros termos, a primeira categoria, a do “índio mesmo”, estaria relacionada ao tempo pré-civilização “no qual o Apurinã se caracterizava por viver afastado do rio Purus, em igarapés ou rios afluentes, vivendo do produto de seus roçados e da caça, distinguindo-se por não usar roupa, sal, não ter higiene etc. A segunda categoria, a do “caboclo-índio”, estaria relacionada com o tempo de contato com os civilizados, quando então se misturam. “Aqui a mercadoria passa a constar dos seus itens de consumo e a sua condição de ‘freguês’ dos ‘patrões’ passa a ser medida básica de ‘civilização’ ou ‘caboclição’” (Lazarin, 1981: 84).

Desta forma, pode-se compreender melhor a razão do uso recente do etnônimo *Pupŷkary* no contexto político de demarcação das TIs e afirmação identitária. Os Apurinã hoje, os que tive a oportunidade de conhecer, não querem ser identificados como *caboclos*, ou *índio genérico*, mas como *indígenas* ou como um *povo indígena* diferenciado que possui sua própria história, costumes e tradições.

As “diferenças”

Mas restam ainda algumas perguntas: primeiro, se o etnônimo *Pupŷkary* representa uma categoria de auto-determinação étnica, porque os interlocutores mais velhos de Link afirmam que o termo abrange também os não-indígenas? E se o termo abrange todos os indígenas, onde estaria o reconhecimento da diferença em relação a esses outros coletivos?

Alderi me explicava que este nome surgiu no momento em que *Tsorá* saiu da barriga da *Cobra-grande* (M2). Neste episódio, uma metáfora do nascimento humano, foi mencionado pela primeira vez o nome *pupŷkary*, diz. No momento em que saiu de dentro da *Cobra*, *Tsorá* iniciou um discurso dizendo: ‘*Atha pupŷkarywakory...*’ –, que poderia ser traduzido como ‘nós, parentes’ ou ‘nós, indígenas’ (*atha, nós; pupŷkary*,

gente; *wakory*, povo). Não havia ainda a distinção entre os povos, diz Alderi. Só depois é que *Tsorá* foi dividindo os humanos em diferentes nações. Vejamos o que diz o fragmento mítico, de acordo com seu relato:

M2 - A SAGA DE TSORÁ DENTRO DA COBRA-GRANDE

Após *Tsorá* ter sido engolido pelo tapiti transformado em Cobra³⁸ na beira de um igarapé, seus irmãos partem no seu encalço. Após várias tentativas frustradas, finalmente conseguem encontrá-la em um poço ('remanso'). Jogam pedras embaixo e dos lados da Cobra, que tenta afundar de novo, mas não consegue. Os irmãos chamam todos os pássaros e todas as caças da mata para furá-la. Enquanto isso *Tsorá* trabalhava lá dentro, fazendo flecha, espingarda, artesanato, pintura etc. Sem muito sucesso na empreitada (o couro da Cobra estava duro como uma pedra) os heróis vão pedir a ajuda da ariramba (*paratxari*).³⁹ Os irmãos suspeitam que um pássaro tão pequeno como a ariramba fosse capaz de furar o couro da serpente. Depois de tomar uma dose de rapé a ariramba parte ao meio uma árvore de jauari (de madeira muito dura). Após essa prova de capacidade, os heróis a levam até a Cobra. A ariramba toma outra dose de rapé e com uma arpoada fura a barriga da Cobra. De tão forte a pancada, o bico (arpão) da ariramba acaba atingindo e furando também a barriga de *Tsorá*, fenômeno que marca a origem do umbigo nos humanos. Com a fenda aberta, os animais de caça terminam o trabalho, abrindo o buraco e tirando *Tsorá* de dentro. O sangue da Cobra é apanhado num timbu.

Como dito antes, este episódio do mito de *Tsorá* institui a origem dos humanos. Interessante notar que o nascimento da humanidade vem acompanhado com os artefatos da civilização – flecha, espingarda, pinturas, artesanato etc. - que *Tsorá* labora durante sua viagem dentro da Cobra. Outro detalhe significativo é que o herói sai “levando flecha e mulher bonitinha, *Kosanato*” (Schiel, 2004: 223), que segundo os Apurinã seria sua irmã. Ou seja, a ideia de humanidade parece vinculada ao mesmo tempo à constituição da cultura ou civilização (simbolizada pela fabricação de artefatos materiais, das pinturas etc.) e da sociedade (troca de mulheres, simbolizada por *Kusanaty*).

Esta passagem mítica é quase em tudo semelhante ao mito de origem dos Paumari do rio Tapauá, transcrita e traduzida na tese da antropóloga Larissa Menendez. Mas há algumas diferenças a serem observadas. Assim como na história de *Tsorá*, o demiurgo dos Paumari, *Kahaso*, tece um tapiti que se transforma em uma Cobra sucuriju que o engole. Os irmãos partem em perseguição, mas convocam apenas os pássaros para ajudar, não mencionam os animais terrestres. Após várias tentativas frustradas, pedem a ajuda da pequena ariramba. Os pássaros zombam dela, deixando-a com raiva. Mas com seu bico/arpão, a ariramba fura a barriga da Cobra, atingindo *Kahaso* e deixando a marca do umbigo nos humanos. Contudo, depois que “arpoou e soube que o arpão estava seguro, foi embora com raiva”

38 Utilizo a grafia aqui em maiúsculo sempre em referência à mítica *Cobra-Grande* (sucuriju) da história de *Tsorá*.

39 Ave da família Alcedinidade, mais conhecido na região sul/sudeste como martim-pescador. Não sabemos exatamente qual a espécie indicada pelo mito, apenas que se trata de uma 'arirambazinha', o que nos leva a pensar se tratar do ariramba-pequeno (*Chlroceryle americana*). Comumente avistado pousado na vegetação à beira dos igarapés, de onde observa suas presas – pequenos peixes, crustáceos etc. - antes de dar seu mergulho característico.

(Menendez, 2011: 110-1). Os outros pássaros vão ajudar os demiurgos a segurar a Cobra, mas não conseguem, porque ela era muito forte e já estava se aproximando da boca do igarapé. Preocupados e sem mais a ajuda da ariramba, os irmãos pegam uma vara e começam a bater em algumas árvores. Do pau mulato aparece um casal de pessoas negras (*tapajona*); do pau de jutaí, um casal de Apurinã; e continuou “batendo nas árvores e foram aparecendo casais de todas as raças (*jará* – brancos) e outros” (Ibid.: 111).⁴⁰ O casal de Paumari surge quando um dos heróis pega duas bolas de barro e as jogam no chão.⁴¹ Todos juntos, os índios finalmente conseguem segurar a Cobra. Quando esta chega na beira do rio, matam-na e abrem sua barriga.

Há algumas diferenças a serem observadas entre as duas narrativas. A primeira refere-se aos animais e habitats mencionados. No mito paumari os pássaros - garça, maguari, carará, gaivota entre outros - são todas espécies de bico comprido e que habitam os ecossistemas aquáticos ao longo e próximo às margens do rio Purus – lagos, rios, igarapés. Interessante notar que os heróis paumari pedem a ajuda da ariramba no último momento, que decide ajudá-los, porém, demonstrando má vontade. Já no mito apurinã a diferença é evidente, como o mostra a narrativa registrada por Schiel (2004: 222). Em primeiro lugar, os heróis se dirigem à ariramba utilizando o termo ‘vovô’, *toty*, e em segundo, ela se dispõe a ajudá-los com a maior boa vontade. No mito de *Tsorá*, os seres mencionados são animais da terra firme em sua maioria, como a paca, a cutia, o tatu etc., e os pássaros mencionados também são terrestres, como o mutum e o jacamim.

Além disso, entre os Paumari o bico dos pássaros são arpões, instrumento tradicionalmente utilizado na pesca do peixe-boi e ainda muito utilizado nos dias de hoje (Vieira, 2013; 2016). Já entre os Apurinã, os bicos dos pássaros são flechas, utilizadas não só para a caça, mas principalmente para pescar nos pequenos igarapés das matas de terra firme.⁴² Outro detalhe importante é que no mito apurinã há um corte no fluxo da Cobra. Com a ajuda dos pássaros que vivem na floresta - como o tucano e o *hoyopuã* (Schiel, 2004: 221-2), eles a encontram em um poço e com pedras constroem uma espécie de barragem, e só depois de secarem o poço é que a furam. Já no mito paumari não há esse corte de fluxo, a Cobra não para. Com a ajuda dos pássaros, os demiurgos tentam fura-la em movimento, conforme ela vai descendo em direção ao Purus, até conseguirem matá-la quando ela chega na beira do rio. Só aí eles arrastam seu corpo para o seco e começam a abrir sua barriga.

O que vale chamar atenção neste momento é o modo como se dão os processos de diferenciação entre as diferentes nações. Entre os Paumari a origem das nações se dá antes da abertura da Cobra. São criadas para ajudar os demiurgos a impedi-la que alcance o grande rio Purus. O mito aponta ainda que foram criadas a partir da madeira de certas árvores. Entre essas, mencionam os Apurinã como tendo sido

40 À exceção dos primeiros, a narrativa não/menciona os nomes das árvores, nem as outras nações surgidas.

41 Possível influência missionária na região, segundo a autora.

42 O arco e flecha ainda é utilizado nos dias de hoje como instrumento de pesca nas aldeias localizadas no centro, tendo sido substituído pela espingarda quanto às atividades de caça.

originados do jutaí, uma árvore característica das florestas de terra firme, cuja casca é utilizada ainda hoje para a fabricação artesanal de pequenas e rústicas canoas, chamadas ‘cascas’.⁴³ Interessante notar nesta narrativa que os Paumari são criados a partir do barro - ligação entre terra e água -, e não das árvores. Já os mitos apurinã, por sua vez, não mencionam o modo como surgem as diferentes nações.⁴⁴ Como apontou Alderi ‘saiu todo mundo junto e aí foi repartindo [as nações]’. O cacique especificou duas: *ximakywakoru* (povo do peixe) e *kaikiriwakoru* (povo do jacaré).

Ao sair da barriga da Cobra *Tsorá* aplica uma série de jogos entre as nações. Alderi menciona cinco, nas quais os Apurinã saem mal em todas: 1. ingerir o sangue derramado da Cobra; 2. deslocar o corpo da Cobra; 3. puxar cipós do alto das árvores; 4. dançar com sua irmã; 5. atirar com uma espingarda.

1. A primeira prova foi beber o sangue da Cobra e depois ir caçar no varador. Aqueles que não tem nojo e bebem o sangue, encontram com a onça no caminho e ‘voltam dois’ – ou seja, volta um casal.⁴⁵ Aqueles que tem nojo, como foi o caso dos Apurinã, não voltam – são comidos pela onça. Essa seria uma das razões, segundo os Apurinã, do porquê os outros povos serem muitos e eles poucos (Schiel, 2004: 227). No mito paumari, o herói manda as nações surgidas das árvores pularem dentro da Cobra e se banharem com o seu sangue. Todas as nações pulam e se banham “como se fosse água” (Menendez op. cit.: 111). Só os Paumari não mergulham com nojo do sangue, apenas o esfregam com as mãos em algumas partes do corpo, sendo esta a razão das pintas que possuem na pele - uma de suas marcas distintivas diante dos outros povos.

2. Outro teste de *Tsorá* foi arrastar a Cobra. O povo que conseguisse arrastá-la, tirando-a do lugar, sairia vitorioso. Os Apurinã tentam, mas não conseguem, ela continua no mesmo lugar. Por isso, dizem, são divididos (Ibid.: 228). No mito paumari o tema é invertido, ou seja, os povos se *reúnem* para *segurar* a Cobra, evitando que ela mergulhe no Purus.

3. O teste do cipó, puxando-o e tirando-o da árvore sem quebrar, não consta no mito paumari. No mito apurinã o narrador faz referência ao cipó *kuxumataru*, cuja casca constitui um dos materiais que os Apurinã utilizam para misturar com o *ipadu* – folha de coca (Schiel, 2004: 223). Nesta parte, a narrativa menciona alguns povos

43 Tais canoas, por serem leves, são perfeitamente adaptadas para o transporte nos pequenos igarapés e são utilizadas para ‘mariscar’ (nome dado à pesca de anzol) e para ‘focar’ (caça noturna de animais de pequeno porte, como a cutia). Seu Manoel, pajé da aldeia Nova Vista, disse-me que seus avós utilizavam a casca de jutaí para fazer sandália nas longas viagens que faziam pela floresta. Ehrenreich menciona a casca desta árvore para fazer as “trombetas mágicas” utilizadas nas festas/rituais dos Kamatxi.

44 Se existe, não consta no material que temos em mãos. Na tese de Schiel o narrador não descreve em detalhes essa parte e nas duas versões registradas em campo, a da dona Elza (M3) e a do professor Alderi (M4), também não há menções.

45 Como aponta essa passagem registrada por Schiel: “Mandou os índios no varador, aí encontrou onça, aí onça cacetou índio, aí quando voltou, já eram dois” (Schiel, op. cit.: 223).

que obtiveram sucesso, como sendo os *Kaxarari* e *Kaxinawá*, habitantes do Alto Purus.

4. *Tsorá* fez uma grande festa para ver como cada nação iria se comportar com a sua irmã, *kosanatu*. Os Apurinã ficam animados, cantam, dançam, mas não sabem dançar bem com *kosanatu* e negam ter relações sexuais com ela, “porque ela fedia muito”. As outras nações – sem menções - dançam bem, “abrindo buraco no chão”, “levantando poeira”, e depois, dela se “servem”. Após a festa, *Tsorá* manda cada nação caçar no varador. Aqueles que se serviram de *kosanatu*, encontram a onça e voltam com mulher; os Apurinã, que ficaram tímidos diante, são mortos pela onça. Por isso, os outros povos crescem e eles não.

5. Por fim, há o teste de atirar com a espingarda. Neste, só os brancos se saem bem - atiram e não soltam a espingarda. Os Apurinã e as outras nações indígenas saem-se bem com o arco e flecha – atiram e não soltam o arco.

Vejamos agora o que este fragmento mítico pode nos dizer em termos de *diferenciação* conceitual dos Apurinã com suas *alteridades*. Interessante notar que entre os povos indígenas da região do Médio Purus, até onde eu saiba, apenas os Apurinã e os Paumari compartilham essa narrativa - os dois povos que reconhecidamente mais interagiram com os *cariús*. Observa-se, no entanto, que cada mito enfatiza certos elementos em suas marcas diferenciais de alteridade com os não-indígenas, muito vinculadas ao modo como os outros os veem. O teste do sangue da Cobra parece fundamental nesse sentido. Em ambos, a repulsa pelo sangue constitui a causa primordial que leva ao surgimento de duas marcas distintivas características desses povos: o *faccionalismo* apurinã; e as *pintas* na pele, entre os Paumari. No caso específico dos Apurinã, há duas passagens em que a repulsa e o nojo os levam a serem comidos pela onça. Primeiro, o asco e a recusa em beber o sangue da Cobra (ou o sangue de *Tsorá*); e depois a aversão ao cheiro de *kusanaty* e a negação em ter relações sexuais com ela. Sabemos por outro lado que a onça constitui o protótipo ameríndio da afinidade - cunhado ou sogro, doador ou tomador de mulher (Lévi-Strauss, 2010). Ora, a negação em ambas as provas leva os Apurinã a serem comidos pela onça/sogro – vale lembrar que no mito paumari não aparece a figura onça enquanto protótipo do afim. Por isso, dizem, é que ‘são poucos’, ‘não prestam’, ‘não vai pra frente’ (Schiel, 2004: 227). Mas esse ‘pouco’ aqui, vale ressaltar, não se trata de um aspecto quantitativo. Já vimos que os Apurinã são um povo numeroso; desde a época do contato, eram tidos como os mais numerosos do Médio Purus. Esse pouco parece ter mais a ver com um tipo de autocrítica dos conflitos internos ou do caráter *faccionalista* dos grupos locais de residência.⁴⁶ Qual seria o problema dos Apurinã com o sogro/cunhado? Para encontrar uma resposta a este problema colocado pelo mito penso que temos que

46 As causas ou os motivos que promovem o faccionalismo interno são complexas e variadas, podendo ser desde disputas entre meios-irmãos de parentelas extensas, tios e sobrinhos, entre cunhados, genro e sogro etc. Já os conflitos recorrentes entre grupos pertencentes à diferentes parentelas em geral estão associados com acusações de feitiçaria e rapto de mulheres. O tema é complexo e exigiria um foco maior, que não vem ao caso aqui. De toda forma, todos os trabalhos etnográficos sobre os Apurinã assinalam que as guerras, conflitos e vinganças, são características marcantes deste povo.

olhar com mais cuidado para a lógica exogâmica que rege o sistema de parentesco apurinã.

Mas antes de entrar nessa questão gostaria de fazer um comentário sobre o teste da flecha e da espingarda, dada sua importância para pensar no tema das relações inter-étnicas com os *cariús*. Trata-se do caráter simbólico e emblemático desses dois objetos escolhidos, dentre muitos outros, para marcar a diferença com os brancos. Como não temos muitos elementos nas narrativas apurinã sobre essa questão, podemos nos voltar novamente para o mito paumari, buscando dar mais alguns passos.

No mito paumari, após o mergulho no sangue da Cobra, os povos se dividiram da seguinte maneira:

1. [...] *Kahaso* perguntou aos Apurinã onde queriam ficar. Eles responderam que queriam ficar na terra firme. Perguntou aos não-índios, onde eles queriam viver, eles responderam que queriam morar na beira do rio. Os Paumari quiseram morar na beira do lago, onde vivem até hoje.
2. *Kahaso* e seus irmãos ficaram por alguns dias com os Paumari, ensinando como cozinhar a carne, como pescar peixes, tartarugas e peixes-boi. O dono das flechas era o peixe jacundá, que se recusou a entregá-las aos irmãos de *Kahaso*. Eles deram tabaco em troca, e foi assim que conseguiram as flechas, para distribuí-las a todas as nações.
3. Depois de ensinar muitas coisas aos seres humanos, eles tombaram uma árvore de açai, para atravessar o rio. Não conseguiram chegar ao outro lado, e caíram na água, bem perto da beira. Até hoje, quem anda no igapó escuta o barulho deles, quando as frutas caem.
4. Quando chegaram ao outro lado do rio, subiram na terra e encontraram a casa dos não índios (os *jara*) e ficaram alguns dias com eles. Aprenderam a fazer máquina com os não-índios. Depois que eles terminaram de aprender e ensinar algumas coisas, seguiram a viagem (Menendez, 2011: 111).

O discurso paumari é bastante significativo. Primeiro porque nele encontramos uma menção explícita da diferenciação étnica marcada pela diferença de *habitats* [1], o que vai ao encontro da hipótese discutida anteriormente sobre a etnonímia apurinã. Segundo, porque assim como *Tsorá* fez com os Apurinã, *Kahaso* e seus irmãos ensinam aos Paumari as artes da civilização/cultura *indígena* - cozinhar carne, pescar peixes, tartarugas e peixes-boi [2]; interessante notar aqui, que o dono das flechas recusa entregá-las aos demiurgos, que as adquirem em troca de tabaco, mas para as distribuir às outras nações. Terceiro, a relação dos demiurgos com os brancos (*jara*) é expressa pela reciprocidade, característica do *ethos* pacífico desse povo [4]; eles ensinam algumas coisas – coisas de índio, provavelmente -, e aprendem a fazer “máquina”, um aspecto escolhido pelo mito para caracterizar os brancos, além da morada na beira do rio. Já nas narrativas apurinã, a única coisa passível de inferir é que o contraste que marca a diferença com os não-índigenas é expresso por meio da flecha/espingarda – o que não é de se admirar visto que um dos principais fatores

que motivaram a aproximação e o contato com os *cariús* eram suas armas de fogo e suas ferramentas metálicas (cf. Link, op. cit.: 111).

Por fim, a título conclusivo desse item, uma breve incursão nas narrativas cosmológicas dos Apurinã permite afirmar que o etnônimo *Pupýkary* faz referência ao gênero humano como um todo. Para os Apurinã, em termos “naturais” ou biológicos, a raça humana é uma só, surgida do corpo de *Tsorá*. A diferença entre as nações é estabelecida a partir das provas aplicadas pelos demiurgos nos tempos míticos aos primeiros Apurinã. A diferença marcada com os não-indígenas, neste último caso, é demarcada em termos materiais e técnicos. Já a diferença com as outras nações indígenas é colocada em termos sociológicos – os outros índios e os *cariú* são muitos, os Apurinã poucos.

A questão da afinidade

Voltemos à questão das “diferenças”. Se no plano mítico a diferença dos Apurinã frente às outras nações é colocada em termos de suas próprias relações internas, ou seja, pelo fato de serem poucos ou divididos ou de brigarem muito, é porque deve haver alguma razão sociocosmológica para isso. A menção à onça/sogro parece não ser aleatória, e desemboca na questão do valor genérico da afinidade na Amazônia (Viveiros de Castro, 2013: 87-181; 401-57).

Nos relatos dos cronistas e viajantes do século 19, os Apurinã aparecem como um dos povos mais numerosos do Médio Purus,⁴⁷ dominando uma grande área entre os rios Acre e Ituxi, entrecortada pelos rios Sepatini, Acimã, Tumiã, Mapuã, Seruini, Tacaquiri e Peneri. Ehrenreich (1948 [1891]: 112; 118) descreve-os divididos em “numerosas hordas pequenas” espalhadas pelo território, sem nenhuma relação entre si, ou melhor, disputando intermináveis hostilidades.

As suas cabanas (*aikú*) ficam sempre a uma boa distância do rio, no seio da mata e são construídas sobre terreno elevado, nalgum ponto bem escondido. Raramente uma comunidade de aldeia conta com mais de seis ou oito famílias que, em regra, moram em duas cabanas grandes. No espaço que separa as habitações encontra-se a roça.

Ehrenreich revela ainda que todas as mortes eram atribuídas às práticas de feitiçaria de pajés de aldeias vizinhas, e por isso a vingança de sangue era praticada em máxima escala, razão pela qual as hostilidades entre os grupos eram intermináveis (Ibid.: 119).

Silva Coutinho, em 1862, descreve os Apurinã como um povo numeroso, distribuído em grande número de malocas, quer no tronco do rio, quer nos seus afluentes. Suas “malocas” se compunham geralmente de um grande barracão circular, uma grande casa comunitária, onde, sem a menor separação, moravam diferentes famílias em

47 Ehrenreich (op. cit.: 109), inicia seu relato sobre os Apurinã dizendo: “Esta tribo constitui a massa principal da população índia do alto Purus”. Steere (op. cit.: 78) também escreveu: “Os Ipuriná formam as tribos mais numerosas e guerreiras dessa região. Pode fazer uma ideia muito superficial a respeito de seu número; dizem mesmo que algumas de suas aldeias ainda não foram visitadas por gente civilizada”.

número de trinta a oitenta pessoas. Em algumas havia mais uma ou duas casas, próximas entre si, distando 300 a 500 braças uma da outra, mas que se uniam quando em combate, o que indica uma federação (Coutinho, 1862: 74). O coronel Labre, em 1872, escrevia que os Apurinã habitavam do Médio ao Alto Purus: “Vivem em diferentes tribus espalhadas em grande extensão do Purús, e seus afluentes, a contar-se da foz do Sipatiny para cima mais de trezentas milhas” (Labre, 1872 apud Rocha, 2016: 157). Euclides da Cunha, em 1905, escreveu: “os robustos e bravos Hypurinás amalocam-se do Pacia ao Iaco em amplos barracões circulares contendo às vezes, cem pessoas às ordens de um Tuxaua” (Cunha, 2006 [1905]: 59).

Joseph Steere, em 1901, encontrou uma aldeia apurinã em uma expedição pelo rio Mamoriá-Mirim (margem esquerda do Purus) composta por três casas comunais, cada qual destinada a três ou quatro famílias (Steere, 1949 [1901]: 213). Possivelmente haviam se estabelecido ali, segundo o autor, com o fim de explorar os Jamamadi – “mais fracos e mais industriais” – que viviam rio acima. Segundo o geógrafo os Apurinã formavam a tribo mais numerosa e guerreira dessa região:

Pude fazer uma ideia muito superficial a respeito de seu número; dizem mesmo que algumas aldeias ainda não foram visitadas por gente civilizada. [...]. Parece não haver dúvida de que eles são canibais, comendo carne de seus inimigos mortos em combate. Vivem em pequenas comunidades, nos pequenos rios do interior, mas mantém comunicação entre suas aldeias e reúnem-se em um centro comum para suas grandes festas e danças (Steere, op. cit.: 78).

Se tomarmos as descrições dos Apurinã feitas pelos cronistas, viajantes e exploradores do século 19, verifica-se à primeira vista uma configuração social e política marcada por unidades sociais autônomas, empenhadas em guerras incessantes entre si ou, eventualmente, contra tribos inimigas. Por outro lado, como assinala Steere, mantinham comunicação entre suas aldeias e reuniam-se em um centro comum para suas grandes festas e danças. O interessante é que se compararmos essas descrições históricas com as descrições etnográficas dos Apurinã de hoje, verifica-se que este modelo de ocupação territorial e organização social não mudou muita coisa. Aliás, é possível, a partir do que sabemos em termos etnográficos, remontar ao passado e sem muita margem de dúvida afirmar que essas “hordas”, “tribus”, “comunidades”, enfim, esses grupos locais de residência constituíam o que Schiel chama de “parentela” (Schiel, 2004: 56). Segundo a autora, o amplo território tradicional apurinã “é reconhecido pertencendo a parentelas: pessoal do Pedro Carlos, pessoal do Doutor, nomes de velhos já mortos”. A autora define o termo como “grupos de pessoas que descendem, através do pai ou da mãe, de um antepassado, masculino, comum, já falecido”. Além da referência a um antepassado comum, Schiel também ressalta a importância da referência a um lugar ou território comum com fronteiras bem definidas entre as parentelas. Pode-se imaginar assim que as grandes aldeias descritas pelos viajantes no século 19, onde moravam diferentes famílias, em número de trinta a oitenta pessoas, eram constituídas por parentelas extensas, tendo em vista que em tempos idos, era comum um homem casar-se com várias mulheres. Portanto, parece não haver dúvidas de que existe uma equivalência entre o que chamamos hoje de

parentelas com os antigos subgrupos (*wakorus*) e as chamadas “comunidades de aldeia” ou “hordas” a que se referia Ehrenreich.

Ao nos determos sobre o material etnográfico e histórico sobre os povos indígenas do Purus, verifica-se que os Apurinã compartilhavam muitos traços desse modelo de organização social e política com os seus vizinhos setentrionais Arawa - que formavam um corredor ao longo do interflúvio Juruá-Purus - e com os seus vizinhos meridionais do Alto rio Purus, como os Kaxarari e os Manchineri.⁴⁸ Em linhas gerais, antes da entrada das frentes extrativistas (e ainda hoje), a paisagem etnográfica do Médio Purus se configurava como um *dégradé* de unidades sociais básicas (ou “subgrupos”), uma malha social vinculada por rios, igarapés, caminhos e varadouros, que conectava os coletivos arawa ao longo do interflúvio Juruá-Purus, e alcançava os coletivos Apurinã e Manchineri, que formavam um corredor numa espécie de paralelo ao sul, ao longo do interflúvio Purus-Madeira (Aparicio, 2011: 114; Aparicio & Mendes dos Santos, 2016: 8-9).

De acordo com Aparicio (2013: 248), as pesquisas realizadas nessa região apontam a singularidade sociocossmológica destes coletivos conectados entre si, em rede aberta, num circuito político e ritual, com componentes que se assemelham ao perfil do circuito das Guianas – “sistemas multicomunitários e multilocais”. Em referência aos coletivos falantes-arawa do interflúvio Purus-Juruá, o autor aponta os principais traços que configuram a socialidade desses grupos:

[...] sociedades atômicas, minimalistas e organizadas em torno de uma pulsão concêntrica entre interior e exterior [...] individualismos dos seus membros, limites imprecisos das divisões étnicas, grupais e subgrupais; unidade aldeã tradicional constituída por uma casa ampla, geralmente de estrutura ampla; economia baseada na agricultura de corte e queima – com plantio de macaxeiras, mandiocas, tabaco, urucum, algodão e timbó, entre outros, e coleta silvestre, caça com curare e pesca com timbó; divisão do trabalho por gênero; xamanismo com práticas de feitiçaria; transitoriedade da aldeia e da liderança política; organização social articulada a partir da família nuclear; sistema de parentesco num padrão de dravidianato concêntrico (Viveiros de Castro, 1996b) – aliança entre primos cruzados e dominância de práticas residenciais de tendência uxorilocal (Aparicio, op. cit.: 248)

Pois bem, muitos desses traços eram ou são compartilhados pelos Apurinã, outros não. Como vimos, compartilhavam o modelo de organização social segmentando-se em pequenas comunidades aldeãs (ou subgrupos), configurando uma inscrição territorial específica, muito marcada pela malha de rios e igarapés. Soma-se a isto, a autonomia das unidades locais, o xamanismo com práticas de feitiçaria, entre outros aspectos. Entretanto, o meu propósito aqui não é olhar para as similaridades, mas ressaltar as diferenças, e uma das diferenças mais importantes, que resvala no plano mítico - como visto mais acima, é que enquanto os Arawa são

48 Ainda hoje a paisagem indígena do Médio Purus “se configura basicamente a partir de um “Corredor Arawa’ que se prolonga ao longo do interflúvio Juruá-Purus”, e de um “Corredor Apurinã’, que se situa numa espécie de paralelo ao sul do anterior” (Aparicio, 2011: 114), ao longo do interflúvio Purus-Madeira.

caracterizados por sua *natureza consanguínea* e endogâmica, os Apurinã caracterizam-se pela sua *natureza exogâmica* que é expressa pelo seu sistema de metades. Em outros termos, enquanto os Arawa devem se casar dentro da aldeia, os Apurinã devem se casar fora. A meu ver esta é uma chave importante para compreendermos a *diferença* e a questão da *afinidade* entre os Apurinã. Ela que pode ajudar a explicar o significado dos testes de *Tsorá* – não terem bebido o seu sangue e nem se relacionado com sua irmã -, entre outros aspectos do *ethos* deste povo, tais como o caráter faccionalista dos grupos locais, a abertura e mistura com os *cariús*.

Até onde eu saiba entre os Apurinã não há um termo ou categoria – ou não encontrei – que faça uma referência explícita ao “outro”, o afim estrangeiro ou inimigo, marcando um dualismo concêntrico interior/exterior, tal como pode ser notado entre os coletivos arawa. Como vimos, o etnônimo *Pupýkary*, que poderia servir como contraste, abrange todos os indígenas e até mesmo os não-indígenas. Neste sentido, o valor genérico da afinidade na Amazônia, no caso específico dos Apurinã, me parece ser colocado pelo sistema dualista de metades. Vejamos, assim, em linhas gerais o que dizem os Apurinã sobre essas metades (ou ‘clãs’, como os Apurinã costumam chamar na região).

Como observa Schiel (2004: 62), a divisão em duas metades - *Meetymanety* e *Xiwapurynyry* - é uma das primeiras coisas que os Apurinã se referem quando falam sobre si. Trata-se, antes de tudo, do modelo apurinã de troca matrimonial que regula o casamento entre os indivíduos, constituindo-se como uma linha que costura os laços de afinidade entre as diferentes parentelas espalhadas pelo território e organiza os grupos locais. Diz a regra que os homens de uma metade, casam-se com mulheres da outra, vindo os filhos a pertencer à metade do pai. Em se tratando de terminologia de parentesco, a análise do sistema terminológico empreendida por Dal Poz junto aos Apurinã de Lábrea indica um sistema preferencial mais que prescritivo: “diria que um indivíduo Apurinã, em qualquer situação, ao interagir com outro reconhecerá se ele pertence à sua metade, ‘*nonírimane*’, ou, à oposta, ‘*nokemērēgaré*’ (Dal Poz, 1985: 50). Schiel (op. cit.: 63) observa também que dois indivíduos da mesma metade podem se dirigir um ao outro usando o termo “irmão”, ‘*nutaru*’, e entre metades opostas, o uso do termo “cunhado”, ‘*nemunaparo*’.

O que identifica no cotidiano cada uma das metades são os tabus alimentares a que seus membros são obrigados a seguir. Assim, os da metade *Xiwapurynyry* estão proibidos de comer nambu-galinha (*yũko*), nambu-macucáu (*makuku*), nambu-relógio (*txuririkaru*), nambu-azul (*txãkary*), cangati pintado (*siripaturu*), cangati-grande (*katawatxi*) (Souza de Araújo Apurinã, 2015: 8-9). Já os *Meetymanety* não comem porco-do-mato (*merity*); coati-mondé (*kapixi*); nambu-uru (*puturuku*); arara-azul (*kashatu*); onça-pintada (*hãkyty*); preguiça pintada (*makara*); tatu rabo-de-couro (*kaykuky*) e nambu-pequeno (*maiũpiru*) (Ibid.: 10). As interdições, sejam alimentares ou matrimoniais, podem ter sérias consequências. Casais incestuosos, como nos diz Schiel (2004: 63), estão sempre sob a ameaça de serem devorados por onças - o que nos remete ao episódio mítico de *Tsorá* e às onças-pajés. Casais da mesma metade não constituem um casal ideal, formam filhos defeituosos e são

considerados animais (Souza de Araújo Apurinã, op. cit.: 12). Quebrar um tabu alimentar gera problemas de saúde (dor de cabeça, braços, pernas, costas), acessos de loucura e pode até mesmo levar à morte (cf. Schiel, op. cit.: 63).

Outro aspecto importante relacionado ao tema, são os nomes próprios. Cada clã/metade possui um repertório de nomes específicos na língua apurinã, de forma que apenas pelo nome já se pode identificar a que metade a pessoa pertence. Em geral são as pessoas mais experientes que escolhem os nomes – os pais, avós ou tios -, antes ou logo após o nascimento da criança, que chega ao mundo com dois nomes – o nome em português e o nome na língua. Ter um nome na língua é um capital onomástico, que significa inserir a pessoa num sistema prescrito de regras, normas e condutas. Quanto a isso, é sugestivo o costume de dar nomes aos afins não-indígenas efetivos (casados/as com Apurinã), como uma forma de incorporá-los virtualmente dentro do sistema – uma inserção apenas formal, na verdade, pois os cônjuges *cariús* não ficam sujeitos a seguirem os preceitos do clã, tais como os Apurinã.⁴⁹ Desta maneira, como explica Dal Poz (1984: 50), “se uma mulher *Meetymanety* se casar com um *cariú*, este vai ‘pegar a parte do *Xiwapurynyry*’, e, por isso, os filhos do casal irão pertencer à classe em que o pai foi adotado”. Neste caso, os filhos de casamentos mistos, como elucidou o professor Chiquinho, já são considerados *pupÿkary* e devem seguir as normas, regras e princípios do seu clã. – Não é este, porém, o caso do pai *cariú*, que mesmo casando e morando na aldeia nunca vai deixar de ser de outra nação.

A divisão em duas metades clânicas, como observa Candido Apurinã (2017: 9), não é apenas matrimonial, mas também social e política; e mais que isso, talvez, eu diria se tratar de uma decorrência lógica de um esquema de pensamento mais amplo, embora não haja evidências de que seja utilizado como referência para a classificação de animais, vegetais, astros etc., como é comum entre os outros povos ameríndios com sistemas sociais de organização dualista.⁵⁰ Entretanto, vale notar que o sistema matemático de contagem apurinã é baseado em apenas dois números (um, *hãty*; dois, *epi*), e que seus heróis demiurgos e alguns importantes personagens míticos são enquadrados como pertencentes a uma das metades, indicando uma abrangência sociocossmológica. O que é mais importante ressaltar, contudo, é que o sistema de metades coloca de modo evidente o valor da *diferença* e da *afinidade*, destruindo qualquer ideia de unidade entre os Apurinã.⁵¹

49 Tive a honra de ganhar um nome de seu Camilo em minha estadia na aldeia durante a realização das oficinas de cantos: *Txūkamary*, nome que pertence à metade *Xiwapurynyry*.

50 A informação mais próxima que eu pude encontrar neste sentido, foi o registro de Candido Apurinã (2017: 9), referindo-se aos *Meetymanety* como sendo tradicionalmente representados pela figura da cobra jibóia (*kiãty*), e os *Xiwapurynyry* pela cobra sucuriçu (*wainamary*). Segundo o autor, os primeiros seriam os guerreiros e os segundos pacificadores.

51 Essa constatação se torna tão ou mais relevante quanto maior seja a diferença atribuída entre as duas metades. E como vimos as diferenças são marcantes, a tal ponto de Schiel se perguntar se não seria mais correto falar em termos de duas nações do que em duas metades: “Nas falas das pessoas, *Xoaporuneru* e *Metumanetu* parecem menos duas ‘metades’ de um povo do que dois povos distintos” (Schiel, op. cit.: 62).

Vejamos como isso acontece partindo do que propõe Viveiros de Castro acerca dos três tipos de afinidade: a “afinidade potencial” (a afinidade como valor genérico), a “afinidade efetiva” matrimonialmente criada (a relação de cunhados, p.ex.), e a “afinidade virtual” (os cognatos cruzados, p.ex., os afins terminológicos no dravidiano) (Viveiros de Castro, op. cit.: 412).

Começando pela última, a *afinidade virtual*. Como vimos, o sistema terminológico apurinã “é uma decorrência lógica do mesmo princípio estrutural que divide a sociedade em duas metades”, ou seja, “ficam impedidos os casamentos entre primos paralelos (*‘nitari’/ ‘nitaru’*), pois pertencem à mesma metade e são denominados irmãos; por outro lado, são consideradas preferenciais as uniões entre primos cruzados (*‘nominaparé’/ ‘noikiwineru’*)” (Dal Poz, op. cit.: 50). Tendo em vista as metades serem patrilineares (os filhos pertencem ao clã do pai), e as parentelas inscritas em territórios específicos se constituírem através de um antepassado masculino comum, os afins virtuais cognáticos necessariamente serão de outra parentela (ou subgrupo); portanto, as alianças se dão entre parentelas. Em se tratando de parentesco, ainda mais de parentesco de um povo tão numeroso como os Apurinã, e sem uma base estatística, é sempre arriscado falar em padrões.

Contudo, no levantamento genealógico feito por Schiel das principais, senão de quase todas as parentelas dentro do Complexo TIs em Pauini, há evidências de que os casamentos tendem a ocorrer entre parentelas próximas geograficamente, o que significa dizer entre subgrupos que habitam um mesmo igarapé ou igarapés vizinhos. Assim, por exemplo, ainda hoje há repetições de casamentos de primos cruzados e entre tios e sobrinhas (filha da irmã) dos habitantes do rio Seruini, descendentes do velho Jacinto, com o pessoal do Tumiã, descendentes dos finados Manezinho e Sura (cunhado de Jacinto) (cf. Schiel, 2004: 120). Assim como há repetições de alianças antigas entre as parentelas do “Purus de cima”, uma imensa região que começa nas aldeias em Boca do Acre (Camicuã) indo até o igarapé Canacuri (Ibid.: 143). O que aponta que a divisão do Complexo em ‘Purus de Cima’ e ‘Purus de Baixo’, não é apenas geográfica, mas também social e política.

Por outro lado, em termos de *afinidade efetiva*, verifica-se na região uma forte tendência à residência virilocal, isto é, são as mulheres que se mudam para a aldeia dos maridos.⁵² Disto resulta, grosso modo, que um grupo local se componha de adultos de uma metade, unidos por laços de parentesco, e mulheres da metade oposta, oriundas de diferentes aldeias. Dada a regra de filiação patrilinear as crianças irão pertencer à metade local. Do que viemos discutindo até aqui acerca do problema da afinidade entre as duas metades, o padrão de residência virilocal seria em tese logicamente coerente, pois impede que se traga para dentro da aldeia um afim de outra metade e, portanto, um “outro” potencialmente inimigo ou perigoso. Mesmo assim, mantém-se ainda a tensão entre os parentes paternos e maternos, ou seja, entre os filhos da mãe de uma metade, com seus tios e sobrinhos maternos da outra. E quanto à *afinidade potencial*? Esta é mais complicada e merece ser vista como um caso à parte.

52 Tendência verificada também em outras regiões fora do Complexo, cf. Dal Poz, op. cit.: 50, para a área TI Caititu, em Lábrea; Freitas Filho, 2017, para a TI Itixi-Mitari, em Tapauá).

Os coletivos *wakorus*

Vimos que Facundes menciona o uso do etnônimo *Pupŷkary* acompanhado pelo sufixo *wakory*, o qual é traduzido pelo autor, e por Schiel, como “povo” ou “gente” (Facundes, op. cit.: 3; Schiel, 2004: 66). Assim, traduzido literalmente, o termo “*pupŷkarywakory*” significaria “povo indígena”, que utilizado no contexto político de reafirmação identitária abrangeria todo o povo Apurinã. Mas sabemos que esse sufixo também era utilizado no plural, isto é, “povos”. Antigamente, *wakory* era utilizado para se referir a outros coletivos - humanos e não-humanos - que habitavam o Médio e o Alto Purus. O termo era precedido por nomes de animais e era associado a locais geográficos específicos, como pode-se notar na narrativa de seu Artur Brasil, registrada por Schiel (a lista parece interminável):

Tem *awaikoruwakoru*, *kutsunawakoru* (Jaminawa), tem povo da saúba, tem povo do macaco soim, tem povo da anta, Jamamadi, Kanamari. Tem muita gente! Nos rumos da cabeceira do Purus tem muito tipo de índio [...]. Tem povo do jacaré, povo de urubu; tem povo do japó, tem povo do japim; tem povo do bico de brasa. Seruini, Tumiã, para cá tudo é morada nossa. Aí, para cima, mora povo do macaco soim, guariba e calango. Lá para cima, mora povo de anta, macaco soim, calango e guariba (Schiel, 2004: 258-60).

Uma das poucas explicações que obtive a respeito foi em uma conversa com seu Otavio. O *toty* me contou que seu avô dizia que sua família pertencia à ‘nação do peixe’, *ximakywakory*, e também mencionou outros como *kŷnyakury* (nação do buriti?), *manitywakory* (nação do veado). Em sua fala, seu Otavio deu a entender que esses nomes não eram autodesignações, mas ‘apelidos’ dados pelos grupos vizinhos: ‘[...] índio vai dizer quem é [que] somos nós... vocês são isso, isso...’. Ele observou que esses termos estavam ligados a locais geográficos específicos, dizendo que assim como nós nos identificamos como cearenses, acreanos, amazonenses etc., com eles também era assim. Nos enunciados de seu Artur e de seu Otávio, fica evidente que no passado esses nomes serviam para identificar territorialmente certos coletivos ou subgrupos afins. Pelo que já discutimos anteriormente, pode-se afirmar que estes subgrupos *wakorus* correspondiam no passado ao que hoje chamamos de “parentelas”. Como me explicou uma vez o professor Chico - em referência ao amplo território ocupado pelos Apurinã no passado -, cada família era uma família diferente da outra e ocupavam esses espaços todos porque não moravam muito tempo num lugar:

No caso, chegava assim na beira do igarapé, fazia todo roçado, limpava e aí passava as vezes um ano, as vezes dois, e aí queria ir pra outro lugar, andando na mata, porque vivia na mata, então lugar que achava bonito com bastante alimento, questão de fruta, peixe e tal, já fazia o roçado, caçava, tirava as palhas pra construir casa, uma coisa muito bem equipada, então por isso que eles ocupava esse espaço todo. Esses conflitos existiam. Primeiro começava pelo pajé, por uma questão de que eles tinham, que é o conhecimento de arabani. Existia assim aquele desafio pra saber quem era melhor, tinha essa disputa de pajé mais forte, e que com isso com o tempo foram se acabando, porque um matava o outro. Então tinha esse conflito que começava com o pajé. E por outro

lado, era através do casamento, às vezes um grupo chegava num local de outro grupo, então a pessoa que achava bonita, se engraçava com a mulher, então ele já levava [...] e começava a ter conflito [...] vamos supor fizesse convite pra uma festa e eles fosse pra lá e aí a menina que agradava começava a se engrajar com ela [...].

Se tomada de forma descontextualizada, quem vê esta fala do Chico pode pensar que entre os Apurinã não havia um senso de territorialidade, considerando a intensa mobilidade espacial destes subgrupos. Mas sabemos que cada ‘família’ estava inscrita em um território específico, marcado pela malha de caminhos e igarapés e havia disputas pelo domínio de território entre estes subgrupos *wakorus*. Os conflitos não se davam apenas por meio das práticas de feitiçaria e roubo de mulheres, mas também por meio do domínio do território e dos recursos ali existentes: ‘[...] lugar que achava bonito com bastante alimento, questão de fruta, peixe e tal, já fazia o roçado, caçava, tirava as palhas pra construir casa pra ele’, relata o professor.

Mas as coisas começam a se complicar um pouco mais, e se tornam mais interessantes, quando constatamos o que o sufixo *wakoru* tem em comum com os demais sufixos dos grupos falantes-arawa – *deni*, *jamamadi*, *madiha* etc. Como observa Aparício, esses sufixos coletivizantes arawa que expressam a humanidade e/ou socialidade não se constituem enquanto substantivos próprios, mas sim como pronomes cosmológicos (Aparício, 2013: 268). Como diz o autor: [...] “perante a potencialidade ilimitada de perspectivas de ser “gente”, as unidades arawa se constituem de fato como atualização da humanidade/socialidade [...]” (Ibid.: 268). Vejamos assim como isso se dá entre os Apurinã que, ao que tudo indica, compartilha este traço com seus vizinhos arawa. Na verdade, essa questão era algo que já vinha carregando comigo desde que comecei a me debruçar sobre o material dos cantos do xingané. Por um longo tempo eu pensei que isto se dava com a autodenominação *Pupŷkary*, que esta seria uma categoria que não manifestava um afinamento semântico, mas um pronome cujo escopo abrangia todos os seres dotados de consciência (Viveiros de Castro, 2002: 125). Porém, todas as minhas tentativas neste sentido foram frustradas. Meus interlocutores eram sempre bastante explícitos: ‘*pupŷkary* é a gente’; ‘somos nós, indígenas’; e ponto final. Só depois de estudar mais detidamente o material das oficinas, traduzindo os cantos e ouvindo suas explicações dos conhecedores, que comecei a suspeitar que a abertura *perspectivista* entre os Apurinã não se encontra no pronome substantivo *Pupŷkary*, mas no pronome cosmológico ‘*wakoru*’.

Vivos, mortos e encantados

Como visto alhures, além de seu renome como curandeiro e rezador, seu Camilo é apontado atualmente como o cantador de *xingané* mais experiente da região de Pauini e Boca do Acre, possuindo um amplo repertório de canções.⁵³ Segundo me disse, ele aprendeu a cantar vendo seu pai, tios e primos cantando.

Isso foi de modinha de tronco velho, vem aqui, no começo do mundo, tem Apurinã que vem trazendo essa modinha, aí espalharam pra todo canto, e eu vi meu pai, meu tio, meus primos cantando, eu aprendi. E hoje em dia tá tudo, tudo, de modinha... o que eles fizeram, eu aprendeu tudo.

O curioso é que ele diz que continua ouvindo e aprendendo canções junto com esses seus antepassados, obviamente já mortos, ou melhor, ‘*encantados*’. Ele conta que aprendeu a ‘modinha’ da Cobra com o ‘povo encantado da Cobra-grande’ (*Wainamarywakory*). Quando dorme a noite, diz, eles o convidam para cantar *xingané* deles: ‘É como nós, é gente, mas eles são *encantados*’, e complementa:

[...] pra lá tem o lago [aponta na direção do rio], eles moram lá, pra nós é o lago, mas a aldeia é como essa aqui. Não é lago não, é aldeia deles. Quem morre chama o lago, mas quem não morre, virou *encantado*, é aldeia. Todo meu espírito atravessa o rio, vai pro outro lado, vamos cantar *xingané*, aprendi muito *xingané* deles.

Quando seu Camilo conta que toda noite vai visitar a aldeia do povo encantado da *Cobra-grande* para tomar ‘vinho’⁵⁴ e cantar *xingané* deles, ele não fala de pessoas estranhas, mas dos seus parentes próximos, antigos pajés da região do ‘Purus de Cima’ que se ‘*encantaram*’ (Benedito, Zé Capira, Mané Grande, Antônio Grande...). Não fala, assim, de um lugar além, ou de lugar nenhum, mas provavelmente do lugar onde ele nasceu e se criou junto com seu pai, tios, primos, irmãos e cunhados na beira do lago *Tsapuko* -, nas proximidades da aldeia *Xamakeri*, localizada do outro lado do rio onde hoje vive – aldeia Vera Cruz, na beira do Purus.

Testemunho semelhante a este de seu Camilo foi dado por seu Dario a respeito de uma música aprendida com seu tio paterno, o finado Chagas Lopes, dias antes de ele se ‘*encantar*’. A história é um pouco longa, mas vale a pena registra-la aqui:

Meu tio, ele foi pescar no alto Seruini, ele era pajé, curava, cantador também, tanto ele cantava, como ele curava [...] aí ele pescando, ele e o menino dele, aí tem um lugar aí pra cima que eles chamam de *kamatxi* né, onde tem muita cobra, buriti, essas coisas assim [...] aí ele pescando, pegando matrinxã, daí ele escutou cantar [suaviza o tom da voz], cantar,

53 Embora seu Camilo seja considerado pajé, *měěty*, tendo recebido uma ‘pedra’, arabani, do seu tio Benedito, ele não é considerado pajé formado, *měěty kusanaty*, tal como seu tio, mas diz ‘ter uma noção’.

54 Os Apurinã chamam de ‘vinho’ qualquer bebida de frutas (silvestres e cultivadas) ou de tubérculos, não necessariamente fermentada. A mais conhecida e apreciada, sem dúvida, é a chamada ‘caçuma’ (*iumiaryã*), feita da mandioca doce (*macaxeira*), cf. Schiel, op. cit.: 71-2; 357.

cantar [...] daí baixou [o rio], daí pensando naquilo que cantou, venho cantando, de lá pra cá venho cantando, devagarzinho, cantando. Daí ele chegou na atenção dele né, acho que, ou ele ficou com medo, não sei o que foi, daí quando chegou convidou nós tudinho daqui, ‘rapaz...’, chamou mulher pra muquinhá peixe, falou pra minha vó, [...] Amélia, aí ela foi muquinhá peixe. Aí ele disse: ‘essa festa que eu vou fazer aqui é minha despedida, que eu escutei cantar xingané agora mesmo, lá no kamatxi’, aí ele cantou. ‘Eu vou cantar...’, quando deu umas três horas começou a cantar. Juntou nós tudinho assim, queria que a gente fizesse uma roda assim, encarrerado, né [...] cantou na frente [...] cantou duas partes, cantou uma, cantou outra, nós descemos cobrinha primeiro, fez a cobrinha [...] aí depois cantou outro que era assim, cantou duas partes, aí ele disse ‘o que eu escutei foi isso’. Aí nós cantemos até o dia amanhecer. Comemos bem, animado, tudo satisfeito, aí pronto, passou uma semana ele adoeceu, mas não teve jeito de escapar... [eu] andava com ele em todo canto... ficou assim, ficou sem rumo.

Depois de contar essa história, seu Dario cantou a música que aprendeu com o tio naquele dia. Quando terminou, ele e seus irmãos ali presentes estavam visivelmente emocionados. Paramos a entrevista para retomar mais tarde. No dia seguinte, perguntei se ele podia falar mais sobre essa história, queria entender melhor o que tinha acontecido...

Porque ele era pajé, né, e era cantor também, cantava, mas só que a ciência dele [...] ele tinha que ter muito cuidado, tanto na cura, como nas músicas dele, porque ele usava os dois lados né [...] e os pajé que morre vai pra esse lugar onde eles ficam, o pajé ele é assim, né, termina o corpo dele, ele é enterrado, mas o espírito dele vai lá pra onde ele tá [no lugar onde ele ouviu cantar, chamado *kamatxi*] fica por lá, aí eles [...] o espírito dele vai pra lá, onde tá a cobra, os *kapinute*,⁵⁵ se ele escutou, se ele é pajé, se puxou o espírito dele, aí o espírito dele vai pra lá, porque ele é pajé e tem alguma ciência com aqueles de lá, né. Aí ele escutou lá, aí tem pajé lá também, tem pajé também que já esfaleceu, do lado de lá também, né, *kapinute* também, tem pajé que já morreu e foi pra lá. Ele como pajé, também [é assim], aí puxaram o espírito dele, aí ele foi pra lá, né [...] lá ele vai virar outro negócio, vai virar uma cobra, vai virar coisa de lá, que tá lá, junto com os outros, mas é só o espírito dele, né.

No discurso de seu Dario e de seu Camilo os ‘encantados’ são espíritos de pajés antepassados consanguíneos. E o que se nota nestes depoimentos é que o espírito dos pajés não fica vagando sem rumo pela terra; eles vão morar junto com seus outros parentes, pajés, *encantados*. No caso do finado Chagas Lopes, dona Cecília, ex-mulher de seu Dário, explicou na ocasião que o pai dele, o velho Jacinto,⁵⁶ foi quem o chamou para que fosse morar naquele buritizal no alto rio Seruini:

55 Seu Dário, morador do Purus de baixo, utiliza o termo *kapinute* para se referir à Cobra encantada (sucuriju), diferente de seu Camilo, da região do Purus de cima, que utiliza o termo *wainamary*.

56 Chagas é o tio de seu Dario, um dos muitos filhos do velho Jacinto com suas duas mulheres (as irmãs Joana e Emília, no caso específico dele, com esta última). Nesta sequência, Chagas é irmão de seu Araújo e de dona Elza.

Ele disse [o finado Chagas] que quem buscou ele, que tava cantando lá, foi o finado pai dele, finado vovô, que ele era pajé, aí ele disse que o espírito do finado vovô já tava chamando ele, pra ele ir pra lá [...] no sonho dele, ele sonhou né, quando ele dormiu, ele sonhou que era o finado vovô que tava querendo levar ele praquele lugar, que ele escutou. Aí de dia ele escutou tudinho, essa música cantando, aí por isso que ele fez o xingané, ele disse que já era despedida dele, que o pai dele já tava chamando ele praquele lugar, por isso que ele aprendeu a música, que era a mesma música do pai dele.

Já seu Camilo me contou que quando morrer não sabe se vai morar no lago do outro lado do rio, junto com seus parentes consanguíneos, ou se vai pra outro lugar, quiçá na aldeia de parentes afins no mundo celeste e que seu espírito já visitou,⁵⁷ como nos foi narrado neste diálogo transcrito abaixo:

- Como eu to contando, [era] Apurinã, mas rapaz, era gente, gente, gente.
- Eu disse: cadê *awiri*?
 - Chefe [disse]: não, cadê o seu?
 - Tá aqui.
 - Chefe: é meu sobrinho, meu neto, meu sogro, meu tio, meus filhos, tá aqui.
- Anerimane* [meus parentes], Matoma.
- Rapaz, aí chegaram gente, eu sozinho no meio.
- Chefe: eu mandei te chamar (português não fala, só fala na língua).
- Chegaram pessoal.
- Você que é Matoma?
 - Sou.
 - Você é daquele outro mundo?
 - Sou.
 - Chefe: tem Matoma, tem seu nome, você é daqui..., eu vi você, foi tuxaua que mandou buscar você, *anerimane* [meu parente], Matoma.
 - Você que é Matoma?
 - Sou.
 - Ih rapaz, Matoma desse tamanho, tem muito nome aqui, aquele outro o nome é Matoma, aquele outro homem, o nome é Matoma (pessoal disse na gíria).⁵⁸
- Aí, conversou, conversou...
- Chefe: quando você quer viajar, Matoma, nós aqui tá sabendo. Quando você vai viajar, trovão rei, rei, rei..., porque você vai viajar, pra trazer você aqui.
- É mesmo?
 - É.

57 Conforme explicou seu Camilo, para visitar este povo celeste ele utilizou ‘avião do pajé’, *tapury*, um tipo de avião que sobe ‘rodando’ e que só eles (os encantados) sabem usar.

58 Sozinho no meio de tanta ‘gente’, seu Camilo disse que ficou envergonhado de perguntar o nome da nação que ele visitou. Aqui há uma pista de que pertenciam à sua metade, *Meetymanety*, visto que cada uma das metades possui um repertório de nomes específicos, possibilitando saber pelo nome a qual metade ela pertence. Portanto, dentro do sistema de parentesco apurinã são considerados ‘irmãos’.

- Chefe: pois é, se Mané Capira, teu tio, não vai buscar você, nós vamos buscar você, pra você morar com nós aqui...

Seu Camilo continuou dizendo que aprendeu uma reza/encante nessa visita. Uma encantação capaz de trazer de volta à vida pessoas dadas como mortas, já que lá eles não morrem, ou melhor, ‘só morrem quando o mundo se acabar’:

Comida, aqui não, aqui morre [onde nós estamos]: ‘eh, tem mais não’. Lá não [no lugar dos encantados], lá, você come, aí prato você faz assim ‘tec’ [bate com o dedo no chão simulando um recipiente], comida está do mesmo jeito, não acaba... só acaba se o mundo se acabar. Pega vinho, *yũkíra*, chefe de pupunha... você tira ele de manhãzinha, começa os cachos, tuc, é assim [volta pro lugar]. Até *anõy*, você vê inverno e verão, pupunha fica madurinha toda hora, todo tempo. Às vezes, no caso quando [alguém] morrer e vai ter xingané: ‘vai chegar pajé hoje’... tira pupunha, quando é de tarde tu vê tá do mesmo jeito, parece que ninguém tirou ele. Quando pajé chegar, tai, vinho de *yũkíra*, chefe de pupunha, aí vai ter xingané, sua chegada, animação, chega nosso parente, aí fica morando mais nós aqui, *ateka*, terra nossa, *awapukuty*.

Arriscar-se a traduzir o que são ou quem são os ‘encantados’ não é nada simples, visto se tratar, como dizem os Apurinã, de uma ‘ciência’ própria dos pajés. Falar dos ‘encantados’ é falar também de outras terras, de outros mundos, que só os pajés são capazes de ver, habitar ou transitar. Os próprios Apurinã também não são muito contundentes quanto à uma definição precisa, até porque a ambiguidade talvez seja a principal característica que marca a natureza desses seres. Vimos até agora no discurso de seu Camilo e de seu Dário que os ‘encantados’ são pajés conhecidos que “morreram”, ou melhor, ‘desencantaram’, ou melhor, viraram ‘gente encantada’. Lembremos de uma das máximas apurinã mais conhecidas na tese de Schiel (op. cit.: 92): ‘os pajés não morrem, se encantam’. A noção de mortalidade se constitui desta forma um ponto fundamental para compreendermos o poder inovativo, no sentido wagneriano do termo (Wagner, 2012), da categoria de ‘terra sagrada’ no pensamento apurinã. Esta compreensão, de não instituir uma descontinuidade entre o mundo dos mortos e dos vivos – e entre o mundo onírico e o da vigília -, nos fornece uma chave importante para compreendermos de maneira mais situada “o significado último daquilo que está submerso por sob a casca das coisas” (Tolosana, 1983 apud Marques, 2001). Para tratar melhor esse tema, vejamos o material disponível a respeito dos rituais apurinã, em especial sobre o ‘xingané’, a festa apurinã mais conhecida e presente nos dias de hoje.

Festa para os mortos

Um dos objetivos das oficinas realizadas durante meu trabalho de campo foi investigar assuntos relacionados a este importante ritual apurinã, praticado nas aldeias da região e durante os eventos e assembleias do movimento indígena. Há poucos dados etnográficos ou estudos específicos sobre a realização e as performances deste ritual – por isso não me aprofundarei muito nesse tema. Pelas narrativas dos Apurinã, sabemos que se trata de uma prática muito antiga, uma prática ‘que vem do tronco’, como dizia seu Camilo. De fato, encontramos menções

à essas festas nos mitos registrados por Schiel (2004: 232-3). Seu Adilino, um dos principais interlocutores da autora, apontava que a dança e a festa do xingané são coisas que vem do ‘começo do mundo’:

Dentre os testes que *Tsorá* coloca para os homens, já está incluído dançar. Segundo Adilino, quando os homens foram criados, eles já dançavam Xingané. Para ele, as pessoas surgiram da pedra, mas quando surgiram já começaram a dançar (Schiel, op. cit.: 227).

Schiel define o xingané como a denominação genérica para as festas dos Apurinã, e são, segundo a autora “desde pequenas cantorias noturnas até grandes eventos, com convites para muitas aldeias, muita comida, vinho de macaxeira, banana, patauá e combustível para os participantes.⁵⁹ Em algumas ocasiões, são feitas festas para acalmar a sombra de um morto, na sequência e nos anos seguintes do falecimento” (Ibid.: 69). De acordo com Chiquinho ‘xingané’ é sinônimo de ‘festa tradicional’ (*kỹnyry*’ ou *kỹnyry ixitikery*’).⁶⁰ Embora existam referências a outros tipos de ‘festas tradicionais’,⁶¹ em Pauini os Apurinã empregam o termo para se referir às cerimônias fúnebres, que podem ser divididas em dois gêneros: as pequenas e as grandes cerimônias. Quanto aos pequenos xinganés, dona Elza e seu Dário disseram que antigamente, ‘quando não era batizado’, a alma do morto, *kãmiry*, ficava vagando pelos arredores da casa. Por isso, como observou Schiel (op. cit.: 69), em algumas ocasiões esse ritual era feito para acalmar a sombra do morto, na sequência e nos anos seguintes ao falecimento. Estes casos ocorrem geralmente a partir de um pedido da alma do falecido a uma pessoa próxima da família durante o sonho.⁶² Acredita-se que se uma pessoa morrer com fome ou sede sua alma continuará vagando pela terra perturbando a vida dos vivos. Daí a importância de a pessoa cumprir o pedido, fazendo festas oferecendo comida e bebidas ao morto, pois, pelo contrário, corre sérios riscos da sua “sombra” levar alguém da família.⁶³

59 Ehrenreich (op. cit.: 126-7), aponta que na véspera das expedições de guerra e de caça, realizavam-se danças acompanhadas de cantos, os quais referiam-se aos resultados esperados dessas expedições. Steere (op. cit. 213-4), alude o hábito de se reunirem para as grandes festas, acompanhadas de músicas – geralmente guerreiras -, danças e representações rudimentares utilizando figuras e imitando as vozes de pássaros e outros animais. Interessante registrar que boa parte dos cantos entoados durante as nossas oficinas com os cantadores narram o encontro com os animais de caça, cf. Capítulo 2.

60 *Kỹnyry ixitikery* foi-me traduzido como ‘festa de terreiro’, em contraste com as ‘festas de cima’ dos brancos, que seriam os forrós dançados em cima dos assoalhos de madeira das casas (barracas) dos índios e seringueiros antigamente.

61 Entre os Apurinã da região de Tapauá, além das festas mortuárias, Freitas (op. cit.: 38), apenas menciona a realização de festas para comemorar o nascimento de um filho, o batismo de crianças e o primeiro corte de cabelo de adolescentes.

62 Parece ter sido este o caso da história narrada por seu Dário sobre a “morte” do seu tio, o finado Chagas Lopes.

63 É comum ouvir queixas das pessoas mais velhas de que o xingané já não é mais como antigamente, que não se trata de uma brincadeira. Há uma série de regras, costumes e etiquetas, desde a preparação até o desfecho final da festa. Por isso que muitos não se animam mais a fazer em suas aldeias, pois acham que estariam colocando em risco a vida dos parentes

Outro detalhe curioso são as saraivadas de balas ao ar - tiros de espingarda - durante a chegada e saudação dos visitantes, o que talvez seja um resquício do costume antigo de atirar acima e abaixo da casa da família do finado para espantar o espectro da pessoa morta, como me disse uma vez dona Elza.

Por outro lado, o verdadeiro “espírito” do xingané é quando os Apurinã se reúnem para festejar a passagem ou ‘*encantamento*’ de figuras culturalmente ilustres, como os pajés e os grandes caciques. Isto é o que mostra este relato do professor Chiquinho em resposta à minha pergunta sobre a razão de ser do xingané:

Vamos supor, o *toty* Camilo é uma pessoa que tem bastante conhecimento e também a gente gosta muito dele. Quando ele morrer praticamente não vai passar mais a existir naquela comunidade - uma coisa que ele já viu há muito tempo. Esse xingané que a gente faz é pra homenagear tudo que ele viveu e também desejar a boa ida dele, *pra um lugar que ele vá*. E aí, vamos supor, a gente faz três xinganés em homenagem à essa pessoa que a gente gosta muito, por ter convivido muito tempo naquela comunidade, e aí vai deixar saudade. Porque ele tem toda história, todo conhecimento dele que ele já repassou pros demais e ele não vai passar mais a existir pessoalmente, só assim através do conhecimento, da sabedoria que ele realmente deixou, então, por isso que faz a festa.

Facundes (2000: 25), nota que a possível origem do termo ‘xingané’ venha do aportuguesamento de ‘*xikane*’, que é tucano na língua apurinã. Se levarmos em conta que os *kỹnyry* em homenagem a figuras ilustres eram compostos por vários tipos de festivais geralmente nomeados com nomes de aves, entre as quais, o tucano, é possível supor que o termo ‘xingané’ seja uma generalização do que seria apenas um tipo específico de festa. Pelas informações prestadas em campo, a quantidade de festas pode variar entre três a seis encontros. Dona Elza, por exemplo, mencionou seis tipos de festejo, cada qual dedicado a um animal: festa do calango, do marreco, da gaivota, da garça, do tucano e da matrinxã.

Essa distinção entre dois tipos de xingané, as pequenas e as grandes festas, revela duas posturas distintas em relação à morte e aos mortos. Como vimos, os Apurinã traçam uma nítida diferença entre a “morte” dos pajés - que na verdade não morrem, se ‘*encantam*’ -, e a morte das pessoas comuns. No caso dos pajés, não se trataria de uma morte no sentido usual dado ao termo, mas de uma *passagem* para uma existência não-humana ou para outra *terra*, o que nos termos apurinã, é dito por ‘*encantamento*’ (Schiel, op. cit. 355). Seria interessante checar com os conhecedores qual seria ou se existe um termo em apurinã para ‘*encantado*’ e o processo de ‘*encantamento*’. Sabemos, todavia, que *kãmiry* é o termo utilizado para se referir à alma dos defuntos – “a parte da pessoa que fica na terra” (Schiel, op. cit.: 193) - que assombra a vida dos parentes vivos nas aldeias. De toda forma, nota-

do finado, bem como das pessoas de aldeias convidadas. Dona Valdeci, moradora da aldeia Mipiri, disse-me certa feita que era por conta de não saber mais fazer o ritual/festa do xingané (ou de estar fazendo errado) que o ‘índio [apurinã] está se acabando’.

se em ambos os casos há uma negação da morte, que não se consuma quando ‘o corpo ou a carne acaba’, como disse dona Cecília.

Portanto, para tentar compreender melhor a escatologia apurinã, isto é, “o conjunto de representações relativas ao destino *post-mortem* do homem” (Carneiro da Cunha, 1978: 112), temos que buscar auxílio em outros contextos etnográficos. Como é o caso das brilhantes análises de Carneiro da Cunha (1978) sobre os sistemas funerários dos índios Krahó. Segundo a autora, entre esses índios o termo *karõ* (no plural *mekarõ*) constitui um princípio vital que habita o corpo, embora se ausente nos sonhos e nas doenças. Apesar desta palavra possuir sentido equivalente ao que nós chamamos de modo implícito de “espírito ou alma de defuntos”, seu significado é mais complexo, abrangendo toda “imagem do corpo” (fotografia ou qualquer reflexo), sendo mais apropriado traduzi-lo como “duplo”. O *karõ* prescinde o corpo humano - embora o contrário não seja verdadeiro - tornando-se uma “‘imagem livre’, e após a morte pode se metamorfosear e assumir a forma que lhe aprouver (Ibid.: 12). O *karõ*, portanto, sobrevive ao homem e é ele quem vai estabelecer uma existência insípida e diminuída entre os mortos. Voltarei a falar sobre isso mais adiante. Por ora, vale ressaltar que o sentido do termo *kãmiry* entre os Apurinã me parece em muitos aspectos bastante próximo ao *karõ* dos Krahó. Vejamos.

Em relação às metamorfoses do *karõ*, Carneiro da Cunha aponta que ao se desprender do corpo humano, tornando-se uma “imagem livre”, o *karõ* nunca se acha desprovido de matéria - ele não é imagem sem conteúdo. O *karõ* livre é passível de qualquer metamorfose e, no entanto, seu aspecto varia com o “estágio” em que se encontra. Com efeito, “os *mekarõ* podem morrer reiteradas vezes e revestir a aparência de animais de grande porte, animais de porte menor e enfim converter-se em pedra, raiz, cupim ou toco de árvore” (Ibid.: 115). O espaço dos mortos é complementar e oposto ao espaço dos vivos. Tendo a Lua por Sol, “os *mekarõ* gostam da escuridão do mato e não da chapada ou do ‘limpo’ (*põ*), que é a paisagem bonita por excelência dos Krahó” (Ibid.: 116). Dizem os Krahó que quando os *mekarõ* vêm à aldeia dos vivos, nunca assomam ao pátio, mas ficam nos caminhos nos arredores da aldeia ou no fundo destas. Neste sentido, os *mekarõ* ficam relegados aos exteriores da aldeia e da comunidade dos vivos, “só aparecendo a quem está segregado desta comunidade e do espaço social que a significa” (Ibid.: 119). Outra característica é que no mundo dos *mekarõ* a afinidade é eliminada e, por conseguinte, são desprovidos das regras e etiquetas sociais (*paham*) que conformam as relações entre afins efetivos ou virtuais. Suas aldeias, quando as possuem, são escuras, não têm formas - não são redondas - nem pátios; canta-se em qualquer lugar e, além disso, estão associadas a um único grupo doméstico, representando “o reino da consanguinidade, o paraíso perdido, o estar entre si” (Ibid.: 126).

Entre os Apurinã, o *kãmiry* - assim como o *karõ* - é traduzido como o espectro dos defuntos que ficam na terra e assombram os vivos. Ehrenreich (op. cit.: 122-4) dizia que entre os espíritos da mata, eram os mais numerosos e com quem os Apurinã mantinham “contato hostil”. Segundo suas descrições, o *kãmiry* “mora na mais densa floresta, debaixo das árvores altas”, sem cabelo, sem nariz e com um pênis

de apenas um centímetro de comprimento (tendo sido designado por um de seus informantes como um esqueleto). Ademais, Ehrenreich levanta a possibilidade de haver diferentes classes de *kāmiry* e que eles podem morrer mais de uma vez. Schiel (op. cit.: 93) também ressalta a presença e o temor dos Apurinã frente a esses fantasmas, que alguns de seus interlocutores traduziam por *curupira* (Ibid.: 294-5). Segundo nos conta, “teme-se passar em cemitérios, moradias onde muito já morreram, ou locais onde aconteceram conflitos; estes são especialmente infestados de *kamuru*” (Ibid.: 93). Como vimos, uma das razões de se fazer xingané é acalmar o *kāmiry* de alguém que morreu, durante alguns anos, ou enquanto a alma solicitar um parente próximo, em sonhos. E o temor sentido é justamente para que a alma não leve mais alguém da família.

Mas, como aponta Ehrenreich, existem diferentes classes de *kāmiry* - e isto nos fornece uma chave importante para seguir adiante. Na época em que estive entre os Apurinã, os *kāmiry* mais temidos eram “as almas dos defuntos que vez ou outra apareciam nas cabanas em forma humana, para se vingarem dos seus inimigos” (Ibid.: 122). Isto porque, diz o etnólogo, em virtude das contínuas hostilidades entre as aldeias e às mútuas acusações de feitiçaria, nunca faltavam motivos para se admitir a intervenção desses “seres fantásticos”. Aliás, segundo o autor, é daí que vem a explicação da curiosa cerimônia de saudação com que se recebiam indivíduos de aldeias estranhas, mesmo se estes tivessem sido convidados para uma visita amistosa: “É que os estranhos devem dar a prova de sua identidade como sendo realmente a visita esperada, e não *kamyry* inimigos” (Ibid.: 122).

Além dos *kāmiry*, inimigos ou parentes, que ao morrerem se tornam “outros” -, existe outra classe de “espíritos” – não encontro outro termo melhor para defini-los -, outros afins potenciais, tão temidos e perigosos quanto: os *kamatxi*. Quanto a estes também não temos informações bem detalhadas. Sabemos que são espíritos canibais perigosíssimos que habitam lagos, chavascas e buritizais – sempre locais com água parada. Seu Camilo me disse certa feita, que os *kamatxi* ‘moram em todo canto onde tem lago que ninguém anda’. Ninguém chega perto, ‘porque lá você vai ser comida, é respeitado o lago onde eles moram, senão eles sabem que você tá andando por aí’. Schiel (2004: 89) descreve relatos associando os *kamatxi* aos seres que moram nos buritizais ou tabocais. Segundo uma de suas interlocutoras, ‘são os chefes do buriti [...], não é gente, vem da lama, do buritizal’ (Ibid.: 89). De acordo com Ehrenreich, os *kamatxi* eram descritos como seres cobertos de penas ou pêlo fino, considerados perigosos a todos os não iniciados, principalmente às mulheres. Dizia-se que esses espíritos habitavam uma lagoa conhecida somente por pajés e viviam dentro de trombetas mágicas que eram buscadas nesses locais. Antigamente os pajés eram iniciados – ou ‘batizados’, nos termos dos Apurinã -, em festas/rituais com este nome. O motivo de realização desses rituais sagrados, de acordo com o Chico, era para que os ‘iniciados’ nunca ficassem doentes e vivessem muitos anos. Porém, desde há muito que na região não se faz mais esse ritual, pois, segundo ele, ‘exige muitas regras da cultura apurinã’, sendo muito arriscado. Ao que parece, Ehrenreich talvez tenha sido o único não-indígena a assistir e descrever este ritual. Segue uma parte da sua descrição:

A principal festa de danças é a festa de Kamutxi ou Kamatxi [...]. No Purus, os Ipuriná realizam-na de maneira quase igual à de seus irmãos setentrionais do Orinoco. A diferença é que eles admitem a existência de numerosos Kamutxi, seres fantásticos, que imaginam cobertos de penas ou de pêlo fino, e que consideram nefastos a todos os não-iniciados, mesmo sendo homens. Todavia estes últimos, se acaso os avistam, são salvos pela intervenção dos feiticeiros, ao passo que as mulheres são levadas à morte certa. O lugar habitado pelos Kamutxi é uma lagoa conhecida somente por certos xâmanes. Quando se decide realizar a festa, um deles se dirige a essa lagoa, para buscar as trombetas mágicas de casca de jutaí enrolada em forma de espiral ou também flautas de taboca (koitxi), providas de um pino, que serve de palheta. Nelas encontram-se os espíritos Kamutxi (Ehrenreich, op. cit.: 127).

Interessante notar que os *kamatxi* vivem em aldeias - assim como os *kamiry* em alguns casos -, e quando é este o caso, utiliza-se sempre o sufixo *wakory* antecedido pelo nome de um animal, planta ou lugar. Por exemplo, o professor Chico disse-me que os *kamatxi* são ‘coisa da floresta mesmo’. Seu avô materno dizia que era ‘pessoal do sapo’. A descrição da morfologia da aldeia das almas ou espíritos - como o faz Carneiro da Cunha (op. cit., 123-6) entre os Krahó - é algo ainda a ser feito ou investigado. De toda forma, com base nas informações disponíveis é possível especular que as características dessas aldeias sejam diametralmente opostas às aldeias dos vivos - como no caso dos Krahó. Todavia, embora não tenhamos dados mais pormenorizados, sabemos que a esfera cerimonial nessas aldeias é mantida integralmente, como pode-se depreender de relatos como esse de dona Elza:

Nesse bunital mesmo, meu filho, tu pensa ir, você escuta gente cantando lá no meio, no meio do bunital, gente, gente, gente mesmo, cantando direto. Eu estava tirando arumã pra fazer tapiti, escutei cantando: ‘hehehe’, ‘hehehe’. Cantando: [entoa o canto da Cobra]. meu neto, você escuta desse jeito eles cantando no meio do bunital. Aí ninguém sabe o que é, não sei se é cobra, não sei que é, não sei se tem gente encantado lá dentro.

A música da cobra que dona Elza entoou tinha uma melodia suave e ritmo arrastado. Basicamente consistia em repetir os nomes da ‘cobra (da pintura) da malha grande’ (*mitariyuko wainamary*), e da ‘cobra (da pintura) da malha pequena’ (*sotoyukaro wainamary*). Como ela me explicou depois, quando canta os nomes da cobra, ‘a gente canta ela mesmo’. Ela dizia que a cobra da malha grande é valente - ‘estranha a gente’ -, e a cobra da malha pequena é mansa - ‘responde a gente’.

Aí meu filho, onde tu vai, onde tu for, tu encontra ela, deitada em cima da moita ou outra coisa, aí tu fica em pé: *nutamerukai?* Você pergunta a ela [se é parente]. Se ela levantar a cabeça e dar a língua: ‘é nosso parente essa daqui’. [...] aquele que não é, você pergunta, pergunta, nem levanta a cabeça... aí tu diz assim: ‘essa aqui estranha a gente’.

Minha intenção inicial na verdade nunca foi estudar a escatologia apurinã. Essa preocupação surgiu ao longo da escrita deste capítulo, ao constatar que para compreender certos termos, como ‘encantados’, e expressões, como ‘pajé não

morre, se *encanta*’, era preciso navegar nessas águas. Todavia os dados etnográficos que temos são muito crus para discutir com mais profundidade o que foi dito até aqui. Acredito que trazendo mais dados, tanto dos Apurinã, quanto de outros contextos etnográficos, é possível avançar muito mais. A clássica etnografia do sistema funerário krahó feita por Carneiro da Cunha serviu para levantar mais problemas – no sentido positivo do termo -, do que respostas. O conceito de *karõ* enquanto princípio vital – uma imagem do corpo, um reflexo, um duplo -, se aplicaria ao conceito de ‘encantado’ dos Apurinã? Qual a diferença entre ‘encantado’ e *kãmiry*? E quanto ao processo de transfiguração do *karõ* em outras formas e outros corpos? O processo de “involução” após deixar o corpo humano, dissolvendo progressivamente o elemento pessoal que havia nele ao habitar aquele corpo, aplicar-se-ia ao caso dos Apurinã? Enfim, muitas questões estão em aberto ainda, quiçá, para serem tratadas em futuras investidas em campo.

À guisa de conclusão do capítulo, podemos delinear algumas questões a partir do que foi dito até aqui. Me parece que assim como os Krahó, os Apurinã também ressaltam o contraste entre o mundo dos vivos e dos mortos. Pode-se verificar isto não apenas na importância atribuída aos mortos – ou à alma dos mortos - na vida social e ritual destes índios, como também nas representações acerca da vida social das pessoas *post mortem*, que parece sempre colocada em oposição à dos vivos, como vimos no caso dos *kamiry*. Neste caso, embora temos poucos dados, o pouco que temos já é o suficiente para seguindo Carneiro da Cunha (op. cit.: 3), conjecturar a hipótese de que:

[...] os mortos encarnam a alteridade máxima, vivendo em uma anti-sociedade, na medida em que esta ao mesmo tempo nega em seus fundamentos a sociedade dos vivos e a hostiliza roubando-lhes os seus membros: os mortos configuram-se assim duplamente como “outros” enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, e enquanto inimigos.

Se os *kamiry* e os *kamatxi* se encaixam neste perfil, encarnando a alteridade máxima entre os vivos, temos que resolver qual seria a natureza daquilo que os Apurinã chamam de ‘encantado’. Os dados apontam que o termo ‘encantado’ constitui o modo apurinã de, nas palavras de Carneiro da Cunha (op. cit.: 3), dissolver qualquer “esperança *substantivista*” no campo da antropologia social. Na minha opinião, trata-se de um termo genérico de um princípio vital que englobaria as demais. Seguindo as pistas deixadas por Ehrenreich, penso que existem diferentes classes de ‘encantes’ – *kamiry*, os *kamatxi*, os espíritos dos pajés, entre outros possíveis.

Vimos que os Apurinã apresentam dois tipos de ritos funerários que remetem a duas maneiras diversas de lidar com o caráter da morte e dos seus mortos. A primeira institui uma separação radical ou uma descontinuidade entre vivos e mortos, relegando os últimos à uma exterioridade absoluta. Ao contrário da segunda em que os mortos “são nominados e, no caso das parentelas, fazem as linhas que ligam entre si os viventes” (Schiel, op. cit.: 66). Nota-se aqui que os termos se opõem. Na primeira, o esquecimento, a impermanência, o efêmero, o incerto, o mortal, o mutável, o findável. Na segunda, a memória, a permanência, o nome, a reputação. Nota-se ainda uma interessante inversão nos termos quanto ao

destino *post mortem*. Se no primeiro caso, os mortos representam uma anti-sociedade em relação ao mundo dos vivos; no segundo, é o mundo dos vivos que assume o caráter da impermanência, do findável, da morte, da ‘terra morredoura’, em oposição à sociedade da afluência, a ‘terra sagrada’ dos Apurinã, do mundo encantados. O que talvez seja a peculiaridade do material apurinã frente ao material krahó é que os primeiros projetam para o mundo dos mortos o prestígio social dos chefes e xamãs: a esses, a ‘terra sagrada’; aos outros, a ‘terra morredoura’.

- CAPÍTULO 3 –
MITOPOÉTICA E
GAIA CIÊNCIA

*“Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado,
e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito
mais embaixo, bem diverso do que em primeiro se
pensou. Viver nem não é muito perigoso?”* (Guimarães
Rosa, 1986: 26)

“Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende”. (Guimarães
Rosa, 1986)

Prólogo

Certa manhã, enquanto folheava um livro no quintal da casa da casa do Evangelista, o ‘chefinho’, coordenador da base local da Funai em Pauini, tive uma conversa com Gloclines (Gó), um dos seus irmãos moradores da casa. Assim como muitos outros jovens apurinã que moram em Pauini, Gó nasceu e se criou na cidade. Desde que terminou o ensino médio, ele vem seguindo os passos do irmão mais velho, Kennedy, professor e uma das cabeças mais importantes do movimento indígena da região. Durante os três anos que visitei Pauini, Gó passou algumas temporadas dando aulas em aldeias da região, além de ter trabalhado na Secretaria de Educação Escolar Indígena do município. O livro que eu estava folheando era uma coletânea publicada pelo Ministério da Cultura (Minc), intitulada “Brasil indígena: história, saberes e ações” (Herrera & Fonseca, 2014) - uma bela edição que apresenta em textos curtos centenas de iniciativas indígenas encaminhadas ao Minc vindas de todas as regiões do país para concorrer ao prêmio “Culturas Indígenas”. Naquela semana eu estava participando de uma oficina de elaboração de projetos oferecida por uma equipe do Instituto de Educação do Brasil (IEB), junto com coordenadores, jovens e lideranças indígenas da Opiaj. Foi justamente isso que me levou a retirar aquele livro da estante da TV da sala. Enquanto eu ia lendo as diversas experiências escritas pelas próprias comunidades e associações indígenas, minha imaginação se aticava fazendo-me sonhar se um dia projetos como esses poderiam se tornar uma realidade em Pauini, diante das infinitas demandas e potencialidades que a região apresenta.

Ao notar o interesse do Gó na minha leitura, fui folheando o livro e tentando explicar a ele do que se tratava, animado em compartilhar com alguém a minha “descoberta”. Mas, logo ele começou a desabafar dizendo que andava chateado e desiludido ‘com a política dos parentes’. Sua última experiência como professor na aldeia o havia deixado assim: ‘lá os parentes vivem no mundo capitalista’, disse. Os homens passam a semana dentro da mata caçando e pescando para vender aos comerciantes na beira do rio. Chegam no fim da semana exaustos sem tempo e força para brincar com as crianças. Vendem as coisas da floresta para comprar as coisas do branco – açúcar, arroz, feijão, etc. Disse que não tinha vontade de morar na aldeia, pois ‘a cidade está dentro da aldeia, se for pra morar assim prefiro ficar na cidade’. Gostaria se fosse para viver de forma mais tradicional, como antigamente: ‘hoje as pessoas pescam, caçam e plantam, mas não existe mais aquele conhecimento, aquela relação com a floresta que havia antes’, e arrematou, ‘só os mais velhos ainda vivem desse jeito’.

Esse desabafo do meu colega com ‘a política dos parentes’ me parece significativo. Não no sentido de evocar um certo “pessimismo sentimental”, nem de generalizar essa situação a todos os Apurinã ou a todas as aldeias da região. Mas esse seu discurso reflete uma realidade e uma concepção meio geral na região do Médio Purus de que os Apurinã foram os índios que mais perderam seus distintivos culturais – dizem que já não sabem mais falar a língua, não conhecem mais as ‘regras’ e etiquetas dos rituais, não praticam mais o xamanismo, e por aí vai. Em suma, a sensação é de que ao longo de mais de século e meio de contato e envolvimento com a sociedade nacional - e com o sistema histórico capitalista -, os

Apurinã foram vítimas do típico processo de “desencantamento do mundo”. Mas eu tinha que arranjar um contra-argumento a fim de justificar ao meu amigo Gó a importância de iniciativas como aquelas do livro.

E o que eu disse foi mais ou menos o seguinte: que ele estava certo, que essa perspectiva da floresta vista apenas como uma fonte de recursos ambientais é uma realidade geral, que atinge não apenas os Apurinã. Que esse sentimento dele é muito significativo, pois trata-se de um movimento para além dos nossos limites de compreensão, resultante de um processo histórico que atinge a todos, e que não temos como escapar. Que a inserção dos Apurinã neste processo, principalmente através da apropriação de tecnologias, como as espingardas, ferramentas metálicas etc., alterou a percepção e a relação dos indígenas com a floresta. Uma coisa é caçar com arco e flecha ou zarabatana, outra é caçar de espingarda; uma coisa é pescar de malhadeira, outra é pescar com armadilhas como o *sakatiru*; uma coisa é construir e morar em malocas amarradas com cipó e cobertas de ‘palha’, outra é morar em aldeias com casas de madeira, piso assoalhado e telhado de zinco; uma coisa é fazer um roçado sem machado, terçados, fósforos e isqueiros; uma coisa é andar na floresta descalço e nu; e por aí vai.

Embora a floresta continue existindo, mais ou menos ao que era antigamente, o modo de se engajar com ela, de habitá-la, se alterou com a apropriação de instrumentos e tecnologias não-indígenas. Mas isso não quer dizer que os Apurinã tenham que voltar a andar nus e descalços pela floresta, a viver em malocas, pescar com armadilhas ou caçar com flechas e zarabatanas. Talvez isso nem seja mais possível. Talvez essas práticas tenham se perdido ou estejam se perdendo. Enquanto o acesso a todo esse instrumental e parafernália dos *cariús* estiver disponível, continuará sendo utilizado, pois, sem dúvida, são mais eficientes... e é preciso alimentar a família. A questão não é essa. O que eu tentei argumentar com o Gó aquela manhã, é que em termos de pequenas iniciativas de fortalecimento cultural, a ideia de mobilizar os parentes para construir uma maloca tradicional na aldeia, por exemplo, poderia servir como uma “educação da atenção”, possibilitando *vivenciar/experienciar a sensação* (corpo/mente) de *construir, habitar, dançar e cantar* no terreiro de chão batido dentro de uma maloca. Juntar os mais velhos para ensinar a construir e utilizar armadilhas de pesca e caça tradicionais, não para substituir as espingardas, malhadeiras e anzóis, mas para possibilitar a *experiência prática* que seus ancestrais tinham ao pescar e caçar; o mesmo vale para oficinas de artesanato com sementes e materiais da floresta; oficinas de tecelagem, cerâmica, culinária, e por aí vai. Enfim, pequenos projetos visando resgatar essas *práticas*, pois, como veremos, estas não estão desvinculadas da teoria/pensamento indígena acerca do mundo, uma coisa vai puxando a outra, as possibilidades e conexões são infindas.

~

Na verdade, não sei se eu realmente disse tudo isso a ele. De toda forma, a leitura deste livro e a conversa com o Gó suscitaram essa reflexão e acabou servindo como pretexto para escrever este capítulo. A proposta aqui é muito mais modesta que qualquer uma dessas mencionadas acima, mas se vale dos meios que temos disponível para tentar realizar uma *experiência* com as paisagens apurinã: convido o

leitor/leitora a viajarmos na atmosfera espaço-temporal do mundo mágico-mítico, por meio da leitura de suas narrativas míticas e de seus cantos rituais. Em outras palavras, a proposta deste capítulo é partir do instrumental teórico da antropologia para realizar uma *experiência literária/mítica*, tendo como foco o discurso sobre a paisagem, buscando, digamos assim, acessar o *pensamento paisageiro* dos Apurinã, no tempo em que andavam nus, falavam na língua, caçavam com flechas e zarabatanas, pescavam com *sakatiru*, viviam em malocas etc. Tendo por escopo o estudo da compreensão apurinã acerca de suas paisagens, partimos do pressuposto que os mitos – e também as músicas apurinã - constituem uma valiosa fonte de *conhecimento*, um legado intelectual ancestral que permanece vivo na *memória* dos mais velhos; um tesouro de imagens sobre a vida, os seres humanos, as plantas, os animais, os espíritos, os seres em geral que coabitam a terra junto com os Apurinã há tempos imemoriais. Neste sentido, partimos da compreensão que a paisagem *conta* uma história, ou melhor, ela *é* história. Quem sabe assim essa experiência possa contribuir no trabalho que temos pela frente em voltar a *reencantar* o nosso mundo.

~

Poética do habitar

Sem dúvida, um dos grandes legados do trabalho de Schiel foi a coletânea de mitos transcritos e traduzidos em sua tese. Já li e ouvi alguns comentários de colegas e professores criticando seu trabalho por não ter, ou ter pouco, explorado teoricamente esse material coletado ao longo de anos de convivência.⁶⁴ A meu ver, a escolha da autora de não interpretar ou não abstrair teoricamente as narrativas apurinã já seria uma forma de interpretação teórica. Como diz a própria autora, a opção em não teorizar ou em “não abstrair muito”, deve-se ao seu receio de não respeitar ou trair a confiança que os Apurinã depositaram em seu trabalho de registrar as suas histórias em livro⁶⁵ (Schiel, 2004: 50). Justiça seja feita, Schiel conseguiu alcançar o objetivo ao qual se propôs: contar a história dos Apurinã – “uma história feita de histórias” - contada pelos próprios Apurinã, da maneira mais fiel possível, deixando ao leitor uma margem para que tire suas próprias conclusões - ou que faça suas próprias abstrações! Para alcançar o objetivo almejado, a autora monta uma narrativa dividida em duas partes: a primeira, chamada “Subsídios”, visa dar ao leitor informações básicas – de cunho etnográfico e histórico - sobre os Apurinã e a região, além de situar suas opções teóricas. Esta parte seria assim a construção do “cenário”, a contextualização necessária para que o leitor tenha condições de se situar e compreender o “universo outro” das narrativas apresentadas na segunda parte, chamada “Histórias” (Ibid.: 49). Nesta última,

64 Como por exemplo nessa crítica da antropóloga Stela Azevedo de Abreu: “Não resta dúvida, porém, de que, [...], é preciso louvar as etnografias que não estão a serviço da teoria. [...]. Mas há etnografias feitas de tal modo que nos fazem recordar a antiga prática das coleções etnográficas, que buscavam acumular o maior número possível de peças. Acumular o maior número de genealogias ou narrativas sem se debruçar o suficiente sobre nenhuma é fugir à função de etnólogo” (Abreu, 2011: 279).

65 Que infelizmente nunca veio a ser publicado para além da tese.

Schiel apresenta um conjunto de narrativas mítico-históricas provenientes de diferentes lugares e narradores da região de Pauini, acrescidas de breves comentários explicativos. Em sua conclusão, fazendo um balanço do conjunto, a autora aponta que essas histórias “quando contadas nos termos dos próprios Apurinã, trazem, junto de si, um universo cosmológico” (Ibid.: 353).

Particularmente, eu compartilho dos fundamentos das *realidades míticas e metáforas históricas*, como a autora aponta implícitas nessas narrativas, porém, busquei fazer uma leitura de viés mais fenomenológico, muito inspirado na *perspectiva do habitar* ingoldiana, ou naquilo que o autor chama de uma “*poética do habitar*” (Ingold, 2000). Ingold é um dos autores que buscam escapar do movimento pendular entre uma visão naturalista, por um lado, que concebe a paisagem como um pano de fundo neutro e externo das atividades humanas, e por outro, a visão culturalista, na qual toda paisagem constitui uma ordenação cognitiva ou simbólica do espaço (Ibid.: 189). Antes de tudo, ele enfatiza que “nós não podemos manter a ilusão de que estamos, como deuses, separados do mundo” (1986 apud Eriksen & Nielsen, 2010: 182-3). Neste sentido, “sugerir que os seres humanos habitamos mundos discursivos com significados culturalmente construídos implica darmos um passo para fora do mundo da natureza na qual as vidas de todas as outras criaturas estão confinadas” (Ingold, op. cit.: 14). Considerar o discurso nativo e as narrativas míticas sobre a natureza como um sistema de “crenças cosmológicas” significaria dar um passo ulterior, de colocar para fora o mundo da cultura, no qual as vidas de todos os seres humanos estão confinadas. O autor conclui dizendo que não existe uma realidade externa “dada” – uma Natureza -, ou uma razão abstrata, universal, na qual apenas os cientistas naturais são capazes de acessar e investigar através dos métodos científicos. Nós antropólogos acabamos caindo nessa armadilha, segundo ele, ao tratar os mundos vividos das/nas diferentes culturas como construções alternativas, cosmologias, “visões de mundo”, superpostas à realidade “real” da natureza - crítica ao relativismo cultural. Neste sentido, é fundamental termos em conta que “aquilo que o antropólogo chama cosmologia é, para as pessoas estudadas, o mundo da vida” (Ibid.: 14).⁶⁶

Nessa perspectiva, tanto as atividades práticas do dia-a-dia, como pescar, caçar ou coletar; quanto atividades mentais, como cantar, narrar uma história ou um mito, são, em última instância, *modos de habitar*. Essas últimas não são apreendidas enquanto representações metafóricas do mundo ou construções culturais sobre a Natureza, mas como uma forma de *envolvimento poético com o mundo*. Narrar uma história, diz o autor, “não é como desforrar um tapete por sobre o mundo, é antes um modo de guiar a atenção dos ouvintes ou leitores para dentro dele” (Ibid.: 190). Assim como caçar e coletar, “cantando ou contando uma história o mundo se revela às pessoas” (Ibid.: 57). Contudo, é preciso fazer aqui uma ressalva. Por mais rica e instigante que seja, a fenomenologia ingoldiana, se a bem entendi, quando aplicada ao ato de escutar, cantar ou narrar histórias, descreve o que deve ser de fato a *experiência* do “nativo”, e não a minha experiência enquanto antropólogo. Por mais que ela tenha que ser levada a sério, temos que levar em conta os limites da

66 Ou, se preferir, “um mundo em vida”, .

descrição e tradução antropológica. Ora, não sou um Apurinã, meu tempo de convívio nas aldeias esteve muito aquém do ideal e meu domínio na língua é bastante elementar. Sendo assim, como abordar o material mítico/cosmológico apurinã neste exercício de tradução antropológica sem tratá-lo de maneira rasa ou superficial?

Rumo ao pensamento selvagem

Se por um lado, a fenomenologia ingoldiana nos parece a princípio impossível de ser alcançada, pois, antes de tudo, se preocupa mais com as *performances* narrativas, do que com os significados subjacentes a estas, por outro, o autor aponta alguns caminhos para quem busca enveredar nos mitos dentro desta seara fenomenológica (Ingold, 2012). Seria possível fazer a experiência de *habitar* as narrativas míticas por meio do ato da leitura? De acordo com o autor, depende do que se compreende como *leitura*. Se partirmos do preceito de que para os Apurinã os mitos e os cantos não são meras fabulações imaginárias/irreais voltadas apenas para entretenimento das pessoas, mas, antes, “um mundo em vida”, a leitura das narrativas escritas deveria ser condizente com este princípio. Como ilustração, Ingold utiliza o exemplo clássico dos monges dos monastérios medievais em suas práticas de leitura das escrituras sagradas. Para estes, não havia uma incompatibilidade entre a obra de Deus, na criação do mundo natural, e a palavra de Deus, na composição das escrituras: “[...] o livro da natureza [mundo natural] estava espelhado na natureza do livro: uma segunda natureza composta não de obras, mas de palavras” (Ibid.: 23). A leitura dos textos, segundo o autor, era frequentemente comparada à uma caminhada, e os próprios textos como o chão/solo pelo qual se passava. Enquanto seguiam a leitura/caminhada, “murmurando as vozes das páginas”, os monges aprendiam e eram aconselhados com as histórias e as vozes de sabedoria das diferentes personagens que encontravam pelo caminho (Ibid.: 22).

A partir deste exemplo, Ingold dispõe três corolários para uma compreensão mais verdadeira dos postulados do conhecimento religioso medieval acerca do mundo natural - utilizado para ilustrar seu argumento, mas que serve para outros tipos de conhecimento não-científico, como as artes, crenças e práticas indígenas. Para não alongar demais, mencionarei dois desses corolários, que considero mais importantes para os nossos propósitos. O primeiro diz respeito à *performance*. Para Ingold, a atividade vocal e gestual da leitura em voz alta dos monges medievais era o que gerava o sentido dos textos. Neste sentido, fazer e conhecer eram totalmente interligados. Para deixar mais claro esta ideia, o autor utiliza como contraponto o exemplo da leitura científica, para quem “o mundo cessou de oferecer conselhos ou avisos e tornou-se um repositório de dados”. Para o cientista, “o ato de conhecer não é mais juntar-se ao mundo na performance, mas ser informado pelo que já está no mundo”, em contraste com a concepção medieval, em que a “leitura como *performance*, era a formação de palavras e a formação do mundo”. Vale lembrar que neste caso específico a leitura seria ontologicamente correspondente ao ato de narrar e cantar entre os povos e sociedades sem escrita, como discutido mais acima.

O segundo corolário refere-se à ideia de que os seres do mundo-mais-que-humano dos textos medievais, eram conhecidos por suas *tradições* ou histórias. Segundo Ingold, foi no século 16, com Martinho Lutero, no contexto da Reforma, que houve a transição chave entre a forma de leitura da '*leitura entre as linhas*' – ou seja, do sentido implícito, para a '*leitura nas linhas*' - ou seja, a busca do sentido literal embutido no texto. O autor assinala que esta segunda forma, “a separação das palavras em suas posteriores interpretações”, provocou uma verdadeira reforma de ordem cognitiva, pois a partir daí, foi um passo curto para estender este raciocínio à leitura do mundo natural – “livro da natureza”. Neste sentido, as criaturas passaram a ser concebidas enquanto entidades discretas, como ‘espécies’, e não mais como *linhas de transformação* - “um emaranhado de histórias, descrições e observações”. Em suma, a natureza passou a ser percebida como construída a partir de elementos e não tecida a partir de linhas.

Talvez não seja demasiado enxergar aqui algumas similaridades entre as atividades litúrgicas de estudo das escrituras sagradas nos monastérios medievais e a obra de Lévi-Strauss sobre os mitos ameríndios.

Assim como os monges da Idade Média, Lévi-Strauss dedicou boa parte de sua vida a interpretar mitos e a intentar descobrir o significado e o papel destes no pensamento humano. Como sabemos, Lévi-Strauss não era um idealista, muito menos um religioso, mas um cientista e *naturalista* no sentido lato da palavra, que soube mais que ninguém, diminuir a distância entre o ‘pensamento mitológico’ e o pensamento científico, mostrando que ambos são frutos de operações mentais de um mesmo espírito humano (Lévi-Strauss, 2010). Para Lévi-Strauss os mitos não são produto de mentes supersticiosas e primitivas, mas uma expressão do espírito humano em estado selvagem, isto é, uma expressão do “pensamento selvagem” e não do “pensamento dos selvagens”. Para começar, em *O Totemismo hoje* ou em *O pensamento selvagem*, duas obras clássicas da literatura antropológica, o autor tenta demonstrar que “os povos chamados primitivos são perfeitamente capazes de possuir um pensamento desinteressado, ou seja, são movidos por uma necessidade de compreender o mundo que os circunda, sua natureza e a sociedade em que vivem” (Lévi-Strauss, 1978: 37). E o fazem isso, diz, por meios intelectuais, exatamente como o faria um filósofo e até mesmo um cientista. Contudo, isto não significa assimilar o pensamento selvagem ao pensamento científico. Isto porque o primeiro opera por meio daquilo que o autor chamou de “lógica do concreto”, isto é, “uma lógica nada arbitrária de ver e pensar o mundo, que se expressa não por categorias abstratas – como os conceitos utilizados pela ciência -, mas por categorias empíricas, como cru, cozido, podre, queimado, silêncio, barulho” (Lévi-Strauss, 2010:). Em outros termos, a lógica do concreto segue a direção que vai desde o fenômeno ao conceito, oposto simétrico ao pensamento científico moderno, que parte do conceito ao fenômeno (Lévi-Strauss, 1978: 31).

Voltando à comparação entre as leituras de Lévi-Strauss dos mitos e as leituras dos monges medievais das escrituras sagradas, salvo as devidas diferenças, pode-se considerar que tanto o primeiro como os segundos, em suas respectivas profissões de fé, foram capazes de *experienciar cognitivamente* outros mundos por meio da leitura. Assim como para os monges medievais, observava Ingold, não havia uma

“incompatibilidade entre a obra de Deus, na criação do mundo natural, e a palavra de Deus, na composição das escrituras”, as análises estruturalistas dos mitos e do pensamento selvagem, levadas a cabo por Lévi-Strauss, longe de se satisfazer com um “mentalismo” soberbo, apoiava-se num naturalismo cognitivo radical (Descola, 2011: 36-7). Como nos ensina Philippe Descola, embora o dualismo entre cultura e natureza tenha fundado o pensamento estruturalista de Lévi-Strauss, paradoxalmente, ele apoiava-se em uma *teoria do conhecimento decididamente monista* – no sentido de dismantelar a separação entre mente e mundo – ressaltando o fato de que a mente simultaneamente dá ordem e significado ao mundo e ao mesmo tempo é parte e mesmo o produto, do mesmo mundo (Ibid.: 37).

Foi com esse “espírito”, portanto, ao mesmo tempo poético/fenomenológica, por um lado, e analista/estruturalista, de outro, que busquei fazer a leitura do *corpus* mítico apurinã e do material sobre os cantos do xingané. Se por um lado, a perspectiva ingoldiana trouxe mais realismo à essas narrativas, ajudando a compreender o que elas significam para os Apurinã, por outro, ela apareceu em muitos momentos algo inatingível para este que vos fala. O caminho do meio foi fazer o que eu mais ou menos já sabia. Não sou especialista, mas nutro uma grande admiração por Lévi-Strauss desde a minha graduação. Sempre foi para mim um grande desafio compreender o estruturalismo. Ao longo dos meus anos como estudante e pesquisador ganhei certa intimidade com as ideias estruturalistas, principalmente com os pressupostos da “lógica do concreto”, o que possibilitou fazer essa experiência – meio que intuitivamente - com o pensamento mítico/cosmológico apurinã. Nesta trajetória tentei cumprir o quanto pude meu papel de antropólogo, extraíndo certos conceitos práticos e discursivos nos mitos, sem tratá-los de maneira rasa e buscando fazer uma tradução mais fiel possível de seus significados para o nosso mundo. Dentro dos meus limites foi uma experiência e um aprendizado interessantes, mas, quem poderá julgar se o resultado foi satisfatório ou não, será você leitor.

Sobre o material mítico

No tocante ao material mítico, temos acesso à duas coletâneas publicadas em português. A mais importante e a principal referência continua sendo a tese de Schiel (2004), que reúne um conjunto de narrativas míticas e históricas coletado ao longo dos anos de trabalho da autora junto com os Apurinã na região de Pauini. A outra publicação é bem mais modesta, reunindo um conjunto de sete narrativas curtas que em geral são trechos, fragmentos ou versões das narrativas presentes na tese de Schiel (Ferreira, 2014a).⁶⁷ Afora esse material, temos também alguns registros importantes feitos etnólogo Paul Ehrenreich (1948 [1891]) em sua passagem pelo Purus em meados do século 19. Temos também narrativas registradas durante os meus trabalhos de campo, provenientes de narradores

67 Esta publicação foi resultado das oficinas linguísticas do Comin, realizadas em 2013 e 2014, no município de Pauini, reunindo professores, lideranças e conhecedores (*totys*) apurinã nas aldeias do Purus de Cima. Tive a oportunidade de participar de uma dessas oficinas em outubro de 2014.

experientes, e que nos servirão como contraponto na análise dos mitos publicados na tese de Schiel. Entre os mitos publicados, a história de *Tsorá* pode ser considerada a mais importante para os nossos propósitos uma vez que ela narra as origens do mundo. Tomei este mito como uma narrativa uma valiosa fonte de conhecimento, cujos fundamentos, se bem compreendidos, nos dão a chave para decifrar e dialogar com as demais narrativas que compõem o *corpus* mítico apurinã. Por ser uma narrativa longa, e por haver mais de uma versão, achei melhor colocá-la nos apêndices da tese para não sobrecarregar demais o capítulo e para facilitar o manuseio durante a leitura na checagem das referências que faço ao longo do texto. Trabalhei com três versões do mito de *Tsorá*: a que está transcrita na tese de Schiel, narrada pelo finado Zé Capira (Schiel, 2004: 211-224); e mais duas versões gravadas por mim, uma de dona Elza (M3) e outra do professor Alderi (M4). Não achei necessário inserir nos apêndices a versão do Zé Capira, presente na tese de Schiel, pois acredito se tratar de uma referência bem conhecida e de acesso fácil ao leitor especialista ou interessado em conhecer o universo apurinã. Conforme achei interessante ou necessário, utilizei outras histórias registradas por Schiel para ilustrar ou complementar a interpretação dos dados. Estas, porém, foram editadas e resumidas e se encontram ao longo do texto.

Já o material das músicas, como já vimos, foi produzido durante as *Oficinas de Saberes* no âmbito do projeto RR, que tive a oportunidade de coordenar durante os trabalhos de campo. Trata-se até o momento de um material inédito, que será publicado pela primeira vez nesta tese. Durante as atividades das oficinas conseguimos trabalhar com um acervo de cerca de vinte canções – variando o grau de complexidade –, transcrevendo-as na língua apurinã e traduzindo-as para o português. Em geral, essas músicas são cantadas nos *xinganés*, que é o nome em português em referência às suas festas tradicionais, *kỹnyry ixitikery*, ou “festa de terreiro” (*ixity*, chão/terra; *kỹnyry*, festa). Antes de começar a escrever este capítulo estava em dúvida se utilizaria esse material em separado ou em conjunto com as narrativas. Ao longo da escrita fui me convencendo de que era possível e mesmo desejável utilizar os dois materiais juntos, utilizando os cantos como índices ilustrativos dos tópicos trabalhados nos mitos.

Comentários gerais sobre a história de *Tsorá*

A história de *Tsorá* é uma longa narrativa que nos conduz às origens da vida e aos sentidos do mundo. Pode-se considerá-la como a história mais importante para os Apurinã, pois narra o tempo das origens, tempo de geração de tudo o que existe hoje (Schiel, 2004: 225). Guardadas as devidas diferenças, os Apurinã costumam comparar o herói *Tsorá* com “Deus” e sua história com a bíblia, em alusão à religião cristã dos brancos. De *Tsorá* conta-se a narrativa completa - o que poderia levar dias ou noites adentro - ou pequenos episódios em referência às coisas criadas no tempo mítico. Há diferentes versões que variam de acordo com o lugar e o narrador, mas em termos gerais ela segue uma sequência padrão e uma estrutura de início-meio-fim. O episódio final das duas versões em português que temos em mãos - a do Zé Capira, transcrita na tese de Schiel, e a versão da dona Elza – são diferentes. Contudo, é de se esperar que o final da história termine com a ida definitiva do herói para o céu, tal como vimos na versão de dona Elza. Sendo assim, faltaria na

narrativa do Zé Capira o episódio – presente na versão da dona Elza – do encontro de *Tsorá* com *Kanyary* e o desfecho final da sua partida para o mundo celeste. Por outro lado, a versão de dona Elza é uma versão resumida e incompleta. Por exemplo, o importante episódio da viagem de *Tsorá* dentro da *Cobra-grande* (sucuriçu) foi omitido – não porque ela não saiba, obviamente, talvez por ter esquecido ou por querer terminar logo! De toda forma, ambas se complementam tanto nos detalhes quanto em termos estruturais. Além destas duas versões, temos outra bastante interessante que me foi narrada pelo Alderi, filho do finado Adilino – um dos principais interlocutores e informantes de Schiel. Alderi foi um dos primeiros professores apurinã na região a adquirir um diploma de magistério – estudou em Rio Branco, Acre, nos cursos de formação da Comissão Pastoral do Índio. Eu tive oportunidade de conhecê-lo na última vez que estive em Pauini em uma rodada noturna de *Katsupari* na aldeia Mipiri. Nos dias seguintes, conforme fomos nos conhecendo, ele foi se mostrando grande conhecedor das histórias e tradições apurinã, com uma memória excelente. Diz que muitas das histórias que conhece foram aprendidas conversando com os mais velhos em suas andanças pelas aldeias da região. O registro da história que me foi narrada por ele se deu em um contexto mais dirigido e intencional, tendo sido solicitado por mim, aproveitando sua presença na cidade. Alderi me narrou a história de *Tsorá* na varanda de um hotel em Pauini – bem ao estilo “antropologia de varanda”. Nesta também ficou faltando a parte final – após o episódio da saída da *Cobra-grande* - que ele ficou de me contar no dia seguinte, o que infelizmente não aconteceu. De qualquer maneira, sua narrativa é bem rica, trazendo detalhes que permitiram iluminar algumas questões importantes da análise.

É interessante notar uma possível correspondência entre as características *formais* do mito e as características *sociológicas* deste povo. Se partirmos da perspectiva ingoldiana de que narrar histórias são *modos de habitar*, pode-se especular que uma história cuja narrativa levava um dia e meio para ser contada do início ao fim – ou uma noite inteira -, corresponderia ao caráter nômade e migratório dos Apurinã⁶⁸ – a própria narrativa se caracteriza como um “discorrer nômade” (Sáez, 2015). Vale lembrar que este povo constitui um enclave da família Aruak no Médio Purus, tendo se estabelecido na região não se sabe quando e nem exatamente de onde, mas certamente tendo vindo de regiões distantes - como o parecem afirmar um outro conjunto de narrativas mítico/históricas cujo mote são as migrações dos Apurinã no passado.

Schiel (op. cit.: 225-30) observa que contar a história de *Tsorá* é uma *habilidade* de pessoas versadas na língua, “profissionais”, sinal de muito conhecimento. Em que consiste essa *habilidade*? Saber contar a história, além de conhecer a língua, é saber

68 Comentário solto da dona Elza: ‘É comprido meu velho, essa história de *Tsorá* é longe’. Vale notar que a ideia de trabalhar com as narrativas míticas, tal como o faço neste capítulo, se deu já no adiantar da hora, durante a escrita da tese. Como vimos, no contexto das atividades das oficinas, demos mais prioridade ao registro dos cantos. Por isso, em campo, o registro de mitos e histórias, e as performances, foram pouco exploradas. Lacuna etnográfica que espero um dia voltar ao campo para poder preencher.

contar na sequência certa, sem esquecer, mudar ou confundir episódios. Além disso, deve-se levar em conta a performance do narrador: os gestos, as expressões faciais, as alterações de voz – quando o narrador passa da terceira para primeira pessoa, e vice-versa, as vozes e os ruídos dos personagens e dos entes animados, e por aí vai. Em outro momento, a autora faz uma analogia interessante entre a performance narrativa da história de *Tsorá* com o cinema (Ibid.: 163). Durante a gravação do Zé Capira na aldeia *Xamakeri*, no Lago da Vitória - uma das aldeias mais “tradicionais” de Pauini, onde a primeira língua falada é o apurinã – a autora escreve: “todo mundo em volta, rindo e acompanhando: *cinema daqui*” (Ibid.: 163). De fato, um bom filme faz a gente adentrar e *habitar* aquele mundo de imagens em movimento. Mesmo sabendo que tudo não passa de *ficção*, trata-se de uma experiência real, tanto por ser uma história que se passa no/do *nosso mundo*, quanto no sentido cognitivo da experiência real de *habitarmos* um mundo por intermédio das personagens. Se, como diz Deleuze (2013), o cinema não é uma fabulação imaginária, irreal, mas uma *ficção produtora de realidade* – pode-se especular o mesmo com as narrativas míticas em sociedades de tradição oral como os Apurinã.

Nessa perspectiva, pode-se especular que os atos de narrar e cantar sejam correspondentes em termos ontológicos. Não apenas porque os cantos dialogam com os mitos, mas porque algumas músicas são as próprias histórias míticas em ato. Isto pode ser notado quando o cantador marca o início de uma canção com ‘eu digo’ (*iatuko*). Por outro lado, *sãpirata* ou *sãpireta* são verbos que designam o ato de “contar” uma história (*pirana*). Já a palavra que designa o ato de cantar é *xipuãta* e a palavra para música ou canto é *xikari* ou *xipuari*. Em todo caso, partimos do princípio de que contar essas “histórias do começo do mundo” e entoar os cantos nas festas/rituais do xingané, “não constituem representações metafóricas do mundo ou construções culturais sobre a Natureza, mas uma forma de envolvimento poético com o mundo” (Ingold, op. cit.: 190).

A ontogênese da paisagem mítica

Em linhas gerais, a paisagem do/no mito de *Tsorá* é concebida não como um cenário fixo, neutro e passivo, mas um *desdobramento*. A medida que vamos acompanhando as linhas, tramas e trajetórias de vida das personagens, um mundo se revela a cada instante. É no próprio movimento da vida, experienciada por diferentes tipos de pessoas/sujeitos, que as paisagens vão se desdobrando e se formando. Como é de se esperar de uma narrativa que expressa a criação e formação do mundo, as formas e substâncias dos seres vivos que compõem o cenário dessa paisagem mítica estão em contínuo processo de transformação e metamorfose. E aqui abrimos um parêntese no sentido de precisar melhor o conceito de *paisagem* que nos serviu como fio condutor da leitura.

Para isso é preciso, antes de tudo, distinguir os conceitos de *paisagem* e *ambiente* (Ingold, 2000: 193). Mas antes de traçar a diferença entre esses dois conceitos, primeiro vejamos o que eles têm em comum. E o que há de comum entre eles é que ambos são compreendidos em oposição à ideia de *natureza*. Primeiramente, *paisagem* não é *natureza* porque esta implica uma separação ontológica entre

sujeito/objeto, que nos termos de Ingold seria a ideia de que a pessoa percebe o mundo externo não por meio de um engajamento significativo com ele, mas pela sua reconstrução na consciência. Seria essa a perspectiva, por exemplo, que fundamenta certas correntes da geografia cultural, que distinguem *natureza* e *paisagem*, a primeira estando para a segunda, como a realidade física para sua construção cultural ou simbólica. Pensar assim seria, para Ingold, pensar na lógica da “construção”, isto é, pensar a paisagem “como um substrato alienígena e sem forma aguardando a imposição de um sentido humano”. Pela lógica do habitar, contudo, a paisagem “está com a gente, e não contra a gente [...] E vivendo nela, a paisagem se torna parte da gente, assim como nos tornamos parte dela” (Ibid.: 191).

A diferença entre *ambiente* e *natureza* é basicamente a mesma entre *natureza/paisagem*, mas não é a mesma coisa. Da mesma forma que a primeira, Ingold contrasta *natureza/ambiente* a partir do modo como as pessoas percebem o ambiente. Como vimos, o conceito de *natureza* implica uma separação, um distanciamento, entre o mundo interno da mente e o mundo externo “lá fora”. Em suas palavras, “o mundo só pode existir como natureza para o ser que não pertence a ele, e que assim pode olhar sobre ele [...] à distância [...] na ilusão de que não será afetado por sua presença” (Ibid.: 20). Por outro lado, o *ambiente*

é um conceito relativo, isto é, relativo ao ser ao qual ele se torna ambiente. Assim como não pode haver organismo sem ambiente, também não pode haver ambiente sem organismo [...]. Assim meu ambiente é o mundo tal como ele existe e ganha significado em relação a mim, e neste sentido ele passa a existir e a se desenvolver junto comigo e ao meu redor. Segundo, o ambiente nunca é completo. Se os ambientes são forjados através das atividades dos seres vivos, então, enquanto a vida vai seguindo, eles estarão sob contínua construção. Assim também, é claro, os próprios organismos (Ingold, op. cit.: 20).

Deste modo, a distinção entre *ambiente/natureza* corresponderia à diferença de perspectiva entre nos vermos como seres *dentro* do mundo – *ambiente* - e como seres fora do mundo – *natureza* - isto é, sem mundo. A noção de *paisagem* quando confrontada com a de *natureza* carregaria o mesmo sentido fenomenológico de *ambiente*, se não fosse pela ênfase que o autor atribui à questão da *forma*, ou seja, a ênfase na *materialidade*. Assim, *ambiente* e *paisagem* seguem os mesmos princípios *relacionais* de constituição, pois pressupõem o mesmo processo de percepção como “*seres-no-mundo*”. Contudo, o conceito de *paisagem* enfatiza a *forma*, do mesmo modo que o conceito de *corpo* enfatiza a *forma* mais que a *função* de uma criatura viva. “Se o corpo é a forma na qual a criatura está presente como um ‘ser-no-mundo’”, diz o autor, “então o mundo em seu devir se apresenta na forma da paisagem. Assim como organismo e ambiente, *corpo* e *paisagem* são termos complementares: um implica o outro, alternadamente como figura e fundo” (Ibid.: 193). E da mesma maneira que o ambiente nunca é completo, mas sempre em contínua construção contra o fundo de uma atividade em causa envolvida, as formas da paisagem também não são pré-preparadas para que as criaturas a ocupem, mas é no próprio processo de *habitar* que elas são constituídas *materialmente*.

Por fim, o autor aponta que embora as formas da paisagem sejam geradas no ou em movimento - no devir-mundo -, seja este movimento de origem natural ou humana, essas formas são “congeladas” em um meio sólido e, graças à sua solidez, estarão disponíveis à inspeção muito tempo após os movimentos que a geraram tiverem cessado. Em outras palavras, “a paisagem é a aparência mais sólida na qual a história declara-se a si mesma” (Ibid.: 198). Como já vimos alhures, é neste sentido que “a paisagem conta - ou melhor, ela é – uma história, uma ‘crônica da vida e do habitar’. [...] Ela abarca as vidas e os tempos dos antepassados que, através de gerações, moveram-se nela e desempenharam seu papel em sua formação” (Ibid.: 189)

Tendo em vista a ênfase nos processos de ontogênese das paisagens míticas seria de se perguntar como este conceito de paisagem se expressa no *corpus* mitológico apurinã. Vimos que o movimento é uma característica central no mito de *Tsorá*, mas como falar em meios sólidos e formas congeladas em um mundo marcado pela fluidez das formas? Quais são os vestígios materiais deixados pelos seres mais-que-humanos em sua passagem pela T/terra? Na narrativa de *Tsorá* esta questão não é nada evidente. Aqui, não há mapas, nomes de lugares, marcos geográficos ou inscrições na paisagem natural que possam nos orientar, como se verifica nas narrativas de origem dos povos indígenas do Alto Rio Negro (cf. Andrello et. al., 2012; Tenório & Cabalzar, 2012; entre outros artigos da coletânea).

Um olhar mais atento, contudo, permitiria distinguir os espaços e alguns elementos geográficos que compõem a paisagem mítica. Em primeiro lugar, a própria *terra* (*ixity*) compreendida como a plataforma ou superfície terrestre, e tudo aquilo que se encontra *nela* ou sobre ela, como a vegetação e os animais terrestres, caminhos, roçados, casas e aldeias. Temos também o espaço aquático composto pelos rios, *igarapés* e *lagos*; e o espaço aéreo e tudo aquilo de que é composto ou que o habita, como os fenômenos meteorológicos, o Sol, os trovões e tempestades, o vento, a luz e a escuridão. No entanto, sabemos que essa divisão não passa de um mero recurso analítico. Pois no mito as fronteiras entre um domínio e outro são porosas e cada domínio é composto por diferentes camadas, profundidades e altitudes. Mas, como o foco aqui é pensar os processos de constituição das paisagens, o domínio terrestre será o mais importante, por se constituir como o testemunho mais sólido e permanente dos eventos míticos.

Ossos cultivados

A primeira *imago-mundi* que se apresenta no mito de *Tsorá* insinua-se como um grande roçado – ou quem sabe uma grande capoeira. Vejamos. A história inicia fazendo referência a um incêndio que devasta a *terra*.⁶⁹ Em seguida, *Mayoruparu*

69 Algumas versões, como o M1, fazem referência à uma grande alagação como o evento causativo do fim do mundo, ao invés de um grande incêndio, como o mencionam as demais versões. Seu Olavo - um grande conhecedor apurinã do Seruini que mora na cidade -, afirma que o episódio da alagação é o que dizem os cariús - talvez uma associação com o dilúvio bíblico -, e o do incêndio, o que dizem os índios. Ehrenreich (op. cit.: 129), ao notar que grandes incêndios são fenômenos raros, senão ausentes nas densas e úmidas florestas tropicais, conjectura a hipótese de que a referência ao incêndio no mito de origem apurinã seria um indicador de que este povo teria vindo de regiões distantes, situadas em zonas de campos e

(‘*mayory*’, urubu; sufixo ‘-ru’, ela) uma velha canibal, desce à terra e começa a coletar os restos dos corpos em decomposição. O que para as mulheres em cima da árvore são os restos de corpos humanos, para *Mayoruparu* são sementes ou estacas que ela colhe para cultivar em seu roçado. Os ossos das ‘pessoas obedientes’ ela bota no paneiro para plantar, porque são ‘duros’, ‘purificados’; os ossos das pessoas desobedientes – aqueles que ‘respondiam aos pais’ -, são ‘moles’ e, por isso, comidos. Detenhamo-nos aqui por um momento para tentar desvelar o significado deste episódio mítico, especificamente ao que ele diz respeito à oposição entre plantas cultivadas – PCs, e plantas silvestres - PSs. Vejamos esse diálogo com seu Camilo a respeito dessa questão:

M: Como é que criou a floresta pro Apurinã?

C: Por que aquele [aponta pra cima] consentiu.

M: Tem alguma história que conta como formou a floresta?

C: Primeiro essa terra aqui, não é nessa terra que teve o começo novo não [...] morreu gente no fogo, queimou tudo. Aí mundo incendiou tudo [...] Aí *Mayoruparu* desce, uma índia. Paneiro. Aquele que obedeceu ao pai, mãe [...] se plantar nasce mesmo, ela botou no paneiro. Aquele que não obedeceu, ela pega osso, canela, coco de cabeça [...] aquele que obedeceu ao pai, mãe, osso tava no jeito para plantar. Quando ela plantou, nasce macaxeira, mandioca nasce. Por isso tudo que nós planta aqui, nós temos.

M: Então, os APU planta desde o tronco?

C: É, aí essa planta, *ixity*, nessa terra aqui, nós planta, nasce, nós come. Outra terra primeiro já acabou, só o que vale é essa aqui que nós estamos agora [...].

M: Mas a floresta é plantada também?

C: Não. Aquele queimou, aí virou de novo, ficou novo de novo, formou de novo, o que tinha primeiro acabou-se. Aí depois essa velhinha que tá formando nós [...] se não fosse isso, eh, ninguém vivia não.

M: Mas, e as frutas?

C: As fruta? Pois eu não to lhe dizendo, que tudo que nós planta nessa terra aqui, é fruta, tudo que é fruta, mandioca, cará, iame, tudo dá... porque é *ixity*, plantaram pra nós, primeiro essa velhinha [...] essa velhinha,

savanas da Bolívia oriental ou do Sudeste das Guianas, onde esses eventos são mais recorrentes. Embora seja uma hipótese interessante, essas correspondências são arriscadas, pois, como já dizia Lévi-Strauss “a terra dos mitos é redonda” (Lévi-Strauss & Eribon, 2005: 190). Portanto, nada impede que a imagem do grande incêndio possa ter sido emprestada de outros povos que habitavam essas regiões.

dente grande desse tamanho [...], essa que começou a plantar, ai depois formou de novo, ai agora vamos plantar também aquele que ela planta [...] Não fosse assim, não tem. Se ela não plantasse, não tem. Aonde nós vamos tirar? Ela sabe aonde ela vai tirar. Aí cresceu país, tudinho, nós agora já plantamos abacaxi, banana, ananás, manga, laranja, caju, tudo, tudo [...] pois é seu menino, é assim, se não fosse essa velhinha não vivia essas fruteiras não... nós não têm nada pra comer

M: Mas e as frutas da mata?

C: Tudo foi consentimento dela, meu filho, tudo, tudo, é da mata, aquilo que não se planta, aquilo que ela consentiu da mata, essas fruta, é pra dar mesmo na mata, essas coisas. Tem fruta acolá [no roçado] e tem fruta na mata...

Não há dúvidas de que para os Apurinã *Mayoruparu* é a grande provedora das PCs.⁷⁰ Mas o interessante é o fato de que as PCs são criadas a partir dos ossos humanos que restaram do grande incêndio, e ademais dos ossos das *peessoas obedientes aos pais*. Certamente a correlação entre PCs, corpos humanos e a oposição entre duro e mole não é aleatória. Mas, ela só pode ser compreendida fazendo uma leitura do mito na vertical a partir da oposição que é estabelecida entre PCs e PSs. Deixemos em banho-maria essa questão, e vejamos o que diz o mito acerca das PSs.

Afins vegetais

A começar pelo pé de jenipapo (*ymamari*)⁷¹, que nossas heroínas sobem para se salvar. Sabemos da importância e da utilização generalizada dos frutos do jenipapo no contexto ameríndio como matéria-prima para fabricar tinturas que ornamentam os corpos indígenas. Com os Apurinã não é diferente. Talvez não seja ao acaso que seja esta a espécie escolhida nas circunstâncias que aparece no mito. Há uma forte correlação entre esta árvore com o xamanismo. No contexto mítico, dizem os narradores, este pé de jenipapo, não era qualquer árvore, mas o ‘chefe de jenipapo’,

⁷⁰ *Mayoruparu* é considerada mãe do trovão, portanto, seu filho ‘só cabeça e dentes’ seria o trovão. Os temporais fortes estão associados ao hábito cruel da velha em passar pimenta nos olhos do filho, cujos gritos são o estrondo dos trovões aqui na terra. Interessante notar que antigamente os Apurinã faziam fogo com uma pedra chamada ‘corisco’, que dizem ser originária das trovoadas. Segundo dona Elza, ‘quando o corisco cai, derruba tudo’. Seu Piola, genro de dona Elza, dizia que quando um raio atinge a terra o corisco entra sete palmos no chão e a cada ano vai subindo até completar sete anos, quando sai para fora. Costuma-se encontra-las na floresta ou nos roçados, são candentes e parecidas com um machadinho. Como me contou dona Elza, os Apurinã produziam o fogo com essas pedras e quando viajavam levavam consigo troncos em brasa. Como veremos adiante, os antigos roçados apurinã eram feitos manejando pequenas clareiras no interior da floresta, as quais, davam-se o nome de ‘*tukuri*’ (Freitas Filho, 2017: 77). Portanto, faz sentido a correspondência mítica do trovão, *Mayoruparu*, fogo e PCs nos roçados. As possíveis implicações disto, no entanto, ainda estão por ser melhor exploradas.

⁷¹ *Genipa americana*.

e este só não queimou no incêndio porque foi *gerado* de um pajé forte. E pelo fato de ter sido *gerado* de um pajé forte seus frutos constituem o meio que as mulheres utilizam para subitamente diminuir os dentes aterrorizantes de *Mayoruparu*,⁷² o que podemos considerar uma mudança de *perspectiva/afecção* - afinal de contas, não seria este um dos intuitos da pintura nos corpos indígenas?

Outra árvore frutífera da mata presente no mito é a palmeira inajá ou anajá (*amãã*).⁷³ Seus frutos e amêndoas são muito apreciadas pelos Apurinã, que costumam fazer incursões na mata quando os frutos de uma árvore estão maduros. Um cacho de inajá possui dezenas de frutos podendo alimentar várias famílias. Por isso, geralmente essas incursões são feitas em grupo, até porque um cacho pesa muitos quilos. No contexto mítico o inajá é utilizado como uma espécie de armadilha que *Tsorá* e seus irmãos utilizam para atrair e liquidar os inimigos que mataram e comeram sua mãe *Yakonero*.

Poderíamos falar aqui de um assassinio que possui todas as feições de uma caçada: aquela em que o caçador aguarda a presa próximo de uma árvore com frutos maduros – em cima de um jirau ou escondido atrás da vegetação – sabendo que o animal cedo ou tarde irá aparecer ali para se alimentar. Os demiurgos descobrem os caminhos de caça dos pajés inimigos e os aguardam junto ao “inajá-chefe”, brincando e comendo os frutos embaixo da árvore. Os inimigos-presas aparecem e atraídos pelas frutas passam a participar do banquete sem se dar conta que estavam caindo em uma armadilha. No primeiro caso, o ataque é indireto e se dá de cima pra baixo – é o pesado cacho de inajá caindo nas costas do pajé; no segundo, o ataque é direto e se dá no mesmo nível da vítima - uma cacetada nos ovos.⁷⁴ Apesar de serem pajés, os inimigos não foram capazes de “enxergar” que estavam caindo em uma emboscada. Tudo se passa como uma brincadeira, um jogo de perspectivas e equívocos. Para os pajés o inajá era inajá mesmo; mas para os heróis era o ‘chefe de inajá’.⁷⁵ Ou seja, o que para os primeiros era uma árvore de inajá com frutos maduros, para os segundos era sua armadilha.

A perspectiva de uma caça fica mais evidente na armadilha que os heróis fazem com a envira tirada do tauari-chefe (*samyry*),⁷⁶ para matar o marido da velha, ‘*katsãměry kítey*’, o pajé mais forte de todos. Temos aqui uma imagem interessante: a árvore do

72 Podemos dizer aqui que se trata de uma transformação no sentido *perspectivista*. Após passar a fruta de jenipapo nos dentes, *Mayoruparu* passa a ser vista em sua natureza humana, embora sua essência predadora/canibal permaneça latente, como será descoberto mais tarde pelas irmãs ao conhecerem seu filho e marido.

73 Trata-se de uma espécie conhecida e utilizada por vários povos indígenas. Além dos frutos, aproveitam-se as amêndoas e o palmito para a alimentação. Suas folhas servem como cobertura em incursões na mata. As fibras da folha utilizam-se para fazer cestos e artefatos corporais. Observei minha anfitriã na aldeia Nova Vista, dona Darci, utilizando sementes de inajá para raspar vasos e pratos de cerâmica.

74 Antes da chegada do terçado, o ‘cacete’, isto é, um pedaço de pau de madeira dura, servia como arma de caça e de defesa na mata.

75 A versão do Zé Capira diz que os heróis escolheram a árvore-chefe do inajá porque nesta os frutos nunca se acabam (Schiel, op. cit.: 215).

76 *Couratari* sp.

tauari incendiando-se e apagando-se sozinha.⁷⁷ Os heróis não são capazes de sozinhos encontrá-lo na mata e são compelidos a perguntar à velha *Majūpira* que se recusa a dar a informação por diversas vezes – já meio desconfiada das intenções dos netos. *Tsorá* arditamente desvenda a direção do caminho no movimento dos lábios da velha. Os heróis não são capazes de tirar a envira do tauari-chefe devido ao fogo que se acendia e apagava em seu tronco. Assim como no episódio da saída de *Tsorá* da Cobra-grande, os heróis mobilizam-se a pedir ajuda aos animais da floresta – mutum, jacamim, maguari, garça, paca, cutia, tucano –, os quais, tentam sem sucesso tirar a envira. Chamam o quatipuru-roxinho (*kaxuky*)⁷⁸, dado seu pequeno tamanho, que finalmente consegue a proeza de tirar a envira. A estratégia utilizada para capturar e eliminar *katsãmëry kîtey* é sempre *indireta*. Neste caso, o pajé é capaz de “ver” e identificar as armadilhas, desarmando-as uma a uma, como se desfazendo de um feitiço. Porém, não sabe que a arapuca - o espinhel - tem poder, e é nela que o feitiço da envira se volta contra o feiticeiro, capturando-o – entrando pela boca e saindo pelo ânus – e levantando-o às alturas de cabeça pra baixo. O M2 narra que os demiurgos vão até o fim do mundo buscar o ser-tempestade (*ĩthima*). Quando este chega, as fortes rajadas de vento sacodem de um lado para o outro o corpo do pajé pendurado em cima da árvore. Com as pancadas nos galhos e troncos das árvores – ou cacetadas? -, finalmente o matam.

Nota-se um aspecto importante na sequência à essas vinganças: a caçada não é apenas uma analogia, *os heróis comem os corpos dos inimigos*.⁷⁹ Os heróis não apenas comem, como plantam as vísceras dos pajés mortos que se transformam em árvores frutíferas silvestres – num processo de *encorporamento (embodiment)* da paisagem (Ingold, 2000: 193). Uma lista tirada das narrativas e das informações prestadas pelos narradores aponta as seguintes transformações:

Testículos → piquiá (*akani*); Rins → uxi (*aũte*); Coração → umari (*ũtata*); Fígado → cará-figo (?).

77 Interessante notar que entre alguns povos indígenas, como os Parakanã, Araweté e Satere-Mawé, o tauari é nomeado como ‘árvore do fumo’, devido ao uso de sua entrecasca para enrolar os cigarros consumidos durante as festas cerimoniais. Os Cinta-Larga confeccionavam cintas típicas com a entrecasca do tauari quando se preparavam para a guerra. Observa-se que o mito aponta justamente a envira da entrecasca para fazer a armadilha. Informações tiradas do banco de dados do Instituto Socioambiental (ISA): <https://www.socioambiental.org/pt-br/isa/programas/povos-indigenas-no-brasil>.

78 O quatipuru (*Sciurus sp.*) é uma espécie de esquilo de pequeno porte, chegando a medir de 50 a 70 centímetros de comprimento (com a cauda, cerca da metade do comprimento total). Como todos os roedores, possuem presas fortíssimas, com que roem sementes com facilidade. Se locomovem no chão, mas são preferencialmente arborícolas. A menção no mito talvez seja pelo fato de eles construírem ninhos com folhas e galhos em ramos altos na copa da floresta (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Esquilo>).

79 Fica a questão se a carne dos inimigos é ingerida crua ou assada. Minha interpretação é que quando o mito relata que os heróis levam os corpos dos inimigos ao Sol, tratando-o com termos de parentesco, seria uma referência ao fogo doméstico. Os corpos dos inimigos, portanto, seriam assados? Não se trataria assim de um ato canibal, mas de um ato de predação mesmo. Vale notar ainda que as frutas silvestres geradas dos corpos afins eram utilizadas como tempero no cozimento de carne de caça.

Temos condições agora de voltar ao episódio de abertura para interpretar a oposição colocada pelo mito entre PCs e PSs. Consideremos o fato de as PCs terem sido criadas dos ossos das *peessoas obedientes aos pais*. O que significa isso? A etnografia pode iluminar melhor essa questão. Infelizmente, meus dados de campo não são muito consistentes para realizar uma descrição etnográfica mais rica sobre os roçados e a relação dos Apurinã com as PCs. Mas vale mencionar a visita que eu fiz no roçado de dona Elza - no dia seguinte em que ela me contou a história de *Tsorá* e *Kanynary* - para me mostrar como ela ainda tinha as plantas de *Mayoruparu* mencionadas no mito. Chegando lá, compreendi o que no dia anterior a Chiquinha, uma de suas netas de criação, havia falado em tom de brincadeira: sua avó ‘plantava tudo num buraco’.

De fato, o roçado de dona Elza era uma pequena área – pouco mais de dez metros quadrados talvez – escondida em meio aos roçados dos filhos, netos e genros, que se destacava pela diversidade das PCs – mais parecia um jardim do que um roçado. Havia de tudo um pouco, variedades de macaxeiras, mandiocas, tubérculos, abacaxis, bananas, entre outras plantas escondidas ali pelo meio. Cada variedade ou espécie de planta ali tinha um nome e uma história - que ela aprendeu com a mãe e com as avós -, e muitas delas, apenas ela mantinha. Ela me contou o que fazia para ‘o roçado não ficar feio’, locucionando uma espécie de *anent*,⁸⁰ isto é, uma *encantação*, feita logo após o plantio: dirigindo-se ao roçado pronunciava palavras, incompreensíveis para mim, às vezes assoprando entre uma e outra. Pelo que ela me explicou logo depois, estava chamando os nomes das plantas ali cultivadas, para elas não adoecerem e para o roçado não ficar feio, ficar ‘bonito’ e ‘animado’, e assim, não sair para procurar de companheiro.

Voltando à interpretação do mito, essa breve descrição do roçado de dona Elza nos permite arrolar algumas questões. A primeira delas é a imagem do roçado como uma pessoa. Pelo que eu entendi, dona Elza mostrou como se conversa com o espírito do roçado, ‘*tukuri*’, logo após o cultivo.⁸¹ Não ficou muito claro se ela se dirigia ao ‘espírito’ do roçado ou aos víveres ali cultivados. De toda forma, quando narrou o mito, dona Elza me explicou que *Mayoruparu* juntou e emendou os fragmentos dos corpos das pessoas mortas na catástrofe, sugerindo assim que o roçado como um todo seja tomado como a imagem/forma de um corpo humano completo - em que cada espécie de planta constitui uma peça do corpo. Temos assim, uma imagem daquilo que Descola (2016) batizou como um processo de transfiguração *in situ* da paisagem: o roçado de dona Elza não seria apenas um pedaço do ambiente da floresta suprimido; ao ser criado, se transformaria num signo de outra coisa que ele mesmo. Ou seja, é um lugar destinado ao cultivo de víveres de subsistência, e ao mesmo tempo de corpos humanos...

80 Termo do vocabulário Jívaro (Achuar), definido por Descola (2006: 495) como: “encantação cantada, utilizada em todas as circunstâncias da vida cotidiana e ritual a fim de alcançar algum resultado desejado ou conquistar os favores do destinatário”.

81 De acordo com Freitas Filho (op. cit. 77) o termo ‘*tukuri*’ está associado aos lugares abertos na floresta (clareiras) pela ação de tempestades, manejados com fins agrícolas – obviamente, antes das frentes extrativistas e das ferramentas de metal. Interessante notar que dona Elza utiliza o termo em referência ao ‘espírito’ do roçado.

Assumindo que o roçado vale por algo diferente do que é - um modelo reduzido do corpo humano -, resta saber o contexto de relações estabelecidas neste espaço. Minha hipótese é que os roçados constituem um elo dos Apurinã com sua ancestralidade. Voltemos ao início do mito. O mundo acaba, morrem todos os Apurinã, exceto duas mulheres (ou três, ou quatro ou um casal...) que sobrevivem por terem trepado numa árvore frutífera silvestre *gerada* do corpo/espírito de um pajé. Não resta mais nada a comer, a não ser as ‘frutinhas’ da árvore. Após ter causado a catástrofe, *Mayoruparu* desce na terra e transforma os restos mortais das ‘pessoas obedientes aos pais’ em sementes, bulbos e estacas das plantas cultivadas nos roçados apurinã. Já na segunda parte do mito, os heróis se vingam dos inimigos que mataram e comeram sua mãe, *Yakonero*; dos corpos dos inimigos nascem espécies de plantas frutíferas silvestres. Ora, é evidente a oposição mítica no que toca à origem das plantas alimentares, cultivadas e silvestres, as primeiras, estando para a *consanguinidade*, e as segundas, ocupando o domínio da *afinidade*.

Vejamos o caso das PCs. Se atentarmos para as plantas que eram cultivadas no roçado de dona Elza, veremos que todas, senão grande parte delas, são variedades e espécies empregadas na culinária tradicional apurinã. Diferente dos roçados dos seus filhos, genros e netos, em que se sobressaia o cultivo da mandioca amarga (diferentes variedades) utilizada para o fabrico da farinha,⁸² o roçado de dona Elza era pequeno - bem menor que os demais -, mas muito mais diversificado e destinado exclusivamente ao plantio de víveres que fazem parte da tradição alimentar dos Apurinã.⁸³ Entre as que constam nas minhas notas de campo, eram as seguintes: variedades de macaxeira (*iumiary*) e de mandioca (*kumyry yãtakuri*)⁸⁴, utilizadas para fazer beiju, tucupi e vinho de caçuma; cará (*motu?*); iame (*maory?*); batata doce (*kipari*) e batata ariá (*kataki*); banana (*tipari*); e abacaxi (*anana*). Vale notar que cada vegetal deste equivale a uma parte do corpo humano e atualizam o episódio mítico da origem das PCs.

82 Para ser mais preciso seria necessário fazer um inventário etnobotânico da diversidade de plantas cultivadas nos roçados que sem dúvida varia entre as famílias. Uma lista das PCs por seu Piola, genro de dona Elza, indica que os roçados apurinã tendem à apresentar um índice elevado de agrobiodiversidade. Segundo seu Piola, ele planta de ‘tudo um pouco’ (dois a três pés de cada planta). Das qualidades de macaxeira ele têm: ‘amarelinha’ (antiga), ‘fantasia’, ‘caboquinha’ e ‘amarela’. Qualidades de mandioca: ‘sutinga’, ‘cobiçada’ (mais amarela) e ‘pirarucu’. Também diz que tinha iame, batata (do ‘tronco velho’), batata vermelha e rapé.

83 Constituindo assim um verdadeiro banco de conservação genética *ex situ* de variedades e espécies de PCs. Vale ressaltar que dona Elza dizia que ela era a única pessoa da aldeia que ainda cultivava/sabia essas plantas. Uma das principais razões alegadas é que ela não se dá muito com a comida do branco, e faz questão de comer a comida do índio. Não à toa, mesmo com noventa anos de idade, ela tem sua própria casa, prepara suas próprias refeições, carrega panela de lenha nas costas e vai ao seu roçado sozinha - muitas vezes escondida dos filhos (que com razão ficam temerosos).

84 Trata-se de uma variedade de mandioca antiga que dona Elza chama ‘roça de índio’ – o termo ‘roça’, vale lembrar, é sinônimo de mandioca (*kumyry*) -, própria para fazer beiju e tucupi (bebida fermentada extraída do caldo da massa da mandioca espremida). A roça (mandioca) do branco, por ser muito forte não se toma, pois deixa a pessoa embriagada e pode levar à morte.

costela —>banana; cabeça —> cará/iame; dedos —> batata ariá; braços —> maniva de mandioca e macaxeira.⁸⁵

Observa-se assim a mesma lógica no processo de origem das PCs e das PSs, corpos sendo transformados em espécies vegetais alimentícias, porém, em contextos diferentes. Ora, o mito narrado pela própria Elza relata que aquelas plantas cultivadas em seu roçado são transformações dos corpos das pessoas que morreram no grande incêndio. Mas, o mito também coloca uma condição essencial para que isso pudesse acontecer: apenas os cadáveres das ‘pessoas obedientes aos pais’ que se transformam em alimentos vegetais. O que significa isso? Seria uma analogia da relação de consanguinidade entre as PCs, os roçados e seus donos? No caso de dona Elza, nota-se que existe um parentesco entre ela e as plantas cultivadas em seu roçado. Como ela própria disse, cada planta ali tinha um nome e uma história, legados de sua mãe e de sua avó, que ela mantinha e parecia tratar com zelo e carinho maternos. Trabalhando para manter viva essa *herança vegetal* transmitida de geração a geração, dona Elza estaria sendo obediente aos seus ancestrais? Seria este o ensinamento do mito?⁸⁶ Seria esta a condição posta por *Mayoruparu* ao prover as PCs aos Apurinã, as pessoas terem que trabalhar duro para manter esse legado deixado por ela?

Mas, isto não é tudo. Falta ainda investigarmos o sistema de oposições que coloca de um lado a *obediência* e *desobediência* aos pais, e de outro as qualidades sensíveis do ‘duro’ e do ‘mole’. Temos aqui duas “categorias do sensível” que nos remetem a um tema clássico do pensamento ameríndio: o problema filosófico da duração terrestre da vida humana - ou a “origem da vida breve”. Certamente não é por acaso que o mito traça uma correspondência entre PCs, dureza e ancestralidade. Primeiro porque as PCs criadas por *Mayoruparu* – todas tuberosas e de reprodução vegetativa – dão uma comprovação empírica de que a vida/matéria é capaz de se *regenerar* ao longo de gerações e gerações (mantendo sua matriz original). Segundo porque ao correlacionar as PCs com a qualidade da dureza e com as ‘pessoas obedientes aos pais’, o mito aponta em termos positivos uma solução para a longevidade/regeneração da vida na terra: ser obediente aos pais, ou seja, ser obediente aos seus ancestrais/antepassados. Podemos comprovar isso, pois este problema ressoa em outro conjunto de mitos sobre a saída da ‘terra sagrada’ (Schiel, 2004: 229-67). Nestes, a condição do prolongamento da vida humana ou a imortalidade na terra é colocada em termos negativos, ou seja, os Apurinã não deveriam ter “atendido ao chamado da madeira podre” - para usarmos os termos

85 Essas foram as mencionadas por dona Elza e por seu Camilo, durante o trabalho de campo. A lista obviamente parece incompleta, seria necessário retornar ao campo para checar essas informações com eles - e mesmo com outros informantes, em outras aldeias - buscando complementá-las. De toda forma, este inacabamento não deslegitima o ponto de vista do roçado como uma transfiguração do corpo humano.

86 Este ensinamento mítico possui um fundamento empírico, como mostra Descola (2016: 9) no contexto das narrativas dos Achuar: as PCs nos roçados exigem cuidados permanentes à guisa de seu enfraquecimento e desaparecimento, caso contrário são subjugadas pela vegetação secundária e pelas espécies vegetais silvestres transplantadas a esses locais.

de Lévi-Strauss (2010: 177-95). Vejamos esta versão abreviada de um desses mitos registrados por Schiel (Ibid.: 242-4):

M5 SAÍDA DA TERRA SAGRADA

Durante uma rodada de *Katsupari* em *Kairiko*, dois pajés, os chefes dos *Otsamenery* e dos *Apurinã*, resolvem viajar para *Potxowaro Wenyte* ao amanhecer. Ao longo do itinerário vão acampando e dormindo em viagem. Passam-se noites e dias. No meio da viagem os *Apurinã* vão se apegando com as ‘frutas’ que iam encontrando pelo caminho – patauá, anajá etc. A vontade de comer as frutas faz com que levem mais tempo nesses lugares de paragem. Os *Otsamenery*, contudo, parecem não dar muita bola para essas tentações e vão se distanciando cada vez mais. A partir daí os *Apurinã* passam a encontrar apenas os rastros dos cunhados nos locais de acampamento. Ao chegar no rio doce, os *Otsamenery* aguardam a chegada dos *Apurinã* por alguns dias, mas cansados da espera resolvem atravessar o rio sozinhos. Já os *Apurinã* se perdem e ficam no meio do caminho. Com a partida dos *Otsamenery*, os *Apurinã* começam a ‘adoecer’. Aos poucos, um mundo perigoso começa a se descortinar. Chefes e crianças vão sendo flechados por seres ‘encantados’. Os pajés fazem de tudo para curá-los, mas a morte acaba prevalecendo. Os *Apurinã* perdem o caminho e ficam nesta terra condenados a uma vida breve.

Estamos agora em melhores condições de interpretar o significado cultural da ‘obediência aos pais’ no episódio de origem das PCs. No caso dos mitos sobre a saída da ‘terra sagrada’, os dois chefes protagonistas da história - que comandavam dois grupos -, como me explicou o professor Chiquinho, eram de clãs ou metades opostas/complementares - *Meetymanety* e *Xiwapurynyry*. Ou seja, dentro do sistema de parentesco *apurinã*, eram grupos de afins efetivos (cunhados) ou virtuais (cognatos cruzados, afins terminológicos). Portanto, dentro do *dégradé* de afinidade potencial [fundo de socialidade virtual] característico da sociologia ameríndia, os parceiros *Otsamenery* estavam mais próximos da *consanguinidade* do que da *afinidade*. Neste sentido, em seus mitos de origem os *Apurinã* são condenados à uma vida breve na terra por não terem sido *obedientes* – ‘inconstantes’, ‘fracos’... -, a seus afins ancestrais (*Otsamenery*), atendendo ao chamado da madeira podre... É interessante notar que o motivo que leva os *Apurinã* a não seguir seus ancestrais, e se tornarem mortais, foi terem se mostrado receptivos às plantas frutíferas silvestres – patauá, anajá etc. -, que como vimos no mito de *Tsorá* são originadas das partes dos corpos de seus afins potenciais (*inimigos*) mortos em vingança. Ao atenderem ao ‘chamado’ de seus inimigos os *Apurinã* teriam conhecido a morte e a doença - em situação homóloga ao caso de *Yakonero* que erra o caminho dos seus parentes ou afins virtuais e vai bater na aldeia dos inimigos...

Sabemos que no pensamento ameríndio a introdução das PCs está associada com a origem da cultura e da vida civilizada – está para o “cozido” em oposição ao “cru” (Lévi-Strauss, 2010). Logo, pode-se inferir que o fato de terem se ‘engraçado’ com as PSs implicaria voltar a um estado de natureza, em que os *Apurinã* viviam exclusivamente da caça e da coleta e ignoravam a agricultura? Como o mostram os mitos da saída da ‘terra sagrada’, nota-se antes um discurso de *perda*, ou seja, não é que os *Apurinã* foram punidos a se *manterem* em sua condição selvagem - alimentando-se de carne de caça e frutos silvestres -, deixando de alçar o estado da cultura e da vida civilizada; antes fosse como se eles tivessem perdido essa condição

original divina, censurados a continuar vivendo num mundo de consanguinidade plena e ausente de afinidade.

‘DURO’	‘MOLE’
Cultura	Natureza
Plantas Cultivadas (alimento vegetal)	Plantas silvestres (carne humana)
Agricultura	Caça e coleta
Imputrescível	Podre
Longa vida ou imortalidade	Vida breve ou mortalidade
Consanguinidade/ancestralidade	Afinidade potencial

Tabela 1 – Sistema de oposição entre as categorias do ‘duro’ e ‘mole’.

O umbigo da castanheira

Temos agora que falar da castanheira (ou *Bertholletia*), um dos objetos privilegiados de nossa investigação e que é mencionada em várias passagens do mito. E se faz parte da paisagem mítica que narra as origens do mundo certamente não será por acaso. A *Bertholletia* é mencionada em três episódios. Seguindo a versão do Zé Capira presente na tese de Schiel (2004: 211-24), nos deparamos com ela nos episódios em que os heróis se vingam dos inimigos (Ibid.: 217); no episódio em que os heróis fogem de *Majūpira* (Ibid.: 219); e no episódio final em que *Tsorá* é engolido pela *Cobra-grande* (Ibid.: 221). Vejamos cada situação.

No episódio da vingança dos inimigos, verifica-se com a *Bertholletia* a mesma estratégia anterior em atrair a caça/presa embaixo de uma árvore frutífera. Neste caso, são as castanhas que servem para cativar o inimigo. O mito descreve em detalhes os irmãos heróis coletando castanhas à maneira como se fazia antigamente. De todas as mortes por vingança esta é a menos impetuosa. Primeiro, os heróis convidam o pajé inimigo a comer castanha com eles; depois, arditosamente o persuadem a enfiar um pedaço de castanha na narina. Como num feitiço, a castanha encarna-se na narina do pajé e ele se transforma em mutum (*irãka*).⁸⁷ À maneira de Lévi-Strauss, seria interessante se perguntar aqui: por que o mutum e por que a castanha? Qual a relação entre a castanha e esta ave galiforme que vive na floresta? A primeira e mais evidente é a semelhança do bico do mutum com uma amêndoa de castanha quebrada. O bico branco ou vermelho do mutum se destaca de seu corpo preto retinto, constituindo a característica morfológica mais notória desta ave. Para quem vê o mutum à maneira apurinã fica convencido que de fato alguém pregou uma castanha quebrada em sua venta. E tem mais, assim como

87 Provável que seja como o mutum-poranga (*Crax alector*), por ser uma das espécies do gênero *Crax* que possui o bico branco (muito parecido com pedaço de castanha) e que habita as florestas densas e de capoeira alta (<https://www.wikiaves.com.br/mutum-poranga>).

a *Bertholletia*, o mutum habita o interior e as bordas de florestas densas e capoeiras altas. Além disso, ele pode tanto caminhar no chão da mata (por se tratar de uma ave Galliforme), quanto empoleirar-se em árvores e voar entre os galhos mais altos da floresta. A correspondência aqui talvez esteja relacionada com as práticas antigas de coleta de castanhas. Dizem os Apurinã que antigamente costumava-se não esperar os frutos caírem no chão, como seria o normal. Escalava-se as castanheiras subindo pelos cipós e derrubava-se seus frutos ainda verdes dos galhos da copa da floresta. Desta forma, assim como o mutum é uma ave terrestre e aérea, habitando os estratos inferiores e superiores da floresta, na perspectiva apurinã os frutos da castanheira também possuiriam essa característica.

Ainda nesta linha da lógica das qualidades sensíveis, vale mencionar a questão do tamanho da castanheira. Sabemos que uma das qualidades sensíveis mais notórias desta árvore é seu tamanho monumental, que a depender das condições históricas do ambiente, pode ultrapassar os 50 metros de altura. Mas o mito parece antes ressaltar outra característica importante da espécie, mais voltado para a ecologia do que para a morfologia. Refiro-me à passagem em que os heróis aumentam o tamanho da castanheira – que antes era baixinha – como num passe de mágica (Schiel, op. cit.: 217). A castanheira cresce ‘de repente’ com as batidas dadas pelos heróis no tronco da árvore – num ato parecido aos golpes com cacete (hoje com terçado) para abrir o pericarpo duro dos frutos/ouriços. Ora, embora a *Bertholletia* seja considerada uma das espécies de árvores mais longevas da floresta amazônica – no jargão ecológico, uma espécie clímax -, ela é ao mesmo tempo uma amante da luz, ou seja, requer luminosidade - ambientes abertos na floresta - nos estágios iniciais de vida para se desenvolver. Neste sentido, a *Bertholletia* carrega essa ambiguidade de ao mesmo tempo possuir características ecológicas de uma espécie pioneira ou heliófita – germinação e crescimento rápido em ambientes abertos no meio floresta; e características de espécie clímax habitante de florestas maduras – permanecem habitando o lugar muito tempo após a regeneração da floresta.⁸⁸ No mito esta peculiaridade ecológica da *Bertholletia* é notada e codificada como um atributo do poder dos demiurgos em transformar a perspectiva das paisagens?⁸⁹

Nota-se ainda outra correspondência entre a castanha e o mutum que deve ser interpretada dentro do contexto do mito. É preciso notar que nesta passagem o pajé inimigo se transforma em um animal, ao contrário dos demais que são transformados em vegetais/frutas. No entanto, não precisa ir muito longe para ver que entre os Apurinã o mutum é uma das carnes de caça mais apreciada da floresta. Neste sentido, a metafísica predatória subjacente ao ato da transformação permanece de maneira latente.⁹⁰ Observa-se a mesma lógica no episódio da

88 Aliás, a característica heliófila da *Bertholletia* constitui um dos principais argumentos dos ecologistas históricos na defesa da hipótese da antropogenização das florestas de castanhas, cf. último capítulo.

89 No caso do aumento do tamanho da castanheira foi com a intenção de “não deixar qualquer vagabundo tirar”, como me disse certa vez o toty Chico Doido, morador da aldeia Jagunço II.

90 Em termos linguísticos, não há muita diferença semântica entre as categorias utilizadas para se referir aos alimentos de origem animal e vegetal provenientes da floresta. *Txipokury*, constitui uma categoria que abrange todos os tipos de fruta/alimento de origem vegetal da

transformação da velha em nambu-azul (*majũpira*, ‘nambu encantado’), ou seja, o efeito da vingança dos heróis está em transformar em “comida” os afins/inimigos que mataram e comeram *Yakonero*.

A castanheira aparece novamente - de maneira mais discreta, porém não menos significativa - na passagem em que os demiurgos correm para não apanhar da velha *Majũpira*. O mito diz que *Tsorá* joga as feridas da pele no tronco da castanheira, conseguindo assim escapar da surra. Dizem os Apurinã que é por isso que hoje o tronco da castanheira tem aquela resina tão característica em seu tronco. Há de se perguntar qual o significado desse fenômeno aparentemente sem nenhuma função no mito - partimos do princípio que tudo que é dito neste mito tem algum significado. Lembro-me de uma conversa que tive com o agente de saúde e professor Messias navegando pelo Purus de barco, após uma reunião na aldeia Mipiri. Estava ainda no meu primeiro campo e conversávamos sobre a minha pesquisa com a castanha; eu dizia que a castanheira era uma árvore conhecida e utilizadas ancestralmente na Amazônia etc. Fiquei muito tocado com a observação que ele fez - na maior seriedade possível - dizendo que para os Apurinã a *Bertholletia* está presente desde o início do mundo - fazendo alusão ao mito de *Tsorá*. Não seria essa a finalidade da passagem do mito em questão: a resina/ferida da castanha como um testemunho, uma prova concreta da passagem de *Tsorá* e seus irmãos pela terra – uma prova concreta do mito?

Fato curioso é que no contexto da narrativa a existência da *Bertholletia* é mencionada como algo *dado* na paisagem, ou seja, o mito não explica como ela se formou ou a partir de que ela se transformou. No entanto, por se situar no contexto mítico de metamorfose dos corpos dos pajés-afins em alimentos de origem vegetal e animal, pode-se especular se também não seria este o caso. Apenas pelo mito não podemos afirmar nada neste sentido, mas a etnografia mostra que os Apurinã traçam outras analogias entre o corpo da *Bertholletia* e o corpo humano para além das feridas de *Tsorá*. Uma que me foi mencionada pelo professor Chiquinho foi a existência do ‘umbigo da castanha’ encontrado dentro dos frutos/ouriços. Ora, se nos guiarmos pelo mito, a existência do umbigo está relacionada ao episódio em que o vovô ariramba flecha a barriga da *Cobra-Grande* – constituindo uma marca real do umbigo no corpo humano e uma marca simbólica da origem/nascimento da humanidade.

Por fim, chegamos à parte do mito em que *Tsorá* é engolido pela *Cobra* que ele próprio tece em seu corpo (Schiell, 2000: 221). Antes de se transformar ou ser engolido pela *Cobra-Grande* há um pequeno prelúdio, que constitui uma das passagens mais conhecidas/populares da narrativa. Trata-se do momento em que o herói vai buscar água no igarapé para os irmãos. Ao lançar farelos de castanha na água ele vai observando e escutando os peixinhos (piabinhas) comendo as

mata (coquinhos, biribas, etc.). *Nipokury*, abrange todo tipo de carne de caça - tatu, paca, cutia, anta, veado, etc. -, e também os peixes. Interessante notar que ‘*kury*’ é avó/vovó – serve como termo de parentesco - e ‘*tukury*’ refere-se aos antigos espaços de cultivo na floresta. O nome antigo da castanheira é ‘*mitatakury*’ - árvore das folhas/frutos grandes.

castanhas e ‘dizendo com a boca’: *maki, maki, maki*.⁹¹ A partir deste momento, *Tsorá* diz aos irmãos que a castanha passa a se chamar ‘*maki*’ e não mais ‘*mitatakury*’. Os Apurinã costumam interpretar essa cena como uma ilustração do poder de *Tsorá* em nomear as coisas e os seres do mundo (Ferreira, 2014a: 25-6). Essa interpretação, contudo, só é passível de ser feita quando se remove a cena do contexto narrativo do mito, pois no contexto da história essa explicação não faz muito sentido. Qual seria a razão da mudança do nome da castanheira no mito? Ao comparar as versões que temos em mãos, observa-se uma diferença que pode ser a chave para decifrar esse mistério. No M2 este episódio não ocorre antes, mas após a *Tsorá* se transformar em Cobra. São os irmãos do herói que lançam as castanhas na água e escutam as piabinhas dizendo *maki*. Se olharmos dentro do contexto mítico essa cena repete a mesma lógica do episódio em que os heróis estudam a direção do tauari na boca da velha *Majúpira*. Ou seja, ela acontece no momento em que os irmãos heróis começam a decifrar os sinais dos pássaros indicando a direção de *Tsorá* em sua viagem pela Cobra. E o interessante é verificar que um dos nomes dados à sucuriju é *makyripi* (Brandão & Facundes, 2006: 27).⁹² Supõe-se assim que os peixes estavam sinalizando aos heróis que *Tsorá* havia se transformado - ou sido engolido - em cobra sucuriju.

Com isso a questão a se colocar é se não haveria no mito uma correspondência entre a *Bertholletia* e a Cobra-grande. Seria ir longe demais? Talvez sim. Porém, é importante ressaltar que até agora todo o esforço de interpretação do significado das espécies animais e vegetais, está sendo realizado dentro do próprio contexto mítico. Como bem adverte Lévi-Strauss (2010: 207) nas *Mitológicas*: “nunca se pode postular a interpretação (referindo-se ao significado do sariguê/mucura); ela deve resultar dos próprios mitos, ou do contexto etnográfico; e, sempre que possível, de ambos ao mesmo tempo”. A homologia entre a *Bertholletia* e a Cobra pode ser conjecturada no mito a partir das características sensíveis dos seus corpos. Mais uma vez aqui, não deve ser um acaso a posição da primeira em relação à segunda no mito. Vejamos. Se partirmos do princípio que a Cobra que engole nosso herói *Tsorá* constitui na verdade uma metamorfose do seu próprio corpo; e que o umbigo humano foi criado em decorrência da flechada da ariramba no bucho da *Cobra-Tsorá*; por que o fruto/ouriço da castanha também tem umbigo? Por que *Tsorá* joga as perebas do corpo no tronco da *Bertholletia*? Haveria uma equivalência entre a *Bertholletia* e a sucuriju? Se atentarmos para as características sensíveis de seus respectivos corpos, observa-se que as qualidades mais notórias de ambos são o seu tamanho avantajado e a solidez. De fato, a *Bertholletia* e a sucuriju podem ser consideradas grandes, senão os maiores, exemplares das espécies dos reinos

91 Trata-se de uma técnica de pesca nos igarapés utilizada para atrair os peixes, conforme observam Schiel & Smith (2008: 107): “Além da grande diversidade de frutos comestíveis, há um conhecimento profundo a respeito dos hábitos alimentares de peixes e animais. Uma enorme variedade de frutos foi indicada como recurso coletado para isca na atividade de pesca (também insetos, larvas e pequenos peixes, utilizados para capturar espécies de peixes carnívoras). Além dos recursos, os moradores indicaram dados precisos, relacionando os itens às espécies que se alimentam deles.”

92 Segundo os autores, trata-se de uma espécie diferente da outra sucuriju (*wainamary*) por ser mais perseguidora.

vegetal e animal, respectivamente, que habitam a floresta.⁹³ Além disso, uma das principais características da Cobra descrita no mito é seu couro ‘duro como uma pedra’ – o que faz com que os heróis convoquem todos os animais roedores da floresta e as aves de bico para tentar furá-la. Podemos conjeturar aqui uma homologia entre o couro da sucuriju e a extrema dureza dos lenhosos e pesados frutos da *Bertholletia*: como revela o mito no episódio da abertura da Cobra, pouquíssimos animais – como as cutias - são capazes de perfurá-los/abri-los.

‘O ouriço da castanha tem uma ciência’, disse-me certa vez uma senhora paumari enquanto preparava beijus em sua casa na cidade de Tapauá.⁹⁴ O mito aponta exatamente nesta direção: o tronco e os frutos da *Bertholletia* têm uma “ciência”. Parafraseando Lévi-Strauss (1976), as castanhas não são apenas boas para comer, mas boas para pensar. A árvore, os frutos e amêndoas da *Bertholletia* não apenas consistem uma rica fonte ancestral de alimento aos Apurinã; suas características biofísicas ecoam no pensamento indígena - assim como nas teorias científicas das paisagens amazônicas antropogênicas.

Aliás, toda essa análise da castanha mítica feita até aqui, fundamentada na lógica das qualidades do sensível, permite-nos apontar uma congruência da *Bertholletia* com as PCs, sugerindo ser esta uma árvore conceitualmente ‘domesticada’. Essa hipótese será colocada à prova no último capítulo onde pretendo tratar os processos de construção de paisagens, tendo como foco as florestas de castanhais.

Metamorfoses animais

Acredito que esteja razoavelmente evidente o plano de fundo animista/perspectivista da paisagem mítico/cosmológica apurinã. No mito de *Tsorá*, os animais e até mesmo entes considerados inanimados, como o Sol, o vento, a tempestade e o trovão, são vistos como sujeitos. São personagens que participam da trama da história e que são tratados ora com termos de parentesco (, ‘toty’, vovô; ‘kyru’, vovó), ora com termos sociológicos (‘kipetywakory’, gente da cutia,). Vivem em aldeias, plantam, caçam, pescam, enfim, todos entranhados com um fundo de cultura e de humanidade. No entanto, a brincadeira apenas começa aí. Pois o problema que o mito nos coloca é justamente essa ambiguidade entre ser ou não ser gente, ser ou não ser um afim ou um ‘parente’ consanguíneo. O que move

93 A sucuriju (*Eunectes murinus*) é considerada uma das maiores serpentes do mundo. Mede em geral de cinco a sete metros, podendo atingir 12 metros de comprimento. Assim descreve a *Bertholletia* o botânico Manuel Pio Corrêa (1984: 129): “Árvore muito grande, majestosa e frondosa, até 50 ms. de altura (geralmente 30 ms.) e 2 ms. de diâmetro na base; casca escura e fendida [...] caule cilíndrico, liso e desprovido de ramos até a fronde.”

94 Os Apurinã da aldeia Nova Vista, me contaram um fato curioso que serve para ilustrar a ‘ciência’ da castanheira. Antigamente, eles derrubavam as castanheiras para comer os frutos novos, mais moles e mais fáceis de abrir. No entanto, ao fazer isso, me disseram que não se pode sair comendo a castanha de uma vez. Antes de colocar a primeira castanha na boca tem que ‘assoprar’ nos pés e para os lados, para que quando for entrar no igarapé (na primeira vez depois que tiver comido), não pisar na raia. A lógica por trás desta ciência não consegui descobrir. Haveria uma equivalência entre os frutos e as amêndoas da castanheira com o corpo da raia?

toda a trama mítica resvala nesta questão ambígua: apesar da conformidade humana aparente, o que os personagens veem são coisas diferentes.

Mas para nos mantermos fiel ao objetivo proposto, o interesse aqui é investigar o que dizem os mitos acerca da origem dos animais ou das formas dos animais. Primeiro porque apesar de sua natureza equívoca – meio humano/meio animal –, os animais são elementos materiais que conformam a paisagem mítica. Segundo, porque nem todos os animais mencionados estão *dados* na história. Alguns são produtos/resultados de transformações/metamorfozes. E depois, nem todas as espécies de animais que conhecemos hoje tinham a mesma forma ou aparência no passado. Uma das claves poéticas dos mitos é justamente contar como algumas espécies adquiriram certos traços morfológicos em decorrência de algum efeito ou acontecimento nos tempos míticos. É isto que veremos agora.

Uma das passagens mais populares do mito de *Tsorá* é o episódio que narra a origem dos peixes (*ximaky*) quando os heróis fogem da surra da velha *Majūpira*. Ao contrário da origem dos vegetais, cuja forma está correlacionada com o corpo humano, o episódio que narra a origem dos peixes mostra que estes são transformações de objetos materiais. No M2 é o ‘*tsukety*’ de *Majūpira* – um pedaço de pau ou madeira utilizado como ralador, bastão para caminhar ou ‘cacete’ para bater em crianças traquinas! -, que nas mãos dos heróis se transforma em todas as qualidades de peixe. A descrição deste processo de transformação é um tanto curiosa pois se assemelha em tudo com as práticas de pesca com tingui (veneno de pesca). Tive oportunidade de participar de uma dessas com jovens e crianças num pequeno igarapé próximo à aldeia Nova Vista. As crianças coletaram folhas de uma variedade de tingui plantada nos roçados, ‘tingui da folha miúda (*sātaru*)⁹⁵, e seguimos em direção ao igarapé. Próximo ao local, foi cavado um buraco no chão de barro com pedaços de pau, depois as folhas foram pisadas e piladas até formarem uma massa verde homogênea. Colocada a massa no panelo continuamos a caminhada até encontrar um local apropriado: uma curva de igarapé que formava um pequeno poço, aparentemente vazio. Lançada a massa na água, bastou alguns minutos para começar a surgir peixes das mais diversas variedades e tamanhos. Cada qual se virava com o que tinha para apanhá-los: flechas, terçados, redes e as próprias mãos. Conforme a água foi ficando mais turva e sem visibilidade, os jovens então agachavam-se e iam apalpando o fundo no intuito de topá-los e agarrá-los com as mãos. Alguns minutos depois, o veneno foi se diluindo e o efeito foi se apagando. Mas foi o suficiente para voltarmos para aldeia com as mãos e os panelos carregados de peixe. Uma experiência precisamente igual à descrita no mito.

Sabemos da importância dos peixes na dieta e na vida desses índios. O peixe e a carne de caça são os principais itens alimentares deste povo desde tempos ancestrais. Ehrenreich (1948 [1891]: 113) menciona figuras de peixe suspensas no teto das antigas malocas, feitas com espigas de milho ou com a entrecasca de

95 *Tingui* é o nome genérico que os Apurinã dão aos venenos de pesca (plantas ictiotóxicas). Schiel e Smith (2008: 107) levantaram cinco variedades, sendo quatro cultivadas nos roçados e uma coletada na mata: *paikuma* (folha graúda, plantada), *ekonã* (raiz, plantada), *sātaru* ou *konã* (folha miúda, plantada), *amoku* (de caroço, coletada).

árvores recortada e pintada. O autor também encontrou enfeitando as cumeeiras das casas, figuras humanas trançadas de palha representando flechadores. Habitantes das florestas de terra firme, os Apurinã apreciam as espécies de peixe que habitam os igarapés do interior, como a matrinxã (*mamury*), jiju, piau (*iũpena*), pacu (*pathary*), traíra (*sãku*), entre muitas outras. Por conseguinte, praticamente todas as técnicas tradicionais de captura de peixes estão relacionadas com a pesca nos igarapés. Nas aldeias mais centrais é comum a prática de pesca com arco (*taputse*) e flecha (*sereptxi*), principalmente no tempo do verão ou da seca quando os igarapés estão rasos. Durante meu tempo na aldeia Nova Vista o alimento diário – peixes, jacarés, etc. - vinha dos igarapés – bem mais fáceis de arranjar do que os animais de caça. Ali, também pude acompanhar uma técnica de pesca em que os cangatis (*katawate*), uma espécie de peixe muito saborosa, são capturados com flechas dentro de troncos ocos de árvores caídas emersos na água – cada tronco servia como um tipo despensa e são bem conhecidos e utilizados pelos índios em casos emergenciais ou durante expedições de caça e coleta. Outro método tradicional de pesca em igarapé, mas rara hoje em dia, é a captura com o emprego de armadilhas conhecidas como *sakatiru*.⁹⁶ Embora o *sakatyru* não seja mencionado no mito de *Tsorá*, há um mito registrado por Schiel (2004: 288-91) que ilustra como técnica e instrumento podem servir como objeto de reflexão ao pensamento selvagem.

M6 A MORTE DO PAJÉ MAYĀKORU

O mito conta a história do pajé *Mayākoru*, modo como ele se encantou. *Mayākoru* era um pajé forte que mantinha ligações com o povo encantado que vivia no mundo subterrâneo. Porém, esse vínculo não era compreendido pelos parentes que viviam com ele, principalmente, pelo seu pai. Cansado de viver nesta terra, certo dia ele arranja um jeito de se encantar para o mundo de baixo. Ele toma rapé e faz chover ‘uma serena chuva’. Avisa a irmã para não deixar crianças descerem para tomar banho no igarapé. Uma menina desce e acaba sendo apanhada pelo *sakatyru* do pajé, transformando-se em matrinxã. *Mayākoru* traz a menina de volta, mas ao invés de desencanta-la novamente em “gente”, ele pinta a pele da guria com jenipapo, que vai se transformando em escamas. Depois de terminado, a menina mergulha no poção e se torna ‘chefe da matrinxãs, encantada’, ou seja, imortal.

A metamorfose da menina em matrinxã é similar ao processo de transformação do bastão de *majūpira* em peixes. Em ambos os casos se trata de um procedimento de pesca em que os peixes não são físgados ou flechados, mas apanhados embaixo d’água.⁹⁷ O *sakatiru* aqui serve como instrumento de alteração de perspectiva. Talvez não seja por acaso que ele tenha a forma de um peixe. De toda forma, esses dois episódios servem para ilustrar que a origem dos peixes geralmente está associada com as práticas e os instrumentos de pesca tradicionais.

Já a origem dos animais terrestres distingue-se da dos peixes e dos vegetais. Isto porque no tempo mítico todos os animais eram humanos. As narrativas que

96 Para uma descrição mais detalhada sobre o *sakatiru*, cf. Ehrenreich (op. cit.: 119); Schiel & Smith (2008: 103-4).

97 Na pesca com tingui uma profusão de peixes é apanhada, dando origem às várias espécies. Na pesca com *sakatiru* apenas um peixe é apanhado, dando origem ao matrinxã.

mencionam a origem de algumas espécies mostram os animais como *ex-humanos* que adquiriram a forma animal do presente. No mito de *Tsorá* vimos o caso da velha que se encanta em nambu (*majūpira*) após se recusar a ir embora com os heróis com pena de deixar sua casa, seus pertences e seu roçado. Já vimos também a passagem em que um dos pajés inimigos se transforma em mutum (*irāka*) após enfiar um pedaço de amêndoa de castanha na narina. Há outros registros de histórias na tese de Schiel que narram essas transformações de humanos em animais. É o caso, por exemplo, da história do pajé *Awarunu* que por sua conta se ‘encanta’ no chefe das queixadas e vai morar nas cabeceiras do Purus - não sem antes se vingar da sogra sovina transformando-a em um tipo de sapo (Schiel op. cit.: 285-7). Há uma história interessante (Ibid.: 271-2) que narra a origem do matamatá (*txikype*)⁹⁸ - um cágado de água-doce - e das características morfológicas dos morcegos (*mapukyry*).

M7 HISTÓRIA DO MORCEGO

O morcego sai para caçar anta junto com os cunhados, parentes, irmãos. Matam uma anta (*kema*), mas não a levam toda de volta. O fígado, as tripas e a cabeça ficam no local. O morcego se apronta para ir buscar o restante do corpo, mas recusa ser acompanhado pelo cunhado, pelo sogro e pela mulher – como seria de se esperar. Ao invés deles, exige que a sogra o acompanhe. No caminho os dois armam suas redes para passar a noite. Arditosamente, o morcego aproxima sua rede à rede da sogra com a justificativa que estava sendo chupado por mosquitos – carapanã (*anhiiu*), catuqui e tracoá, até o momento em que a velha aceita que ele se deite com ela. Durante a noite, ele chupa o sangue da sogra, ‘puxando a pele dela’. Quando ela acorda, seu corpo já estava todo chato/plano, tipo o matamatá. No dia seguinte, o morcego volta pra casa e diz para a mulher ajudar a sogra no caminho carregar os pedaços da anta. Ela sai e encontra a mãe já mergulhando no igarapé transformada em matamatá. Seus irmãos se vingam amarrando o cunhado-morcego num tronco de árvore com envira de tauari. A onça come seus quadris. Por isso que o quadril do morcego hoje é arredondado (‘rombudo’).

Essa história é uma verdadeira aula de biologia. Ela é uma crônica da vida e do habitat que explica com precisão algumas características físicas, comportamentais e ecológicas do matamatá e do morcego. Se atentarmos para as características morfológicas de ambos encontraremos algumas correspondências. O matamatá é um cágado bem diferente dos seus congêneres. Réptil de aparência estranha parece mais um testemunho da era paleozoica. Sua couraça é reduzida e estreita, encurtada na frente e reta atrás. A cabeça é grande, triangular e extremamente achatada. Tem um pescoço longo - maior que a vértebra dentro da carapaça - e um focinho tubiforme e longilíneo. Gosta de habitar rios lentos, lagos, pântanos e brejos. Prefere águas rasas do que ficar no fundo a nadar. Evita expor-se à luz solar. E o que é mais interessante, se alimenta de pequenos peixes “sugando” a água e engolindo-os por inteiro. Não é preciso ir muito longe para notar as semelhanças com os bichos mencionados na história: carapanãs, catuquis, tracoás e morcegos,

98 Não confundir o matamatá animal (*Chelus fimbriata*) com o matamatá vegetal (*Eschweilera albifora*), árvore da floresta cuja casca é utilizada como envira para amarrar no paneiro e carregar as coisas. Na língua chama-se *saiamary* (Brandão & Facundes, 2006: 36).

animais com ‘focinho’ tubiforme e sugadores de sangue, de hábito noturno e insuportavelmente presentes nos lugares que o matamatá habita.

Outro mito na tese de Schiel (2004: 281-2) que ilustra uma perspectiva interessante sobre metamorfoses de animais é o que nos conta a história da morte de um *Mapinguari* (*tokĩtxi*).

M8 A MORTE DO MAPINGUARI

A história é do tempo em que as pessoas moravam em buracos. O Mapinguari e sua esposa habitavam uma sacopemba atrás de uma sumaúma. Certo dia eles escutam pessoas passando nas proximidades e o Mapinguari resolve ir visitá-los junto com a mulher – que segundo ele, eram parentes dela – para comer beiju. Eles vão ao buraco onde habitam as pessoas embaixo da terra. Ele chama e chama, mas é recebido como inimigo, com flechas envenenadas. Flechado no umbigo ele deixa a mulher lá e vai embora sozinho. Tempos depois escutam o estrondo do seu corpo caindo no chão. No dia seguinte, as pessoas vão reparar o local e ao invés do corpo do Mapinguari, uma enorme sacopemba havia no lugar. Na mesma hora a mulher do Mapinguari se transforma em tamanduá-bandeira.

Que há em comum entre o *Mapinguari*, a *sapopema* e o tamanduá-bandeira (*ixuwa*)⁹⁹? Mais uma vez, não é por acaso que esses elementos estão presentes na história. Sabemos que a *sapopema* é uma raiz que se desenvolve junto com o tronco das grandes árvores tropicais amazônicas, podendo chegar a atingir dois metros de altura acima do solo e dez metros de diâmetro. Além dessa saliência concreta na paisagem - quem anda pela floresta e se depara com uma dessas gigantes amazônicas nunca passa ileso -, as *sapopemas* possuem outra característica importante: antigamente eram utilizadas como meio de comunicação a grandes distâncias, pois emitem um som grave quando batidas com pedaços de pau. Algo semelhante se passa com o *Mapinguari*. Em uma conversa com seu Camilo, perguntei se já tinha visto um e quais eram suas características. Ele relatou que no tempo em que andava pela floresta viu rastros e algumas vezes o ouviu. Ele perguntou se eu conhecia o tatu-canastra (*kemapiri*) e contou que o *Mapinguari* tem a mesma casca do tatu, dura como pedra que bala de chumbo não é capaz de furar. Quanto ao tamanho, ele comparou com a altura do esteio da sua casa onde estávamos - que devia ter entre dois a três metros. Se alguém por azar encontrar com um desses na floresta o único modo de se livrar é atirar no “caroço do olho” deixando-o desorientado, e sair correndo. Se tiver coragem ou o ‘corpo fechado’,

99 O tamanduá-bandeira (*Myrmecophaga tridactyla*) é um mamífero xenartro da família dos mirmecofagídeos, que habita ambientes de savanas e florestas na América Central e na América do Sul. O animal mede entre 1,8 e 2,1 metros de comprimento e pesa até 41 kg. É facilmente reconhecido pelo seu focinho longo e padrão característico de pelagem. Possui hábito predominantemente terrestre, distinguindo-se dos seus parentes próximos, como o tamanduá-mirim e o tamanduá, que são arborícolas (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Tamanduá-bandeira>). É a maior das quatro espécies de tamanduás e, junto com as preguiças, está incluído na ordem pilosa. A título de curiosidade, alguns pesquisadores sugerem que o Mapinguari pode ser o que restou das preguiças gigantes, animais considerados extintos, mas que alguns julgam ainda habitar certos recônditos amazônicos (cf. Vander Velden, 2016)

deve enfiar o terçado no umbigo dele – o único modo de matá-lo. Mas, e quanto ao tamanduá-bandeira? Sabemos que o seu nome popular em português vem de sua enorme cauda em leque, que para os portugueses, lembrava a forma de uma bandeira. Já para os Apurinã, tal característica morfológica marcante em nada remete uma bandeira; talvez uma sapopemba, como sugere a história. Ora, além das semelhanças morfológicas do tamanduá com a sapopemba - cabeça e cauda afilada, corpo atarracado - sua enorme cauda constitui da mesma forma uma protuberância do corpo do animal.

Mas as relações de correspondência não terminam aí. Assim como as sapopemas, que são raízes, mas “raízes aéreas”, da mesma maneira o tamanduá pode ser visto como um animal meio terrestre/aéreo, meio ctoniano (que reside nas cavidades da terra), dado o seu hábito de se alimentar de insetos que vivem abaixo da terra – cupins e formigas, principalmente. Aliás, não só os hábitos, mas o próprio corpo do tamanduá é meio ctoniano também, como observa Eduardo Kohn (2013: 74). O focinho e a língua prolongados do tamanduá, diz Kohn, constituem uma adaptação evolutiva cuja lógica é semiótica, ou seja, são resultado de um processo de *incorporação* de certos fatores do ambiente – neste caso, as cavidades subterrâneas dos formigueiros e cupinzeiros. E quanto ao *Mapinguari*, o que há em comum com o tamanduá? Aqui, encontramos relações nos hábitos solitários, na falta de agilidade, na locomoção vagarosa e na agressividade não fortuita – embora amedrontador, na história o *Mapinguari* é um ser tolo, engraçado e não ameaçador (Schiel, op. cit.: 282), e além de tudo, ambos são seres fugazes com aparência etérea.

Diante dessas correlações, a leitura do mito toma outro rumo e nos faz cair em um vaivém de *perspectivas* que torna impossível saber quem é quem. No momento em que o *Mapinguari* chama o povo que vive debaixo da terra, estaria assumindo a *perspectiva* do tamanduá ao se alimentar no formigueiro? Por que, quando morre, se transforma em uma sapopema, e logo após sua mulher se transforma em tamanduá? Por que que a esposa pode ser recebida pelo povo que vive debaixo da terra, mas ele não? Enfim, o que é interessante nesta história é que ela projeta uma imagem em que *corpos* e *paisagens* implicam-se um no outro, alternativamente como figura e fundo.

Por fim, temos que falar sobre os seres alados, os pássaros aludidos no mito. Já falamos do mutum e da nambu, aves galiformes que habitam capoeiras velhas e florestas de terra firme e que assumem no mito a posição de afins. Mas afora essas, observa-se em geral que os pássaros se manifestam nos mitos em relações de parceria ou como mensageiros.¹⁰⁰ Lembremos desde já que o nosso herói *Tsorá* vem ao mundo em forma de passarinho – embora o mito não diga qual a espécie. Como passarinhos os heróis são capazes de emitir sinais sonoros no galho do pé de algodão (*mapua*), chamando a atenção da velha *Majúpira*. O professor Chiquinho me disse certa vez que Apurinã é que nem japiim¹⁰¹, uma espécie de pássaro

100 Sobre histórias que mencionam relação de parceria/sociedade com aves, cf. Schiel, op. cit.: 269-70.

101 Curioso notar que o japiim (*Cacicus cela*) constrói seus ninhos em forma de bolsa agrupados em colônias nos galhos das árvores, sendo comum encontrá-los em bordas de florestas – ou

conhecido por sua habilidade em 'remedar' (imitar) o canto de vários pássaros da floresta. Essa conexão – ou 'ciência', no linguajar local - e o conhecimento minucioso dos Apurinã sobre os pássaros da floresta é algo bastante interessante e mereceria um estudo mais aprofundado.

Como demonstram os mitos algumas espécies de aves são consideradas mensageiras e emissoras de sinais de perigo na mata. Seu Abdias e dona Valdeci mencionaram quatro espécies: *sary*¹⁰² (sinaliza perigo); *txiupira*,¹⁰³ passarinho piador e adivinhão, de cabeça roxa ou amarela, seu canto na mata é sempre um alerta de perigo - onça, cobra, toco etc.; *kamaxiry*,¹⁰⁴ um pica-pau pequeno e roxo, que faz seus ninhos dentro das árvores; e o juriti (*kamawa*), cujo canto ao amanhecer sinaliza a morte ou eminência de morte de um parente em lugar distante.¹⁰⁵ Na ciência apurinã a manifestação sonora de algumas aves pode ser considerada como a manifestação do espírito de pajés ou de ancestrais – 'está conversando com a gente'. Vale notar que o termo *kusanaty*, 'pajé', também é utilizado em alusão a um tipo de pica-pau amarelo pequeno da mata (Brandão & Facundes, 2006: 23).¹⁰⁶ Ademais, observa-se que no mito os heróis demiurgos tratam os pássaros sempre utilizando termos de parentesco, *toty*, *vovô*.

Na paisagem mítica os pássaros que coabitam a floresta, assim como os animais terrestres de forma geral, não são criados pelos demiurgos, já estão presentes na paisagem. A versão do M2 traz uma contribuição importante ao mencionar a origem das cores e dos desenhos dos pássaros e alguns animais de caça. Segundo o cacique, essas 'pinturas' (listas, pintas etc.) nos corpos desses animais são testemunhos dos 'cordões' tecidos pelos demiurgos, feitos em 'pagamento' à ajuda prestada para furar a Cobra-Tsorá.¹⁰⁷

Malha apurinã

No mito de *Tsorá* o mundo pós-catástrofe não é um espaço vazio, tampouco desabitado. Todo o enredo da primeira parte da história acontece ao longo do caminhar de *Yakonero* em busca de seus verdadeiros parentes (consanguíneos ou afins virtuais). E este peregrinar é feito através de uma rede ou malha de caminhos que conduzem à lugares habitados por seres que não se sabe se são humanos com nomes de animais ou se são animais com costumes e atributos humanos. Mas o caminhar de *Yakonero* é uma procura errante, pois embora esses encontros sejam

seja, próximos aos roçados. Outra característica interessante é o hábito de instalarem seus ninhos nos galhos onde haja a presença de formigueiros ou vespeiros. Nos mitos sobre a 'terra sagrada', vespas são guardiãs sentinelas dos portais de acesso à outros mundos.

102 Espécie não identificada.

103 *Jacamerops aurea*.

104 *Dendrocolapitidae*

105 No mito de *Tsorá* é a juriti que envia mensagens aos irmãos demiurgos sobre a localização da *Cobra-Grande*. Para outros exemplos cf. Schiel, op. cit.: 297-8).

106 Espécie não identificada.

107 'Quando colocava cordão no pescoço já virava a pena'.

marcados pela hospitalidade, sempre estão caracterizados pela ambivalência dos seus anfitriões, no limiar da animalidade e da humanidade, da predação, do parentesco ou da afinidade. À vista disso, ela nunca se sente à vontade nesses lugares, sempre há uma situação, um comportamento ou um evento que revela uma equivocação que ela busca controlar. O final da nossa heroína é trágico, por capricho divino (diga-se, de seu filho *Tsorá*) ela erra o caminho e vai parar na casa de um ‘povo’ inimigo, onde acaba sendo canibalizada.¹⁰⁸

Vale notar que em seu devir errante, *Yakonero* não busca um retorno a um hipotético lugar de origem. Simplesmente ela anda pelo mundo à procura de um lugar seguro para viver em paz junto com seus parentes – o que parece ser algo impossível. O mesmo vale para os heróis demiurgos, como o narra a versão do M1. Criados pela velha *Majūpira*, os heróis saem andando pelo mundo após terem se vingado dos afins/inimigos até encontrarem *Kanynary*, a quem dão sua irmã *Iriana*, passando a morar juntos. A relação entre cunhados e sogro/genro, todavia, não dura muito tempo. Envergonhado e talvez cansado de tantos equívocos ou mal-entendidos com o sogro e o cunhado *Tsorá*, *Kanynary* resolve ir embora para o mundo subterrâneo. Tocados com a partida, *Tsorá* e seus irmãos decidem deixar a terra e vão para o mundo celeste.

O que caracteriza o movimento apurinã no mito de *Tsorá* e em outros é que as personagens peregrinam, sobretudo, por terra. Já vimos alhures que uma das principais características nas narrativas míticas e históricas dos Apurinã é que eles eram um povo migrante, irrequietos, que viajavam muito. Há um relato de registrado de seu Camilo que ilustra bem esse ponto:

Nós, Apurinã, gostamos muito de andar. Na época dos meus pais, nós andávamos de ponta a ponta pelo rio Purus. Passávamos meses andando, fazíamos um roçado ali, depois íamos para outro lugar. Agora não. Nós temos que ficar aqui, nessa terra parados, porque as outras terras têm dono (Markus, 2014: 7).

A antropóloga Pirjo Virtanen, que nos últimos anos vem estudando os significados dos padrões de desenho dos geoglifos na região do Alto Purus – no Estado do Acre e no sul do Amazonas, em território apurinã -, tem escrito coisas muito interessantes sobre a mobilidade dos povos Aruak pré-Andinos, em especial, dos Manchineri e dos Apurinã. Em artigo recente publicado em uma coletânea de ensaios sobre os povos Arawa do Médio Purus (Virtanen, 2016), a autora destaca nas narrativas orais dos Apurinã a existência de uma extensa rede de caminhos

108 Na versão registrada por Schiel (op. cit.: 213), o narrador, Zé Capira, utiliza o termo *Katsamãūteru* para denominar os inimigos. Com base em informações prestadas pelos tradutores, a autora diz que deve se tratar de outro ‘povo’, no sentido étnico, (p.ex. povo Kaxarari) e não no sentido de subgrupos/coletivos, os quais são sempre acompanhados pelo sufixo *wakory*. Já no M2, o narrador os identifica como *ÿriwakury*, ‘nação’ do macaco parauacu (*Pithecia pithecia*). Na versão de dona Elza (M1) não há menção ao nome do grupo inimigo.

terrestres dentro do seu território que era utilizada antigamente como meio de transporte e comunicação:¹⁰⁹

Do rio Tumiã, para alcançar outros rios e afluentes do Purus, há vários caminhos que se conectam com outras trilhas, igarapés e rios. Da sua parte mais alta, acima da aldeia Canacuri, partem vários caminhos para o rio Seruini, na direção do antigo Posto Marienê. Do rio Seruini, duas vias principais levam um viajante, via o rio Mixiri, ao rio Tacaquiri, na aldeia chamada Cachoeira. Um caminho conecta o Tacaquiri ao rio Peneri por outra trilha que chega à aldeia Nova Floresta. Do Tumiã irradiam caminhos em direção à outra margem (rio baixo/norte) do rio Tumiã, para a atual Terra Indígena Acimã, por exemplo. Da parte mais alta do rio Tumiã pode-se chegar também ao igarapé Alegria, que se liga ao rio Sepatini. Assim, os rios Sepatini, Acimã, Tumiã, Mapuã, Seruini, Tacaquiri e Peneri são conectados, simplesmente, por uma rede de caminhos relativamente distante da embocadura dos rios. Os moradores do Médio Purus podiam ter viajado facilmente pela mata do rio Seruini até a aldeia Kamikuã [em Boca do Acre] (Virtanen, op. cit.: 42-3).¹¹⁰

Essa rede de caminhos antigos, de acordo com a autora, costurava as diferentes parentelas ou subgrupos espalhadas pelo território,¹¹¹ constituindo uma malha de influência e poder político e econômico em uma ampla região (Ibid.: 43-4). Dito isto, vejamos como podemos contribuir sobre essa questão da mobilidade com o material que temos em mãos. Que são os caminhos? Na perspectiva ingoldiana de formação das paisagens que buscamos seguir aqui, parte-se do pressuposto que os caminhos têm histórias, ou melhor, eles são histórias. Movimentar-se pela água, nas palavras de Ingold, “são como palavras soltas ao vento”, não deixam marcas. O movimento pela terra, ao contrário, *incorpora-se* na paisagem: “[...] esses movimentos pedonais costuram uma malha emaranhada de trilhas personalizadas pela própria paisagem. Através do andar, em suma, as paisagens são tecidas em vida, e vidas são tecidas na paisagem, em um processo contínuo e interminável” (Ingold, 2011 [2015]: 90). Pois bem, a paisagem mítica apurinã é constituída por

109 Schiel e Smith (2008: 85-8) já haviam notado a existência dessa rede de caminhos interligando os assentamentos apurinã pela margem direita; todavia, Virtanen foi quem deu o devido destaque a este fenômeno.

110 Virtanen é bastante precisa nesta descrição, confirmada por mim em campo. Mas vale notar que a margem esquerda do Purus também era um território habitado ou percorrido por grupos Apurinã no passado colonial e pré-Colombiano. Pode-se supor que essa rede de caminhos da margem direita se estendia pela outra margem do Purus dentro dos domínios das atuais TIs Catipari/Mamoriá e TI Água Preta/Inari, das cabeceiras do rio Mamoriá até as imediações da TI Camicuã em Boca do Acre. Como as histórias e os mitos, a rede de caminhos apurinã é infundável.

111 Acerca desta analogia do território como um trançado de caminhos, há este depoimento do cacique Agostinho Mulato, registrado por Dal Poz (1985: 52), no qual ele utiliza exatamente esta palavra para explicar a presença e o modo como seus avós habitavam a área da TI Caititu: “[...] Aí quando juntava muita gente – no tempo que eu me criei era muito índio – então eles conversando lá, e eu escutando. Essas pedras, essa cachoeira daqui do Ituxi, eles contavam, quando eles estavam aqui, eles trançavam, daí eles iam pro Sepatini, do Sepatini vinham pra cá. Era assim: do Ituxi, Punicini, tudo aí’.

caminhos. Estes caminhos por sua vez foram constituídos pelo movimento dos seres mais-que-humanos que habitavam a terra no começo do mundo. Os caminhos são assim tão velhos como o mundo. Um mundo sem caminhos é inconcebível.¹¹²

No mito de *Tsorá* podemos identificar três tipos de caminhos ou modos de peregrinação: 1. caminhos de caça, coleta e dos roçados; 2. caminhos dos parentes; 3. caminhos xamânicos - *entreterras*.

Caminhos de caça

1. Em escala menor temos os caminhos terrestres utilizados no dia-a-dia, que se irradiam dos locais de habitação, num raio de no máximo duas horas de caminhada. São os trajetos que levam aos roçados, os piques de caça, de castanha e de coleta de frutos da mata. Nas aldeias em que as casas não estão agrupadas, mas espalhadas em ‘colocações’ ao longo de um igarapé, há os caminhos que conectam esses lugares de habitação.¹¹³ Em geral estes caminhos estão entrelaçados de forma que essa divisão foi feita apenas à título didático. Voltemos ao mito. Lembremos a menção aos caminhos de caça – também utilizados para coleta - dos pajés inimigos que os heróis utilizam para ‘caçá-los’. Um ponto a ser notado aqui é que estes caminhos de caça e coleta estão vinculados àqueles que os trilham, como uma extensão de sua ação e de seu ser no mundo.¹¹⁴ É ao longo dos caminhos, portanto, que acontecem os encontros ou desencontros. Tal como uma teia de aranha, sua presença material (dos caminhos) é o que cria as condições para que os encontros e conexões entre os seres sejam estabelecidas (Ingold, op. cit.: 146-7).

Muitas canções que ouvimos durante as nossas oficinas com os conhecedores fazem alusão a histórias de caça, descrevendo de forma poética a emoção gerada pelo encontro com os animais na mata. Vejamos as músicas que falam sobre as queixadas (*irary*), a começar por este bonito canto de seu Araújo:

112 O termo para ‘caminho’ ou ‘varador’ é *kemapury* (subst.). Embora a palavra ‘kema’ em apurinã signifique ‘anta’, não existe nenhuma associação entre as duas palavras, de acordo com alguns informantes. *Kema* é *kema*, *kemapury* é caminho. Mas vale notar que o termo pode vir antecedido por um agente/sujeito, p.ex., *kema kemapury* é ‘caminho de anta’, o nome que os Apurinã dão à Via-Láctea (Schiel, op. cit.: 236); *karywa kemapury* é ‘varador de branco’ (seringueiros); e assim por diante.

113 Schiel e Smith (2008), fazem uma boa sistematização dos diferentes tipos de assentamento na região do complexo, discutindo as maneiras como os Apurinã ocupam e usam seu território.

114 Daremos atenção especial a esses caminhos no último capítulo da tese, onde faço uma reflexão sobre os processos de constituição dos castanhais.

KINHARY Y INARY (Araújo)

Kinharyẽwe amathena awakinhary.
Irary kiana tipukorewa.
Kemapataĩ amathena awari kinhary.
Aneremane tipokure kinhary.
Kinharynenha, awapany, kinhary.
Irary tipokure.
Kinhary amathena awapokurare
kinharyẽwe.
Kema timari kinhary.
Kema atokiry kianara.
Kemake, kinhary, irare.
Irary amatakitary: “papapa”, txari irary.
Irary kynhary patape amatakitary,
Inipokore, kinhary [uuuuuuuuuu].

BURITI E QUEIXADA (Araújo)

Queixadas comendo no pé de buriti.
Fruta de buriti comida de queixada.
Anta no pé de buriti mastigando fruta.
Fruta que meus parente come.
Buriti, ainda tem, buriti.
Buriti fruta de queixada.
Queixada comendo buriti no seu lugar.
Anta chupando buriti.
Comida que avô de anta comia.
Buriti, anta, queixada.
Queixada diz: “papapa”, quebrando
caroço.
Queixada embaixo do pé de buriti,
quebrando caroço de buriti
[uuuuuuuuuu].

E mais estes dois, de seu Camilo e de dona Elza...

IRARY (Camilo)

Mahawẽiwe emahawe, sotowã
irarẽare. Arytha eremuny, pykemanha
enajuke nowenewe ekerire, utsarũo
emahawe, ynhaka enhakare.
Iraryẽwe irary, sotowã, irarye.
Arytha eremuny, pykemanha enajuke
nowenewe ekerire, utsarũo emahawe,
ynhaka enhakare, irarywẽ, irary.

QUEIXADA (Camilo)

Queixada, queixada,
nos pequenos igarapés estão as
queixadas.
Você escuta o barulho delas, ‘ekerire’,
assim mesmo.
Queixada, queixada,
nos pequenos igarapés as queixadas
estão.
Você escuta o barulho delas, ‘ekerire’,
assim mesmo,
queixada, queixada.

IRARY/MAHAWE (Elza)

Irarynero, panira, nojo
 Sotoarywe, kiwi, tanha
 Paniranojo, irare, nêiwe
 Irarenojo, panira, nojo
 Sotoarywe, kihivi, tanha
 Tsaperinapeiwe, irira, nojo
 Kunakinapeiwe, irare, neywe
 Irarenojo, panira, nojo
 Mahawanêiwe, mahawa, nêiwe
 Irarenojo, panira, nojo
 Sotoarywe, kihivi, tanha
 Panira, nojo, irare, nêiwe
 Irarenojo, panira, nojo
 Sotoarywe, kihivi, tanha
 Kunakinapêiwe, panira, nojo
 Tsaperinapeiwe, irira, nêiwe
 Irarenojo, panira, nojo
 Mahawanêiwe, mahawa, rêiwe

QUEIXADAS (Elza)

Queixadas, eles mesmos
 No alto do igarapé.
 Queixadas, eles mesmos
 No alto do igarapé.
 Queixadas, eles mesmos
 No açazeiro, no murumuru-eiro.

As queixadas certamente constituem uma das caças mais apreciadas dos Apurinã, não só pela qualidade da carne, mas pelo fato de andarem em bando. Encontrá-las na mata significa comida farta para toda família e/ou aldeia. Mas ao mesmo tempo é uma das caças mais difíceis de capturar. É preciso muita habilidade e experiência para conseguir caçá-las. Uma vez que elas estão sempre em movimento, andando pela floresta, é preciso saber encontrá-las, rastejar seus vestígios, descobrir a direção que tomaram... Se a pessoa estiver com sorte poderá topá-las num caminho, mas uma vez encontradas, ao menor sinal de perigo o bando pode se dispersar para qualquer direção, e aí vai ter que correr muito pela floresta - e saber como voltar depois. Esses cantos que falam sobre as queixadas são interessantes pois indicam os locais/ambientes onde as queixadas normalmente são encontradas – nos buritizais, açazeiros, no alto dos igarapés etc. - aparecendo como um tipo de “saber popular” transmitido aos ouvintes.¹¹⁵ Em contraste com a taxonomia científica que agrupa as coisas e os seres “com base em seus atributos intrínsecos, independentemente de onde estejam” (Ingold, 2011 [2015]: 246), no conhecimento dos Apurinã os animais são conhecidos a partir do modo como habitam a terra. As queixadas são isso que diz a música, quebrando caroço de buriti, fazendo barulho por onde andam; a anta é isso, chupando caroço de buriti. Um tipo de

115 É curioso notar que o tema dos cantos pode ser o mesmo (p.ex. fala sobre as queixadas), mas o conteúdo é diferente, embora sigam um mesmo padrão. Como explicou seu Olavo do Seruini, os temas são os mesmos, mas cada cantador vai cantar aquilo que aprendeu com o animal ou com outras pessoas ao longo da sua trajetória de vida. A maioria das músicas registradas durante as oficinas não são propriamente de autoria dos conhecedores que participaram. Foram aprendidas com seus parentes - tios, pais, avós, irmãos, entes falecidos – ouvindo-os cantar nas festas, ou através dos sonhos (quando estes os visitam). Alguns cantadores disseram-me que algumas músicas quando entoadas ‘servem para lembrar da pessoa que morre e que vai embora, mexem com o sentimento’.

conhecimento que não está desvinculado dos movimentos, das atividades e do lugar onde vivem.¹¹⁶ Esta é a leitura que fez o professor Chiquinho quando ainda estávamos na fase de planejamento das oficinas:

Cada música dessa tem um animal que representa, mas vamos supor por trás daquele animal ele vai falar de todo um contexto que envolve a floresta, que envolve as pessoas, o indígena [...] que vai envolver os ensinamentos dos pais e das mães para os mais pequenos [...]. A música do queixada, por exemplo, será que vai falar só desse animal? Não é mesmo assim! Sempre tem o envolvimento com os indígenas, a floresta e os espaços.

Vejamos este canto entoado por seu Otávio que narra o momento do encontro do caçador com o veado-roxo (*soty*).

116 Vale notar ainda que entre os Apurinã a queixada pode ser considerada uma espécie meio totêmica servindo como modelo ideal da vida social que levavam nos tempos de antigamente: o fato de viverem na floresta viajando de um lugar para outro, sempre se movimentando, tomando banho nos igarapés, se alimentando das frutas da mata. São modelos de união e coletividade por andarem juntas e todo bando ter o seu chefe - que por onde passam todos passam. Os Apurinã, dizia-me o professor Chico, também tinham chefe, *hãwite*, o qual era muito respeitado. No passado, os chefes eram os pajés, porque sabiam tudo que ia acontecer com as pessoas na aldeia (picada de cobra, vendeta, o que a criança podia comer etc.), sendo uma peça-chave para defender os parentes. Hoje os chefes são aqueles que detêm mais conhecimento e diplomacia para lidar com o mundo dos brancos (o cacique ou tuxaua).

SOTÊWE (Otávio)

Awananihemanha sotêwe tanha
sotêiwe. Pukamaranhatawanha myta
theneiwe. Sotêwe tanha têiwe
ipanhakõkorêiwe, popýkanhaharêiwe
irikanhanapanha mytanhareiwe
ĩthupãanha awananiwemanha.
Sotêwe tanha sotêiwe
nikenhemanhatarêiwe,
sotêwe tanha sotêiwe,
popýkanhaharêiwe
irikanhaharêiwe pukanhaherêiwe,
popýkanhaharêiwe ukanhaneperêiwe.
Sotêwe tanha sotêiwe mytanharêiwe
ĩthupãanha, imanhanenekaniwe,
sotêwe tanha sotêiwe mytanharêiwe
ĩthupãanha, imanhanerêiwe.
Itsanhaniremanha sotêwe tanha sotêiwe
típanharanhararêiwe tipunhokotanha,
sotêwe tanha sotêiwe
awanhaninhewanha,
popýkanhaharêiwe irikanhaperêiwe,
sotêwe tanha sotêiwe mytanharêiwe
ĩthupãanha awanhaninhewanha, sotêwe
tanha sotêiwe awanhaninhewanha,
sotêwe tanha sotêiwe mytanharêiwe
ĩthupãanha, imanhanekaniwe.
Popýkanhaharêiwe irikanhanaperêiwe,
imanhanekaniwe, itsanhaniremanha,
sotêwe tanha sotêiwe mytanharêiwe
ĩthupãanha, imanhanekaniwe,
popýkanhaharêiwe irikanhaperêiwe,
sotêwe tanha sotêiwe [reeeeeeiii].

A história desta música, tal como me foi narrada por seu Otávio:

Soty morava na mata grande e *pupýkary* matou *soty* dentro daquela mata... *ixi, xixi, xixi, [soty]* comia no barreiro (*mimite*)... comia goiabinha da mata (*kýburury*)... muita terra, mata grande (*mitari ithupã*) *soty* morava... *soty* pensava que *pupýkary* não matava ele porque mora muito longe, na terra grande, ele morava dentro, mas *pupýkary* matou ele lá dentro... então a história do *soty* é isso.

Assim como nas músicas da queixada, esse canto do veado-roxo contextualiza os lugares onde ele vive, do que se alimenta e onde se alimenta, demonstrando que essas músicas servem como uma forma de transmissão de conhecimentos sobre a floresta e seus habitantes não-humanos.¹¹⁷ Mas, por outro lado, este é um canto

¹¹⁷ Vale mencionar que, assim como no canto das queixadas, existem diferentes versões da música do veado-roxo. A canção que o Chiquinho escutava de seu finado tio quando, por

triste, penoso. Na interpretação dos conhecedores, o canto dá forma ao sentimento do animal (medo/fuga). Diz da sua condição de ser perseguido pelo indígena, que pensava que não iria ser encontrado - porque morava dentro da ‘mata grande’ (*mitary ithupã*) -, mas que mesmo assim é acossado pelo homem. Na tradução que conseguimos fazer a impressão é que o cantor-narrador entoava um canto de lamento pela sorte do veado, como se o próprio veado estivesse dizendo...

Temos outro canto de seu Araújo que conta a história do encontro com um sapo (*thorowa*) na cabeceira do rio Purus. Diz ele que esta espécie de sapo canta da cabeceira à boca do Purus, mas que esta música em especial foi tirada do sapo que morava na cabeceira do rio. Diferente de outras músicas do sapo gravadas, que consistiam em repetir ritmicamente o termo *thorowa* – como se este estivesse ‘cantando ou chamando ele mesmo’ -, na versão de seu Araújo o sapo entabula uma conversa com o narrador-cantor. Segundo o cacique, este canto é triste tanto para o sapo como para quem o escuta, porque ele mora longe, sozinho, onde não tem ninguém.¹¹⁸

THOROWA (Araújo)

Thorowa, thorowa kananee weny
korũakanane uwxipuã tynha:
‘Kamatyrũanã xipuãtyne awapuko
akamyne. Wera nota ynei, nota
xikarawata.
Nenirymane mutyka no awapuko,
weny koro kananee, thorowa awa.
Useruanãta, uwa pyny, weny korũa
kanane’.

SAPO DA CABECEIRA DO PURUS (Araújo)

Sapo, sapo que mora longe
na cabeceira do rio,
que canta:
‘estou triste,
canto na minha casa onde moro.
Aqui é a casa que eu fiz.
Eu canto,
meus parentes apareceram onde eu
moro. Moro na cabeceira do rio muito
longe. Eu sapo estou brincando na minha
casa. Onde eu moro na cabeceira do rio’.

Para fechar essa seção, vejamos este canto de seu Otávio que remete à história do ‘encantamento’ do pajé *Maxahama* (M9). Cansado dos reclamos da mulher e da sovinice da sogra e dos cunhados, ele resolve ir embora deste mundo, se ‘encantar’, depois de comer uma tripa de anta apimentada dada pela sogra. *Maxa* sai para caçar uma anta com seu filho e arma sua própria armadilha, para o ‘chefe da anta’ matar ele. Mais uma vez aqui, a música narra justamente o momento do encontro em que

exemplo, era diferente, mais alegre. Diz ele que o canto era acompanhado por uma dança que caracterizava o modo como o veado se movimentava: ‘fazia aquela agitada, parava, levantava, começava a cantar e batia com os pés (como se fosse o animal correndo), suspendia e começava a cantar de novo’.

118 De acordo com seu Araújo, ele aprendeu esta música com seus avós. Seria uma memória ou um testemunho de que antigamente seus ancestrais transitavam pelo Alto Purus? De toda forma, este canto do sapo é interessante pela carga sentimental que carrega (tristeza, isolamento e solidão), dando forma ao sentimento que se tem sobre o território que habitam, marcado pelas longas distâncias.

a anta aparece cantando no barreiro, dando forma e sentimento à história. Seguem a transcrição e a tradução do canto que conseguimos fazer:

KEMA Y MĚĚTY MAXA (Otávio)

Rŷpahaja, nanha kitxahape, rēiwe
kemahake nanha ujahake,
tejã kemahake manha atuhuko,
manha itsahatha, rēiwe Maxahama
tãnha kemahake manha yririka, wēiwe
maxahama, nanha kakohuã, manha
ytsahany, manha maxahama tēnha
kemahake manha yririka, wēiwe
maxahama, tēnha kaxiripũ manha
hawĩte, tãnha itxahatha, manha
kemahake manha ytereke wēiwe
iririka, wēiwe pykehema, tãnha
kemahake manha pyrahata,
tãnha kemahake manha yririka wēiwe
maxahama, tãnha kakohuã manha
aĩthepa, manha ytsahany, manha
maxahama tãnha kemahake manha
yririka wēiwe [reeeeeiii].

ANTA E O PAJÉ MAXA (Otávio)

Eu digo, anta grande
derrubou pajé *Maxahama, Maxahama*.
Pajé viu anta muito forte e gorda,
Eu digo, chefe de anta
derrubou pajé *Maxahama, Maxahama*.
Eu digo, anta grande assustou e derrubou
pajé *Maxahama*.
Você escuta o canto da anta grande
criada na floresta.
Eu digo, anta grande derrubou pajé
Maxahama, Maxahama,
reeeeeiii.

Falar em caminhos, portanto, é falar em histórias. Essas canções sobre encontros com animais acontecem ao longo de caminhos – como “linhas de relação” -, constituindo verdadeiras crônicas da vida e do habitar do povo *Pupŷkary*, o povo da floresta.

Caminhos dos parentes

Vejamos agora os caminhos que interconectam os locais de moradia. Vimos que o movimento ao longo de caminhos em busca dos parentes verdadeiros é um dos aspectos chave no mito de *Tsorá*. Vimos também que o vasto território habitado pelos Apurinã na região de Pauini e Boca do Acre é constituído por uma extensa rede de caminhos terrestres – testemunho na paisagem de um tempo em que os Apurinã andavam muito pelas florestas de terra firme. Tendo isso em vista, e para ilustrar esta questão, faço a seguir um balanço da história de vida de dona Elza, que pela sua idade avançada ainda chegou a alcançar este tempo dos antigos...

Dona Elza nasceu no igarapé Mixiri, em uma colocação chamada ‘Pimenteira’. Entretanto, o pai (José Sebastião) e a mãe (Joana) são proveniente do rio Tumiã - não sei a razão de eles terem se mudado para o Mixiri, mas provavelmente foi para trabalhar em algum seringal. Seu Sebastião morreu no Mixiri, já velhinho, deixando dona Joana viúva com um filho pequeno (Rubem) e grávida de dona Elza. Diz que o velho Jacinto, que na época trabalhava no Posto Marienê (era o pescador do Posto), foi no velório de Sebastião e como já era casado com a irmã da mãe de dona Elza (sua tia Emília), trouxe dona Joana já como sua mulher para o Posto - grávida ainda de

dona Elza e com seu irmão, Rubem, ainda menino. Dona Elza diz assim que nasceu no Mixiri, mas acabou de se criar no Posto Seruini pelo velho Jacinto, a quem ela considera como um pai. Mas a sua infância não foi fácil. Suas filhas e netas contaram que ela e seu irmão eram rejeitados e maltratados pelo Jacinto por serem filhos de outro pai.¹¹⁹ Quando bebê, deixaram ela cair da maqueira (rede) em cima do fogo. Ainda criança, foi dada ao inspetor do Posto, Leonardo Sólon. Lá também foi discriminada, pois não falava português, não tinha roupa, raspavam seu cabelo (por conta de piolho), entre outras coisas. Mas, mesmo em um contexto adverso, sempre há alguns anjos que aparecem na nossa vida. No caso de dona Elza, parece que uma mulher que trabalhava no seringal ensinou-a a falar português, vestir roupa, enfim, ensinou-a a viver no mundo dos brancos. Quando já era mocinha, deram-na para o velho Julião, que mesmo casado com duas mulheres e com filhos grandes, terminou de cria-la, casando-se com ela depois. Dona Elza teve que lidar com ciúmes, invejas e rejeições das outras. Foi com dona Elza que Julião viveu o resto de sua longa vida, tendo muitos filhos/as, netos/as e bisnetos/as (muitos dos quais criados por ela). Do Seruini, mudaram-se para o Tacaquiri em decorrência de uma troca de tiros e ameaças entre seus filhos com seu irmão Araújo. Abriram uma colocação no baixo Tacaquiri, mas depois encontraram um lugar melhor subindo o igarapé, onde havia mais seringueiras para cortar. Com a demarcação da TI este lugar se tornou a aldeia Cachoeira.

Em linhas gerais, está é a trajetória de dona Elza que eu consegui costurar a partir das gravações e anotações das conversas que tive com ela e com suas filhas, netas e genro.¹²⁰ Antes de tudo, é preciso situar o contexto histórico que ela viveu. Segundo seus familiares, dona Elza deve estar na casa dos noventa anos, próxima do centenário. Portanto, ela deve ter nascido na década de 1930. Nessa época, os Apurinã já estavam bastante envolvidos nos trabalhos da empresa seringalista que se instalou na região de forma nas décadas de 1860/1870. Também é preciso levar em conta que ela viveu sua infância durante os anos de apogeu do Posto Marienê, em uma época em que as relações com os patrões seringalistas e com os seringueiros já estavam mais pacificadas – o tempo do terror das ‘correrias’ já havia passado. Mas como estamos falando de caminhos, o que eu gostaria de ressaltar nesta história é o seu movimento pelo território. Vejamos: seus pais saíram do rio Tumiã e abriram uma colocação no igarapé Mixiri, provavelmente para trabalhar em algum seringal, quiçá no Marienê. Após o falecimento do pai sua mãe se casa novamente e vai para morar no Posto Marienê, o ‘Posto dos Índios’, no rio Seruini. Neste rio ela nasce, cresce, casa-se e forma uma grande família, vivendo em vários locais ao longo do rio. Após um conflito familiar, ela se muda para o igarapé

119 Vale ressaltar que foram as filhas e netas dela que me contaram isso. Embora eu não tenha investigado diretamente com ela essa questão, nos relatos que dona Elza me contou só veio lembranças boas do seu pai Jacinto. Por exemplo, quando ela subia de canoa com ele o rio Seruini para pescar e moquear matrinxã e depois vender no Posto (Jacinto era o pescador do Posto). Ou como quando o pai ‘enjoou de pescar’ e levou toda família para abrir uma colocação rio acima.

120 Em linhas gerais porque é difícil sistematizar de maneira lógica em poucas linhas a vida de uma pessoa como dona Elza, que deve estar na casa dos noventa anos.

Tacaquiri levando sua parentela, criando um novo lugar e possibilitando a continuidade, o crescimento e extensão da sua linhagem no território. Ora, todo esse movimento não ocorreu ao léu, mas ao longo de caminhos. E o que é importante é que estes caminhos eram (ou são, porque ainda existem, embora pouco utilizados hoje em dia) varadouros antigos, utilizado por seus ancestrais, ‘*Pupỹkary atha kemapury*’, ‘nosso caminho’ ou ‘caminho dos índios’. Nota-se assim a importância que tinham esses caminhos para que os Apurinã pudessem manter sua autonomia frente às relações de trabalho com os *cariús* nos seringais, propiciando a mobilidade pelo território e a manutenção das alianças e dos laços de parentesco ao longo de uma vasta região.

M: Esses varador... era antes da seringa, né?

E: Ixi, antigo, *antigo velho*, antigamente os parente, né, tinha família grande, que nem aqui tem, né [caminho]... aqui tem né... daqui [saindo da aldeia Purus acima], seu Mario, [vai] no Mixiri, do Mixiri pra lá o Posto, do Posto pra lá Tumiã, do Tumiã pra lá Sepatini. Aqui, pra cá [descendo o Purus] no Peneri, né, do Peneri pra lá na Bananeira, pra lá já é por água... ninguém não tem mais caminho pra lá, eu acho que não, só rio de viagem.

M: Mas usava esses caminhos antigamente pra quê?

E: Pra emendar onde tá os parentes. Onde tem os parentes, a gente vai lá... ‘*tem outro pra lá, tal canto*’, a gente vai. Aqui, minha neta tá no Peneri, a filha da minha filha, quando nós queremos ir, nós vamos lá onde minha neta tá. Pra lá na Bananeira morava minha irmã, mas ela já morreu. Morava na Bananeira, aí eu já fui lá, a pé seu Mario, daqui mesmo eu fui, dormi no Peneri, do Peneri eu fui até a Bananeira, na boca do [igarapé] Clariã. Minha irmã morava lá, eu fui até lá, onde agora é a Vera Cruz [aldeia]. Meu filho quando era vivo eu daqui ia, passava no Mixiri, Seruini, depois no Tumiã, onde estava meu filho, que morava pra lá. Meu cunhado que mora lá no Tumiã, meu compadre, né, padrinho do meu filho, disse assim: ‘*comadre teu filho tai não, tá pro Sepatini, é ruim da gente ir, tai uma canoa, eu voltei de lá, não fui mais até lá não*’. Voltei de lá [voltou pra casa], cadê meu velho [Julião]... ‘*oh meu velho, nosso filho tá muito longe, não tem como a gente ir*’. Aí ele [o filho] foi lá no compadre, finado Waldemar: ‘*tua mãe venho até aqui, ela ia pra lá meu filho, ela não foi porque tu não tava aí, tava pro Sepatini...*’. ‘*Eu vou lá onde tá minha mãe, eu vou buscar ela [...]*’. Ele voltou, foi chamar filha dele – agora ela mora na Lábrea, filha dele, Carmecilda -, foi chamar ela: ‘*Minha filha, tua vó venho até o Tumiã, bora lá onde ela tá? A menina mais ele. ‘Mamãe foi lá?’ ‘Eu fui meu filho’. ‘Mamãe,*

agora eu vim buscar a senhora, tu vai lá?’ ‘Eu vou, pra conhecer o lugar onde tu mora’. Aí eu e essa minha filha Naty, ela foi, nós fomos, dormimos no campo, do campo nós chegamos no Tumiã...

M: Campo de natureza?

E: Campo de natureza, é mesmo é, bonito seu Mario, lá, é bonito, praiazão assim no meio do campo, até onça tem lá também...

M: Buriti tem?

E: Tem buritizal, tem buriti, tem buritirana, tem fruta, toda qualidade de fruta tem. Tem sorvinha, tem daquele sorva desse tamanho, nós chamamos *tykariu*, desse tamanho, tem outra qualidade [...], tem lá no campo, tudo baixo, seu Mario, mato de lá é baixo, tu podes passar.

M: E é nas cabeceiras, né, dos rios...

E: Cabeceira dos igarapés, passa o campo, atravessa e passa, nesse meio do mundo tem esse campo, de natureza mesmo, é...

M: E a senhora chegou lá e ficou um tempo lá...

E: Foi, passei um mês com ele, mais meu filho, e aí vim me embora, quando é depois...

M: Mas eles moram lá ainda?

E: Não, ele morreu, ele foi embora, ele veio embora pra cá, aí morreu..., chegou aqui no *Terruã* aí morreu... morreu de tanto beber, que nem esse irmão dele, bebe muito né, beber cachaça matou meu filho... ele bebia, era trabalhador, mas bebida, bebida, bebida...

A história de vida de dona Elza pode servir para ilustrar a territorialidade apurinã a partir de uma *perspectiva relacional* (Ingold, 2000: 140), reconhecendo que cada ser é instanciado no mundo como um *caminho* de movimento ao longo de um modo de vida (Ingold, 2011 [2015]: 25-41). A vida de dona Elza pode ser compreendida “como um ponto singular de crescimento criativo através de um envolvimento contínuo dentro de um campo de relações” (Ingold, 2000: 4-5). Ao nascer ela é lançada como um redemoinho na corrente da vida, num lugar, num determinado momento histórico. Sua história é um ponto e ao mesmo tempo uma linha que cresce. Ao longo do seu desenvolvimento vai se cruzando e se entrelaçando com outras linhas nos lugares que viveu. Ao se casar e formar família, sua linha se ramifica em outras linhas, seus filhos e filhas, que por sua vez vão se ramificando em novas linhas, em netos e netas, e assim por diante. Cada qual consistindo num ponto singular de crescimento criativo no mundo. As *linhas* da vida de dona Elza se estendem assim por um amplo território ‘emendando’ os rios Sepatini, Tumiã, Seruini, Mixiri, Tacaquiri até o igarapé Peneri. Cruza-se e se entrelaça com as *linhas* dos seus ancestrais inscritas na paisagem, nos caminhos e nos lugares onde viveu. É neste sentido que podemos considerar o território apurinã como uma verdadeira malha de linhas tecida por relações de parentesco e de afinidade.

Para fechar esta sessão seria interessante falar um pouco sobre a relação entre os caminhos e as festas apurinã. As festas do xingané, a meu ver, constituem uma das

principais evidências de que apesar de terem se engajado no sistema de trabalho dos seringais, os Apurinã mantinham sua autonomia. Para além do seu significado ritualístico e cosmológico, essas festas tinham uma importância sociológica, pois promoviam os encontros entre os parentes e as parentelas distantes espalhadas entre os igarapés. Ocasões oportunas para o reencontro entre parentes e para arranjar casamentos, refazer alianças, entre outras coisas. E como nos conta seu Dário, neste trecho transcrito abaixo, costumava-se viajar longas distâncias caminhando, ao longo de caminhos, para chegar ao local da festa:

Quando era tempo de festa, era época que juntava muita gente [...]. Fazia tempo pra chegar... aquele que ia visitar o parente passava até de mês, só na mata mesmo, levava o rancho, né, farinha e tudo, era mais massa... empaneirava um painho de massa, quando chegava fazia o beiju, comia, ia fazendo no caminho, levava o caco também, botava no painho, levava um tapiti pequeno pra fazer a massa, pequenininho só pra viagem mesmo. Às vezes mulher não levava, mas fazia no caminho, tirava um arumãzinho, de repente fazia pra enxugar a massa, aí pronto. Ia assando peixe, tem igarapé que é bom de peixe, tem trecho aí que é bom, tem muito peixe, traíra, jeju, esses peixes assim. Nós levava anzolzinho, só jogando no sossego, aí moqueava, comia de novo, aí, passava aquele dia, parava de novo, fazia o acampamentozinho, já tinha lugar certo pra dormir. E ia assim até chegar lá no dia. De volta era do mesmo jeito.

Para finalizar, temos uma bonita canção de seu Araújo que se enquadra na categoria dos cantos de despedida entoados na hora do encerramento do xingané. Cantos esses que dão forma aos sentimentos de saudade e dos laços parentesco. Seu Araújo entoa versos de lamento com a tristeza da partida – repetido por diversas vezes - dizendo que vai deixar os parentes para voltar pra aldeia e que ‘um dia nós se encontra de novo’. A meu ver esta canção traduz uma noção particular de territorialidade, tão constitutiva daqueles que vivem imersos nas imensidões da floresta amazônica.

WAI PEIKO NONERIMANE (Araújo)

Wamine waipita awapuko wamyne.
Nutapekanara, sykekanako nawapuko.
Nikanaperipekanã, nawapuko apukinei
nynerimane.
Waikarana kuhĩte kaikutari awapuko.
Nutapekanara ikanaperipekanã awine
nynerimane.
Apakata keneri ikamine nutakanara,
inapane awapuko nynerimane.
Waipisoĩta noikemata ipokiko.
Pukamarapekara nynerimane [iiiiiiiiiiii].

AQUI FICA MEUS PARENTE (Araújo)

Aqui na sua aldeia eu vim.
Eu aqui de novo, vou indo embora da sua
aldeia.
Eu aqui voltei, na aldeia dos parente
cheguei.
Aqui estamos, aqui vocês ficam.
Aqui de novo eu voltei, na casa dos meus
parentes.
Outra vez que fizer festa, eu venho de
novo.
À sua frente, eu escuto.
Vai amanhecendo, meus parente, iiiiiiiiii.

Entreterras

Por fim temos o terceiro modo de peregrinação que são caminhos e viagens que talvez possamos chamar de “*entreterras*” (Coelho de Souza et. al., 2017). Ou seja, os caminhos que conduzem ou agenciam outras terras/mundos. Como coloca Schiel (2004.: 241-2), há muitas terras na cosmografia apurinã e somente os espíritos dos pajés são capazes de alcançá-las - durante os sonhos, em vida, ou após a morte, quando se tornam encantados. No mundo mítico esta mobilidade *entreterras* aparece como *dada*. Assim como há um *continuum* entre humanidade e animalidade, nota-se uma continuidade entre as várias terras (Ibid.: 272). No mito de *Tsorá*, os heróis e as personagens transitam entre as esferas celestes, terrestres, aquáticas e subterrâneas.¹²¹

Dentro desta categoria, um fato curioso mencionado no mito de *Tsorá* são as visitas de *Yakonero* e dos demiurgos na aldeia do ‘avô Sol’ – que no mito é configurado como um velho pajé. Isso faz sentido se levarmos em conta que antigamente o Sol constituía o principal marco de orientação da paisagem quando se caminhava pela floresta – como o é ainda para os andarilhos e caçadores. Como me explicava o professor Chico: ‘a posição do Sol é nosso guia, nosso GPS’. Fica aqui a sugestão de que a menção mítica ao astro-rei venha dessa conexão ancestral dos Apurinã com ele.¹²² Ademais, pode-se imaginar que na ontologia anímica do mito, o movimento do Sol de leste à oeste seja compreendido como o seu caminho, assim como os pajés têm seus próprios caminhos. Vale lembrar ainda o episódio em que os heróis vão buscar ‘*ĩthima*’, o chefe da tempestade, no fim do mundo. Assim, aquilo que a ciência classificaria como entes ou fenômenos meteorológicos - como o Sol, o vento, o trovão e a tempestade – fazem parte do panteão de seres com quem os Apurinã se *relacionam* e que também possuem seus caminhos.¹²³

121 Como aponta a crítica de Ingold, a paisagem não se restringe à plataforma terrestre como algo à parte da atmosfera. Neste caso, a noção de paisagem mítica é antes de tudo um ‘mundo-tempo’ (*weather-world*) (Ingold, 2011 [2015]: 121-4; 179-89).

122 Pode-se perguntar, mas e a lua? Embora não tenha encontrado nenhuma menção a ela no material que temos, a lua constitui parte da paisagem e exerce grande influência na vida dos Apurinã. Porém, a conexão com este astro parece estar mais associada com fatores temporais que espaciais. Como exemplo, ainda hoje é comum pessoas que vivem nas aldeias marcar datas para visitar um parente ou fazer um xingané pela quantidade de luas ou pelas fases da lua – ‘daqui a duas luas venho te visitar; ‘na lua minguante’ etc.

123 O professor Chiquinho disse-me que quando criança seu avô mostrava para ele o caminho do ‘chefe do vento’ - um vento tão forte que a pessoa deve estar de costas para ele, caso contrário, seria destruidor. Diz ele que os pajés são capazes de conversar com o tempo que forma a chuva, jogando-a para outro lugar com a ajuda do vento. Essa nota carece de mais detalhes etnográficos, mas vale observar que os Apurinã possuem um profundo conhecimento sobre a dinâmica atmosférica marcada pela sazonalidade entre inverno e verão, chuva e seca, cheia e vazante dos rios e igarapés. Neste sentido, os pássaros, as árvores frutíferas, a lua... são indicadores importantes. Fica aqui como sugestão para futuras investigações.

Outro caso interessante é a enigmática narrativa de seu Camilo que conta a visita do pajé *Mayoueua* à *Wenoweno Hãwite* (Schiel, op. cit.: 239-40). Segundo nos conta, *Wenoweno* é uma velha que mora no fim do mundo e que o sustenta nos ombros pelas beiradas, junto com outra velha, *Kakai Yotuwãkataru*, que o sustenta pelo meio. Para chegar lá o pajé trilha um ‘varador grande, tipo estrada’. Lá ele é bem recebido pela ‘vovó’, que o oferece vinho de macaxeira, carne de paca e beiju. No final, *Wenoweno* revela que está cansada de aguentar o mundo nos ombros. O interessante é que se a gente buscar o que significa o nome *Wenoweno Hãwite* - detalhe importante, porém, não tratado por Schiel -, vemos que: *weny*, é o termo que os Apurinã usam para nomear o rio Purus; e, *hãwite*, significa “chefe”. Portanto, em uma tradução grosseira, *Wenoweno Hãwite* poderia ser traduzido como “chefe do rio” - quem sabe uma referência às cabeceiras do rio Purus, já que se trata de uma velha que sustenta o mundo pelas beiras...

Voltando à história de *Tsorá*, uma das passagens mais admiráveis deste mito é a viagem do herói dentro da *Cobra-Grande (Wainamary)*. Temos neste episódio uma imagem poderosa dessas viagens xamânicas pelo mundo T/terrestre. E o que é interessante é que ele é *performatizado* nos cantos e danças do xingané. Vejamos este canto entoado por seu Camilo em um dos nossos encontros:

NIMANANE PEKARA (Camilo)

latukothapary,
hakehanha, hakehanha!
Nytakanapeny, iatukothapary.
Manehãne manehe nenyhãkapeny.
Inhakanhakary wainanamareewe.
Nãjanapany, pukamararahare,
wera na napany, pukatymary.
latukothapary,
Hakehanha, hakehanha!
Nenywanapeny, iatukothapary.
Hakehanha, hakehe, nymananepeny.
Inhanhakary wainaynamareee.

CHEGOU A HORA DE ME ENCANTAR
(Camilo)

Assim digo,
balançou, balançou!
Assim digo, vou deixando vocês.
No chavascal vou me encantar.
Já chegou mesmo a hora de me encantar
Wainamary.
Chegou a hora, o dia já vem.
Chegou a hora, amanheceu o dia.
Assim eu digo,
balançou, balançou!
Já chegou a hora de me encantar.
Assim digo, chegou a hora de me
encantar.
Balançou, balançou,
já chegou mesmo a hora de me encantar
Wainamary.

De acordo com os conhecedores, o termo ‘*Wainamary*’ pode se referir tanto à cobra *sucuriju* – a cobra em figura de cobra -, como ao ‘*encantado*’ – a cobra em figura de humano. Este canto *wainamary* transcrito acima, é um canto de despedida entoado no final do xingané quando o dia vai amanhecendo. Nela o cantador vai se despedindo dos parentes, cantando e dançando, e ao mesmo tempo, se ‘*encantando*’. O professor Chiquinho me contou uma história que seu avô Camilo costuma contar. Antigamente os pajés ‘*encantados*’ visitavam os pajés da aldeia dos seus parentes e perguntavam se eles queriam se *encantar*. Caso afirmativo, as

pessoas cantavam e dançavam por vários dias. Quando estavam prontos, as vozes começavam a soar diferentes, o chão começava a amolecer... eram os *encantados* vindos debaixo da terra cantando e dançando no terreiro. Chegada a hora, os visitantes falavam para os participantes fecharem os olhos e quando abram se encontravam na aldeia dos *encantados*.

Podemos tentar traçar aqui uma analogia desse canto com o episódio mítico de transformação da Cobra-Tsorá. Que haveria em comum entre o ato de trançar, pintar, cantar e dançar? No mito, o demiurgo trança um *tapiti* na beira de um igarapé, próximo do acampamento onde estão seus irmãos comendo castanha. O *tapiti* cresce e se transforma numa cobra sucuriçu, que o engole. Ora, podemos interpretar essa passagem como uma analogia das pinturas que os Apurinã costumam fazer no corpo, seja para se protegerem contra doenças, seja para utilizá-las durante suas festas/rituais. Embora este seja um tema pouco estudado entre os Apurinã, sabemos que há vários tipos ou motivos de pintura corporal, entre os quais, a malha da sucuriçu pode ser considerada uma das mais populares. Segundo os Apurinã, as cobras encantadas dão poder aos pajés cantarem suas músicas e usarem as pinturas de suas malhas no corpo (Silva Apurinã, 2015).¹²⁴ Pode-se inferir daí que os cantos e as pinturas - vistos não como produtos fixos, mas enquanto movimentos ou 'linhas de devir' -, dão poder para os pajés se *encantarem*. E quanto à dança? As danças que acompanham os cantos *wainamary* são animadas e movimentadas e fazem uma clara alusão ao corpo e ao movimento da Cobra: os participantes formam uma longa fila indiana e caminhando em ritmo compassado vão balançando os corpos de maneira cadenciada; o cantor vai na frente cantando e caminhando pelo terreiro até parar em um lugar e começar a se enrolar para um lado formando um desenho em espiral; depois, vira para o outro lado desenrolando a fila, e segue caminhando até se enrolar/desenrolar de novo em outro lugar e seguir caminhando, e assim por diante. Como vimos na história do Chico acima é por meio do movimento da dança e dos cantos que se dá o devir de *encantamento*. E o interessante é que a dança segue as linhas do movimento da Cobra, que por sua vez são análogas aos desenhos da sua pele, que por sua vez são as mesmas da superfície do *tapiti*... Pode-se sugerir, assim, que neste caso há uma equivalência entre a dança, o canto, a pintura e a tecelagem da Cobra, enquanto linhas ou movimentos de devir/transformação.

Nesta mesma linha dos cantos de *despedida/encantamento*, temos um outro entoado por seu Camilo que vai narrando o caminho/movimento da Cobra ao longo do processo de *encantamento*. Demos a este canto o título de 'Koëty', que é o nome do 'chefe do buriti' que habita essas paisagens encantadas. Aqui tanto a música quanto a dança (em fila) seguem um ritmo forte e compassado, como se depreende da repetição da palavra '*karuke*' que significa tremer, balançar, estrondar, relampejar ou trovejar, como se a T/terra estivesse balançando durante o movimento da dança. Nota-se também na letra a menção de ambientes onde a Cobra vive – campos de natureza e chavascals – acompanhada pelo advérbios

124 A malha da Cobra é a pintura dela.

‘acima’ ou ‘em cima’, como se a Cobra estivesse se movimentando embaixo da terra fazendo-a tremer, balançar, estrondar...

KOËTY (Camilo)

Koëty ekarukee, karuke
kimyruri nopeni.
Nopeni, nopeni, kooëty, koëty.
Karukee, karukee, ajamari nopeni.
Nopeni, nopeni, xiririko, xiriko.
lakekee, iakekee, kimyruri nopeni.
Nopeni, nopeni, kooëty, koëty.
Karukee, karukee, ajamari nopeni.
Nopeni, nopeni, xiririko, xiriko.
lakekee, iakekeeeee.

CHEFE DO BURITI (Camilo)

Koëty, balança, balança,
em cima do campo de natureza.
Em cima, em cima, Koëty, Koëty,
balança, balança em cima do chavascal.
Em cima, em cima, Xiririko, Xiririko,
lakekee, lakekee, em cima do campo de
natureza.
Em cima, em cima, Koëty, Koëty,
balança, em cima do chavascal.
Em cima, em cima, Xiriko, Xiriko.
lakekee, iakekeeeee.

Ouvir e refletir sobre esses cantos me fizeram pensar na seguinte ideia: não são os pajés que se transformam, ou se ‘*encantam*’, na grande e mítica Cobra d’água. Na verdade, é o corpo da Cobra que serve como um veículo que o espírito dos pajés se utilizam para transitarem por entre mundos, por *entreterras*.¹²⁵ Parece ser também o caso deste canto do chefe do gavião real, *kokoy hãwite*, que ouvimos de seu Otávio. Esta música foi uma das mais difíceis de traduzir dada a complexidade semântica de suas frases ou de seus enunciados. Segundo o professor Chiquinho, o canto faz alusão às muitas histórias de pajés que alcançaram o fim do mundo, *Ipotoxite*. Mas aqui não sabemos ao certo se o pajé que conta a história em primeira pessoa está indo caçar o gavião no fim do mundo, ou se ele próprio anda por lá transfigurado em gavião, narrando a partir do ponto de vista do gavião. Segundo ele me explicou, os ossos do gavião-real são muito estimados pelos pajés para fazer seus *mixikanos*,¹²⁶ dando a eles o poder de enxergar longe e de prever o que vai acontecer com seu povo, podendo assim protegê-los. Vale notar, ainda, que os atributos desta grande ave amazônica, são equivalentes às qualidades dos grandes pajés: não gosta de barulho, habilidade de ver e ouvir a grandes distâncias, capacidade de observação e concentração, e habilidade na pesca e na caça.

125 Isto é o que aponta Schiel, quando afirma que os espíritos chefes de animais podem guiar os espíritos dos pajés nestas jornadas. Geralmente, são os bichos com quem eles ‘trabalham’, tais como, a onça, a Cobra e o Mapinguari (Schiel, op. cit.: 89).

126 *Mixikano* (ou *katukano*) é o canudo ou tubo de osso (principalmente osso de aves) feito para aspirar rapé (*awiri*).

KOKOI HĀWITE (Otávio)

Therēwetherehepo, nanha
kiriretahama nanha wimahanenihika,
rēiwe nixihininetapa ranha
ojahatakahape, nanha piraretahama
nanha kokoyhāwīte nanha
kaniikanehere, nanha ojahatakahata
wānha kokoihāwīte, nanha piraretahako,
nanha makīpurutahako nanha
itsahatapahare, nanha imanūkaryyra
nanha inihikatahama, nanha
piraretahama nanha ikihiipahama, nanha
imahananehika nanha kanihikanehere,
nanha imehenukahany nanha
inihikatahama, nanha putsuahahare
nanha thehenereka, nanha
imahananehika, nanha kokoyhāwīte
rēiwe lpuhutuxity, nanha imahananehika,
nanha kanihikanehere, nanha
kokoyhāwīte nanha ojabatapahare,
nenhe nikēhemanehere nanha
kamahatynaneiwe, nanha kokoyhāwīte
nanha putsuruwaahary, nanha
ixihinitahama, rēiwe imahananehika,
nanha therehetherehija nanha
piraharetahāma, rēiwe kamahatyhanane
nanha marynytahaako, nanha
anikatahama, nanha xiniriretahama,
nanha inahakatahapo nanha
ojabatapahare nanha aikijukahane, nanha
kokoyhāwīte nanha anihikane nanha
iahatukohare nanha [reeeeiii].

CHEFE DE GAVIÃO REAL (Otávio)

Chegou a hora de ir caçar.
Comecei a caçar
Estou ouvindo chefe de gavião-real
Gavião bonito
Estou ouvindo canto do chefe de gavião
Estou com muita fome.
Pegou/despelou cobra
Escutando tomar banho
Comendo cobra no rio doce
Chegou a hora chefe de gavião do fim do
mundo.
Chegou a hora gavião bonito
Estou ouvindo
Está triste
Está comendo criança
Eu vim caçar
na cabeceira do rio
Gavião bonito, nós comemos
Assim mesmo.

Há, ainda, outro conjunto de narrativas míticas, também bastante popular na região, que se refere diretamente à questão dos caminhos e da mobilidade *entreterras* (Schiell, op. cit.: 239-69). Em geral são histórias como a do pajé *Mayoueua*, de seu Camilo, ou este canto do gavião-real de seu Otávio, que descrevem as viagens dos pajés à outras *terras*, os encontros com parentes e/ou afins que habitam esses lugares. Uma das histórias mais conhecidas dentro desse grupo é a que narra a origem da descontinuidade entre as *terras*, isto é, o rompimento da mobilidade *entreterras*, o que na tradução apurinã, seria a saída dos seus ancestrais da ‘terra sagrada’. Já fizemos alusão a uma dessas narrativas, utilizando-a como uma forma de endossar a hipótese acerca dos motivos da origem da vida breve no episódio inicial do mito de *Tsorá*. Vimos que os Apurinã são condenados a uma vida breve na *T/terra* por não terem sido ‘obedientes’ ou inconstantes com seus ancestrais, afins virtuais, *Otsamanery*, atendendo ao chamado da madeira podre, isto é, às fruteiras que iam encontrando pelo caminho durante a migração mítica *entreterras*. Outro ponto em comum entre os dois conjuntos de narrativas – o que narra as origens do mundo em *Tsorá* e o que narra rompimento entre os mundos - é que nelas o movimento aparece como um tema central, sugerindo que os ancestrais dos Apurinã andavam muito pela *T/terra*. Mas há uma diferença importante que não aparece nos mitos de origem de *Tsorá*: as referências a marcos geográficos na paisagem. Na história do pajé *Mayoueua*, por exemplo, notamos uma possível referência às cabeceiras do Purus. O mito da viagem com os *Otsamenery*, que marca o devir apurinã na ‘terra morredoura’, também faz referência à dois marcos geográficos importantes. Como vimos na história de Adilino (M3), os Apurinã saíram junto com os *Otsamenery* de um lugar chamado *Kairiko* em direção à *Ipotoxite*, localizado do outro lado de *Potxowaro Wenyte*. Dizem os Apurinã que *Kairiko* se localiza numa grande pedra ou região de pedra, possivelmente localizada nas cabeceiras do Ituxi, no atual Estado de Rondônia. Já o lugar chamado *Ipotoxite* é comumente traduzido como o fim do mundo - ou fim da terra (visto que *ixity* é ‘terra’); e *Potxowaro Wenyte*, traduz-se como ‘rio doce’ (*potxowa*, ‘doce’, ‘açúcar’; *wenyte*, ‘rio’). Antes de dar continuidade à interpretação do significado destes termos, peço licença para abrir um parêntese buscando contextualizar historicamente essa questão.

A hipótese de Link

O historiador Rogério Sávio Link sustenta a ideia de que a categoria ‘terra do meio’ revela uma condição histórica de longa duração, ou seja, que os Apurinã no tempo pré-colonial estariam situados em um entreposto comercial que ligaria a região andina ao Baixo Amazonas e à região caribenha (Orenoco). O autor utiliza várias evidências passíveis de sustentar essa hipótese. A primeira delas são os significados dos termos *Kairiko* e *Ipotoxite*, como visto acima. Além disso, aponta o autor, a ‘terra do meio’ é concebida nas narrativas como um espaço transitório: “os Apurinã falam em uma migração ou migrações que os levaram até a região ocupada atualmente. Antigamente, as pessoas passariam constantemente de uma terra para outra” (Link, op. cit.: 257-8).

Além disso, semelhante aos atuais Aruak, os Apurinã compartilhariam noções de lugares sagrados. O fato de pertencerem à essa afiliação linguística também favorece a hipótese de Link. O autor descreve os recentes desenvolvimentos da arqueologia amazônica sobre a existência no passado de sociedades complexas - o chamado “sistema de cacicados” – onde estariam presentes hierarquias sociais próximas a proto-estados, capazes de estabelecer redes comerciais de longa distância. O fato é que os primeiros e principais responsáveis pela formação dos cacicados na Amazônia foram os Aruak, considerada a família linguística mais espalhada da América do Sul e talvez de toda a América. Quando da chegada dos espanhóis e portugueses às Américas, os Aruak formavam uma vasta rede comercial, organizados em cacicados regionais, integradas em economias políticas regionais maiores. Neste sentido, o autor aponta vários estudos que trazem evidências de que os povos das Terras Baixas se conectavam e mantinham relações intensas com os povos da Cordilheira Andina, do Alto Orenoco e das Guianas.

Pertencentes à família Aruak, os ancestrais dos Apurinã estavam no centro dessa vasta rede comercial, ou seja, em uma ‘terra do meio’ como suas histórias míticas o afirmam (Ibid.: 260). O costume apurinã de cultivar e mascar folhas de coca, *katsupari*, neste contexto, pode ser tomado como um resquício dessa origem pré-andina. Por fim, a língua apurinã possui estreita afiliação genética com os povos Aruak dos contrafortes andinos peruanos – Yine (Piro) e Inãpari (cf. Facundes, 2002). Desta forma, presume-se que grupos ancestrais apurinã teriam migrado em algum momento do sudoeste amazônico, possivelmente na região de fronteira entre o Brasil Bolívia e Peru e, dali, teriam descido o rio Acre e adentrado no Purus. Ainda segundo Link, a conquista da América situou os Apurinã numa nova fronteira capitaneada entre as coroas da Espanha e de Portugal. Os séculos 16 e 17, provavelmente foram séculos de diminuição populacional provocada, sobretudo, por epidemias nos quais os cacicados se desfizeram e as redes comerciais e migratórias foram rompidas exponencialmente. Nesse período, os Apurinã teriam permanecido nesse território do meio, acessando esporadicamente, e por intermédio de outros povos, produtos ocidentais – como ferramentas de ferro e manufaturas – através de antigas rotas comerciais em conexão com os contrafortes andinos.

No século 18, provavelmente a densidade populacional atingiu certa estabilidade devido às pequenas aldeias que dificultavam a transmissão de enfermidades. Já neste século tem início a exploração das “drogas do sertão” e um processo tímido de ocupação pelos *cariús*. Em meados do século 19, a presença dos *cariú* se intensifica e quando a empresa seringalista se instala definitivamente na região e consolidam-se as fronteiras do Acre, o território apurinã se torna mais uma vez um território do meio, agora situado entre duas capitais internacionais: Manaus e Rio Branco. O autor conclui dizendo:

A região do Médio Purus, também produtora de borracha, entrou no eixo do comércio e da indústria internacional e os Apurinã se viram vivendo novamente entre mundos. Os próprios Apurinã foram se incorporando na empresa de exploração da borracha com o objetivo de adquirir bens industrializados, principalmente armas de fogo e

ferramentas metálicas. Mas se os Apurinã tiraram vantagem da situação para conseguirem bens desejáveis, eles também estavam agora irreversivelmente amarrados ao novo sistema exploratório que instituiu novas relações sociais dentro de sua própria sociedade. Assim, os Apurinã viram seu território tradicional ser ocupado pelos *ĩparãnyry*. As novas relações trouxeram doenças, conflitos, muitas mortes e lentamente modificaram a forma como os Apurinã enxergavam a terra do meio. Se antes resolveram se estabelecer ali pela fartura, agora a terra era descrita como terra “morredoura”, “terra de cupim” (Link, op. cit.: 263-4).

Link lança desta forma uma ideia interessante: a de que “as condições materiais de existência engendraram e moldaram uma teologia/cosmologia apurinã da terra morredoura entre duas terras de fartura e perfeição” (Ibid.: 256). Em outras palavras, a de que as categorias ‘terra do meio’, ‘terra morredoura’ e ‘terra sagrada’, traduzem uma conjuntura pós-contato (Ibid.: 257). Enquanto historiador cultural é compreensível que o autor tenha se utilizado das narrativas míticas para avaliar sua grande narrativa histórica sobre os Apurinã – e o faz bem fundamentado. No entanto, embora essas grandes narrativas sejam importantes, o nosso foco até então tem sido outro. O meu interesse aqui é investigar as categorias de pensamento implícitas nessas narrativas, tentando, quem sabe, extrair daí os *mundos possíveis que esses conceitos projetam* (Viveiros de Castro, 2002: 123). Em outras palavras, estamos dando mais importância em saber o que os mitos dizem por si, e como dialogam entre si, e não com os nossos mitos.

Antes de tudo, é preciso ressaltar que estamos lidando neste caso com um tipo de conhecimento - ou de uma ‘ciência’, como os Apurinã gostam de falar -, orientado por pressupostos ontológicos distintos do pensamento iluminista e da tradição científica Ocidental, à qual somos herdeiros; e que, como sabemos, foi constituída a partir de uma série dicotomias, entre as quais, a separação entre mente/mundo, natureza/cultura, são as principais aqui para os nossos propósitos. Embora Link demonstre certa abertura etnográfica à diferença em alguns momentos na tese, é preciso reconhecer que o lugar do seu discurso, a ciência histórica, fundamenta-se nessas dicotomias, preocupada em dividir o mundo real, dos fatos, do mundo imaginário etc. No meu caso, prefiro dar a palavra aos Apurinã. Portanto, vejamos o que o professor Chiquinho me disse a respeito dessa hipótese.

Esse mundo é uma coisa tanto difícil de explicar e também de escrever, porque os nossos pajés, eles... além de ter o corpo material, tem o corpo imaterial. Então eles contam todas essas histórias sobre esses outros lugares... como se vive, como se dança, como tem que buscar as frutas...

E aí nessa terra [quando volta] eles falam como que ele estava, como andava, tudo que eles faziam... e também, que eles falam, a questão do contato, que aí já muitos adoeceram, muitos na região aqui, o sarampo foi o que matou mais, a malária que era chamada de ‘sezão’ na época.... e aí também a gripe, matou muitos, né, muitos indígenas. Então, depois do contato [cheira rape]... e aí é uma coisa de estudar bastante, né? Por que a ideia que vocês fazem é como que fosse só desse mundo, né? Mas na visão que a gente tem, pelos *toty* que a gente tem, esse outro mundo que eles se referem da ‘terra sagrada’, ela não é desse mesmo, ela é no outro lado, né. Aí ele chega, de tentar entender, porque vamos supor, os pajés

que foram e que voltaram, teve um que foi pra essa terra e que o chefe lá disse assim: ‘se você tem família (nessa outra terra morredoura), você não pode dormir com a família, nem se relacionar com a mulher’. Então ele veio - isso meu avô conta - e dormiu com a mulher e com a família e no outro dia amanheceu morto. Não podia, lá ele podia, depois que curaram ele, fizeram as comparação, lá ele podia, porque já tava curado; mas aqui não podia, queria levar a família dele também pra lá... e aí são casos que a gente, né..., conhecimento assim com outra visão, com outro corpo, com outra vida vamos supor... fica uma coisa assim, né, uma interrogação: ‘rapaz o que que é esse outro povo, o que que é essa outra vida, o que que é esse outro mundo, né’..., mas pela forma que a gente vê... dentro dos mais índios [...] tem coisas que a gente percebe que é desse mundo mesmo, essa questão do contato, da mercadoria, das mudanças que teve, das doenças, das guerras que teve... nós, hoje, eu que já estudei um pouco da antropologia, a gente percebe que ela não foge desse mundo, é nesse mundo mesmo, [que se deu] esse contato, toda essa questão, né. Mas esse outro mundo, que tem uma história muito forte, que os mais velhos contam, como eu falei, tem coisas que você nem pode escrever, nem pegar, né, nem saber explicar sobre esse outro mundo. Porque lá eles falam que você toma vinho e deixa bem pouquinho, quando olha pro lado tá cheinho o vaso, as bananas, tudo do mesmo jeito; as fruta anda como se fosse a gente aqui, elas andam também.

Pois bem, vejamos mais de perto o que dizem essas narrativas. A primeira questão a ser notada é de que se tratam de viagens ou peregrinações oníricas. Como observa Schiel (op. cit.: 88), “o universo dos pajés apurinã é os sonhos”. É através dos sonhos que os espíritos dos pajés visitam outras terras, outros lugares. Portanto, no universo dos pajés apurinã, vale ressaltar mais uma vez, a condição onírica possui um *status* ontológico, uma condição de ser, tão verdadeira (ou mais verdadeira) quanto a condição de vigília.¹²⁷ As narrativas míticas mostram que a cosmografia onírica dos pajés apurinã é tão vasta quanto o território que habitam. Ademais, como vimos no caso dos cantos *wainamary* e do gavião-real, outros espíritos/corpos guiam nestas jornadas: onça, cobra, Mapinguari... (Ibid.: 89-92). Quanto mais forte o pajé, diz Schiel, menos limites há para o seu espírito/corpo. No plano horizontal se estende de *Kairiko* à *Ipotoxite*, de uma região de pedra até o mar - dos Andes ao Orenoco? No plano vertical, do céu, onde mora *Tsorá*, à debaixo da terra, onde está *Kanyary*, o povo da onça, etc., sem contar o mundo aquático subterrâneo onde se encontra a gente encantada da *Cobra*; e por aí vai.

Mas para irmos fechando o capítulo, gostaria de retornar novamente ao mito de *Tsorá*, desenvolvendo melhor a hipótese levantada anteriormente, perguntando onde podemos encontrar pontos em comum entre essa história com as narrativas sobre a ‘terra sagrada’. O que haveria em comum entre a peregrinação de *Yakonero* e a migração mítica dos Apurinã com os *Otsamenery*? Partimos do pressuposto de que o que move ambas narrativas é a linguagem do parentesco. Vejamos essa

127 Após ouvir com atenção a fala do Chiquinho, está razoavelmente claro para mim, que ‘terra sagrada’ refere-se ao universo ontológico/onírico/espiritual dos pajés; e ‘terra morredoura’, ao corpo (físico). Como aponta Ingold (2000: 193) “corpo e paisagem [ou terra] são termos complementares: um implica o outro alternadamente como figura e fundo”.

conversa que eu tive com o cacique e professor da aldeia Mipiri, seu Abdias, sobre a narrativa da saída da ‘terra sagrada’:

[...] *Kairiko* é uma terra aqui, *Otsamenery* também é aqui. Essas aqui são só famílias. Aí o que aconteceu? *Otsamenery* ele veio depois que estava tudo transformado, ele saiu, aí ele veio pro *Kairiko*. Chega lá, aí começa a conversar: ‘pessoal bora lá pra onde eu moro?.’ – que nem [se fala] hoje, ‘bora morar lá pro Terruã [cidade de Pauini], fazer uma casa lá.’ Então nós vamos lá, fazer uma casa lá. Aí a gente sai daquele lugar pra ir onde foi chamado. Então foi assim que foi a saída dos Apurinã desse lugar pra acompanhar os *Otsamenery*. Mas como nós não tinha resistência, aí nós ficamos no centro, vamos dizer assim, no centro do pecado onde a terra domina a gente [...] aí ficamos centralizado, na alimentação, aí a terra deu o sustento pra nós, aí depois nos tornamos criação da terra [risos].

Já mencionamos que o grupo dos *Otsamenery* e dos Apurinã que saíram juntos de *Kairiko* eram parceiros afins ideais dentro das regras de parentesco apurinã, pois pertenciam a metades opostas. Pode-se inferir daí que o pretexto que conduz a migração é a busca pela segurança de viver dentro dos parâmetros de uma afinidade ideal, criando-se assim uma consanguinidade plena. Não seria também este o motivo que move *Yakonero* a andar pelo mundo em busca de parentes ideais? E se partimos da hipótese de que a aldeia dos inimigos que a matam e a comem fosse uma aldeia de “irmãos”, isto é, da mesma metade que ela -, como algumas versões registradas desse mito o indicam? Por que os homens (pajés) da aldeia a perseguem para matá-la e não buscam relações sexuais com ela? Enfim, porque a veem como inimiga? A razão dessa desavença pode estar relacionada com a gravidez misteriosa de *Yakonero*. O tal amante misterioso que todas as noites aparecia em sua rede - e que depois veio a se descobrir ser o *mixikano* do Sol -, seria um amante “incestuoso”, isto é, um irmão? Qual a razão do ocultamento? Qual a razão de *Yakonero* querer ir embora ao invés de assumir o amante como seu marido? A hipótese estaria correta, se levarmos em conta que casais incestuosos, dentro da tradição apurinã, estão sempre sob a terrível ameaça de serem devorados por onças (Schiel, op. cit.: 63). Além disso, a autora observa que antigamente alguns velhos perseguiram obstinadamente, com intenção de matar, os que casavam errado (Ibid.: 63).

Outro ponto em comum que podemos notar entre esses dois conjuntos de narrativas refere-se à qualidade da ‘dureza’. Vimos no mito de *Tsorá* que o ‘duro’ está para a consanguinidade/ancestralidade, assim como para a longevidade; enquanto o ‘mole’ está para a afinidade potencial e a vida breve/mortalidade. Ora, o mito da ‘terra sagrada’ diz que os Apurinã vieram de *Kairiko*, dentro de uma pedra grande, portanto, ‘dura’. As descrições de *Ipotoxite* seguem a mesma linha. Segundo conta uma música de seu Otávio, *Ipotoxite* é a ‘terra do pau’ (*ããminaixite*), ou ‘terra da árvore’. Portanto, embora eu não tenha mais informações a respeito, remete ao ‘duro’ também. Com isso, pode-se especular nesse mito a mesma correspondência entre as qualidades do sensível e as qualidades da vida em sociedade, observada no mito de *Tsorá*.

Enfim, chegando próximo ao final desta parte da tese e depois desta viagem pelos mitos apurinã - que espero não ter sido na *maionese* -, a conclusão que se pode tirar de tudo, resumidamente, é de que os fundamentos míticos do mundo terrestre não estão desvinculados dos fundamentos da vida social.¹²⁸ Lembro-me de uma conversa com seu Camilo em que falávamos sobre as mudanças que ele percebia na variação do tempo (das chuvas, das cheias do rio, do calor, enfim, das “mudanças climáticas”), e ele dizia que a causa dessas mudanças era porque hoje ‘tá tudo misturado’, irmão casa com irmã, ninguém respeita mais... e concluiu: ‘*nós pequeno, a terra também pecou*’.

Educação da atenção

Podemos fechar esta parte refletindo sobre alguns corolários ingoldianos a respeito dos processos de constituição de paisagens. O primeiro é a ideia de que as paisagens não estão pré-preparadas para que as criaturas as ocupem. Elas são constituídas ao longo do *habitar*. Antes de tudo, é preciso ressaltar a influência da filosofia bergsoniana e deleuziana na arquitetura de sua proposta em trazer a antropologia de volta à vida e, particularmente, na construção do seu conceito de paisagem (Ingold, 2011 [2015]: 40). Como aponta o autor, o bergsonismo coloca que a vida não está contida nas coisas. É o próprio *movimento* no qual cada organismo emerge como uma perturbação peculiar, que interrompe o seu fluxo linear, vinculando-o às formas que vemos. Ao tratarmos as formas da paisagem como algo fixo esquece-se que a permanência das formas “é apenas o contorno de um movimento”. É neste sentido, portanto, que o autor traça um paralelo entre a ontogênese das formas do corpo e das paisagens (Ingold, 2000: 193). Assim como os corpos dos organismos não são dados *a priori* como um movimento de inscrição do código genético, mas dentro de um movimento de *incorporação*, (*incorporation*) ao longo de um caminho de vida, as formas das paisagens – os rios, o relevo, as plantas, as árvores, as habitações, os caminhos, os animais – também crescem e se desenvolvem dentro de um *continuum*, no devir-mundo (Ibid.: 200). Por sua vez, a concepção anímica bergsoniana possibilitou o encontro do pensamento de Ingold com os “*Mil platôs*” de Deleuze e Guattari, basicamente com o conceito de rizoma e a imagem da vida e dos seres como “linhas de devir” (Deleuze & Guattari, 2011). Ingold advoga assim a necessidade de trazer esses conceitos para dentro da seara antropológica, praticando aquilo que ele chama de uma “antropologia comparada das linhas”:

128 Já dizia Lévi-Strauss, em entrevista a Didier Eribon, que ao contrário do método cartesiano, o mito aspira explicações que englobem a totalidade de uma problemática. “É característica de um mito, diante um problema, pensá-lo como homólogo a outros problemas que surgem em outros planos: cosmológico, físico, moral, jurídico, social, etc. E analisar tudo em conjunto” (Lévi-Strauss & Eribon, 2005: 196).

[...] tudo que existe, lança-se na corrente do tempo, tem uma trajetória de devir. O entrelaçamento dessas trajetórias que sempre se estendem compreende a textura do mundo. Se a nossa preocupação é habitar este mundo ou estudá-lo – e, no fundo, as duas coisas são as mesmas, uma vez que todos os habitantes são estudantes e todos os estudantes são habitantes – a nossa tarefa não é fazer um balanço do seu conteúdo, mas *seguir o que está acontecendo*, rastreando as múltiplas trilhas do devir, aonde quer que elas conduzam. Rastrear esses caminhos é trazer a antropologia de volta à vida (Ingold, 2011 [2015]: 41).

Foi com este intento que eu busquei fazer a leitura das narrativas míticas, não com o intuito de aplicar ou referendar a teoria ingoldiana, mas como uma chave para adentrar no pensamento cosmológico apurinã. Ao versar sobre as origens do mundo, o mito de *Tsorá* constitui um ótimo guia para realizar essa experiência. Através desse mito vimos que a história da formação da *terra-floresta* é produto da agência de seres mais-que-humanos nos tempos míticos – ilustrando que a paisagem habitada pelos Apurinã conta uma história, ou melhor, ela é a própria história. Muitas espécies de plantas e animais que compõem a paisagem e com quem hoje os Apurinã convivem e se relacionam em suas jornadas diárias são ‘ações congeladas’ dos seres mais-que-humanos nos tempos míticos – constituídas, por assim dizer, nas crônicas da vida e do *habitar* dessas personagens míticas. Com isso podemos considerar essas histórias míticas como uma verdadeira enciclopédia indígena onde os animais e outros seres que coabitam as paisagens apurinã são conhecidos por suas *tradições*, ou seja, como “um emaranhado de histórias, descrições, observações” (Ingold, 2012: 25). Nesta linha ingoldiana da percepção das paisagens, as criaturas são conhecidas não enquanto entidades discretas ou objetos organizados e dispostos nos compartimentos de uma taxonomia, mas como *linhas de transformação*.¹²⁹

É sempre bom lembrar que as paisagens habitadas pelos seres míticos continuam sendo habitadas pelos Apurinã no presente. Ao continuarem *habitando* a floresta, os Apurinã seguem as mesmas *linhas de vida* que seus ancestrais míticos. Daí a importância de estudar essas narrativas, pois elas se referem a uma realidade vivida e experienciada todos os dias quando alguém vai visitar um parente, abrir um roçado, quebrar castanha, caçar, pescar etc. Tais conhecimentos práticos existem desde o começo do mundo e continuarão existindo enquanto os Apurinã estiverem vivos e vivendo *na, da e com* a floresta.

~

Dentro da perspectiva ingoldiana *mitopoética* que nos guiou até aqui, temos que levar em conta que o mito de *Tsorá* não apenas constitui uma narrativa *sobre o mundo*, mas também expressa uma forma de envolvimento poético *com o mundo*. Já observei anteriormente que esta é considerada a história mais importante para os Apurinã. Traçando uma analogia com seus próprios termos - um tanto arriscada, talvez – poderíamos qualificá-la como uma “narrativa-chefe” que fundamenta todas

129 Ingold critica aqui ao projeto taxonômico de classificação dos seres vivos enquanto espécies, e não tecidos a partir de linhas.

as demais. Sendo assim, temos que buscar o que os mitos podem nos ensinar em termos de *experiência* e de *atuação* no mundo, mais do que em termos de crença. Em outras palavras, temos que nos perguntar como que o mito nos “educa a atenção” (Ingold, 2010) em termos de percepção da paisagem. Em outras palavras, qual legado desse conhecimento mítico para as atuais gerações? Como que o conhecimento dos antepassados contido no mito e adquirido ao longo de gerações se faz sentir na vida dos Apurinã hoje?

Felizmente a etnologia amazônica está aí para nos ajudar a enxergar que o plano de imanência dos mitos ora tratados, o que no jargão etnológico foi batizado de *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro, 2013: 345-401). Suponho que boa parte dos leitores acadêmicos destas linhas estejam suficientemente esclarecidos do que se trata a teoria *perspectivista*. Porém, talvez seja importante melhor explicitá-la aqui na eventualidade de estar sendo brindado pela leitura de um leitor ou leitora apurinã, os quais, posso afirmar por experiência própria, não tiveram acesso à essa teoria tão importante para a compreensão do seu próprio conhecimento. Para isso, não encontrei outra forma senão utilizar as palavras do próprio autor responsável em desvelar e divulgar esse conceito. Segundo Viveiros de Castro (*in* Stutzman, 2008: 93-4):

[...] a vulgata metafísica ocidental consiste na ideia de que não existe senão uma única natureza externa, e várias culturas, várias subjetividades que giram em torno dessa natureza [...]. Ora, quando se interroga a mitologia ameríndia [...], percebe-se, em primeiro lugar, que o que dizem os mitos é que, outrora, todos os animais eram humanos, todas as coisas eram seres humanos, ou, mais exatamente, pessoas: os animais, as plantas, os artefatos, os fenômenos meteorológicos, os acidentes geográficos... O que narram os mitos é o processo pelo qual os seres que eram humanos deixaram de sê-lo, perderam sua condição original [...] Ao invés da teoria evolucionista (*lato sensu*) que pretende que ‘os humanos são animais que ganharam alguma coisa’, para os ameríndios, os animais são humanos que perderam alguma coisa. O ser humano é a forma geral do ser vivo, ou mesmo a forma geral do ser. Pressuposto radical do humano. A humanidade é o fundo universal do cosmos. Tudo é humano.

É deste preceito de que no reino da Natureza *a humanidade não é a exceção, mas a regra* - presente nos mitos ameríndios -, que Viveiros de Castro vai extrair a ideia de *perspectivismo ameríndio*, que resumidamente trata-se

[...] da noção de que, em primeiro lugar o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma vê a si mesma como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos (*Ibid*: 75).

E por fim, desta ideia de que cada espécie vê as coisas da mesma maneira o autor retira outra importante implicação epistemológica: não são as visões sobre as coisas que diferem, as coisas mesmas é que mudam.

Os espíritos animais possuem tudo o que caracteriza qualquer cultura indígena. Os urubus-gente, as onças-gente, todos os animais-gente têm as mesmas instituições que os índios-gente. Moram no mesmo tipo de casas, comem o mesmo tipo de coisas, têm o mesmo tipo de doenças, e assim por diante. O que varia é o próprio mundo, não o modo de vê-lo. Para nós, são ‘as visões do mundo’ que diferem, mas o mundo permanece igual a si mesmo. Para os índios, a maneira de ver é sempre a mesma, ainda que passe de uma espécie para outra: o que muda é o próprio mundo (Ibid: 97-8).

Se prestarmos atenção na história de *Tsorá* (M3 e M4), veremos que toda a dinâmica da narrativa se desenrola a partir de *trocas de perspectivas* e *equivocos de identidade*, onde o xamanismo atua como um elemento central na mediação entre os mundos. Em um mundo em que as fronteiras entre humanos e não-humanos ou entre afins e consanguíneos são tênues e fluidas – ou *perspectivistas* - a aprendizagem consiste em saber distinguir a ‘natureza’ dos seres, das coisas e dos lugares - um aprendizado que pode garantir a vida ou levar à morte. Desta maneira, *Tsorá* pode ser considerado o xamã prototípico – o pajé dos pajés. Ele é o único, talvez, que não precisa aprender, pois já nasce com esses poderes. Seus poderes se manifestam em vários momentos da narrativa, desde a sua concepção até a sua partida para o céu (M3). É digno de nota o fato de ele ter sido gerado pelo *mixikano* do Sol. Se olharmos para o *corpus* mítico apurinã o rapé constitui um poderoso catalisador *perspectivista*, utilizado pelos pajés para mediar suas relações com outros mundos e com suas alteridades.¹³⁰

Os mitos mostram ainda que os *significados* são imanentes ao ambiente e descobertos dentro dos contextos relacionais de engajamento com o mundo. Seriam, assim, *descobertos*, mais que *construídos*, ou seja, as pessoas compreendem o mundo em suas experiências reais, mais que por meio de esquemas cosmológicos - aqui, fizemos o inverso, utilizando os mitos como uma chave para compreender as experiências reais... e é nesta chave que eu gostaria de finalizar com uma breve reflexão.

Durante meu convívio nas aldeias era comum ouvir os Apurinã utilizarem a expressão ‘*de repente*’, como uma percepção súbita de um fenômeno que ‘corta’ o fluxo normal da vida diária. Exemplos: o leite do filho que ‘de repente’ acaba; um fogo no capim seco que ‘de repente’ se alastra; uma planta que ‘de repente’ cresce; um jabuti que ‘de repente’ aparece na mata; e por aí vai. Podem ocorrer como um espanto ou como uma observação, mas são *revelações*. Minha impressão é que de que essa elocução aparentemente tão banal conota uma noção *perspectivista*. Pois o *perspectivismo* não é um fenômeno à parte ou fora do mundo da vida. Como diz Ingold (2011 [2015]: 116), não se trata de uma maneira de acreditar sobre o mundo, mas uma condição de estar *nele*. Ou melhor, trata-se de uma “condição de estar vivo para o mundo, caracterizada por uma maior sensibilidade e capacidade de resposta, na percepção e na ação, a um ambiente que está sempre em fluxo, nunca

130 Como o mostram as histórias apurinã. Cf. Schiel, 2000: 242; 246; 248; 289; 290; 291; 296.

o mesmo de um momento para outro”. Não se trata assim de possuir uma *perspectiva*, mas de assumir uma *perspectiva*. É verdade que deve haver diferentes níveis de alcance *perspectivistas* e estou longe aqui de poder detalhar e desenvolver mais essa ideia em termos etnográficos. Porém, é esta a impressão que eu tenho após esse mergulho no mundo mítico dos Apurinã: um mundo em movimento, sempre aberto, enfim, um mundo de espanto e surpresa.

Como diria o velho jagunço Riobaldo, narrador protagonista do *Grande Sertão Veredas*: “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende”.

- CAPÍTULO 4 -
BIOGRAFIAS DE GAIA

“Que nunca sejam triviais para mim os castanheiros.”
(Guimarães Rosa, 2001: 119)

“Bom é constar das paisagens, como um rio, uma pedra.”
(Manoel de Barros, 2010)

Prólogo

Guimarães Rosa que tanto cantou em verso e prosa a natureza das *terras brasilis*, desta feita se referia aos castanheiros europeus. Mas acredito que o espírito que anima o verso em epígrafe bem se aplica às nossas castanheiras e àquilo que alenta este capítulo da tese. A castanheira é uma das espécies de árvores mais emblemáticas e carismáticas da floresta amazônica, não apenas por suas características físicas e biológicas notáveis, mas, sobretudo, por sua estreita ligação com a história e o destino dos chamados “Povos da Floresta” – indígenas, quilombolas, seringueiros, castanheiros etc. - ao compartilharem a condição comum de *habitar* a floresta, ou seja, de viverem *na, da e com* a floresta. Na região do Médio Purus, durante o inverno amazônico, a ‘quebra da castanha’ constitui a principal atividade de diversos coletivos indígenas, que se deslocam para as áreas mais centrais da floresta em busca de suas valiosas amêndoas. Dado seu valor econômico pode-se afirmar que a castanha constitui uma importante fonte de renda provinda da floresta ao longo do ano, momento em que os índios acumulam um capital considerável seja para investir no consumo de bens duráveis, como motores de popa, roupas, sapatos, relógios, ferramentas, espingardas, material escolar etc., seja para saldar dívidas com parentes e ‘patrões’.

Mas, o que significa isso? Seria simplesmente uma prática extrativista, em que as pessoas vão na mata, quebram, coletam e voltam para casa, como certa vez ouvi de uma colega apurinã que mora na cidade? Seria a castanheira apenas madeira e frutos? Não, não poderia ser só isso, eu pensava com meus botões. Uma árvore tão emblemática como essa, que há milhares de anos vem servindo como uma importante fonte de alimento para os povos indígenas que vivem nessa região do planeta, não poderia se resumir a um simples objeto passivo, neutro, mudo da/na paisagem destes povos. Um dos fatores motivadores ao longo do meu itinerário com os Apurinã foi buscar dar uma resposta convincente a essa observação feita ainda nos primórdios da pesquisa pela minha colega. Pensar assim seria projetar sobre essa prática uma concepção simplista, que vê a floresta apenas como uma fonte de recursos naturais passível de exploração. Infelizmente, essa é uma das perspectivas que orienta o discurso científico e político sobre a Amazônia. Sabemos, porém, que essa noção contrasta com a atitude básica das culturas indígenas em “que as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas” (Viveiros de Castro, 2007: 7). E se ao invés de olhar para o extrativismo da castanha sob a categoria paradigmática da *produção*, buscássemos um olhar sob a categoria da *reciprocidade*, da comunicação entre sujeitos humanos e não-humanos árvores que se interconstituem no e pelo ato da troca? (Ibid.: 7).

A opção em deixar este capítulo para o final foi estratégica. O que foi discutido no capítulo anterior sobre a paisagem mítica servirá como suporte para refletir etnograficamente acerca dos vínculos relacionais dos Apurinã com os castanhais, a partir de uma atenção educada pelo mito. Como vimos, as florestas de castanhais fazem parte da paisagem vivida e cosmológica deste povo, o que já é bastante significativo. Além disso, a *Bertholletia* é uma árvore de grandes dimensões, considerada uma das maiores e mais longevas da Amazônia, alcançando centenas

de anos de vida. Por conseguinte, em comparação ao tempo de vida humano, a *temporalidade* de uma árvore ou de um castanhal atravessa gerações e gerações, consistindo “um registro duradouro - e testemunho - da vida e do trabalho das gerações passadas que ao passarem por ali ou ao habitarem os mesmos espaços, deixaram algo de si mesmos” (Ingold, 2000: 189). Portanto, a ideia de que a paisagem conta uma história, ou é a própria história, não poderia ser tão ou mais adequada. O uso contínuo ao longo de gerações permite a criação de vínculos humanos profundos com esses lugares – cuja razão de ser, vale lembrar, deve-se à *presença* das castanheiras - conferindo-lhes um caráter próprio. Portanto, nosso ponto de partida é de que a *Bertholletia* não apenas é boa para o estômago, mas também é boa para pensar - à luz da descoberta e produção de *conceitos etnográficos*. Vista sob os parâmetros mais recentes da antropologia, em especial sob a *perspectiva do habitar* ingoldiana, meu propósito neste capítulo é refletir sobre a relação entre humanos e não-humanos/árvores, tomando a castanheira como mais uma das alteridades constituintes do *mundo* apurinã.

A *Bertholletia*

A *Bertholletia* é uma árvore de grandes dimensões, considerada uma das maiores e mais longevas da Amazônia, podendo alcançar mais de cinquenta metros de altura e centenas de anos de vida, dependendo das condições do lugar de onde vegeta. Pela classificação científica ela pertence à família Lecythidaceae (Magnoliophyta), uma das famílias botânicas mais espetaculares do mundo - as flores e os frutos das espécies da família possuem numerosas características que refletem adaptações para polinização e dispersão.¹³¹ As Lecitidáceas arbóreas são espécies ecologicamente dominantes nas florestas da Amazônia (onde se encontra a maior diversidade de espécies dentro desta família), constituindo, em alguns estudos, um terço das espécies de árvores encontradas na bacia. Embora a *Bertholletia* seja a espécie mais conhecida, há outras notórias como a sapucaia, a castanha-do-paraíso (*Lecythis pisonis*) e os jequitibás (*Cariniana* sp.) da Mata Atlântica, que figuram entre as maiores e mais antigas árvores brasileiras. *Bertholletia* constitui um gênero monoespecífico. Segundo os maiores especialistas desta família, os botânicos Scott Mori e Ghilleen Prance (1990a), a existência de uma variação considerável nas formas e no tamanho dos frutos não justifica o reconhecimento de mais de uma espécie. O gênero considerado mais próximo da *Bertholletia* é *Lecythis*, que inclui várias espécies com sementes comestíveis, entre as quais o grupo da sapucaia ou das “nozes do paraíso” (*Lecythis pisonis*).

Ainda que exista mundo afora plantações de castanheiras em jardins botânicos, a *Bertholletia* é uma árvore endêmica da floresta amazônica por uma simples razão: as características de suas flores possuem adaptações específicas para serem polinizadas apenas algumas espécies de abelhas nativas (sem ferrão) que habitam a

¹³¹ Embora todas as famílias de plantas tropicais tenham tais adaptações, elas são facilmente identificáveis nesta família devido ao grande tamanho das flores e frutos, e as adaptações para polinização por abelhas e morcegos e dispersão por animais, o vento e a água são facilmente vistos (cf. <http://sweetgum.nybg.org/lp/index.php>).

floresta.¹³² Apesar desse endemismo, a *Bertholletia* possui uma distribuição difusa na Amazônia. Podemos encontrar espécimes nativos nas Guianas e na Amazônia colombiana, venezuelana, peruana, brasileira e boliviana.¹³³ Verifica-se, no entanto, um caráter descontínuo de sua distribuição geográfica nos limites da Amazônia brasileira: a castanheira está ausente nas bacias do Juruá, Jutai e Javari, a despeito de sua abundância nas bacias hidrográficas adjacentes ao sul - Purús, ao norte - Japurá, rio Negro -, ao leste - Solimões - e oeste - Marañon (Shepard & Ramirez, 2011: 49). Esse caráter irregular na distribuição geográfica da *Bertholletia* já havia sido notado pelo botânico e etnólogo ítalo-brasileiro Adolpho Ducke, na década de 1940, levando-o a sugerir que as áreas de castanhais nativos teriam sido plantadas pelos povos ancestrais amazônicos (Ibid.: 45). Décadas depois, a hipótese de Ducke da origem antropogênica dos castanhais ecoou em estudos agronômicos e nos estudos de ecologia histórica na Amazônia (Balée, 1989; Clement, 1990; Posey, 1985; entre outros). Vejamos com mais profundidade essa questão, pois ela constitui um ponto importante de reflexão sobre o legado humano na constituição dessas paisagens.

A hipótese antropogênica

Como vimos, a origem dos castanhais nativos nas terras baixas da América do Sul é uma questão que vem sendo debatida nas últimas décadas no meio acadêmico. Isto porque a *Bertholletia* ocorre tanto como árvore isolada, com abundância de um indivíduo ou menos por hectare, quanto como uma *árvore social*, formando grandes concentrações, com média de 15 a 20 árvores por hectare. Sabemos que as florestas de terra firme são caracterizadas pela enorme diversidade de espécies vegetais, cada qual representada por indivíduos raros dispersos pelo território - uma árvore ou menos por hectare em média. Portanto, os castanhais constituem uma anomalia no padrão geral da distribuição das espécies vegetais de terra firme na Amazônia. Esse é o primeiro ponto. O segundo, deve-se ao caráter ao caráter irregular na distribuição geográfica dessa espécie. Os pesquisadores argumentam que se as cutias fossem os agentes dispersores mais importantes, a *Bertholletia* “deveria apresentar uma estrutura populacional refinada, com numerosas sub-populações ao longo dos interflúvios bem como ao longo das cabeceiras dos rios (Clement, et. al., 2010: 90). Por outro lado, se de fato fossem os humanos os principais agentes dispersores, seria previsível a existência de lacunas na estrutura populacional da espécie, uma vez que a presença humana na região (cerca de 10.000 anos) é “recente em termos das gerações da castanheira” (Ibid.: 90).

Diante dessas questões, os cientistas começaram a se perguntar se os castanhais, tendo em vista sua longevidade, não constituem testemunhos antigos de ocupação

132 - De acordo com Mori e Prance (1990a), as abelhas observadas que efetivamente conseguem polinizar as flores das castanheiras são aquelas pertencentes ao gênero *Bombus*, *Centris*, *Epicharis*, *Eulaema* e *Xylocopa*.

133 Note-se que o nome popular da *Bertholletia*, conhecida como castanha-do-Brasil (*Brazil nut*, no estrangeiro), mascara a ampla distribuição geográfica da espécie em toda a região amazônica, fato que provoca constrangimentos nos demais países amazônicos exportadores de castanha, que passaram a reivindicar o nome mais correto de castanha-da-Amazônia.

humana na floresta. Ou seja, se não haveria a influência do fator humano na origem e constituição dessas paisagens. Uma das principais evidências para esta hipótese, além das características nutricionais de suas amêndoas¹³⁴ – uma das principais fontes de proteína vegetal da floresta -, reside nas qualidades sensíveis dos seus frutos lenhosos: duros e extremamente difíceis de serem abertos. Aliás, a *Bertholletia* é a única espécie dentro da família das lecitidáceas, cujos frutos não abrem espontaneamente quando estão maduros. Ora, como o fruto que contém a semente é de difícil dispersão, como explicar sua ubiquidade na Amazônia?

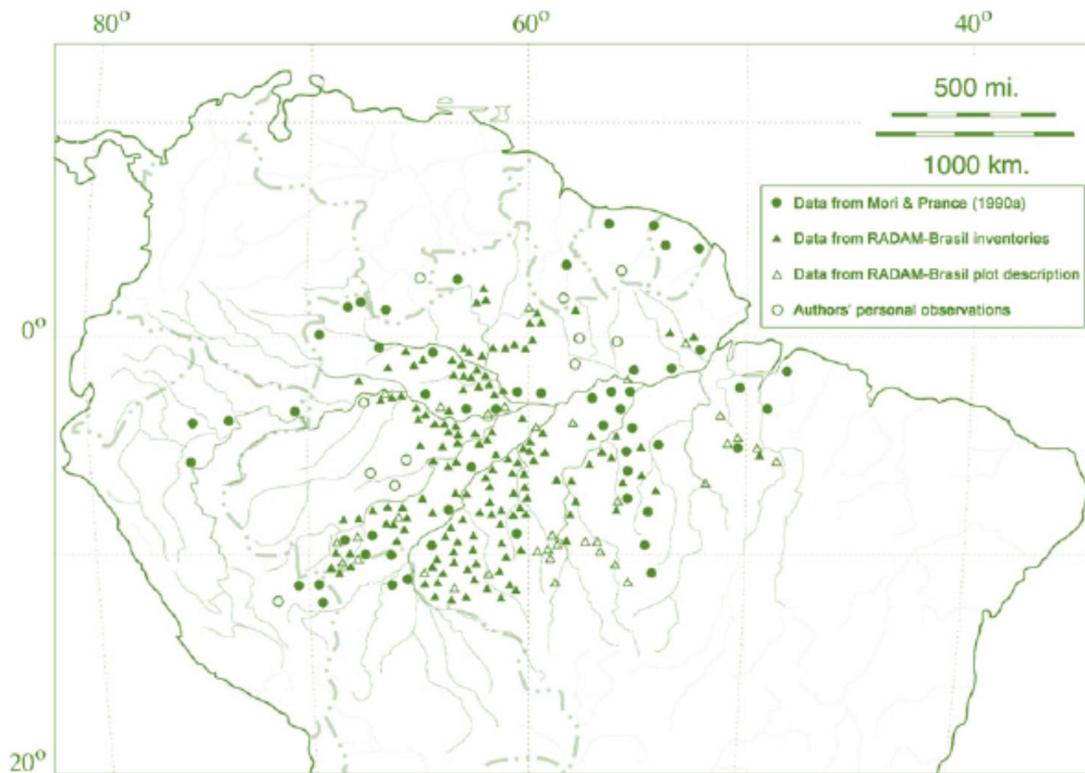


Figura 5 – Distribuição da castanheira (*Bertholletia excelsa*). Fonte: Shepard & Ramirez, 2011.

134 As amêndoas de castanha figuram como uma das principais fontes de proteína das árvores frutíferas nativas da Amazônia, perdendo somente para as sementes de cupuaçu (Clement, 2006). O que só fortalece a ideia de que as castanhas constituíam uma das fontes de alimento preferidas de origem vegetal dos paleoíndios no início da ocupação na Amazônia (Clement, 2000).

O mecanismo de dispersão natural da *Bertholletia* é curioso. Existem estudos que apontam a megafauna do Pleistoceno - certos tipos de elefantes que habitavam a floresta há mais de dez mil anos atrás -, no processo de dispersão dos frutos da *Bertholletia* (Janzen & Martin, 1982 *apud* Shepard & Ramirez, op. cit.: 46). Hoje, talvez o único agente não-humano capaz de dispersar a castanha seja as cutias e outras espécies de roedores do gênero *Dasyprocta*. Com seus dentes afiadíssimos são consideradas as mais aptas a abrir o pericarpo lenhoso dos frutos da *Bertholletia*. As cutias são assim as grandes semeadoras de castanheiras. Ao abrirem os frutos, algumas sementes são consumidas no local, mas outras são enterradas e esquecidas, formando um banco de sementes na floresta podendo germinar quando houver condições para tal. No entanto, as sementes não são levadas para longe do local em que foram retiradas - em média cinco a dez metros do ponto de origem. O que enfraquece o argumento dos biólogos de que seriam as cutias, e não os humanos, os principais agentes dispersores das castanheiras na floresta. Diante deste fato, alguns pesquisadores argumentam que animais arbóreos capazes de tirar as sementes dos frutos na copa da floresta – como algumas espécies de macaco, pica-pau e araras, seriam os agentes dispersores da castanha a meia distância. Estabilizada uma única árvore em outro local, as cutias fariam o resto do trabalho, dispersando as sementes e formando os castanhais. No entanto, esse argumento é frágil porque geralmente esses animais estragam os frutos pôr os comerem ainda verdes (Shepard & Ramirez, op. cit.: 47).

Portanto, a explicação de um mecanismo eficiente de dispersão da castanheira a longas distâncias parece insuficiente para explicar a difusão dos castanhais na Amazônia, sem levar em conta o fator humano. É mais fácil imaginar “[...] que para os indígenas do passado pode ter sido interessante consumir e plantar castanhas” (Nogueira, 2012). Isso é o que sugerem os restos carbonizados de sementes de castanha na caverna da Pedra Pintada, um sítio arqueológico do Paleolítico Superior, localizado na Amazônia Central, ocupado a cerca de 11.000 anos atrás por grupos de caçadores-coletores (Roosevelt *et al.*, 1996). Neste sentido, o geneticista Charles Clement (1990), do INPA, sugere que fatores ecológicos limitantes - como a sazonalidade do período de frutificação da castanheira apenas na estação chuvosa -, teria levado pessoas no passado a cultivarem ou transplantarem mudas de árvores ao longo de trilhas, nas proximidades de assentamentos, acampamentos e nos roçados. E de fato, essa prática já foi observada etnograficamente por Posey (1989) e Ribeiro (2012), entre os Kayapó, e por Shepard entre caboclos no lago Tefé, próximo da Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Mamirauá (Shepard & Ramirez, 2011: 47-8). Para Clement, a *Bertholletia* seria uma árvore incipientemente domesticada, ou seja, “modificada pela seleção e intervenção humana [...], mas cujo fenótipo ainda está dentro do âmbito de variação encontrada na população selvagem para os traços sujeitos à seleção” (Clement, 1999a: 53).¹³⁵

135 Além das referências arqueológicas e etnográficas sobre práticas de manejo da castanheira, Clement (1990) costuma citar a existência de um castanhal no Lago do Abufari, em Tapauá, em uma região situada entre os rios Juruá e Purus, cujas sementes possuem tamanho acima da média.

Afora isso, tem-se descoberto uma série de outras evidências que fortalecem a hipótese do legado humano na origem dos castanhais nativos, como a ocorrência de castanhais associados a sítios de terra preta antropogênica (Junqueira, et. al., 2010; Neves, et. al., 2003) e em associação com sítios arqueológicos (Watling, et. al., 2018). Ademais, embora a *Bertholletia* seja uma árvore de grande longevidade, ela é uma “amante da luz”, ou seja, requer ambientes abertos para se desenvolver nos estágios iniciais de vida. Devido ao seu caráter heliófilo, a *Bertholletia* beneficia-se de ambientes de floresta perturbados pela ação humana, em especial da horticultura indígena de corte e queima (Scoles, 2010; Scoles, Gribel & Klein, 2011; Guedes, et al., 2014).¹³⁶ Portanto, vimos que as evidências ecológicas e históricas apontam que as castanheiras têm sido consumidas durante milênios pelas populações amazônicas, e que o atual padrão de distribuição geográfica da espécie é o resultado de atividades humanas no passado. No entanto, apesar da intensidade das práticas de manejo contemporâneas e passadas, não há evidências de que a *Bertholletia* tenha sido uma espécie domesticada, no sentido técnico do termo (cf. Clement, 1999a). Ao observar esta ambiguidade entre plantas cultivadas e silvestres na América do Sul (Lévi-Strauss, 1987), o arqueólogo Eduardo Neves (2016) indica a necessidade de se propor novas categorias para se pensar os processos de domesticação de plantas na Amazônia e, por conseguinte, nas relações de longo prazo entre gente e Natureza nos trópicos. A proposta deste capítulo caminha nesta direção ao buscar refletir sobre os processos de socialização dos castanhais a partir dos referenciais teóricos da antropologia ingoldiana.

‘Nativo’ e ‘de planta’

As vastas áreas de terra firme do rio Purus contam com numerosas florestas de castanhais espalhadas ao longo de toda a bacia hidrográfica. Diante do debate sobre a origem antrópica dos castanhais que acabamos de esboçar, podemos conjecturar a hipótese de que essas florestas sejam um legado da dinâmica de ocupação humana ancestral nesta região? Embora com algumas ressalvas, os dados históricos e etnográficos apontam neste sentido. A primeira evidência já está implícita na pergunta. O Purus pode ser considerado um dos mais importantes rios da Bacia amazônica, sustentando uma notável presença de povos indígenas. Apenas a região do Médio Purus concentra, atualmente, oito povos indígenas (Deni, Apurinã, Paumari, Jamamadi, Jarawara, Suruahá, Hi-Merimã e Banawá), distribuídos em vinte e cinco TIs, somando milhares de pessoas. Obviamente não é de hoje nem de ontem que esses povos habitam o Purus. Como discutido no primeiro capítulo, podemos afirmar que os povos que conhecemos hoje, com seus respectivos etnônimos, são na verdade “cristalizações de pequenos e diferentes grupos” (Mendes dos Santos, 2016), que se sustentavam da caça, pesca e da coleta de plantas alimentícias silvestres nas florestas da terra firme, e praticavam a horticultura apenas em escala pequena modesta (Ehrenreich, op. cit.: 94). Evidentemente, as castanhas faziam parte do rol de fruteiras nativas da floresta que

¹³⁶ Contudo a hipótese só é válida para distúrbios em pequena escala como nos sistemas de horticultura indígena ou tradicionais. Áreas abertas para pastagens podem causar o resultado inverso, ou seja, uma elevada mortalidade de castanheiras, cf. Emperaire & Mitja, 2000.

os índios tinham à sua disposição, como apontam os registros históricos (Ehrenreich, op. cit.: 94), e suas narrativas míticas (vide capítulo 2). Em outras palavras, as evidências etno-históricas e etnográficas revelam que os índios do Purus consumiam e, por conseguinte, manejavam os frutos da *Bertholletia* muito antes da chegada dos portugueses e espanhóis. A questão é saber se essas práticas de manejo da *Bertholletia* ou da floresta influenciaram a distribuição e a origem dos castanhais que conhecemos hoje.

Neste momento, é interessante notar que os habitantes da região do Médio Purus, tanto os índios como os não índios, classificam as castanheiras – e acredito que todas as plantas úteis – em duas categorias: as ‘*de planta*’ e as ‘*nativa*’. As castanhas ‘*de planta*’ são as árvores cultivadas nos arredores das aldeias ou das casas. Já as castanhas ‘*nativas*’ são as árvores que não foram cultivadas intencionalmente por alguém, e que estão espalhadas pelos vastos domínios das florestas da terra firme. Na região de Pauini, que é de onde posso falar com mais propriedade, pode-se afirmar que 99% dos castanhais que são explorados dentro do Complexo de TIs é ‘*nativo*’. Até onde eu saiba, os únicos registros de castanhais que foram plantados encontram-se no rio Seruini – onde não há ocorrência de castanhais nativos. É o caso, por exemplo, das ‘castanheiras do Posto Marienê’ – onde atualmente se localiza a aldeia Marienê – que foram plantadas pelos índios nas primeiras décadas do século passado. Testemunhas concretas e duradouras – talvez a única permanente do Posto – de um tempo que marcou uma era na região, nas mentes e nos corpos dos habitantes mais antigos. Na região do Baixo rio Seruini, nos atuais limites da TI, existe um imenso castanhal plantado pelos índios e cariús (descendentes ou ex-seringueiros) que trabalharam na indústria madeireira Manasa e Zugmann, instalada na região em meados da década de 1980-90. Segundo alguns moradores de Pauini foram mais de 150 mil mudas plantadas pelas mãos e pés de centenas de trabalhadores. Com a demarcação da TI e a posterior debandada da empresa, esta imensa área ficou abandonada, o castanhal virou um capoeirão, mas as castanheiras permanecem lá até hoje. Hoje, esta imensa área que deve valer milhões de reais, é cobiçada pelas autoridades e empresários locais e tem sido uma fonte de conflitos entre os Apurinã com os moradores da Reserva Extrativista (Resex) do Médio Purus, sobreposta à área indígena.

O terceiro e último caso que tenho conhecimento é a ocorrência de um castanhal na margem esquerda do Purus, próximo à aldeia São Benedito, no igarapé Canacuri. Aqui, no entanto, não temos certeza se se trata de um castanhal plantado intencionalmente. Embora seja uma das terras não demarcadas dentro do Complexo – uma área ainda em identificação pelo Governo –, trata-se de um antigo local de habitação, onde morava ‘o pessoal do Mané Capira’, um pajé forte da região – aliás, o nome da aldeia presta memória a seu Benedito, um dos pajés mais afamados do Purus de Cima, que também morou ali. A empresa seringalista fez com que o pessoal do Mané Capira saísse do lugar subindo o rio Purus. Pararam em um lugar com o curioso nome de ‘Oco Do Mundo’, onde pegaram doença (sarampo) e muitos morreram. Saíram e foram parar no Lago da Vitória – antigo local de habitação –, e daí se espalharam para o outro lado do Purus, ao longo do igarapé Peneri. Depois, parte do grupo voltou novamente para o Lago da Vitória, formando a atual aldeia Xamakeri, e parte foi morar na beira do Purus, na aldeia Jagunço 2. Há

uns dez ou quinze anos atrás, algumas famílias do Jagunço 2 resolverem voltar para suas origens no Canacuri, após a região ter sido desocupada. Não sei ao certo quais as razões que os levaram a se mudar para lá - possivelmente como uma forma de reivindicação da terra. O certo é que ali existe este castanhal. Dizem os moradores que não são muitas árvores, mas as que existem estão localizadas em locais de moradia antiga e contam com a presença de remanescentes arqueológicos - restos de cerâmicas e urnas funerárias. Não tive oportunidade de visitar este castanhal, mas pelo modo como o descreve - ‘tudo em fileirinha’ -, seu Divaldo, antigo cacique da aldeia, acredita que foram plantadas pelos *cariús*...

Isto tudo sugere que apesar de manterem uma longa relação com a *Bertholletia* os Apurinã não dedicam muita importância em cultivá-la e domesticá-la - pelo menos até onde eu saiba. As únicas experiências que tomei conhecimento foram feitas junto, ou para os não índios.¹³⁷ Lembro-me que na minha visita no roçado de dona Elza havia uma grande castanheira nas redondezas que chamou minha atenção. Quando perguntei a ela se os Apurinã plantavam castanhas, ela me respondeu: ‘Pra quê? Vou plantar pra não colher?’. Lembro-me que os moradores da aldeia Nova Vista diziam que não é bom ter castanheiras muito perto de casa porque elas atraem raios; e nos roçados, suas folhas causam muita ‘sujeira’. É claro que dona Elza brincava com o tempo em relação à sua idade avançada. Também não estou dizendo com isto que os Apurinã não plantam castanheiras, mas não vejo isso como uma prática cultural entre esses índios. Voltando à colocação de Eduardo Neves, temos que buscar de outros meios de domesticação implícitos na relação dos Apurinã com a *Bertholletia* que não seja por esse viés agrícola.

Legado *pupýkary*?

Trazendo uma perspectiva da bacia do Purus como um todo (Figura 4) nota-se um dado curioso: uma concentração maior de castanhais na margem direita do rio - interflúvio Purus-Madeira - em comparação com a margem esquerda - interflúvio Purus-Juruá. Além disso, vale notar que as castanheiras não estão distribuídas de maneira contínua ao longo da bacia. Essa distribuição irregular dos castanhais fica mais evidente ao focarmos na área do Complexo de TIs em Pauini. Como notam Schiel e Smith (2008: 139), embora a castanha seja o produto de maior valor comercial na região, sua ocorrência natural é limitada, impondo restrições à sua coleta. Os limites indicados para os castanhais, segundo as imagens georreferenciais, dizem as autoras, coincidem com “os limites da Floresta Ombrófila Aberta sobre os terraços fluviais do Holoceno, restritos a áreas que não estão sujeitas às inundações periódicas” (Ibid.: 79). O que faz com que a distribuição dos

¹³⁷ Talvez este não seja um padrão que possa ser generalizado para todos os Apurinã e nem para o Purus indígena como um todo. Refiro-me aqui ao caso específico de Pauini. Aliás, quando estive entre os Paumari do rio Tapauá, tive a oportunidade de conhecer um castanhal que havia sido plantado pela avó do meu anfitrião atrás da aldeia onde ele morava. No entanto, se não me engano, sua família mantinha relações estreitas com os *jará* (o termo utilizado pelos paumari aos não-índios), sendo ele mesmo mistura de paumari com branco.

castanhais nativos na região seja irregular.¹³⁸ Como se observa no mapa do Complexo (Figura 5), as castanheiras estão concentradas na margem direita do Purus dentro dos limites da TI Peneri-Tacaquiri - ao longo dos igarapés Urubuã, Clariã, Peneri e Tacaquiri -, e na região do baixo rio Seruini - fora dos limites da TI. Por outro lado, observa-se uma concentração de castanhais na margem esquerda dentro dos limites da TI Catipari-Mamoriá. Os Apurinã não souberam me explicar a razão deste fenômeno, e a ciência ainda desconhece. Mas é digno de nota o fato de que essas grandes manchas de castanhais na região são áreas que já foram densamente habitadas pelos Apurinã no passado, como o revelam suas narrativas históricas.

Voltando à perspectiva macroespacial da distribuição dos castanhais na bacia do Purus e correlacionando-a com a ocupação dos povos indígenas nessa região, observa-se outro dado curioso. Vimos em outro lugar que a paisagem indígena do Médio Purus se configura basicamente a partir de um corredor Arawa que se prolonga ao longo do interflúvio Juruá-Purus, e de um corredor Apurinã, que se situa numa espécie de paralelo ao sul do anterior, ao longo do interflúvio Purus-Madeira (vide Figura 4). Em outras palavras, o imenso território tradicionalmente ocupado pelos grupos falantes-arawa coincide com a área onde a ocorrência de castanhais é menos pronunciada. Em contrapartida, nota-se a ocorrência de grandes concentrações de castanhais na margem direita do Purus, desde o Alto ao Médio curso do rio, coincidindo com o corredor de ocupação apurinã nessa região. Partindo da perspectiva da ecologia histórica, esses dados permitem levantar algumas questões interessantes: haveria uma correlação entre a distribuição da *Bertholletia* no interflúvio do Alto e Médio Purus-Madeira com o enclave Aruak apurinã no Médio Purus?

138 Esta limitação territorial favorece a exploração da castanha em algumas áreas em detrimento de outras, constituindo fontes de conflitos na região, seja entre as famílias e parentelas Apurinã, seja entre estes e os *cariús*.

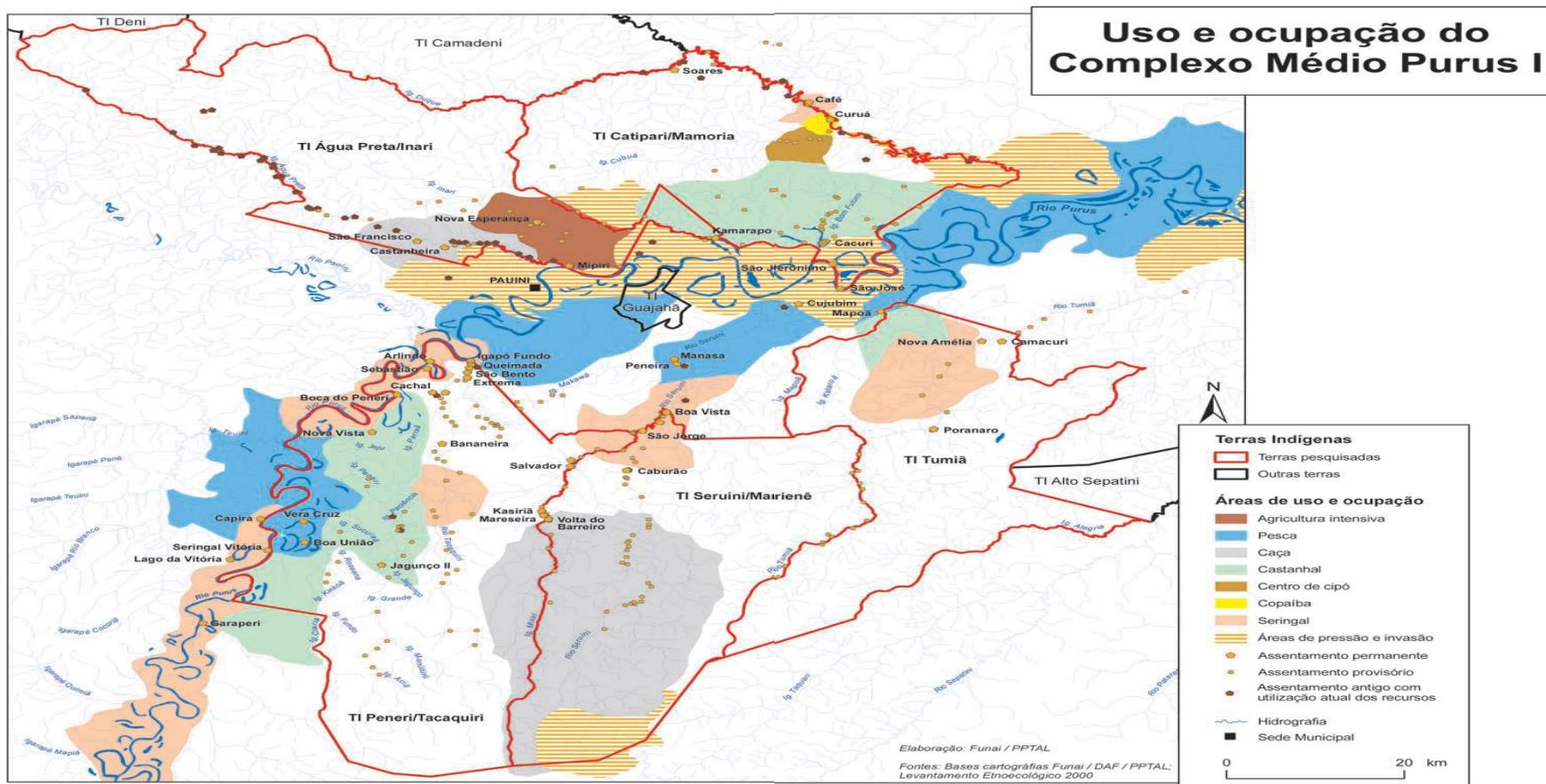


Figura 6. Mapa de uso e ocupação do território dentro do Complexo de TIs Apurinã em Pauini. A área de ocorrência de castanheiras está em verde.
 Fonte: (Schiel & Smith, 2008).

As análises linguísticas do nome da castanheira realizadas por Shepard e Ramirez (op. cit.: 52-56), podem ajudar a lançar luzes sobre essa questão. Os autores compararam os termos utilizados nas línguas Aruak, Carib e Tupi, que estão dentro da área de distribuição geográfica da *Bertholletia* na bacia amazônica como um todo. E o que eles encontraram é que apenas os Aruak e Carib possuem termos passíveis de serem reconstruídos em suas respectivas proto-linguagens. Na língua Tupi, o mais comum é a utilização de termos emprestados de outras línguas. O mesmo parece valer para os Arawa, que é o que mais nos interessa neste momento. Neste caso os autores notaram a possibilidade de construção de “uma estranha cadeia de empréstimo linguístico” entre os rios Purus e Madeira. Os termos paumari (*moi'di*) e jarawara (*mowe*), por exemplo, são próximos do termo arara-tupi (*mowi*) e do proto-Takana (*moike*), que habitam o alto rio Madeira, na fronteira entre Bolívia e Peru. De outra parte, esses termos são muito parecidos com a reconstrução do proto-Piro-Apurinã (*maiki*) e com o termo utilizado pelos Apurinã atualmente (*maki*).¹³⁹

O interessante nesses dados é que eles permitem inferir que a *Bertholletia* fazia parte do ambiente e era conhecida dos Apurinã no tempo em que a proto-língua era falada, ou seja, possivelmente muito antes de terem se instalado no Médio Purus.¹⁴⁰ Além disto, podem servir como uma evidência de que estes grupos mantinham uma rede de contatos e trocas de conhecimentos que se estendia do Médio ao Alto Purus-Madeira, conectando povos de diferentes famílias linguísticas (Mendes dos Santos, 2016: 19). Os Apurinã, estando no meio desta rede, constituíam um elo entre os povos do Alto e Médio Purus? Mas isso não é tudo. Shepard e Ramirez também apontam a justaposição na Amazônia entre as áreas de *terra preta antropogênica* – conhecidas como *Terras Pretas de Índio* (TPI) -, e as áreas de ocorrência de castanhais. As TPI são tidas como resultado da intensificação da agricultura e a emergência de estilos de vida sedentários nas terras baixas, especialmente durante o primeiro milênio de nossa era. Segundo os autores há uma forte correspondência da formação das TPI com o cultivo da mandioca amarga, presente na Amazônia oriental, na bacia do Orinoco e nas Guianas. Isto porque o processamento desta planta exige trabalho intensivo de cocção e torrefação dos vários tipos de farinha e outros subprodutos, gerando grandes quantidades de carvão. Em contraste, o cultivo de mandioca doce (*macaxeira*) não requer maior processamento que não seja o simples cozimento. Os autores sugerem que isto pode explicar a ausência de

139 Vale lembrar o episódio mítico em que os heróis demiurgos batizam o nome da castanheira (*maki*) observando os peixinhos comendo castanha na beira do igarapé. No capítulo dois associamos esse nome com o termo ‘makyripi’, um dos nomes em apurinã dado à sucuriçu - a mítica Cobra-grande dentro da qual o herói Tsorá viaja, dando origem à humanidade, aos artefatos e à civilização. No contexto do debate sobre as origens dos nomes na língua, é interessante notar que entre os Apurinã havia um nome anterior (antigo) para a *Bertholletia* (*mitatakury*), associado às qualidades sensíveis da espécie – cuja tradução é ‘árvore das folhas ou dos frutos grandes’. Tendo em vista a semelhança do nome atual (*maki*) com o de outros povos vizinhos, sugerindo um sistema de trocas de palavras, ideias, conceitos etc., faz sentido a troca de nomes da castanheira no contexto mítico.

140 Diferentes hipóteses sobre a origem e a trajetória dos Apurinã no passado pré-colombiano podem ser conferidas em Link (2016) e Gow (2012).

castanhais e das TPI nas bacias do oeste da Amazônia, onde o cultivo itinerante de mandioca doce é a norma, e, por conseguinte, o manejo das paisagens é menos intensivo.

Trazer esses dados para o contexto da bacia do Purus nos instiga a levantar algumas questões interessantes. Vimos que na região do interflúvio Purus-Juruá a ocorrência de castanhais é muito menos perceptível quando comparada ao interflúvio Purus-Madeira. Se as análises de Shepard e Ramirez estão corretas - ou seja, de que existe uma correlação entre a emergência dos castanhais e a intensificação do manejo agrícola baseado no cultivo da mandioca amarga -, o que explicaria a presença maciça da *Bertholletia* na região do Purus-Madeira? O acúmulo de pesquisas etnográficas conduzidas nos últimos anos no Médio Purus nos permite afirmar que no passado o modelo de manejo da paisagem era baseado predominantemente na “coleta” e no usufruto da biodiversidade disponível na floresta (Mendes dos Santos, 2016). Como apontam as pesquisas de Mendes dos Santos o passado do Purus nos revela uma realidade próxima “daquela projetada pela arqueologia para o Holoceno Médio na Amazônia, de populações menos adensadas e numerosas, baseada no uso da floresta, sem agricultura” (Ibid.: 35). Isso nos ajuda por um lado a explicar a ausência de castanhais ao longo do interflúvio Juruá-Purus, mas por outro contradiz nossa hipótese da origem antrópica dos castanhais ao longo do interflúvio Purus-Madeira.

Os registros históricos e a tradição oral dos Apurinã revelam que o cultivo intensivo da mandioca do tipo amargo entre estes índios é algo recente, adquirido após a chegada das frentes extrativistas (Schiel; Freitas Filho). Por outro lado, provenientes da região do sopé andino, os Apurinã sempre cultivaram a mandioca doce (*iumiary*) em sistema itinerante - possivelmente tendo as trazido para o Médio Purus - aproveitando-se de pequenas clareiras na floresta ou em áreas próximas à residência. Ora, se os Apurinã compartilhavam o mesmo modelo de organização social e de manejo da floresta com os seus vizinhos Arawa a oeste, o que explicaria a emergência dos castanhais dentro do seu território tradicional? A hipótese levantada por Shepard e Ramirez correlacionando a expansão da área de distribuição da *Bertholletia* com a intensificação da agricultura de mandioca amarga, na qual os povos Aruak estariam profundamente implicados, parece não se encaixar no caso dos Apurinã.

Todavia, a chave para compreender esse mistério se encontra, presumivelmente, nos sítios arqueológicos do tipo geoglifo construídos sobre os platôs que encimam os vales dos tributários do Alto Purus, no leste do Acre, no Sul do Amazonas, oeste de Rondônia, além do norte da Bolívia. Justamente a área no interflúvio do Alto rio Purus-Madeira onde há uma grande mancha de castanhais. Se as práticas de agricultura intensiva necessárias para criar grandes manchas de TPI propiciaram uma combinação adequada que facilitaram a formação de castanhais (Shepard & Ramirez, op. cit.: 56), as práticas intensivas de manejo do solo empregadas para a construção dos geoglifos também podem ter influenciado o estabelecimento e a ocorrência de castanhais na área em estudo (cf. Watling, Mayle & Schaen, 2018: 135).

A finalidade e construção dessas grandes estruturas de terra – “geoglifo” significa “marca na terra” – permanecem sendo um grande mistério. Centenas desses pátios geométricos – maiores do que um ou mais campos de futebol - cercados por valetas monumentais foram descobertos nessa região, após a retirada da floresta dando lugar às fazendas de gado. Vistas de cima, as formas desses recintos podem ser circulares, hexagonais ou retangulares e a profundidade das valetas variam entre um a quatro metros de profundidade. Os sítios mais antigos datam de mais de três mil anos e muitos estavam ainda em uso no século 14, embora a maior parte fosse utilizada apenas esporadicamente, e a cerâmica encontrada nos lugares das escavações, mostram seu caráter cerimonial (Virtanen, 2016: 50) . De acordo com a arqueóloga Denise Schaan, apesar da semelhança nas técnicas construtivas empregadas na edificação dessas estruturas, existem variações regionais sugerindo que diferentes grupos étnicos podem ter adotado tal arquitetura para construção de seus espaços de moradia, cultos, encontros e rituais. A geometria perfeita de muitos desses espaços sugere ainda preocupações cosmológicas e religiosas, além de conhecimentos de matemática e engenharia (Schaan, 2013: 27).

A participação dos Apurinã na edificação dessas estruturas ainda é pouco conhecida, diante da antiguidade dessas construções. Sabemos, no entanto, que muitas das áreas descobertas com geoglifos estão dentro do território que era habitado pelos seus ancestrais nos tempos do contato. Suas narrativas míticas trazem pouca ou quase nenhuma menção direta a respeito. Uma referência que talvez possa ter alguma relação é o episódio inicial do mito de *Tsorá* que faz alusão à uma grande queimada que incendiou o mundo. Isto porque é possível que na época em que foram construídas essas estruturas, há cerca de dois mil anos, essas áreas possuísem vegetação esparsa (Schaan, op. cit.: 27), onde é comum a ocorrência de grandes incêndios de origem natural. Além disso, vimos que o fogo, seja de origem natural ou induzida, constituía um importante aliado no manejo da floresta, principalmente para a construção de seus roçados tradicionais (*tukuri*) e locais de moradia – que podiam ser uma mesma coisa. É plausível assim que o manejo do fogo no passado ajude a explicar a construção desses sítios dentro de áreas densamente florestadas. O episódio mítico da viagem de *Tsorá* dentro Cobra-Grande também pode ser uma referência importante.¹⁴¹

A antropóloga Pirjo Virtanen é quem vem trabalhando há alguns anos junto com os índios Manchineri e Apurinã buscando informações que ajudem a explicar e compreender melhor alguns aspectos sobre a construção desses sítios e a pré-história da região, e tem encontrado coisas interessantes. Segundo a autora, já foram identificados mais de 200 geoglifos sobre platôs de terras firmes - mas também em áreas de várzea próximas dos afluentes do Alto rio Purus -, nas proximidades da BR-317, que liga Rio Branco à Boca do Acre (2011: 135). É provável

¹⁴¹ Em artigo recente, Virtanen e Saunaluoma (*no prelo*), trabalharam com dados etnográficos e arqueológicos, buscando correlações entre a sociocosmologia dos povos que habitavam essas regiões – Manchineri e Apurinã – com os desenhos geométricos dos geoglifos. Elas perceberam que as visões xamânicas dos espíritos que habitam a floresta são semelhantes aos formatos desses sítios, e além disso, que esses desenhos trinchados no solo são agentes, considerados habitat de não-humanos com grandes poderes, que afetam as pessoas através de práticas visuais e corporais.

que a ocorrência desses sítios se estenda por uma área muito maior, adentrando nas TIs demarcadas e nas áreas onde a floresta permanece em pé. De acordo com a etnoarqueóloga Elaine Cristina, se de fato existe uma associação entre essas estruturas com o enclave apurinã na região, é possível que se estendam por uma vasta região ao longo da margem direita do rio Purus - até as proximidades do rio Ituxi, onde terminava o corredor de habitação apurinã na época do contato (Wanderley, op. cit.: 80). Em sua pesquisa a autora colheu narrativas dos Apurinã em Lábrea, que interpretaram imagens aéreas dos geoglifos como sendo a casa do *Mapinguari* e *Tsuminiry* (seria *Otsamanery*?), bem como locais de assentamento antigo (Ibid.: 142).

Meus dados de campo a esse respeito são poucos - na época esse não era um tema que me chamava atenção. Lembro-me de uma conversa com seu Manoel, pajé da aldeia Nova Vista, em que fiz alusão à existência desses sítios, pedindo explicações. Ele não deu nenhuma resposta direta, mas contou uma história sobre um povo que vivia embaixo da terra e que comia gente. De acordo com as minhas anotações de campo, a história era mais ou menos assim: durante uma caçada os Apurinã capturaram um índio em cima de uma castanheira pensando que era um macaco. Descobriram o lugar onde ele morava e montaram uma expedição de guerra. Tamparam as saídas do buraco, embaixo de uma raiz de sapopema, e atearam fogo. Morreram todos, mas sobrou um menino que foi levado para aldeia. O menino cresceu e começou a acompanhar as expedições de caça, só que ao invés de matar os bichos, ele caçava os parentes. Quando descobrem seu canibalismo, acabam o matando. Outro dado que pode ser interessante foi uma explicação que me foi dada pelo professor Chico a respeito das cerimônias fúnebres do xingané. Na ocasião ele tentava me explicar a razão e a importância das músicas de abertura e fechamento da festa. O comentário é significativo tendo em vista a relação das formas com o caráter cerimonial dos geoglifos:

Vamos supor é como que a festa fosse redonda, no conhecimento, na tradição é como que a festa fosse assim ao redor [desenha um círculo]. Quando chega ele faz a abertura aqui, tipo ele desata essa linha [desenha uma abertura no círculo]. No final ele vai ter que emendar essas duas coisas de novo, é aí que ele faz o fechamento [fecha o círculo]. Então quando os *toty* fazem festa, você sai de casa pra chegar nesse local e você só pode ir embora quando fecha com a música de encerramento, quando a música termina. Aí o pajé ou outra pessoa da comunidade diz que estão liberados de irem para suas casas [os convidados]. Então na abertura tem todo o contato entre as comunidades e no fechamento permanece todo mundo - só após a última dança que tá liberado pra ir pra casa [...]. Na chegada tem os lugares que você vai fazer as pinturas, vai se arrumar, aí a comunidade vai receber naquele local, vão fazer a saída. A noite eles dançam, participa todo mundo, as crianças, os mais velhos, quando for pra sair tem o encerramento, fecha o ciclo.

Poderíamos nos estender mais sobre essa questão, mas estaríamos fugindo do tema e do argumento em questão. Por ora, basta dizer que existem evidências suficientes para levantar a hipótese de haver uma relação entre a os sítios geoglifos com a origem antrópica dos castanhais na região. Em outras palavras, pode-se

conjecturar a ideia de que os castanhais ‘nativos’ dentro da área do Complexo de TIs Apurinã em Pauini sejam legados da habitação e do manejo da floresta feito pelos seus ancestrais na *longe duree*. Enquanto antropólogo interessado nessas questões, a ideia aqui não é de forma alguma tentar comprovar essa hipótese, embora os dados etnográficos possam contribuir neste sentido. O que eu me proponho a fazer, antes de tudo, é tomar essas questões de pano de fundo para pensar como os Apurinã de hoje se relacionam com esses legados ancestrais da/na paisagem.

‘Pique redondo’

Partindo do pressuposto de que os castanhais ‘nativos’ na região do Complexo de TIs de Pauini são legados da habitação imemorial do povo *Pupýkary* na região, pode-se perguntar como essas paisagens eram *socializadas* antes da era do extrativismo. Mas para isso, seria interessante tentar descrever como esses espaços são socializados nos dias de hoje a partir dos dados etnográficos que temos em mãos. Neste sentido, faço a seguir uma descrição tirada do meu caderno de campo de uma de uma visita a um castanhal próximo da aldeia Nova Vista dentro da TI Peneri-Tacaquiri. Peço que o leitor releve o tom de deslumbramento do texto - ou se atente. Explico melhor, era a primeira visita que eu fazia a um castanhal junto com os Apurinã e, por sorte, tratava-se de um castanhal muito antigo, quiçá formado antes da Amazônia ser descoberta pelos portugueses e espanhóis. A título ilustrativo, a região do Peneri é habitada pelos Apurinã desde tempos remotos e foi ocupada pelos cariús durante décadas no século passado no período de exploração da borracha, contando com a presença de muitas colocações de seringueiros e de índios Apurinã.

Estávamos no mês de agosto, tempo de seca na Amazônia. A paisagem naquele dia estava plena de luz de um sol escaldante de verão. Estávamos indo visitar um castanhal – chamado ‘Pique Redondo’ - da família do cacique da aldeia, o jovem Raimundo (Pixalá). Dias antes havíamos passado por esse lugar voltando de uma pescaria com tinguí em um desses pequenos igarapés (jiju) que deságuam no Peneri. Como estávamos com o paneiro e as mãos carregadas de peixes, não houve tempo de parar para olhar as castanheiras, mas a presença delas não me passou despercebida. Pedi então que o cacique me levasse no dia seguinte pra conhecer esse castanhal. Chegando lá, seguimos caminhando pelo pique, conversando, parando pra tirar fotos e medindo o diâmetro das árvores mais grossas. Tudo seguiu normalmente. Voltamos para a aldeia, almoçamos e fui me deitar na rede. Quando peguei no diário para escrever o que havia ocorrido aquele dia, ainda no calor da visita, comecei a me dar conta do que realmente tinha acontecido ali...

Até onde alcança a memória do Raimundo ele representa a quarta geração que quebra castanha naquele castanhal. O chamado ‘Pique Redondo’ fazia parte de uma antiga colocação de um apurinã de nome Mané Artur. Depois dele, quem passou a ocupar a colocação foi Júlio, um seringueiro (cariú) casado com uma das filhas de seu Mulato, famoso cacique do Jagunço, aldeia antiga localizada no alto do igarapé. O cunhado de Júlio, seu Agostinho Mulato, que tinha uma colocação próxima dali, também quebrava castanha neste castanhal. Nessa época havia muitas colocações de seringueiros, índios e seringueiros misturados com índios ao longo do igarapé. O avô do Raimundo, o finado Pedro Carlos (PC), era o patriarca de uma das parentelas apurinã que chegaram nesse

igarapé vindo do Purus de baixo. Pedro Carlos nasceu no Sepatini. Seu pai morreu neste igarapé em decorrência de conflitos com outras parentelas apurinã. Após a morte do pai, PC saiu 'rodando pela região'. Passou pelo Tumiã e de lá para o Seruini na época do Posto Indígena Marienê, onde 'trabalhava como capanga do Major de Barros'. No Seruini, encontrou-se com o futuro sogro, seu Joaquim, que era na verdade seu tio materno – irmão da mãe, também do Sepatini. No Marienê, casou-se com Raimunda, sua prima-cruzada, filha de seu Joaquim e dona Mariquinha. 'Saíram do Marienê e vieram para o Peneri abrir colocação'. Instalaram-se em uma área mais acima do igarapé. Viveram em quatro colocações antes de chegarem à área onde fica a aldeia Nova Vista. PC casou-se com as cinco filhas de seu Joaquim, com as quais teve dezenas de filhos. Uns morreram, outros se perderam, outros foram embora, mas muitos permaneceram no Peneri, sendo os atuais chefes de família da aldeia. Quando passaram a morar ali, o pai do Raimundo, o finado Rael, que era da região do Tacaquiri, passou a quebrar castanha no Pique Redondo junto com o Júlio, de sorte que fizeram muita amizade. Quando Júlio foi embora para Lábrea, após a demarcação da TI, ele 'passou' o castanhal para o compadre Rael. Raimundo está na faixa dos seus trinta anos e desde que se entende por gente quebra castanha no Pique Redondo. Depois que o pai morreu o castanhal ficou para sua mãe, dona Darcy, para sua família (ele, a esposa e os filhos) e a família de seus irmãos, que continuam a quebrar castanha todos os anos neste local.

Esta é mais ou menos a história do castanhal 'Pique Redondo', tal como consegui montar a partir dos relatos de Raimundo e de outras pessoas da aldeia. Certamente a memória do Raimundo seja curta demais quando comparada à das árvores centenárias que formam aquele castanhal. Encontrá-las e senti-las tão de perto foi uma das experiências mais incríveis da minha vida. Ali não era um canto qualquer da floresta, havia uma presença, aquelas árvores marcavam uma "presença". Vale lembrar que estávamos ali de visita, não estávamos ali quebrando castanha. Pensando no tipo de relação que estava sendo estabelecido naquela ocasião, na minha condição de um privilegiado "turista aprendiz", a sensação era de que o Raimundo, sempre muito à vontade, estivesse me apresentando uma família de parentes. Aquele lugar e aquelas árvores ancestrais era uma extensão do seu parentesco. E o que é interessante é que a "presença" que eu sentia ali estava nos correspondendo - estávamos sendo observados também. Lembro que ao mirar minha câmera para aquelas árvores imensas de quarenta, cinquenta metros de altura, algumas chegando a oito metros de diâmetro na altura do peito, a sensação era de que elas estavam posando para serem fotografadas. Foi impossível não traçar uma analogia entre as castanheiras com os totys e vovozinhas apurinã, seres humanos de alma tão bondosa; gente sábia e humilde que viveu a sua vida inteira na, da e com a floresta.

Quanta memória não havia naquele lugar, naquelas árvores? Imagine-se plantando seus pés (ou a cabeça) na terra e habitando um lugar, o mesmo lugar, centenas de anos. E que esse lugar seja no meio de uma floresta habitada por uma diversidade de seres de todos os tipos - plantas, insetos, aves, mamíferos, roedores, microrganismos, humanos etc. Quantas tempestades, raios, trovões, noites escuras, estreladas, enluaradas; quantos verões e invernos; quantas vozes, sons, aromas, aquelas castanheiras guardam em sua memória vegetal? A analogia dessas árvores com os totys, contudo, não era apenas temporal. Havia ali também um sentimento de generosidade e humildade naquelas castanheiras que só os velhos sábios sabem expressar. E isso me leva a pensar que talvez o significado profundo da vida de uma árvore de castanheira seja a dádiva. A dádiva como condição relacional e constitucional desses seres.

~

Uma das coisas importantes a ser tiradas dessa minha experiência visitando castanhais junto com os Apurinã é que eles não pensavam da mesma forma que eu. *O passado ancestral dessas paisagens estava plenamente integrado à paisagem cotidiana do presente.* Obviamente, todas aquelas minhas leituras sobre ecologia histórica, domesticação, construção de paisagens etc., não passava pela cabeça dos meus anfitriões. Esse tipo de questão pode fazer sentido para quem olha a floresta de fora, abstraindo-a, teorizando-a, mas para quem vive nela, tudo isso é parte constituinte da vida, do tempo, do *habitar*. As pessoas com quem eu conversava certamente não pensavam nos castanhais como pensam os arqueólogos, mas o fato dos índios não pensarem dessa maneira, não necessariamente é um indicador de que não existam essas paisagens. É aquilo que o geógrafo cultural e teórico das paisagens, Augustin Berque, diz: “pensar a paisagem não necessariamente é um indicador de que exista uma identidade entre o fato de pensar a paisagem e o fato de existirem paisagens” (Berque, 2013). Essa última relação é o que o autor chama de *pensamento paisageiro*, ou seja, a *construção* de paisagens, sem necessariamente concebê-las enquanto tal. Foi, portanto, com o “*pensamento paisageiro*” dos meus anfitriões, e também com o das castanheiras (*sic!*), que eu tive que aprender a observar em campo.

Temporalizando uma aldeia

Um dos fatos que mais me tocou nessa experiência de habitar uma aldeia junto com os Apurinã foi sentir o que significa viver não apenas *na* floresta, mas *da* e *com* a floresta. Viver *da* floresta significa *produzir seus meios de vida* a partir da floresta. E, como já dizia Marx (2008 [1989]), “ao produzir seus meios de vida, os indivíduos produzem a si mesmos”. Foi lendo um pequeno texto de Marx (1991 [1968]), aliás, que me dei conta do sentido profundo da *terra* para os que a ela pertencem. Nesse texto em que discute a evolução e o surgimento da propriedade privada no sistema capitalista, há uma frase em que autor escreve: “nas propriedades pré-capitalistas a propriedade é uma *extensão orgânica do corpo das pessoas*” (grifo meu). Embora o autor estivesse se referindo ao contexto agrário pré-capitalista na Europa, acredito que essa é uma ideia que reveste bem o significado do conceito de *T/terra* nos contextos indígenas (Coelho de Souza et al., 2017; Ingold, 2000: 133-150; Viveiros de Castro, 2017). Mais tarde, ao entrar em contato com os escritos de Ingold, descobri que ele também não só havia lido e se tocado pelos manuscritos filosóficos de Marx, como havia resgatado muitas das ideias inscritas no materialismo filosófico marxista – entre elas o de *levar a sério* as implicações de que pessoas (humanos, humanidade) *são organismos biológicos*, ou melhor, “*organismos-pessoa*”, e não algo acima, no topo da cadeia evolutiva (Ingold, 2000: 3).

Pois bem, inspirado pela *perspectiva do habitar* de Ingold, nas aldeias buscava olhar para as pessoas, as plantas, as árvores, os animais, os objetos, enfim, para a paisagem, dentro de uma *perspectiva relacional e temporal*. Ao invés de concentrar a atenção num mundo povoado por objetos sólidos, fechados em si, abrir os olhos para um “mundo de materiais, incluindo terra, ar, fogo e água, no qual tudo está fluindo e em transformação” (Ingold, 2015 [2011]: 49-69). Em outras palavras, buscava educar minha atenção nos fluxos da *matéria* e não na materialidade dos objetos, *temporalizando a paisagem*, inserindo as pessoas e o devir no interior da

continuidade do mundo da vida (Ibid.: 26). Habitar uma aldeia na floresta significa adentrar “num oceano de matérias” bem distinto ao de uma cidade: as qualidades e a primazia da *madeira* nas ‘barracas’, canoas e na floresta circundante; a terra amarelada dos terreiros e o barro branco-argiloso dos igarapés (onde eu gostava de afundar os pés); as folhas de ubim e canaraí que tecem os telhados e as casas de farinha; os pomares de laranjeiras, mangueiras, açais etc.; a quentura dos roçados e o frescor da floresta; as águas escuras do Peneri correndo vagarosamente - nunca as mesmas; as tempestades tropicais nos fins das tardes, o nascer do sol e a luz da manhã; a neblina matutina e o Sol escaldante das tardes; a escuridão do nas noites sem luas e o luar tão próximo na lua crescente; o fogo nos pequenos jiraus moqueando os peixes; um feixe de *maniva* no caminho do roçado a espera de mãos humanas para voltar à terra; uma cabeça de anta na bacia de alumínio; uma traseira de paca indo ao fogo; uma mão que tece um paneiro, outra que amola um terçado e conserta um bico de flecha; uma rodada de *katsupari*; um rapé aspirado e uma boca que cospe no chão... Toda matéria *suspensa em movimento*, substâncias interagindo, se transformando, se misturando, circulando. Daqui a alguns anos essa aldeia será desabitada e a floresta retomar o seu lugar, mas a terra ali já não será mais como era antes.

Se buscarmos um olhar mais atento das paisagens sob essa perspectiva ingoldiana, veremos que “tanto o conhecimento cultural quanto as substâncias corporais vão sendo geradas num contexto de contínuo engajamento com a terra e com os seres – humanos e não-humanos – que a habitam” (Ingold, 2000: 3). Se organismo e pessoa podem ser uma única e mesma coisa, como coloca Ingold, pode-se perguntar: o que significa para os seres humanos e não-humanos – ao mesmo tempo organismos e pessoas – habitar um ambiente? Se *organismo e pessoa são unos*, o que aconteceria se aplicássemos o que nos ensina a antropologia sobre a constituição de seres humanos enquanto “pessoa” – que ele chama de *perspectiva relacional* - aos organismos vivos em geral? Se pessoas são organismos e organismos são pessoas, longe de estar restrita ao domínio da socialidade humana, a perspectiva relacional seria aplicável ao longo de todo o continuum da vida orgânica (Ibid.: 3). A síntese organismo-pessoa de Ingold, portanto, estabelece uma simetria ontológica colocando humanos e não-humanos em um mesmo patamar ao reincorporar a vida humana e seus devires dentro do *continuum* da vida.

Partindo desse princípio, os seres humanos, assim como os demais organismos vivos - de uma bactéria a um elefante, do pé de manjerição no meu quintal a uma imensa castanheira na floresta - passam a ser compreendidos “como um ponto singular de crescimento criativo através de um envolvimento contínuo dentro de um campo de relações” (Ibid.: 4-5). Isso implica considerar que os seres humanos “são trazidos à existência enquanto organismos-pessoas dentro de um mundo habitado por seres de todos os tipos, tanto humanos quanto não humanos”. Por conseguinte, “as relações entre humanos, que estamos acostumados a chamar de ‘social’”, diz o autor, “são apenas um subconjunto de relações ecológicas” (Ibid.: 5). Se pararmos para ouvir as histórias de vida desses índios, que nascem e se *criam* na terra-floresta, veremos que elas estão entrelaçadas com as histórias, as substâncias e os ciclos de vida de uma miríade de outros viventes não-humanos que coabitam o

território. Essas histórias são e estão tecidas na textura da T/terra. Vejamos como isso se dá com a *Bertholletia*.

Uma das primeiras informações que obtive dos moradores da Nova Vista quando mencionei que queria estudar a história dos castanhais na região foi que embora não soubessem quanto tempo tinham as castanheiras, sabiam que as árvores de castanha *permaneciam* nos locais de moradia após estes serem “abandonados” - ao contrário de outras fruteiras cultivadas, como as mangueiras, laranjeiras, limoeiros etc. De fato, como foi possível observar ao longo da minha estadia na aldeia, boa parte dos castanhais utilizados pelos moradores se encontram em antigas áreas de ocupação. A própria aldeia já era um exemplo disto. A Nova Vista foi “fundada” a cerca de quarenta anos com a abertura de um grande roçado de cinco hectares, dividido entre os grupos familiares, e que sustentou a produção das famílias durante dois anos sem precisar plantar em outro lugar. A área onde se abriu o roçado era ‘mata bruta’ e tinha a presença de antigas castanheiras, cujos troncos caídos ou cortados permanecem no local. Fazia parte inclusive do ‘Pique Redondo’. Segundo os moradores, muitas castanheiras, que não aguentam com o fogo, morreram no grande incêndio para abrir o roçado. Depois de dois anos de uso, novos roçados foram sendo abertos nas proximidades desse grande roçado, localizado nos fundos da aldeia, foi abandonado. No tempo em que lá estive era uma vegetação de capoeira baixa e cerrada, com muitos pés de castanheira emergentes - variando entre cinco a dez metros de altura e cerca de ½ metro de diâmetro.

Em outra ocasião, uma viagem que fiz com seu Caboco e o filho Damião (o Branco), subindo o igarapé para conhecer o castanhal onde eles trabalhavam, passamos pela ‘Barraca Velha’, antigo lugar de moradia de seu pai, Pedro Carlos. Ali seu Caboco nasceu e passou parte da sua infância a cerca de cinquenta anos atrás. O local ficava em uma terra alta e era uma capoeira bem desenvolvida indiscernível aos olhos leigos da floresta adjacente. Ao andar ali encontramos painéis de ferro – utilizadas na época, antes das painéis de alumínio -, algumas garrafas de cachaça, mas também pés de bacuri, ‘coco’,¹⁴² tucumã, pupunha, açai e meia dúzia de castanheiras com uma grossura de mais ou menos dois metros e meio de diâmetro. Interessante notar que bem no local onde ficava a casa de dona Mariquinha, avó do seu Caboco, se encontrava uma dessas castanheiras. Na época essas árvores de castanha já produziam e davam renda aos seus filhos que abriram um pique no local. Outro exemplo são os castanhais do Jagunço, no alto Peneri, onde morava a parentela do Mulato. Apesar da distância, essa área constitui um importante centro de caça, pesca e castanha, e vem sendo explorada por algumas famílias da aldeia Boa União e do Jagunço 2, que antigamente habitavam o local. Por se tratar de uma área muito grande e pouco explorada ouvi relatos da última vez no campo de que os moradores da Nova Vista estavam começando a utilizar o local. Dizem que há muitas castanheiras grandes no local onde ficava a aldeia, ‘tudo acanteirado’, parecendo que foram plantadas.

142 Não se trata do coco-da-baía (*Cocus nucifera*). Este é o nome genérico que os Apurinã dão aos frutos de palmeiras (*Arecaceae*).

Nota-se assim que nos locais de ocorrência de castanhais, como na TI Peneri-Tacaquiri, a *Bertholletia* pode ser considerada uma árvore *oportunista* (no bom sentido da palavra), despontando nas imediações das áreas de ocupação humana. Confirmando o que havia dito anteriormente, a castanheira não é uma árvore tradicionalmente cultivada pelos Apurinã. Quem planta a castanha são as cutias. São elas as ‘*prontadora*’ das castanheiras, dizem os Apurinã. A imagem que fica é a de um gigantesco rizoma subterrâneo de castanheiras - no jargão ecológico, um “banco de sementes” - à espera de uma luz e de uma clareira para brotar. É como se a *Bertholletia* acompanhasse a trajetória dos humanos e seus pés fossem as cutias. Se foi possível observar a emergência desses castanhais dentro do domínio dos assentamentos humanos, pode-se especular como isso ecoa no pensamento apurinã. Em outras palavras, embora a *Bertholletia* não seja uma espécie cultivada, pode-se perguntar se esta proximidade com os locais de habitação humana, onde predominam relações de parentesco e consanguinidade, não a enquadraria no rol das plantas cultivadas ou ‘domesticadas’. Pudemos provar isto no capítulo anterior por meio da análise do mito de *Tsorá*. Vimos que entre as árvores frutíferas silvestres mencionadas no mito, a *Bertholletia* foi a única que não foi plantada pelos heróis – já habitava a *terra-floresta* no momento da passagem dos demiurgos. Além disso, na versão do Zé Capira (Schiel, 2004: 217) há uma passagem em que um pé de castanha que era baixinho, ‘de repente’ cresce com as batidas dadas pelos heróis no tronco da árvore. Tendo em vista a característica oportunista da *Bertholletia* em recrutar clareiras na floresta, conforme discutido anteriormente, pode-se pressupor que este episódio illustre este fenômeno. E se estivermos corretos nesta interpretação, o local onde teria se passado o evento não seria uma floresta ‘virgem’, mas uma capoeira em crescimento ou um roçado.

Todavia, a hipótese mais interessante de que a *Bertholletia* é uma espécie nativamente ‘domesticada’ pelos Apurinã, pode ser codificada por meio da lógica do sensível. Vimos que existe uma relação intrínseca entre a *Bertholletia* e o corpo de *Tsorá*. Primeiro, as chagas do herói lançadas no tronco da castanheira (a resina da árvore), testemunhos permanentes de sua passagem pela T/terra. Segundo, deduzimos uma correspondência mítica entre o corpo da castanheira (tronco/ouriços) com o corpo do herói transfigurado na mítica Cobra-grande. Tendo feito essa descoberta, não foi preciso ir muito longe para ver que a castanheira se encaixa nos critérios sensíveis que marcam as plantas cultivadas no mito: a dureza, a imortalidade, a cultura e a consanguinidade/ancestralidade.

Como se forma um castanhal?

Ao longo das conversas nas aldeias e visitas aos castanhais foi se tornando perceptível nos enunciados dos índios como se forma um ‘castanhal’. A origem de um castanhal geralmente era descrita da seguinte forma: a pessoa perambula pela mata durante uma caçada e *encontra* um conjunto de castanheiras próximas. Notando que ali pode ser um bom lugar, em outra ocasião ela voltar ao local para ‘picar’ o caminho, o que significa abrir com terçado uma linha ou trilha na floresta interconectando as árvores. Cria-se assim um tipo de *circuito* que será percorrido no período de frutificação da castanha, após os frutos caírem no chão. Se o local for longe da aldeia e grande a quantidade de castanheiras e, portanto, o tamanho do

pique, abre-se uma pequena área de mata na beira de um igarapé e constrói-se o ‘*papiri*’, um pequeno abrigo de uso temporário que se diferencia da ‘*barraca*’ por não possuir divisões internas e por ser feito com material de qualidade inferior (Schiel & Smith, op. cit.: 94). O esforço despendido na construção do *papiri* - se será mais ou menos provisório ou permanente – irá depender da produtividade do castanhal e da quantidade de parentes – mulher, filhos, genros, noras, etc. – que vão passar a habitá-lo de forma periódica durante os períodos de safra ou em incursões de caça. Vale destacar que a construção de um abrigo ou de uma barraca pode ser visto não apenas como uma *correspondência* com o tempo, uma vez que o período da quebra de castanha coincide com o período das chuvas e tempestades tropicais, mas também como uma forma de humanizar aquele lugar, que já não será mais o mesmo a partir do momento em que for habitado. Mudas de plantas cultivadas nos roçados ou ao redor das casas nas aldeias, como o *katsupari*, banana, abacaxi, plantas medicinais, entre outras, podem ser levadas e cultivadas nessas áreas que foram abertas, assim como sementes de frutíferas silvestres são consumidas e descartadas no local facilitando a sua germinação. Nos termos locais, este tipo de assentamento de habitação provisória e com finalidade exclusiva de exploração de um recurso como a castanha é chamado de ‘centro’ (Ibid.: 33).¹⁴³

Em fevereiro de 2017, tive a oportunidade de acompanhar o processo de construção de um centro de castanha no alto igarapé Tacaquiri, junto com as famílias da aldeia Cachoeira. Em geral, cada família nuclear da aldeia possui um ou mais centros de castanha antigos, abertos nos tempos da borracha e herdados de pai para filho. Neste caso, porém, foi uma ocasião interessante, pois tratava-se de um centro novo, aberto no ano anterior para uso coletivo das famílias da aldeia. Batizado de ‘*Vontade Sem Jeito*’ este centro ficava a cerca de um dia e meio subindo o igarapé de rabeta a partir da aldeia. Como a aldeia está localizada há cerca de três horas da foz do igarapé com o rio Purus, o local é mesmo isolado de qualquer presença humana - daí o nome dado, pois sempre que alguém passava por ali em incursões de caça e pesca havia a vontade de construir um centro no local, sabendo-se da presença das castanheiras, mas dado o seu isolamento nunca tinha jeito.

Levamos oito dias acampados neste centro de castanha. Como naquele período todas as famílias já haviam quebrado a castanha em seus respectivos centros próximos da aldeia, a finalidade dessa expedição foi construir uma ‘barraca’ ampla, assoalhada e coberta de palha de ubim (*tikarupi*), em lugar do *papiri* improvisado que havia sido feito no local. Uma casa ampla que pudesse abrigar todos os grupos domésticos da aldeia. Após a construção da casa que levou alguns dias, os homens foram quebrar as castanhas nos piques que haviam sido abertos no ano anterior, e depois foram à caça de novas castanheiras nas redondezas dos caminhos, abrindo novos piques ou ‘mangas’ como se os costurando com o pique principal. Foi possível assim acompanhar o início do processo de criação de um centro de castanha – o início de uma longa história que irá se estender ao longo de gerações, quiçá *servindo* aos netos e bisnetos das crianças que estavam nos acompanhando.

143 Já ouvi alguns homens se referirem a estes locais como ‘posto’.

Dito isto, há alguns aspectos relevantes que eu gostaria de destacar. Primeiro, um castanhal só se constitui enquanto tal após ser ‘picado’. Antes disso, soltas pela mata, embora formando um conjunto, as castanheiras por si só não constituem um castanhal. Um castanhal, nesses termos, só faz sentido em conjunto com as linhas ou trilhas e com as pessoas que abriram essas trilhas e criaram essas linhas, formando assim um tipo de rede ou uma malha de *linhas e relações* floresta adentro.¹⁴⁴ Desta forma, um castanhal é um espaço na floresta que se constitui enquanto um “lugar” - um espaço socializado, humanizado, com uma característica e uma identidade particular relacionadas à biografia e à memória daqueles que o abriram, um local de trabalho, de relações de parentesco e de poder político. Segundo, apesar de as castanheiras estarem cravadas no solo, os castanhais se constituem enquanto *paisagens em movimento*. Ao longo dos anos (muitos anos, diga-se), a rede de caminhos que forma o castanhal pode diminuir de tamanho se árvores morrerem ou deixarem de produzir - uma castanheira pode levar dezenas de anos para morrer; ou pode aumentar, se árvores jovens começarem a produzir. É interessante notar como o termo ‘*manga*’ utilizado para se referir a esses caminhos novos que partem dos piques principais, sugerem uma correspondência dessas paisagens como algo *tecido* - como uma “manga de roupa”. Ao se desenhar as linhas dos piques no papel observamos uma bordadura na mata tecida pelo movimento das pessoas. Assim, um castanhal pode ser considerado como um organismo vivo, constituído num movimento orgânico, dinâmico, que vai crescendo ou diminuindo, conforme vai sendo utilizado. O processo de socialização das castanheiras começa a partir do momento em que elas entram dentro desta malha reticulada dos piques. Como neste caso as *linhas são relações* (Ingold, 2015), estar fora dessa rede de caminhos é estar fora da rede de *socialidade* humana.

Se até aqui podemos imaginar os castanhais enquanto um emaranhamento de vidas humanas e não-humanas ou como um emaranhado de linhas de vida, podemos traçar um paralelo entre as linhas dos piques dos castanhais com a poética dos cantos do xingané, tal como vimos no capítulo anterior. Pode ser útil aqui o conceito de “musicalização” proposto por Jonathan Hill, referindo-se à função da música entre as sociedades indígenas da Amazônia. Segundo o autor, a musicalização constitui “o processo de criação de espaços sociais nos quais as interações humanas são poeticamente entrelaçadas com os sons e comportamentos de pássaros, peixes, insetos, plantas e outras espécies não-humanas” (Hill, 2014: 39). Se como sugere Ingold, cantar, narrar e caminhar são em última instância formas de *envolvimento poético com o mundo*, tanto as músicas como os piques de castanha podem ser compreendidos como modos de criação de espaços sociais de familiarização das alteridades não-humanas que coabitam o território. E isto nos faz levantar uma questão importante: que a *Bertholletia* seja uma árvore socializada parece não haver dúvida, mas a pergunta é *como* ela é socializada.

Meu argumento é de que a maneira tradicional dos Apurinã interagirem - por que não dialogarem também? - com as castanheiras não se dá através da linguagem

144 Portanto, na concepção apurinã esses castanhais não são plantados, mas *encontrados*.

verbal, mas pelo concreto, isto é, pela linguagem das qualidades do sensível. Não notei comportamentos ritualizados durante as práticas de coleta e quebra da castanha, nem referências quanto à existência de espíritos que habitam os castanhais, ou as castanheiras, com quem os pajés se comunicam. Como veremos mais adiante, não estou querendo afirmar que as castanheiras não tenham um ‘espírito-chefe’ ou um ‘dono’. Todavia, isto foi algo muito pouco salientado pelos conhecedores. Em contrapartida, os Apurinã prestam muito mais atenção e dão mais importância aos “espíritos flechadores” que habitam os espaços da floresta desabitados ou pouco habitado por humanos. Os mais temidos e perigosos são os *kamatxi*, que habitam buritizais, chavascas, remansos (poços) e lago - todos locais com água estagnada -, e os *kamiry*, que são as almas dos defuntos. Como vimos no capítulo dois, esses espíritos podem metamorfosear-se, ou se *encantar*, em animais, plantas, árvores e até mesmo em barreiros. A título de ilustração, o ‘chefe do buriti’ - que alguns se referem como sendo os *kamatxi* que moram nos buritizais - é muito respeitado, e ainda hoje, nas festas do xingané os Apurinã costumam fazer performances rituais dirigidas especificamente a eles. O professor Chico traz essa explicação:

O buriti tem o chefe dele [...] quando a gente vai tirar ele na mata, a gente pede pro chefe dele pra tirar. Quando tira [as talas] e leva pra fazer uma saia pra vestir na festa, depois você vai levar aquelas talas e entregar para o dono da festa. Não pode jogar em qualquer lugar, porque senão o chefe dele flecha criança. Aí se o pajé não for lá pra curar, pra tirar a flecha, a criança [...] Por isso que é respeitado a questão da natureza. Porque a natureza [...] ela não ta só, a própria natureza ela tem os seus donos, os seus criador. Então, ela ta aí [...] alguém vê uma mata qualquer, mas ela tem seus próprios criador.

Seguindo o conceito de “musicalização” de Jonathan Hill vemos que a música e a dança ao ‘chefe do buriti’ são utilizadas para “efetivar transformações semióticas e para criar espaços socializados que permitem o reconhecimento da alteridade do outro, ao invés da violência predatória contra o outro ou seu consumo canibalístico” (Ibid.: 19). Ou seja, como vimos no capítulo três, o buriti pode ser considerado um afim vegetal perigoso, que precisa de certa forma ser “domesticado” por meio do discurso ritual (falado, cantado ou dançado), no intuito de apaziguar sua violência predatória. Não me parece ser esta a situação da castanheira. Quando indaguei ao Chico se ela tinha chefe também, ele me disse que sim, que *Tsorá* a criou para servir de alimento aos índios. A única referência mais específica sobre o dono da castanheira surgiu em uma conversa despreziosa que com seu Waldomiro,¹⁴⁵ durante as nossas oficinas na aldeia Nova Vida no rio Seruini. ‘Toda a árvore tem um dono’, me explicava ele apontando em direção às árvores da aldeia. Ele aprendeu com sua avó de criação que o ‘dono da castanheira’ é um tipo

145 Seu Waldomiro é um dos filhos do finado Amadeu e irmão mais velho de seu Dário. Habita a região do Seruini desde que nasceu e atualmente mora em uma das colocações da aldeia Bom Jesus, dentro dos limites da TI Seruini-Mariênê. Acredito que ele não seja pajé, mas sua idade avançada e sua experiência de vida fazem dele um grande conhecedor da tradição do seu povo.

de grilo chamado *kitiry*. Esses grilos habitam as copas da *Bertholletia*. É o avô da castanheira, disse-me ele. Durante a longa vida de uma castanheira os *kitiry* vão se juntando na árvore e são eles que dão poder a ela. São eles que fazem xingané nos castanhais de madrugada, antes do dia raiar, cantando ‘tititititi’. Pelo que eu entendi, uma castanheira envelhece quando o *kitiry* deixa de habitá-la. Os primeiros sinais de envelhecimento da árvore são: quando ela deixa de ‘carregar’ frutos; a casca do tronco (sua pele) começa a ficar ‘cascuda’, enrugada; os imensos galhos em cima nas copas – que são troncos grossos - começam a quebrar e cair. Quando morre ‘ela cai com toda força, com todo poder dela’. Seu Waldomiro também foi o único entre os cantores que conheci que soube cantar uma ‘música da castanha’ – que ele aprendeu também com a avó. Seguindo o padrão dos cantos que ouvimos no Seruini, a ‘música da castanha’ era bem simples, com poucas palavras, basicamente repetindo e alongando o som do nome da castanheira (*maki*) em ritmo lento e arrastado – parecido com a ‘modinha da cobra’ entoada por dona Elza (vide capítulo dois).¹⁴⁶ Infelizmente essa música não entrou no repertório do material a ser publicado, e perdi a oportunidade em campo de traduzi-la com o Chiquinho.

Mas na ocasião em que seu Waldomiro cantou a música, solicitei em seguida que ele me falasse o que ela dizia. Em suas palavras, a música diz que ‘a pessoa foi na mata, quebrou a castanha, torou os ouriços, botou no panela e trouxe nas costas até chegar em casa, em casa toma o leite’. Dentro das minhas limitações linguísticas, uma possível interpretação é que o próprio cantor é a personagem da história que a música conta. De toda maneira, as constantes repetições do nome da castanheira sugerem o reconhecimento de um *alter-ego*. Por outro lado, a poética do canto revela uma imagem elementar da conexão ancestral dos humanos com a *Bertholletia*. Os entrelaçamentos entre as *linhas* humanas com as *linhas* da castanheira estão todos postos aí, envolvendo o movimento e sentidos táteis, visuais, auditivos e gustativos.

Podemos, de todo modo, voltar à pergunta sobre os modos de socialização da castanheira. Retomando a ideia de “musicalização” de Jonathan Hill, a ‘música da castanha’ de seu Waldomiro de fato parece criar um espaço social de interação entre o narrador-cantor com a árvore (ou as árvores) entrelaçando-os de forma poética. Mas o interessante é que ao contrário das músicas e danças cerimoniais dirigidas ao ‘chefe do buriti’, no caso da *Bertholletia* a relação que predomina é do parentesco e da consanguinidade, e não a da afinidade. Ambas as performances efetuam transformações semióticas para permitir o reconhecimento das alteridades vegetais. A diferença é que a relação de reciprocidade estabelecida com o ‘chefe do buriti’ é similar a uma troca entre afins; em contraste, a interação com a *Bertholletia* parece se encontrar no reino da *dádiva*, ou do *dado*.

No entanto, como discutido no capítulo três, no mito de *Tsorá* as espécies de plantas úteis são originadas a partir dos restos dos corpos humanos: as PCs são

146 Em um transcrição autodata é assim: ‘Make kēke neie/Kemōky māya/Kemake neie/Napopo neie, nalinakeye/Morowa nēiwe/Maki, make, kenemore/Ināyā neie makena neie/Kutari neie...’.

geradas dos corpos das pessoas que morreram no grande incêndio; as PSs das vísceras dos corpos dos afins-inimigos. Em comparação com os animais e entidades atmosféricas, não há nenhuma alusão de que nos tempos míticos os vegetais compartilhassem os mesmos regimes de sociabilidade que os humanos – linguagem articulada, hábitos alimentares, comportamentos etc. A antropomorfização das plantas, neste sentido, não se dá pelo atributo de uma alma/consciência passível de comunicação mediante uma linguagem verbal articulada. Mas e quanto aos ‘donos’ ou ‘chefes’ das plantas, não seria esta uma chave para compreender os modos de socialização e sociabilização dos vegetais? Infelizmente tenho poucos dados para desenvolver melhor essa questão. Vimos na fala de seu Waldomiro que o dono da castanheira é um grilinho chamado *kitiry*, que utiliza a árvore como um suporte e ao mesmo tempo dá poder a ela – a mesma lógica do *arabani*, as ‘pedras’ de feitiço que dão poder aos pajés são substâncias que são introduzidas e constituem parte do corpo.¹⁴⁷ Todavia, afora isso, não encontrei qualquer outra menção que fizesse referência ao espírito *da* ou que a *habita* a castanheira com quem os pajés se comunicam em seus rituais de cura. Portanto, minha hipótese é se existe um diálogo entabulado entre os Apurinã com a *Bertholletia*, ele se encontra predominantemente ao nível da linguagem sensorial e do concreto. É neste sentido que eu busco descrever adiante os entrelaçamentos entre essas duas *linhas*.

Mundo-tempo

O trabalho da quebra da castanha é duro, exige habilidade, força e resistência física. Não se trata simplesmente de uma prática extrativista, em que as pessoas vão à mata, coletam, ‘quebram’ e voltam para casa. Assim como os locais de habitação dos índios, os ‘castanhais’ estão espalhados pelos vastos espaços das florestas de terra firme da região, abarcando um extenso território. Aliás, os jovens da Nova Vista que me levaram para conhecer seus castanhais, costumavam comparar os castanhais à uma cidade, com ruas principais e secundárias (*mangas*). É preciso acessar esses lugares, portanto. Para chegar a eles existem caminhos que saem das aldeias que se entrelaçam com outros caminhos, que por sua vez conectam-se e se entrelaçam com as trilhas dos piques. Mas, hoje, a principal via de acesso aos castanhais distantes das aldeias são os igarapés, que não deixam de ser caminhos de água que se entrelaçam com os caminhos terrestres.

Em geral, são viagens que podem levar algumas horas ou dias inteiros viajando dentro da canoa, dependendo da distância, do nível das águas e das condições do igarapé. Vale notar neste sentido a sincronia que existe entre o ‘tempo da castanha’ com o ‘tempo das águas’, ou seja, com o período das grandes chuvas na Amazônia, elevando o nível das águas dos rios e igarapés. O extrativismo da castanha sempre está envolto por essa atmosfera úmida e cinza do inverno amazônico. Se não fosse assim a coleta de castanha em quantidades adequadas à comercialização seria inviável. Isto porque a água é um elemento essencial para transportar um produto

¹⁴⁷ Seria interessante verificar se essas pedras (*arabani*), uma vez parte integrante do corpo do pajé, deixam de habitá-lo na velhice, como os grilos deixam as castanheiras. A respeito de concepções indígenas sobre dono ou chefe das plantas em outros contextos etnográficos, cf. Oliveira, 2012; Gruber, 2000; Matta, 2016.

pesado como a castanha (um paneiro de castanha pode chegar a pesar oitenta quilos). No entanto, engana-se quem pensa que singrar as águas e os meandros dos estreitos igarapés de motor rabeta seja uma empreitada fácil. Como sugere a etimologia da palavra em tupi (*i ara*, ‘canoa’; *pe*, ‘caminho’), os igarapés são “caminhos de canoa”, constituindo um modo de caminhar pela floresta tão complexo quanto os caminhos terrestres. No tempos das águas os igarapés extravasam para muito além das margens, formando uma rede labiríntica de canais e ‘furos’ floresta adentro. É preciso, portanto, conhecer esses caminhos aquáticos, ‘saber os furos que dá’ - porque nem todos os furos dão. Adentrar por entre estes furos e canais estreitos, em meio à floresta inundada, exige habilidades e atenção permanente para desviar dos troncos emersos e submersos, dos espinhos, das folhagens, galhos e cipós.

Embora a castanheira *habite* os solos de terra firme, não sujeitos à alagação, os piques de castanha sempre começam na beira de um igarapé. Os centros de castanha podem ser locais isolados, mas longe de serem desabitados. Muitas espécies de animais habitam as entrelinhas dos *piques*: anta, cutia, jacu, jacamim, tatu, tucano, porquinho, vários tipos de nambu, veado, tamanduá-bandeira, jaboti, macaco prego, macaco-guariba, macaco cairara, cobras, abelhas, foram alguns dos mencionados ou encontrados. Não por acaso, os *piques* dos castanhais se entrelaçam com os caminhos de caça e servem para esta finalidade. Portanto, “castanhais” é apenas uma maneira simplificada de nomear essas paisagens, o mais correto seria dizer “florestas de castanhais”. Além dos animais, nas entrelinhas dos castanhais também habitam inúmeras espécies de árvores úteis: atingá, sambuti, piquiá, uxi, cacau-cupuaçu, bacuri, jatobá, pama, mata-mata, paxiubão, paxiubinha, cedro, taboca, sororoca, mapá, andiroba, copaíba, açai, bacaba da mata, murumuru, cajueiro-da-mata, seringa, massaranduba, entre outras nomeadas durante minhas andanças com os Apurinã.

Na verdade, os castanhais são lugares como quaisquer outros das florestas de terra-firme. O que os diferencia ou o que os torna uma “paisagem-lugar”, são as castanheiras e os caminhos dos piques que as interconectam. É como se a presença da *Bertholletia* criasse uma *atmosfera* diferente no lugar, impossível de descrever, embora os Apurinã tenham dado algumas pistas. Por exemplo, ouvi relatos sobre castanhais no igarapé Urubuã - TI Peneri-Tacaquiri -, onde o regime do seringal foi um dos mais brutos, em que ainda se ouvem vozes, ‘gente batendo’ (quebrando os ouriços) e sons de castanhas sendo despejadas em latas como se fazia antigamente no barracão que havia no local. O jovem Cacaí, morador da aldeia Cachoeira, uma vez me disse que as castanheiras gravam sons de tiros de espingarda, e que os reproduzem quando chega alguém no lugar. Às vezes pode-se escutar macacos tentando quebrar os ouriços, lançando-os contra as árvores, parecendo gente quebrando. Relatos interessantes que ilustram como que essas paisagens não apenas contam histórias, elas *são* história. O fato é que a partir do momento em que as linhas dos *piques* são ou estão inscritas na terra, um castanhal passará a ser habitado por *pessoas* ao longo de muitos anos, atravessando gerações. Cria-se assim vínculos profundos das pessoas com esses lugares – uma *memória* -, de forma que eles se tornam ‘conhecidos’. Como seu Mauricio, um dos irmãos mais velhos de Pedro Carlos. Quando visitávamos o castanhal onde desde a idade dos doze anos

ele quebrava castanha junto com o pai, ele dizia que ali ele era ‘conhecido’, portanto, não havia o perigo de ser ‘flechado’ - o que não era o meu caso!

A dinâmica do trabalho que envolve a ‘quebra da castanha’ permanece sendo a mesma de um século e meio atrás. Consiste em percorrer os piques, visitando árvore por árvore. Isto faz com que as árvores sejam conhecidas individualmente. Em geral, elas foram classificadas em duas categorias: as ‘carregadeiras’ ou ‘rendosas’, conhecidas por darem muitos frutos; e as ‘sovinas’, que dão pouca castanha. Além disso, as árvores são reconhecidas pela forma e o tamanho dos frutos e das sementes que produzem, que podem variar muito entre os castanhais e dentro de um castanhal. Há as árvores que eram ‘carregadeiras’, mas que deixaram de ‘carregar’, ou que dão muitas flores, mas não ‘carregam’ ou ‘não seguram’. Para alguns, quando a árvore deixa de ‘carregar’ ela se torna ‘macho’, o que equivale dizer que a árvore que produz é fêmea, e a que não produz é macho. Existem as árvores velhas que já não carregam mais, e árvores que já estão mortas, mas que continuam em pé por muitos e muitos anos. Existe também a ‘árvore mãe’, a mais grossa, essa não pode cortar.

Quanto ao manejo das árvores, os Apurinã costumam ‘roçar’ (limpar) o local em volta dentro do raio das copas que é onde se encontram os frutos caídos. Afora isso, cuida-se para cortar os cipós que *habitam* o tronco das castanheiras. Entre estes o que mais preocupa e o que dá mais trabalho para manejar é o apuí, um tipo de cipó cuja semente alada brota na copa das árvores, lançando-se ao chão até se enraizar no solo. Com o tempo, o cipó vai engrossando e se atracando no tronco da castanheira num abraço mortal. Há também uma crença disseminada na região que a resina da castanheira ajuda a segurar os frutos na árvore. Por isso algumas pessoas golpeiam com terçado o tronco da castanheira para que a resina saia para fora.¹⁴⁸

Os desenhos dos piques variam muito, visto que aumentam ou diminuem de tamanho, mas podem ser circulares – como o ‘Pique Redondo’ -, semicirculares ou espinha de peixe. Antes de se chegar nas árvores, busca-se avistar no dossel da floresta se elas estão carregadas ou não. Ao chegar em uma árvore, inicia-se a procura dos ouriços/frutos no chão da floresta dentro do raio das copas. Os frutos podem ser colocados no pano para serem levados aos locais destinados ao trabalho da quebra, ou pode-se ajuntá-los no pé da árvore para serem quebrados no percurso de volta. Interessante notar que esses lugares reservados à quebra dos ouriços – pequenos terreiros circulares - são os mesmos utilizados pelos antepassados que utilizaram ou formaram aquele castanhal, praticando a mesma atividade. A quebra dos ouriços é uma atividade que dá muito trabalho e leva tempo, por isso, é comum as pessoas se reunirem nesses locais para fazer este serviço, que acaba servindo como um momento de colocar as fofocas em dia, contar histórias, piadas etc., em meio aos golpes de terçado nos pesados e lenhosos ouriços da castanha que ecoam floresta adentro. Finda a quebra dos frutos, as

148 Haveria alguma correspondência desta prática com o episódio mítico em que os heróis fogem para não tomarem uma surra de cacete da velha *Majúpira*, momento no qual *Tsorá* lança suas feridas no tronco da castanheira?

sementes são colocadas no panelo e segue-se o caminho de volta até o próximo local de quebra onde os frutos foram empilhados durante a ida e assim por diante até chegar ao papiri ou à aldeia.

Chegado a este ponto, o que se poderia dizer acerca desta atividade? Começamos pela dimensão pragmática. O trabalho da quebra da castanha é *duro*. Como tentei demonstrar, exige uma série de habilidades, além de força e resistência física. Em outras palavras, é uma atividade que tem que ser *aprendida*. Quebrar castanha faz parte da *educação indígena*, ou seja, do aprender a *habitar* a floresta - a viver *na, da e com* a floresta.¹⁴⁹ Envolve saber construir sua própria canoa e saber conduzi-la pelos igarapés – sem se perder -, manusear e consertar motores, terçados, espingardas, entre outras parafernália. Além disso, implica a formação de um corpo resistente para caminhar pelos na mata carregando panelo de castanha nas costas pesando dezenas de quilos, passando por ‘*pinguelas*’ – pontes estreitas utilizando ou aproveitando troncos de árvores caídas -, atravessando igarapés e lamaçais. Exige um corpo resistente a mordidas de carapanãs, formigas, mutucas, carrapatos e outras espécies de insetos que habitam aos milhares a atmosfera e o chão da floresta;¹⁵⁰ e uma série de outras coisas que envolvem esta atividade, como saber caçar, pescar, fazer fogo, tratar as carnes, preparar o alimento nos acampamentos, e por aí vai. Não é por acaso, portanto, que desde os oito ou nove anos de idade os filhos começam a acompanhar os pais nos castanhais levando seus panelinhos nas costas, e que esta seja uma atividade que envolve todo grupo doméstico – o casal, os filhos, às vezes os genros, cunhados e afins agregados -, senão mesmo toda a aldeia – como visto no centro de castanha “Vontade sem jeito”.

A *Bertholletia* é assim uma árvore socializada e ao mesmo tempo uma agente socializadora. O trabalho da quebra da castanha não é de maneira alguma solitário. Atrai famílias e aldeias para dentro da floresta, promovendo e fortalecendo os laços de parentesco. Promove a circulação pelo território e, por conseguinte, o manejo tradicional da floresta – através da caça, da pesca e da coleta de frutas, cipós, cascas etc. Há assim uma relação intrínseca nesta atividade entre constituição de pessoas e constituição de paisagens. A *Bertholletia* é um agente não-humano, que constitui parte e parcela da socialidade humana. Um castanhais é ‘como se fosse uma família’, dizem os Apurinã, ‘é como nós’. O interessante é que por ser árvore, parte/parcela da *T/terra*, a terra se torna parte e parcela do parentesco humano. Neste sentido, aqui caberia bem a colocação dos editores da revista *Entreterras* (Coelho de Souza et al., 2017), de indagarmos sobre as consequências do entendimento de que essas

149 As condições básicas da constituição da “pessoa apurinã”, do ‘indígena’, que habita a floresta, variam de acordo com as características ecológicas do local onde se cria. Na aldeia Nova Vista, por exemplo, para formar família os homens têm que no mínimo saber pescar, ‘flechar’, pegar cangati no oco dos paus (mergulhando no igarapé), andar na mata, abrir um roçado e plantar, ter uma canoa e, claro, saber quebrar castanha.

150 Como dizem os Apurinã, o indígena que tem costume de andar na mata entra em contato com todo tipo de ‘poeira’ das folhas, cipós e lagartas, mas não sente tanto o efeito, pois a ‘pele e o corpo fazem parte daquilo’. Já a pessoa que não tem contato com a floresta fica com a pele toda ‘empolada’.

terras/lugares a que chamamos de castanhais “uma vez que são formados/feitos, têm vida, logo biografias”.

Temos agora melhores condições de voltar a pensar sobre a correspondência mítico/cosmológica da *Bertholletia* como um aspecto do parentesco e da ancestralidade apurinã. Vimos que embora as castanheiras não sejam plantadas, elas podem ser enquadradas na categoria das PCs, tendo em vista o fato de acompanharem as pegadas humanas na *T/terra*, e ao mesmo tempo, serem acompanhadas pelas pegadas humanas, atraindo-os para dentro dos seus domínios. Seguindo os passos dos Apurinã nas linhas dos castanhais, observamos que as relações sociais entre humanos e não-humanos (relação gente/planta) nestes espaços são de certa forma similares às observadas nos domínios dos roçados: o contato *tête-à-tête* e os vínculos de reciprocidade, nutrição, ancestralidade e parentesco com as plantas/árvores. Como certa vez me explicava meu colega Jair, morador da Nova Vista, enquanto conversávamos sentados em um tronco de árvore caído que atravessava o pique de castanha. Disse-me que para ele o castanhal era como uma plantação/roçado; a única diferença entre é que o roçado é ‘limpo’, isto é, uma clareira aberta na mata, e o castanhal é ‘sujo’, isto é, está dentro da floresta. Mas há uma diferença fundamental que pode ser notada nas entrelinhas do mito de *Tsorá* e que pude observar nas minhas conversas com os Apurinã. É que enquanto as PCs nos roçados estão sob o domínio e o controle humano - suas vidas dependem do trabalho e das mãos humanas, a *Bertholletia* é *dada*, isto é, ‘*Tsorá* [a] criou para servir de alimento pro povo indígena’, como afirmou o professor Chiquinho.

Como nossos pais

Essas observações permitem fazer algumas inferências no que toca aos processos de constituição dessas paisagens e os vínculos de pertencimento a elas. Ficou evidente que ‘castanhal’ se refere antes a uma categoria com raízes sociais e históricas, do que apenas a uma categoria ecológica de paisagem. Também é evidente que a formação de um castanhal, tal como descrito acima, segue a mesma lógica do processo de abertura de um seringal tal como era feito no tempo da borracha, tendo sido um rescaldo desta última.¹⁵¹ Euclides da Cunha, que andou por entre os seringais do Purus no início do século passado, publicou um artigo de jornal à época descrevendo a abertura das estradas de seringa exatamente da mesma maneira como fazem hoje os Apurinã. No entanto, incumbindo-se da tarefa de se tornar um porta-voz dos oprimidos, denunciando a exploração e as mazelas dos seringueiros no contexto das relações de produção nos seringais, o autor utilizou as estradas de

¹⁵¹ Todavia, é preciso fazer uma ressalva de que os caminhos são tão velhos e antigos quanto o mundo. Um mundo sem caminhos é inconcebível, como vimos no capítulo três. As estradas de seringa e os piques de castanha seguem o mesmo princípio e a mesma finalidade dos caminhos de caça e dos caminhos que conectam e desconectam povos, parentes, aldeias, cidades e mundos. Cf. Virtanen, 2016, que discute a importância e o significado dos caminhos terrestres no contexto apurinã.

seringa como uma alegoria para ilustrar à sua maneira literata o regime de semiescravidão a que os nordestinos ‘bravos’ eram submetidos:

[...] O cearense aventureiro ali chega numa desapoderada ansiedade de fortuna; e depois de uma breve aprendizagem em que passa de *brabo* a *manso*, consoante a gíria dos seringais (o que significa o passar das miragens que o estonteavam para a apatia de um vencido ante a realidade inexorável) – ergue a cabana de *paxiúba* à ourela mal estocada de um igarapé pinturesco, ou mais para o centro numa clareira que a mata ameaçadora constringe, e longe do barracão senhoril, onde o seringueiro opulento estadeia o parasitismo farto, pressente que nunca mais se livrará da estrada que o enlaça, e que vai pisar durante a vida inteira, indo e vindo, a girar estonteadamente no monstruoso círculo vicioso de sua faina fatigante e estéril (Cunha, 2003 [1906]: 338).

Longe dessa imagem, porém, é a perspectiva que temos sobre os centros de castanha e as antigas colocações de índios e seringueiros dentro das TIs do Complexo. As relações com esses espaços são tecidas pelas linhas de parentesco e de afinidade, de nutrição, de atenção mútua (ou amizade), de educação e formação de pessoas, enfim, pelas linhas de vida que se estendem para além dos humanos. Uma das primeiras coisas que ouvi a respeito da *Bertholletia* quando apresentei o projeto da pesquisa na aldeia Nova Vista foi: ‘a floresta é como uma mãe e a castanheira é quem dá um dinheirinho pra gente’. O fato de a *Bertholletia* ter sido relacionada pelos moradores desta aldeia com uma mãe ou pai ‘porque ajuda a gente quando precisa’, dando dinheirinho aos filhos, sugere que hoje, em algumas comunidades, os vínculos relacionais com a castanheira são análogos aos vínculos que os ligam (ou ligavam) ao ‘bom patrão’. Sabemos que uma das grandes heranças deixadas pela indústria extrativista na região do Purus foi a transformação da relação com os outros em relação comercial, firmada através do aviamento. O sistema do aviamento na Amazônia foi por muito tempo comparado a uma escravidão. Traduz-se pelo endividamento do cliente em relação ao patrão, que a fim de maximizar seus lucros, mantém o controle tanto sobre os preços dos bens de consumo quanto sobre os dos produtos extrativistas (Emperaire, 2000: 207).

No entanto, em perspectiva etnográfica sabemos que a relação entre *freguês* e *patrão* é carregada de uma mistura entre autoridade, apadrinhamento, afilhadismo, etc., que adquire matizes e contornos específicos dependendo da ocasião e do contexto em que se dá. Entre os Paumari, por exemplo, a antropóloga Oiara Bonilla descreve como a relação comercial alcançou amplitude não apenas sociológica, mas também ritual, mítica e cosmológica (Bonilla, 2005: 45-7). Neste sentido, as relações de troca entre patrão/empregado ou entre patrão/freguês são apreendidas e invertidas no plano simbólico em relações de predação. Por outro lado, as relações comerciais são projetadas num esquema de relações de troca muito mais amplo – “relações com os outros seres e objetos sejam eles inimigos, estrangeiros, animais, vegetais, objetos manufaturados e seres sobrenaturais” (Ibid.: 49).

Trazendo essa perspectiva para pensar nos vínculos relacionais com a *Bertholletia* lembro-me de um diálogo que tive com uma senhora Paumari durante um jantar num hotel em Lábrea. Falávamos - não sei por qual razão - sobre os espíritos das

grandes árvores da floresta. Quando a indaguei se a castanheira tinha espírito ela respondeu que para poder quebrar castanha com tranquilidade, os Paumari dão em troca presentes ao ‘espírito da castanha’ durante seus rituais - boné, terçado, machado, roupa etc. É interessante notar neste caso a posição entre os termos da relação. Aqui é como se os Paumari assumissem a posição de patrão, aquele que fornece as mercadorias para o índio em troca dos produtos da floresta – os Paumari costumam referir-se aos seus castanhais como ‘nossa produção’. A castanheira, por outro lado, assume a mesma posição dos índios que fornecem sua ‘produção’ (peixes, quelônios, artesanato, madeira, produtos extrativistas etc.) em troca de bens industrializados. No entanto, quando ela fala em oferecer esses bens para poder ‘quebrar castanha com tranquilidade’, sugere ao mesmo tempo uma perspectiva de predação. Ou seja, os Paumari estariam servindo o espírito da castanheira da mesma forma como se espera que o patrão domesticador se comporte com seus empregados, dando-lhes roupas e mercadorias, e devendo-lhes cuidados, dedicação e estabelecendo laços duradouros com estes (através da nomeação e do apadrinhamento) (cf. Bonilla, 2005a: 48). Em outras palavras, seria este o modo paumari de domesticação – ou de “familiarizar”, nos termos de Bonilla – da castanheira.

Não cheguei a ouvir enunciados tão contundentes entre os Apurinã como este da senhorinha Paumari. Porém, ele pode nos servir como uma chave para compreender os enunciados dos moradores da Nova Vista. A parentela da Nova Vista pode ser considerada uma das que mais se engajaram na indústria extrativista na região de Pauini no tempo dos patrões. Os chefes de família da aldeia faziam questão de dizer que não só foram criados, como criaram seus filhos ‘suando embaixo da seringa’ e ‘carregando paneiro de castanha nas costas’. Em passagem pela região na década de 1980, Dal Poz me contou que Pedro Carlos, com seus mais de 35 filhos, era considerado o rei da margem direita do Purus, sendo muito respeitado na cidade – ‘lá vem os caboclos de Pedro Carlos’, diziam. Um dos filhos de Pedro Carlos, seu Sandoval - mais conhecido como ‘seu Barata’ -, ele mesmo pai de treze filhos, me listou quatro patrões na beira do Purus com quem eles mantinham relações de comércio e trocas. Nesse tempo eles cortavam seringa e faziam farinha no verão, além de quebrarem castanha no inverno, trocando por mercadoria com os *patrões* que moravam beira ou com os *patrões marretões* que subiam o igarapé de barco. Mas nem tudo era só trabalho. Havia as festas, tanto as festas dos índios – xingané -, quanto as ‘festas de cima’, o forró dos cariús. Não é de se espantar, portanto, que assim como seu Barata vários/as filhos/filhas de Pedro Carlos casaram-se com filhas/os de *cariús* ou *arigós* que trabalhavam nos seringais da região do Peneri. E que a “comercialização das relações” (Bonilla, 2005a) dos membros desta parentela entre si e com os outros, seja talvez mais pronunciada em comparação com outras aldeias.¹⁵²

152 Tendo sido esta a aldeia onde tive a oportunidade de conviver mais tempo posso afirmar isso por experiência própria. É difícil explicar em palavras, mas ao mesmo tempo em que fui adotado pelos filhos, filhas e netos de Pedro Carlos como um membro dessa grande família, eu era tratado e respeitado como um patrão – o ‘seu Mario’ – um ‘bom patrão’, diga-se. Talvez por ter sido nos primeiros campos, esta aldeia foi onde eu mais tive que “negociar” a realização da pesquisa. Por exemplo, a melhor forma que encontrei de poder ajudá-los foi pagando boas

Hoje, os Apurinã da Nova Vista vendem quase a totalidade da castanha coletada para dona Naiara, uma das filhas de seu Francisco – conhecido como ‘Chico Bodó’ -, um *cariú* neto de arigós nascido num seringal do baixo Peneri. Seu Chico é casado com uma das filhas de Pedro Carlos - dona Brisa, com quem teve cinco filhos -, e mora na aldeia há muitos anos junto com os índios. Naiara é casada com *cariú*, seu Rosinaldo – o Gagá -, e são proprietários de um comércio na cidade de Pauini, onde vivem atualmente. No tempo da quebra da castanha ela chega na aldeia com um barco carregado de mercadoria e bens manufaturados, comercializando, ou seja, aviando, trocando e comprando a castanha coletada com seus pais, tios, sobrinhos e primos. Como o período da safra coincide com as férias escolares, ela aproveita para levar os filhos, e fica instalada na aldeia durante toda a temporada da castanha.

Vejamos o caso da aldeia Cachoeira. Na época que estive lá, em fevereiro de 2017, a castanha era vendida ou trocada com comerciantes atravessadores da cidade. Compreende-se melhor esse vínculo com os comerciantes *cariús* tendo em vista Pauini ser uma extensão da Cachoeira. Há uma circulação intensa dos moradores entre a aldeia e a cidade, não apenas pela relativa proximidade geográfica, mas pelos laços sociais que fazem com que a primeira se transfira para a segunda – acesso à educação dos filhos, atendimento médico, informação, aposentadorias, serviços, mercadorias etc. De forma que os pequenos comerciantes que compram a castanha dos índios já são conhecidos de longa data - ‘já conhece a gente, sabe como a gente trabalha’, diziam os moradores da Cachoeira.

Como a safra de castanha 2016-7 tinha sido uma das piores dos últimos trinta anos, meus anfitriões estavam preocupados, pois o dinheiro que o patrão tinha ‘aviado’ no início da safra, nem de perto seria saldado pela quantidade de castanhas que havia dado. Para dar um exemplo: um morador da aldeia quebrava castanha em uma antiga colocação de seringueiros, que acabou se tornando um ‘centro’ quando estes deixaram a área após a demarcação. Em condições normais ele consegue tirar 400 latas de castanha neste centro, uma quantia que pode variar entre 12 a 14 mil reais, dependendo do preço de mercado. Em dezembro de 2016, na época do Natal, ele tinha sido ‘aviado’ com uma quantia de 4 mil reais. Em fevereiro, ele tinha quebrado toda a castanha e ainda estava devendo R\$ 2.600 ao patrão, afóra outra dívida de R\$ 800 - em máquina (?), rancho, gasolina e botijão de gás - com o patrão marreteiro instalado na boca do igarapé. No final das contas, o aviador ficou de conversar com o patrão de Lábrea para ver a possibilidade de saldar a dívida no ano seguinte, em 2018, na esperança de uma safra mais generosa. Caso contrário, ele disse que teria que encontrar um jeito de pelo menos baixar a dívida vendendo farinha e outros produtos do roçado na cidade no ‘verão’ – como banana, macaxeira, cará etc. Verifica-se assim como a castanha é atravessada pelo esquema de aviamento nesta aldeia: os comerciantes/atravessadores da cidade ‘investem’ nas famílias da aldeia, adiantando dinheiro, materiais e os bens necessários para o trabalho da quebra. Isso ajuda a garantir que o seu ‘freguês’ vai vender o total da

diárias para que se disponibilizassem por um dia a me levar aos seus castanhais - estávamos fora da safra da castanha, e eu me sentia culpado em tirá-los da busca diária por comida (principalmente, na pesca) e nos roçados. O que foi um tanto arriscado, mas valeu pela experiência.

produção de castanha para ele e não para outro – como se fizesse um nó. Mas, na maioria dos casos é muito difícil que os Apurinã vendam toda a castanha para apenas uma pessoa. Sempre há os patrões marreteiros que sobem ou se instalam na boca do igarapé com mercadorias que podem ser negociadas de pronto na hora.

Não é este o caso de dona Elza que é aposentada, assim como de seu irmão, seu Antonio, morador da aldeia, que também já se aposentou e não tem mais necessidade de quebrar castanha para fazer sua poupança. Assim como na aldeia Nova Vista, hoje o ‘patrão’ de dona Elza é a sua neta de criação mais velha, dona Zélia, casada com filho de ex-seringueiros e que também possui um pequeno comércio na cidade de Pauini. Zélia nasceu no tempo em que dona Elza ainda morava no Seruini. Dona Eunice, filha de dona Elza e mãe da Zélia, engravidou dela no Seruini de um seringueiro cearense, que Zélia nem chegou a conhecer. Já o pai da Chica, a filha mais velha de dona Eunice, que também foi criada por dona Elza, é filha de um Apurinã, primo cruzado de dona Eunice - o filho de Rubem, irmão de dona Elza. Como elas gostavam de falar para mim, ambas foram criadas pela dona Elza, mas Zélia ‘puxou o sangue do branco’, e Chica ‘puxou o sangue do índio’. A primeira trabalha como comerciante e é casada com *cariú*; a segunda trabalha como enfermeira na Sesai, atendendo os índios, e é casada com um apurinã – um dos irmãos do Pixalá, cacique da Nova Vista. Zélia é a patroa de dona Elza; ela é quem recebe e cuida do dinheiro da aposentadoria da avó, compra coisas e manda rancho para aldeia quando precisa.

A meu ver esses dois casos - o da dona Naiara, na aldeia Nova Vista, e o da dona Zélia, na aldeia Cachoeira – servem para ilustrar um aspecto do sistema de valores que orientam as relações práticas dos Apurinã com os seus Outros, nomeadamente com os não índios. Assim como nos Paumari, a categoria de ‘patrão’ não só assume um significado mais amplo que apenas o de uma relação comercial - ainda que esta continue existindo -, como é internalizada no sistema de parentesco apurinã. Pode-se compreender melhor, nesse sentido, a fala dos filhos de Pedro Carlos, quando eram indagados sobre o que as castanheiras e os castanhais significam para eles. Neste caso, as mesmas expectativas de reciprocidade, cuidado e nutrição que se espera de um pai, de uma mãe ou de um ‘bom patrão’, existe em relação à *Bertholletia*. O que os diferencia dos Paumari é que enquanto para estes a reciprocidade acontece sob o signo da *afinidade*, da apropriação predatória, entre os Apurinã ela se dá sob o signo da *dádiva*. Afinal de contas, estamos tratando dos *Pupŷkary*, o povo que vem da floresta... assim como as castanhas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Não saber o que se vai descobrir é, evidentemente, uma verdade da descoberta.” (Marilyn Strathern, 2014: 353)

Tendo por escopo o estudo do conhecimento indígena e das paisagens ameríndias, esta tese se propôs a investigar as concepções de paisagem dos índios Apurinã, povo indígena de origem Aruak que habitam há tempos imemoriais as florestas altas da terra-firme da margem direita da região superior do Médio rio Purus. Vistos como uma totalidade, os Apurinã constituem um povo numeroso – cerca de nove mil pessoas espalhadas em aldeias e nas periferias das pequenas e médias cidades do Alto e Médio rio Purus, região essa que vai de Rio Branco a Manaus. Sua história esteve fortemente marcada pela violência dos dois ciclos da borracha na região amazônica. Apesar de todas as mudanças e transformações ao longo de mais de um século e meio de relação com coronéis, seringueiros, comerciantes e fazendeiros, os Apurinã conquistaram a demarcação de boa parte de seu território tradicional garantindo seu direito originário de continuar vivendo *na, da e com a terra-floresta*, de acordo com seus usos, costumes e tradições. Aliás, é assim como hoje esses índios se autodeterminam conceitualmente frente ao Estado e aos não-indígenas: o povo *Pupýkary, povo da floresta*.

Tendo isso em vista, busquei investigar o modo como os Apurinã compreendem, interpretam e se relacionam com a ancestralidade das paisagens que habitam – os rios, lagos, atmosfera, terra, vegetais, animais e os espíritos que coabitam a floresta - a partir de uma leitura etnograficamente respaldada de suas narrativas míticas, seus rituais e suas músicas. Para isso, foi necessário antes de mais nada entendermos e nos apropriarmos do conceito de paisagem, diante da sua interdisciplinaridade e dos múltiplos significados que carrega. A antropologia por si só oferece um leque de autores com diferentes abordagens, visto que a “paisagem” se constitui enquanto um desses “universais” sobre os quais a disciplina se apropria a partir da sua especificidade, que é o ponto de vista etnográfico.

Apesar dessa onipresença, as paisagens permaneceram durante muito tempo um conceito não problematizado pela antropologia. Como aponta Hirsh, antes de figurar como um importante conceito analítico, a ideia de paisagem foi empregada durante anos, de um lado, como uma espécie de enquadramento pelo qual os estudos antropológicos eram colocados em perspectiva, ou seja, um ponto de vista objetivo em que o etnógrafo se colocava como o observador da paisagem daquele grupo em particular. Por outro lado, foi utilizada para se referir ao significado imputado por determinado grupo, a partir de suas referências culturais, ao ambiente com o qual se relacionavam (Hirsh, 1995: 1). Esta última convenção foi a que buscamos desenvolver nesta tese, ou melhor, extrapolá-la, tendo como referência autores com abordagens de cunho mais fenomenológico no sentido de acessar as referências simbólicas contidas na paisagem como algo produzido através da prática e do engajamento dos sujeitos com o ambiente, dotando-o de significado.

O que essas recentes aproximações teóricas trouxeram foram novas formas de enxergar as paisagens para além da oposição entre a *visão naturalista* – a existência de uma realidade objetiva, um cenário físico e neutro onde se desenrolam as atividades humanas; e a *visão culturalista* – em que as paisagens são vistas como a construção cultural ou simbólica de uma realidade material e objetiva. Portanto, o

que passou a ser problematizado foi o caráter neutro e passivo das paisagens presente em ambas as abordagens que, antes de serem condizentes com os esquemas de percepção revelados pelos materiais etnográficos, acabam reproduzindo nossa própria maneira de pensar calcada em velhas dicotomias como *mente e mundo, natureza e sociedade*, etc.

Em linhas gerais, o ponto chave nos estudos antropológicos das paisagens é que estas são concebidas como um *fenômeno relacional* que se situa na junção entre um dispositivo perceptivo e um dispositivo cultural. Descola (2016), por exemplo, conceitua a paisagem como um pedaço de meio ambiente transformado num signo de outra coisa que ele mesmo, seja uma transformação em termos materiais - um roçado indígena, um jardim japonês, etc. -, seja em termos figurativos - uma pintura renascentista, um grafismo indígena, etc. O interessante aqui é que podemos aprender a observar uma paisagem, digamos, a paisagem apurinã, não só a partir de suas práticas de manejo do ambiente, mas através de seus desenhos, grafismos, mitos e cantos rituais, considerando-os como traços mnemésicos de esquemas visuais e de relações voltado para um pedaço de meio ambiente. Como ilustração, peguemos o desenho referente à música de encantamento da Cobra-Grande (*Wainamary*), entoada por seu Camilo. Temos um lago (*manẽẽ*) visto como uma aldeia, a aldeia dos ‘*encantados*’, e não como um corpo d’água natural. Trata-se, portanto, daquilo que Descola conceitua como um processo de *transfiguração in visu*, isto é, um olhar voltado para o meio ambiente informado por um esquema visual.

Com exceção do primeiro capítulo, de caráter mais introdutório, todos os demais têm este intuito de apreender a perspectiva das paisagens apurinã por meio de suas narrativas mítico-poéticas. No segundo capítulo, *Ecce Homo*, faço uma reflexão sobre a noção de ‘terra sagrada’ tomando-a como um conceito antropológico, no sentido de tentar extrair daí os mundos possíveis que ela projeta. Vimos que esse conceito está estreitamente vinculado com o mundo dos ‘*encantados*’, o mundo metafísico/espiritual transitado e habitado pelos pajés, avesso do nosso mundo, a ‘terra morredoura’ em que hoje vivem os Apurinã. Temos aí um par conceitual - ‘terra sagrada’/‘terra morredoura’ - que ao se imiscuírem e influenciarem-se nos devires da vida social fornecem uma síntese para o entendimento da “paisagem apurinã” (Hirsh, op. cit.: 4). Em outras palavras, a noção de ‘terra sagrada’ seria uma imagem idílica ou modelo ideal que orienta a vida dos Apurinã e o manejo das paisagens: a busca por um lugar farto de recursos e alimentos - ou em outras palavras, a garantia das condições adequadas de acesso à terra - que permita a construção do parentesco em meio a um mundo perigoso marcado pela afinidade potencial.

O terceiro capítulo, *Mitopoética e Gaia Ciência*, vai mais diretamente ao objetivo da tese em tentar aceder ou experienciar o *pensamento paisageiro* apurinã (Berque, 2011) através da leitura do *corpus mítico* deste povo e de seus cantos rituais. Fazendo uma analogia um pouco arriscada, a sensação dessa experiência foi como que escavar um sítio arqueológico tão imenso e misterioso como os geoglifos, explorando às palpadelas um tesouro de imagens sobre a vida, as plantas, as árvores, os animais, a *terra* e os homens. Se um dos intentos das chamadas

antropologia da natureza, da vida, da paisagem etc., é a de perceber e pensar o mundo sem as dicotomias Natureza/Cultura e Mente/Mundo, acredito que a sabedoria contida nos mitos tem muito a nos ensinar. Como vimos, podemos considerar o material mítico e dos cantos aqui trabalhados, uma verdadeira enciclopédia apurinã em que as espécies de animais, plantas e outros seres que coabitam as paisagens são conhecidos por suas *tradições*, ou seja, como “um emaranhado de histórias, descrições, observações” (Ingold, 2012). Seguindo esta linha ingoldiana da percepção das paisagens, trata-se, em outras palavras, de uma forma de pensar o mundo em que as coisas, os seres e os lugares não são representados enquanto entidades discretas e compartimentadas, mas enquanto *linhas de relações e transformações*. Retratos do mundo concebido em *linhas*, ou melhor, em *linhas de devir* (Ingold, 2015).

Paralelamente a esta concepção fenomenológica da *mitopoética* apurinã, temos ainda a abordagem estruturalista dos mitos desenvolvida e apregoada por Lévi-Strauss. Meu amadorismo no campo da etnologia e na arte da análise antropológica/estruturalista não impediu de fazer essa experiência diante do material que tinha em mãos. Reconheço que ficaram muitas lacunas neste sentido, entre as quais, poderia destacar: 1. a carência de uma leitura etnográfica mais abrangente, para além do contexto Apurinã, que permitiria fazer comparações e colocar novas questões, enriquecendo a análise; 2. o meu escasso conhecimento científico da ecologia e das próprias espécies de plantas e animais mencionadas nas narrativas – apesar de ser formado em Ecologia! -, limitando a minha imaginação etnográfica. Quanto a última, ainda foi possível suprir a lacuna com o auxílio da internet durante a escrita da tese, mas nada comparável ao conhecimento empírico adquirido pela experiência de campo e etnográfica.

No entanto, se a análise estruturalista do *corpus mitopoético* apurinã deixou a desejar, por outro lado, os princípios do método sempre estiveram muito claros para mim. Como nos ensina Lévi-Strauss, não se trata de associar o pensamento selvagem ao pensamento científico, porque embora ambos sejam expressões do pensamento humano, a lógica dos mitos de ver e pensar o mundo não se expressa por categorias abstratas, mas por categorias empíricas. Portanto, a proposta não foi tentar encontrar correspondências entre o que é dito nos mitos com fatos históricos, nem utilizar os mitos como uma forma de comprovação de fatos científicos - que no nosso caso envolvia questões como domesticação de espécies e paisagens antropogênicas. Mas sim a de experienciar o *pensamento paisageiro* dos Apurinã através do seu *pensamento selvagem* tal como revelado em suas narrativas míticas.

E o que foi possível aprender com os mitos sobre as noções de paisagem dos Apurinã? Primeiro, para eles as paisagens constituem um legado e um testemunho da passagem dos seres-mais-que-humanos pela *T/terra*. Parafraseando Ingold, a paisagem aqui não apenas conta uma história, ela é história. Os Apurinã não se veem ou não se colocam como construtores de paisagens, embora sejam um pouco isso – ou muito. São apenas usufrutuários do que seus ancestrais míticos deixaram para eles na *T/terra*. Se os heróis e as personagens míticas são reais ou imaginários, fica a critério da imaginação do leitor, mas o fato é que eles deixaram marcas

concretas (ou não) na paisagem que são sentidas, experienciadas, vividas no dia-a-dia. Qual é a realidade ontológica da história de *Tsorá*? Se a antropóloga Juliana Schiel - tão mencionada nesta tese - diz com toda a segurança de quem conviveu longo tempo com os Apurinã que *Tsorá* não é uma metáfora, mas possui sentido literal, como levar isso a sério? Como tentei argumentar alhures, uma das possíveis maneiras de compreender o significado ontológico dessas histórias (narradas ou cantadas) está em considerá-las não como uma um sistema de “crenças cosmológicas”, mas como uma forma de *envolvimento poético* com o mundo, guiando nossa atenção *para dentro* dele.

Em outras palavras, essas narrativas *ainda* estão muito vivas porque (*ainda*) existe a *terra-floresta*. Se a floresta fosse substituída, digamos, por fazendas de gado, e os Apurinã fossem viver na cidade ou se tornassem peões dessas fazendas, *Tsorá* continuaria existindo? Acredito que esses mitos ainda estão muito vivos, porque a *floresta está aí para mostrar*. Uma coisa não está separada da outra. Como diz essa frase de Ingold, sempre desafiando nossa capacidade de tradução: “*What the anthropologist calls cosmology is, for the people themselves, a lifeworld*”. Ou seja, aquilo que o antropólogo chama de cosmologia é, para o povo que ele estuda, o mundo da vida – *ou um mundo em vida*.

Por fim, temos que falar das castanheiras, a *Bertholletia excelsa*, que me levou ao Purus, à antropologia e aos Apurinã. Ponto de partida e de ponto de chegada. O espírito ancestral da *Bertholletia* que alenta a floresta, foi o que alimentou esta pesquisa. Ao mesmo tempo em que ela me levou aos Apurinã, os Apurinã me levaram a ela, seja pelos pés, caminhando pelos piques, seja pelo pensamento, ouvindo e lendo suas histórias. Explico melhor. Quando ingressei no doutorado, meu intuito era realizar uma abordagem antropológica e etnográfica do extrativismo indígena da castanha, mas na verdade o extrativismo foi apenas um mote “para pensar a ecologia” (Moscovici, 2007). Talvez tenha conseguido ir além do que imaginava que iria chegar. Uma das coisas mais importantes nesta minha experiência junto com os Apurinã foi a possibilidade de acessar a *Bertholletia* pela *perspectiva indígena*. Com o mito de *Tsorá* foi possível comprovar que esta árvore não apenas é boa para o estômago – para a pele, cabelo, etc. -, *mas é boa para pensar*.

Há milênios de anos as amêndoas de castanha constituem uma rica fonte de alimento para as pessoas que vivem na floresta. Os Apurinã foram um caso em que essa conexão ancestral com a *Bertholletia*, mais particularmente com os seus frutos e amêndoas, incorporou-se no pensamento mítico. O mito de *Tsorá* nos permite acessar a perspectiva que seus ancestrais tinham sobre a castanheira antes da chegada do aço e dos terçados. Vimos como que a dureza dos pesados e lenhosos frutos da *Bertholletia*, que devia ser um problema sério na época, foi incorporada dentro de uma matriz mais ampla de compreensão filosófica da natureza do mundo e da humanidade. Ora, a *Bertholletia* é parte/parcela do corpo de *Tsorá*, e isto é muito simbólico. O umbigo de *Tsorá*, marca do nascimento da humanidade, umbigo do mundo, se encontra dentro de um ouriço de castanha. Aqui não é “o mundo dentro de uma casca de noz”, mas “o mundo dentro de um ouriço de castanha”. O

modo apurinã de expressar reflexivamente a ancestralidade desta árvore ‘que vem do começo o mundo’.

Mas, o que talvez tenha sido mais significativo foi ter me dado conta, já no final da redação desta tese, de uma ideia que ainda não tive condições de digerir completamente, mas que a lançarei aqui a título de finalização.

Não há dúvida de que a *Bertholletia* é uma árvore socializada e uma agente socializadora. Mostramos como isso acontece no último capítulo da tese. As castanheiras não são apenas madeiras e frutos, são viventes que influenciam a vida dos seres humanos e não-humanos que coabitam a floresta, atraindo-os para dentro dos seus domínios. E é justamente aí que se encontra a questão, parafraseando o título de Eduardo Kohn: “*Como pensam as castanheiras?*”. Seria possível aceder a perspectiva da *Bertholletia* por meio da perspectiva que os Apurinã fazem dela? Não se trata aqui de cair em uma humanidade de fundo para pensar a agência das castanheiras - os Apurinã parecem não fazer isso, ou o fazem de outra maneira - mas de reconhecê-la em sua alteridade constituinte. Penso que para acessar a perspectiva das castanheiras temos que olhar para as suas qualidades sensíveis, é aí que se encontra o “espírito” da coisa. Pois, se como nos ensina Viveiros de Castro, o conceito de ponto de vista ameríndio está no corpo, portanto, é no corpo da *Bertholletia* que se encontra o seu “espírito”, ou melhor, a sua perspectiva. Se estiver correto nesta interpretação, acredito que é possível acessar a perspectiva da *Bertholletia* por meio da sua relação com os Apurinã. Não só através dos mitos e das palavras – lembremos dos sugestivos nomes da castanha na língua nativa -, mas na relação concreta com essas paisagens. Vimos como que os castanhais são constituídos a partir do entrelaçamento das linhas dos piques com as linhas das castanheiras, e uma vez formados/feitos, ganham vida, logo biografias. Não seria este o espírito da coisa?

Devemos nos arrazoar o direito de pensar que os humanos, graças ao seu universo simbólico, constituímos a única realidade ontológica deste pequeno planeta que habitamos? Seremos nós apenas os únicos seres nesta T/terra com consciência? Que apenas nós temos a capacidade de ter ou de criar mundos? Fecho com estas sábias palavras do mestre Lévi-Strauss, nosso grande enlaçador de mundos:

“Si lográsemos admitir que lo que ocurre en nuestra mente no se diferencia en absoluto, ni sustancial ni fundamentalmente, del fenómeno básico de la vida; y si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y todos los demás seres vivos (no sólo los animales sino también las plantas), por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría (digámoslo francamente) que aquella que esperábamos llegar alguna vez a alcanzar.” (Lévi-Strauss, 1978: 46).

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Stela Azevedo de. 2011. Os Apurinã: tese e dissertações. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, pp. 270-282.
- ALMEIDA, José Jonas. 2016. *A castanha do Pará na Amazônia: Entre o extrativismo e a domesticação*. Jundiá: Paco Editorial.
- AMOROSO, Marta & MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). 2013. *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- ANDRELLO, Geraldo et. al. 2012. Mapeando lugares sagrados: patrimônio imaterial, cartografia e narrativas em Iauaretê. In: ANDRELLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, pp. 18-42.
- APARICIO, Miguel. 2011. Panorama contemporâneo do Purus Indígena. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, pp. 113-131.
- _____. 2013. Os Suruwaha e sua rede de relações: uma hipótese sobre localidades e coletivos arawa. In: AMOROZO, Marta & MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, pp. 247-275.
- APARICIO, Miguel & MENDES dos SANTOS. 2016. Etnografia das redes indígenas no Médio Purus. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARICIO, Miguel (orgs.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: EDUA, pp. 7-19.
- BALÉE, William. 1989. The culture of Amazonian forests. *Advances in economic botany*, 7: 1-21.
- _____. 1994. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany – a historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1998. Historical ecology: premises and postulates. In: _____. (eds.). *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press, pp. 13-29.
- _____. 2008. Sobre a indigeneidade das paisagens. *Revista de Arqueologia*, 21(2), 9-23.
- BALÉE, William & ERICKSON, Clark. L. 2006. *Time, Complexity and Historical Ecology*. New York: Columbia Univ. Press.
- BARROS, Manoel de. 2010. *Poesia completa/Manoel de Barros*. São Paulo: Leya.
- BERQUE, Augustin. 2013. *Thinking through landscape*. New York: Routledge.
- _____. s/d. *Paisagem, meio e história*.

- _____. 2005. Cosmologia e organização dos Paumari do Médio Purus (Amazonas). *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília*, vol. 2, n. 1, 7-60.
- BONILLA, Oiara Lydie. 2005a. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana*, 11(1), 41-66.
- BRANDÃO, Ana Paula & FACUNDES, Sidney (org.). 2006. *Dicionário ilustrado da flora e fauna apurinã*. Belém, PA. Disponível em: www.ufpa.br/facundes/dicfauna&flora.
- CANDIDO APURINÃ, Francisco de Moura. 2017. *O mundo xamânico dos Apurinã: desafio de interpretações*. Brasília: DAN/UnB, Série Antropologia, vol. 458.
- CASTRO, Ferreira de. 2016. *A selva*. 40ª ed. Lisboa: Guimarães Editora.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora Hucitec.
- CHANDLESS, William. 1949 [1864]. Notas sobre o rio Purus, lidas perante a Real Sociedade Geográfica de Londres, em 26 de novembro de 1868. *Separatas dos Arquivos da Associação do Comércio do Amazonas*, vol. 9, n. 3.
- CLEMENT, Charles R. 1990. Origin, domestication and genetic conservation of Amazonian fruit tree species. In: POSEY, Darrell A. & OVERALL, W. (eds.). *Ethnobiology: Implications and applications. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Idi/CNPq, pp. 249–263.
- _____. 1999a. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human populations decline. *Economic Botany*, 53(2), 188-282.
- _____. 1999b. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. II. Crop biogeography at contact. *Economic Botany*, 53(2), 203-216.
- _____. 2000. Castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*). In: CLAY, J. W.; SAMPAIO, T. B.; CLEMENT, Charles R. *Biodiversidade amazônica: exemplos e estratégias de utilização*. Manaus: Programa de Desenvolvimento Empresarial e Tecnológico, pp. 119-131.
- _____. 2006. Fruit trees and the transition to food production in Amazonia. In: BALÉE, William & ERICKSON, Clark. L. *Time, Complexity and Historical Ecology*. New York: Columbia Univ. Press., pp. 165-185.
- CLEMENT, Charles R. et al. 2010. Origin and domestication of native Amazonian crops. *Diversity*, 2: 72-106.
- COELHO DE SOUZA, Marcela et. al. 2017. *Revista EntreTerras*. Brasília, vol. 1. n. 1

- COUTINHO, João Martins da Silva. 1862. *Relatório da exploração do rio Purús*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva.
- CUNHA, Euclides da. 2003 [1906]. Entre os seringais. In: _____. *Amazônia: um paraíso perdido*. Manaus: Valer, pp. 335-341.
- _____. 2006 [1905]. *Comissão mista brasileiro-peruana: estrato do relatório da comissão mista brasileiro-peruana de conhecimento do Alto Purus*. Rio Branco: Printac.
- DAL POZ, João. 1985. *Relatório de reestudo da área indígena Caitetu, município de Lábrea – AM*. Lábrea/AM: Arquivo CIMI/OPAN.
- DELEUZE, Gilles. 2013. *Conversações (1972-1990)*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 2011. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34.
- DENEVAN, Willian M. 1966. *The aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. California: University of California Press.
- _____. 2012. Rewriting the Late Pre-European History of Amazonia. *Journal of Latin American Geography*, 11 (1), 9-24.
- DESCOLA, Philippe. 2000. Ecologia e cosmologia. In: DIEGUES, Antônio Carlos (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: Hucitec. Nupaub/Usp, pp. 149-165.
- _____. 2001. Construindo naturezas. Ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe & PÁLSSON, Gisli (coord.). *Natureza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores, pp. 82-102.
- _____. 2006. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2011. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia e Antropologia*, 1 (2), 35-51.
- _____. 2013. *The ecology of others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- _____. 2016. Landscape as transfiguration. *Suomen Antropologi*, v. 41 (1), 3-14.
- EHRENREICH, Paul. 1948 [1891]. “Contribuições para a etnologia do Brasil, Parte 2: sobre alguns povos do Purus”. São Paulo: *Revista do Museu Paulista*, N.S., v. 2, 7-135.
- EMPERAIRE, Laure (ed.). 2000. *A floresta em jogo. O extrativismo na Amazônia central*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- EMPERAIRE, Laure & MITJA, Danielle. 2000. *Bertholletia excelsa*, uma espécie de múltiplas inserções. In: EMPERAIRE, Laure (ed.). *A floresta em jogo. O*

extrativismo na Amazônia central. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 109-117.

ERIKSEN, Thomas Hylland & NIELSEN, Finn Sivert. 2010. História da antropologia. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

FACUNDES, Sidney da Silva. 2000. *The language of the apurinã people of Brasil (Maipure/Arawak)*. Tese de Doutorado. Buffalo: University of New York.

_____. 2002. Historical linguistics and its contribution to improving the knowledge of Arawak. In: In: HILL, Jonathan D. & SANTOS-GRANERO, Fernando (eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. University of Illinois Press, pp. 74-99.

FACUNDES, Sidney da Silva; LIMA-PADOVANI, Bruna Fernanda S.; FREITAS, Marília Fernanda. 2016. Empréstimos linguísticos e seu papel na compreensão do passado dos Apurinã (Aruak). In: MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARICIO, Miguel (orgs.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: EDUA, pp. 245-259.

FERNANDES, Mario Rique. 2009. *Refazendo o sertão: o lugar do buriti (Mauritia flexuosa Lnn. F.) na cultura sertaneja de Terra Ronca - GO*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável. Brasília: CDS/UnB.

FERRARINI, Antonio Sebastião. 2009. *Rio Purus: história, cultura, ecologia*. São Paulo: FTD.

FERREIRA, Ana Patrícia Chaves (org.). 2014. *Dicionário Apurinã-Português*. São Leopoldo: Oikos.

_____. 2014a. *Mitologias do povo Apurinã: origens e sentidos da vida e do mundo*. São Leopoldo: Oikos.

_____. 2014b. *Alfabetizando em Pupỹkary Sãkyri*. São Leopoldo: Oikos.

FREITAS FILHO, Admilton das Chagas. 2017. *A roça, a colheita e a festa: uma etnografia dos roçados apurinã da aldeia Terra Nova*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, PPGAS/UFAM.

GONÇALVES, Marco Antonio (org.). 1991. *Acre: história e etnologia*. Rio de Janeiro: LPS/IFCS/UFRJ Fundação Universitária José Bonifácio.

GOW, Peter. 1987. La vida monstruosa de las plantas. *Boletín de Lima*, 51 (9), 115-121.

_____. 1995. Land, people and paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, Eric & O' HALON, Michael (eds.). *The anthropology of Landscape. Perspectives of Place and Space*. Oxford: Claredon Press, pp. 43-62.

- _____. 2002. Piro, Apurinã, and Campa: social dissimilation and assimilation as historical processes in southwestern Amazonia. In: HILL, Jonathan D. & SANTOS-GRANERO, Fernando (eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. University of Illinois Press, pp. 147- 170.
- GRUBER, Jussara Gomes (org.). 2000. *O livro das árvores*. 4. ed. Benjamin Constant, AM: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues : São Paulo: Global.
- GUEDES, Marcelino Carneiro, et. al. 2014. ‘Castanha na roça’: expansão da produção e renovação dos castanhais em áreas de agricultura itinerante no Amapá, Brasil. *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi*, v. 9, n. 2, 381-398.
- HECKENBERGER, Michael J. et al. 2003. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland?. *Science*, 301: 1710-1713.
- _____. et al. 2007. The legacy of cultural landscape in the Brazilian Amazon: implications of biodiversity. *Phil. Trans. R. Soc.* 362, 197-208.
- HERRERA, Marina & FONSECA, Mauricio (coord.). 2014. *Brasil indígena: história, saberes e ações*. São Paulo: Sesc/SP, MEC, MINC.
- HILL, Jonathan. 2014. Musicalizando o outro: etnomusicologia na era da globalização. In: MONTARDO, Deise Lucy & DOMÍNGUEZ, María Eugenia (orgs.). *Arte e sociabilidades em perspectiva antropológica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, pp. 13-47.
- HIRSCH, Eric. 1995. Landscape: Between Place and Space. In: HIRSCH, Eric & O’HALON, Michael (eds.). *The Anthropology of Landscape. Perspectives of Place and Space*, Claredon Press, Oxford, pp. 1-31.
- INGOLD, Timothy. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- _____. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Porto Alegre: Educação*, v. 33, n. 1, 6-25.
- _____. 2012. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto & CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (orgs.). *Cultura, percepção e meio ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, pp. 15-31.
- _____. 2015 [2011]. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2015. *The life of lines*. London & New York: Routledge.
- JANZEN, D. H. & MARTIN, P. S. 1982. Neotropical anachronisms: The fruits the gomphotheres ate. *Science*, 215, 19-27.

- JUNQUEIRA, André Braga; SHEPARD, Glenn Harvey; CLEMENT, Charles R. Secondary forests on anthropogenic soils of the middle Madeira river: valuation, local knowledge and Landscape domestication in Brazilian Amazonia. *Economic Botany*, 65(1), 85-99.
- JUNG, Carl Gustav. 1963. *Memórias, sonhos, reflexões*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How forest think: toward an anthropology beyond the human*. London: University of California Press.
- KROEMER, Gunter. 1985. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- LATOUR, Bruno & WOOLGAR, Steve. 1997. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LATOUR, Bruno. 2013. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 3ª ed. São Paulo: Editora 34.
- LAZARIN, Marco Antônio. 1981. *A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: DAN/UnB.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *O pensamento selvagem*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional.
- _____. 1978. *Mito e significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1997. O uso das plantas silvestres da América do Sul Tropical. In: RIBEIRO, Darcy, (ed.). *Suma etnológica brasileira*. 3ª. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, pp. 19-43.
- _____. 2010. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. 2005. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Helena Pinto. 2008. *História das caretas: a tradição borda incisa na Amazônia Central – vol. 1*. Tese de Doutorado em Arqueologia. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP.
- LINK, Rogério Sávio. 2016. *Vivendo entre mundos: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: UFRGS/IFCH.
- MARKUS, Cledes (org.). 2014. *Apurinã: povo do awiry*. São Leopoldo/RS: Editora Oikos, ISAEC/DAI-COMIN.
- MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. 1991 [1968]. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. 2008 [1989]. *A ideologia alemã*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- MATTA, Roberto Augusto da & LARAIA, Roque de Barros. 1978. *Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios do médio Tocantins*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MATTA, Priscila. 2016. *Modos ameríndios de conhecer as florestas: produção de relações e percepções*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP).
- MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2010. *Imagens da Amazônia: natureza e humanidade*. In: SILVA, Valdeline Atanazio; ALMEIDA, Alyson Luiz; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino (orgs.). *Etnobiologia e etnoecologia: pessoas e natureza na América Latina*. Recife: Nupeea, pp. 111-131.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). 2011. *Álbum Purus*. Manaus: EDUA.
- _____. 2016. *Plantas e parentelas: notas sobre a história da agricultura no Médio Purus*. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARICIO, Miguel (orgs.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: EDUA, pp. 19-41.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARICIO, Miguel (orgs.). 2016. *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: EDUA.
- MENENDEZ, Larissa Lacerda. 2011. *A alma vestida: estudo sobre a cestaria paumari*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).
- MORI, Scott A. & PRANCE, Ghilleen T. 1990. *Lecythydaceae - Part II: The zygomorphic-flowered New World genera (Couroupita, Corythophora, Bertholletia, Couratari, Eschweilera, & Lecythis)*. *Flora Neotropica Monographs*, 21 (2), 1-376.
- _____. 1990a. *Taxonomy, ecology and economic botany of the Brazil nut (Bertholletia excelsa Humb. & Bonpl.: Lecythydaceae)*. *Advances in Economic Botany*, 8, 130-150.
- MOSCOVICI, Serge. 2007. *Natureza: para pensar a ecologia*. Rio de Janeiro: Mauad X : Instituto Gaia.
- NEVES, Eduardo, et. al. 2003. *Historical and socio-cultural origins of Amazonian Dark Earths*. In: LEHMANN, J. et al. (eds.). *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Kluwer Academic Publishers, 29-50.
- NEVES, Eduardo G. 2016. *A tale of three species or ancient soul of tropical forests*. In: SANS Nuria, et. al. (coord.). *Tropical forest conservation: long-term process of human evolution, cultural adaptations and consumption patterns*. México: Unesco/México, pp. 228-246.

- NOGUEIRA, Salvador. 2012. O fator humano. São Paulo: *Revista Pesquisa Fapesp*, n. 198.
- OLIVEIRA, Joana Cabral. 2012. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. São Paulo: Tese de doutorado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP).
- PIO CORRÊA, Manuel. 1984. *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas – Vol. II*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caeiro/Fernando Pessoa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- POSEY, Darrel A. 1985. Indigenous management of tropical Forest ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforest. Syst.*, 3: 139-58.
- _____. 1997. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados. In: RIBEIRO, Berta G. (coord.). *Suma etnológica brasileira. Vol. 1. Etnobiologia*. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, pp. 199-215.
- ROCHA, Hélio. 2016. *Coronel Labre*. São Carlos: Editora Scienza.
- ROOSEVELT, Anna. 1989. Resource management in Amazonia before the conquest: beyond ethnographic projection. *Advances in Economic Botany*, 7: 30-62.
- ROOSEVELT, Anna, et. al. 1996. Paleoindian cave dwellers in the Amazon: The peopling of the Americas. *Science* 272: 373-384.
- ROSA, Guimarães. 1986. *Grande sertão: veredas*. 36ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. *Ave palavra*. 2001. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ROUÉ, Marie. 2000. Novas perspectivas em ecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais. In: DIEGUES, Antonio Carlos. (org.). *Etnoconservação: Novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: Hucitec, NUPAUB/USP, pp. 67-81.
- SÁEZ, Oscar Calavia. 2015. O território visto por outros olhos. *Revista de Antropologia*, v. 58 (1), 257-84.
- SCHAAN, Denise Pahl. 2013. Arqueologia para etnólogos: colaborações entre arqueologia e antropologia na Amazônia. *Anuário antropológico*, v. 39, n. 2, 13-44.

- SCHIEL, Juliana. 1999. *Entre padrões e civilizadores: os Apurinã e a política indigenista no Médio rio Purus na primeira metade do século XX*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: Unicamp/IFCH.
- _____. 2004. *Tronco velho: histórias Apurinã*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Campinas: Unicamp/IFCH.
- SCHIEL, Juliana & SMITH, Maíra. 2008. *Levantamento etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus I: Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Marienê e Tumiã*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GIZ.
- SCOLES, Ricardo. 2010. *Ecologia e extrativismo da castanheira (Bertholletia excelsa, Lecythidaceae) em duas regiões da Amazônia brasileira*. Tese de Doutorado em Biologia (Ecologia). INPA, Manaus.
- _____. SCOLES, Ricardo. 2011. Do rio Madeira ao rio Trombetas: novas evidências ecológicas e históricas da origem antrópica dos castanhais amazônicos. *Novos Cadernos Naea*, v. 14, n. 2, 265-282.
- SCOLES, Ricardo; GRIBEL, Rogério; KLEIN, Gilmar Nicolau. 2011. Crescimento e sobrevivência de castanheira (*Bertholletia excelsa* Bonpl.) em diferentes condições ambientais na região do rio Trombetas, Oriximiná, Pará. *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi*, v. 6, n. 3, 273-293.
- SHEPARD JR., Glenn H. & RAMIREZ, Henri. 2011. Made in Brazil: human dispersal of the Brazil Nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in ancient Amazonia. *Economic Botany*, 65 (1), 44-65.
- SILVA, Fabíola Andréa. 2009. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*, 4 (1), 27-37.
- SILVA APURINÃ, Francisco Marcelino. 2015. *Os tipos de músicas apurinã da aldeia Vera Cruz*. Monografia. (Curso Profissionalizante em Magistério Indígena). Manaus: Secretaria Estadual de Educação do Amazonas/Gerência de Educação Escolar Indígena.
- SOUZA DE ARAÚJO APURINÃ, Manoel. 2015. *Os clãs do povo Apurinã e suas especificidades socio-antropológicas da aldeia São Benedito*. Monografia. (Curso Profissionalizante em Magistério Indígena). Manaus: Secretaria Estadual de Educação do Amazonas/Gerência de Educação Escolar Indígena.
- STEERE, Joseph Beal. 1949 [1901]. Tribos do Purus. *Sociologia. Revista didática e científica*, v. 11, ano 1, 64-78; 212-222.
- STRATHERN, Ann Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios: Marilyn Strathern*. São Paulo: Cosac Naify.
- TENÓRIO, Poani Higino Pimentel & CABALZAR, Aloisio. 2012. Narrativa de transformação e lugares importantes para os Tuyuka do Alto Tiquié. In:

ANDRELLLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, pp. 42-54.

THOMAS, Evert., et. al., 2014. The distribution of Brazil nut (*Bertholletia excelsa*) through time: from range contraction in glacial refugia, over human-mediated expansion, to anthropogenic climate change. *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi. Cienc. Hum.*, vol. 9, n. 2, 267-291.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2016. Realidade, ciência e fantasia nas controvérsias sobre o Mapinguari no sudoeste amazônico. *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi. Cienc. Hum.*, vol. 11, n. 1, 209-224.

VIEIRA, Angélica Maia. 2013. *Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica à prática da pesca*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, PPGAS/UFAM.

_____. 2016. Etnografia de uma pesca paumari. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARICIO, Miguel (orgs.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: EDUA, pp. 63-85.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2011. Guarding, feeding and transforming. Palm trees in the Amazonian past and present. In: FORTIS, P.; PRAET, I. (orgs.). *The archeological encounter: ethnographic perspectives*. Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, University of St. Andrew, 125-173.

_____. 2016. 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, pp. 41-63.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina & SANNA, Saunaluoma. (no prelo). Visualization and movement as configurations of human-nohuman engagements: precolonial geometric earthwork landscapes of the upper Purus, Brazil. *American Anthropologist*.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

_____. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8(1), 113-148.

_____. 2007. *A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento*. Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Manaus: Instituto Socioambiental/Fundação Vitória Amazônica.

_____. 2008. STUTZMAN, Renato (org.). *Encontros – a arte da entrevista: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue.

_____. 2013. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5ª. ed. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2017. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. Edições Chão da Feira: *Caderno de Leituras*, n. 65, série intempestiva.

WAGNER, Roy. 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WANDERLEY, Elaine Cristina Guedes. 2013. *É pote de parente antigo! A relação de indígenas Apurinã com os sítios e objetos arqueológicos – Lábrea/AM*. Dissertação de Mestrado em Antropologia com área de concentração em Arqueologia. Belém: Universidade Federal do Pará, PPGAS/UFPA.

WATLING, Jennifer; MAYLE, Francis E.; SCHAAN, Denise. 2018. Historical ecology, human niche construction and landscape in pre-Columbian Amazonia: a case study of the geoglyph builders of Acre, Brazil. *Journal of Anthropological Archeology*, v. 50, 128-139.

WEBER, Teresinha. 1998. *O rio Purus e os interesses econômicos da Província – A fala dos Presidentes*. (Monografia de graduação em História). Universidade do Amazonas.

Websites

The Lecythidaceae Pages (<http://sweetgum.nybg.org/lp/index.php>). New York: The New York Botanical Garden.

ANEXO

M3 HISTÓRIA DE TSORÁ (Elza)

A história começa com o fim do mundo. Encheu, uma grande alagação. Ficaram duas mulheres no galho do jenipapo [*Yakonero* e sua irmã]. Ficaram na escuridão só comendo frutinha. Uma delas falou:

- “Você não dorme não, porque se dormir nós vamos virar cupim”.

Amanhece o dia, chega Nossa Senhora, a velha *Mayoruparu*, comendo osso de gente. Pegaram uma frutinha e jogaram na frente. Ela ouve o barulho e diz para as duas descerem. Elas negam com medo do tamanho do dente da velha. *Mayoruparu* pede para jogarem uma fruta na boca dela. Quando ela passa a mão na boca, os dentes já estão bem miudinhos.

- “Agora desce, vamos embora, você vai ser minha nora”, disse *Mayoruparu*.

E no caminho ela foi juntando os ossos das pessoas que morreram no paneiro. Um bocado ela comia, outro levava para plantar.

- “Está aqui minha casa. Está aqui o quarto do meu filho, o marido de vocês. Meu filho chega mais tarde, está trabalhando”.

- As duas tomam um susto ao verem o marido chegar de noite. Era só cabeça! Na hora de dormir elas abriam a maqueira para ele entrar, mas a cabeça caía e rolava no chão para o outro lado. No dia seguinte, *Mayoruparu* diz para elas ficarem em casa e ajeitarem a rede. Antes de ir para o roçado, diz a elas:

- “Vocês ficam aqui, não vão nesse quarto”.

- “Porque ela não deixa entrar?”.

Havia um velho dentro do quarto, que as convidou para entrar.

- “Eu também era que nem vocês, ela me trouxe para cá dizendo que era o seu marido. Comeu meus olhos e deixou uma pimenta (*tsarutãtã*) no lugar. Vocês vão embora por esse varador, podem ir embora, mas saibam que ele (o filho de *Mayoruparu*) vai atrás de vocês. Quando chegar na ponta do terreiro, joguem esse vaso para trás, para ela não saber onde vocês foram. Quando tiver uma ponte vocês atravessam, no outro lado vocês o esperam. Quando ele for passar vocês balançam e o jogam na água. Depois vocês vão dormir na casa da cutia e do mutum - que eram gente - vocês sabem onde é. Depois da casa da cutia vocês seguem. No rumo do poço tem uma aldeia. Vocês vão de passagem senão eles matam vocês. De lá vocês seguem, vão chegar no nosso pai, o Sol (*atokatxi*)”.

As duas seguiram os conselhos do velho e fugiram. Chegaram na ponte, atravessaram, esperaram do outro lado. O marido veio mesmo. Quando estava no meio da ponte, balançaram, ele caiu na água e morreu. Foram embora. Chegaram na casa da vovó cutia. Quando ela foi fazer mingau de macaxeira, escarrou uma substância do nariz e jogou no prato. As duas sentiram nojo, mas o marido de *Mayoruparu* já tinha avisado para elas derramarem o mingau no chão quando a cutia virasse as costas. Chegou o vovô mutum, ficaram. Aí cutia fez beiju mesmo. Passaram a noite comendo peixe e beiju. No outro dia, o mutum mostrou o caminho.

- “Vocês vão por aqui, quando chegar perto do lago, de longe vão escutar um negócio, um pau *dele*. Vocês passam direto, não vão achar graça não”, disse.

Chegaram próximo do lugar e dormiram. A outra achou graça, amarrou, virou arara (*kaměery*). Só restou *Yakonero*. Ela segue viagem e chega no vô Sol –

que é gente também. A mulher do Sol a recebe como uma parente (*nomekanyru*). Dão comida e um quarto para ela dormir. De noite chega um homem na rede dela.

- “Hum, aqui não tem homem, de homem só esse velho”.

E todas as noites ela recebia a visita desse misterioso amante e pensava:

- “Aqui não tem homem, será que to buchuda desse velho? Se é esse velho, eu o conheço”.

Yakonero então foi buscar fruta de jenipapo (*ymamari*). Bateu, ralou e tomou um banho antes de se deitar. Aquela noite quando o amante chegou na rede ela o abraçou e o agarrou com vontade. De manhã, o velho quis cheirar rapé e pediu o *mixikano* à mulher. Ele repara que o *mixikano* estava pintado de preto.

- “Hum, quem é esse malvado que pintou meu *mixikano*?”.

- “Meu deus do céu, eu to buchuda do *mixikano*!”.

O tempo passou e um dia ela decidiu ir embora:

- “Eu sei onde é o varador dos meus parentes, eu vou me embora”.

O velho descobriu e foi dizer à mulher. Os dois mostraram o caminho, sem antes não deixar de adverti-la:

- “Há dois caminhos: o da arara é do inimigo, parente é do japó (*iũpiri*). Na boca do caminho, pena do japó é caminho do parente; pena da arara, a do inimigo”.

Durante a viagem *Yakonero* ia atendendo aos insistentes pedidos da criança na barriga. *Tsorá* queria florzinha, queria flecha, queria água, tudo queria. Ele pediu uma florzinha de maracujá (*surũty*) que crescia na rama de um galho. Quando ela foi pegar a flor, uma formiga tucandeira (*mãnhĩi*) morde sua mão. *Yakonero* perde a paciência, esbraveja e bate na barriga. Ressentido *Tsorá* troca as penas de lugar. Coloca a pena de arara no caminho do japó e a pena de japó no caminho da arara. *Yakonero* segue pelo caminho errado e chega na aldeia dos inimigos.

Lá ela é recebida por uma velha e por seus filhos.

- “Agora sim, meu *xaropim*, agora você fica aqui com a gente”, disse a velha.

- “Esses são os filhos dela, marido dela me mata”.

A velha dá a ela um caco para catar o piolho (*nhipatxi*) dos filhos e depois a esconde - o marido estava caçando. *Yakonero* vai catando os piolhos, cuspidos e sapecando no caco. O marido da velha chega. Ela continua sapecando, o caco enche e o cuspe passa na frente dele.

- “Não mata meu *xaropinho* não”, diz a velha.

- “Então, agora ela vai comer meu piolho”.

Quando espocou o piolho nos dentes, provocou. O velho cacetou ela.

- “Agora trata e tira esse menino da barriga”, disse à mulher e aos filhos.

Cortaram, partiram, tiraram tudo. Jogaram a criança com tripa e tudo.

Vup, enrolou no galho de algodão.

~

Aquele saquinho no galhinho de algodão (*mapua*) virou um ninho. É o nascimento de *Tsorá* e seus irmãos, que nascem como três passarinhos. Quando a velha passava, *xixixi*...

- “São os filhos do meu *xaropinho*, vou criar os filhos dela!”.

Levou-os para casa, passarinhos ainda. Criou-os escondidos debaixo do camburão. Tinha o chefe, *Tsorá*, o umbigo dele, é gente já. Quando ficaram maiorzinhos, viraram gente, os meninos já estavam grandinhos.

- “Como é que vou criar meus filhos? Vão mata-los”.

Levou-os para o roçado. Passavam o dia no roçado com a velha, brincando, fazendo flechinhas, caçando calanguinhos e cobrinhas. A velha vivia no roçado com as crianças. Os homens, já cientes, queriam mata-los, mas ela não deixava. Todo dia era a mesma coisa:

- “Cadê nossa mãe?”.

- “Está criando os filhos, nós vamos matá-los e comê-los”.

Os meninos, grandinhos, diziam:

- “Nós vamos matá-los do jeitinho que mataram nossa mãe. Vamos esperar e matar com palha de coco de anajá bravo (*amãã*)”, disse *Tsorá*, que já era o chefe.

Pegaram o caminho para onde um dos inimigos tinha ido caçar. Chegaram no anajá. Soltaram o cacho lá de cima. Chegava nas costas de *Tsorá*, voltava pra cima de novo.

- “Oh coisa boa!”.

Eles achando graça, bonito para eles. Chega o velho brigando, falando bravo:

- “O que que vocês estão fazendo? Ceis mata, mata, fazendo zoada pra onde eu vou!”.

- “Mas vovô, você não sabe o que é brincadeira boa! O senhor que tem as costas grandes, vamos soltar esse cachinho, você quer ver?”.

Tsorá lá embaixo, balançando e esperando. O cacho caia e voltava, caia e voltava de novo.

- “O senhor que tem as costas grandes, quer ver? Fica aí vovô...”

- “Tá”.

Só deu uma. O cacho caiu e o esbagaçou todo.

- “Agora nosso vovô morreu”.

Deixaram no Sol.

- “Vovô, nós matemos...”

- “Cadê?”

- “Tá aqui”.

- “E agora, que que nós vamos fazer?”.

- “Nós vamos esperar no pé de anajá.”

Botaram caroço no pau, tuc, quebraram.

- “Mais oh gostoso!”

Quebrava e dava para o outro, até chegar outro velho esbravejando:

- “Vocês tão fazendo zoada, não mata, mata...”

- “Não vovô, nós estamos comendo caroço de anajá. Está aqui, come, tão gostoso vovô...”

- “Opa, me dá aqui”.

- “Me dá seus ovos para a gente quebrar...”

Vovô abriu o saco para bater caroço de anajá lá dentro.

Passou direto, espatifou tudo, morreu. Levaram ele para o Sol. Morreram dois, faltavam ainda dois.

- “Que que nós vamos fazer?”

- “Rapaz, não tem aquele besouro rola-bosta? Aquele besouro que come as tripas e sai pela boca?”

- “Para onde ele foi?”

- “Foi nesse caminho...”

Perto de chegar, o besouro meteu, huum, meteu no cú deles.

- “Hihihi, mas coisa boa esse besouro passar no cú da gente. *Tsorá* criou besouro para passar no cú dele”.

Chega o vovô:

- “Ah, por isso que ninguém mata caça!...”

- “Não vovô, nós estamos brincando, olha aqui a brincadeira, quer ver?”

Tetiiim, besouro passou, foi embora. Quando vovô baixou, besouro entrou, já saiu comendo as tripas dele.

- “Hei, hei, hei, morreu vovô, agora morreu! Falta só o velho...”

- “O que que nós vamos fazer com o velho?”

- “Nós vamos comer ele”.

Foram na casa da velha, mulher dele, para descobrir onde estava o velho.

- “Vovó, onde tem tauari para fazer arco?”

A velha indicava tudo confuso. *Tsorá* senta e fica observando para onde o beijo dela apontava. Perguntaram três vezes. Apontava para um lado, para outro... o chefe olhando.

- “Vovó fez o beijo pra cá primeiro...”

Foram atrás do *tauari*. Escutaram de longe o fogo, o chefe de tauari pegando fogo, tetete.

- “Como vai tirar tauari pegando fogo desse jeito? Nós não tiramos, nós não podemos tirar, o fogo é muito grande.”

Foram pedir ao *toty* quatipuruzinho, para tirar envira de tauari pra eles. Tirou três vezes o fiapinho.

- “Está bom, tá bom!”

- “Já vou! Foi embora...”

- “Agora nós vamos matar, agora ele vai morrer, porque os outros nós já matamos, agora só falta o velho.”

- “Hei vovó, nós vamos brincar...”

- “Vocês não brincam direito, o vovô de vocês vai embora, não vem mais, vocês brincando aí, disse brigando com eles.”

- “Não vovó, tem cuidado não, tem medo não, não faz nada com nós...”

Fizeram armadilha no caminho, a última foi a de *Tsorá*. Vovô chegou:

- “Hum, aquele menino velho botando armadilha...”

Viu passarinho, araçari (*kuxity*, tucano pequeno), ele mesmo atirou. Três passarinhos, foi flechando e derrubando. Foi desarmando as armadilhas, uma a uma, na derradeira que empurrou, vup, bateu em seus ovos, quando caiu, acabou de matar ele. Levaram para o Sol.

- “Aqui vovô, derradeiro está aqui.”

- “Tá bom meus netos.”

As honra dele virou piquiá; rins, o uxi; coração, o umari; tudo ele fez.

- “Está aqui meus netos, fruta pra plantar, leva esses daqui vocês vão comer isso hoje.”

Os irmãos voltam para casa da vovó. Ela descobre que mataram o marido dela.

- “Vocês mataram meu marido!”

Ela corre atrás deles pra dar uma surra. Passaram a ponte, bastão dela caiu na água.

- “Acabaram com meus parente, meus filhos, meu marido e agora tiram meu bastão!?”

Caiu na água, ‘buiou’ com matrinxã, surubim, mergulhou de novo, pirarucu...

- “Vocês mataram meus filhos, vocês mataram meu marido, eu não vou mais vocês, não vou embora, vou ficar na minha casa...”

- “Vovó, a senhora não fica na casa da senhora não vovó, vamos embora, nós vamos levar a senhora pro lugar certinho, senhora que criou nós, mas a senhora não quer ir.”

Foram embora. Quando viraram, como daqui ali, escutaram nambu, *maioriri*, virou nambu já.

- “Virei nambu já meu velho, eles já foram embora...”

~

Os heróis vão embora andando pelo mundo. Andaram, andaram e nessa viagem encontraram *Kanymary*. Passam a conviver. Como os heróis tinham mais poder, *Kanymary* fazia tudo que eles mandavam. Com isso *Kanymary* mostrou que também tinha poder e os irmãos decidem dar a sua irmã *Iriana* para ele. *Kanymary* noivou a irmã de *Tsorá* e foi trabalhar para o sogro. Vez ou outra *Tsorá* encontrava com *Kanymary*. *Tsorá* queria ensinar ele como fazia.

A pedido do sogro, *Kanymary* leva um pacotinho do besouro mussurundum (*kũtxibury*) para ele.

- “Não é esse aqui que eu quero não!”

Kanymary ficou pensando:

- “Meu sogro quer, eu levo e ele não quer.”

Aí chega *Tsorá* e vai falar com ele.

- “Rapaz, eu to pensando aqui, meu sogro quer pacote de *kũtxibury*...”

- “Hum, não é bandeira?”

Tsorá explica que o *kũtxibury* que o sogro havia pedido não era o besouro, era o *kũtxibury* tamanduá-bandeira. *Tsorá* vai no mato, caça o tamanduá e dá para *Kanymary* levar ao sogro.

Mas o sogro tem um novo desejo e pede para a filha falar pedir ao genro.

- “O que é que ele quer? Pergunta *Kanymary*.”

- “Ele quer *ỹjukite*.”

Mas *ỹjukite* que o sogro chamava era pirarucu e não o *ỹjukite* que a gente chama, aquele peixinho *juramimzim*. *Kanymary* pegou um pacote de *juramimzim* e entregou para o sogro, que novamente não aceita e joga fora o pacote.

Kanymary pensa novamente:

- “Meu sogro, ele quer, eu levo e...”

Chega *Tsorá*, *Kanymary* explica o ocorrido e mostra o pacotinho para ele.

- “Ah, não é pirarucu, não é *kunakury*? *ỹjukite* não chama *kunakury*?”

E perguntou ao cunhado:

- “Rapaz, você já foi..., já comeu a filha dele?”

- “Nada, nada, nada, olha aqui.... tem nada não, vou tomar remédio.”

- “Tome. Você faz tudo para o teu sogro e não vai atrás da filha dele.”

- “Mas eu não posso...”

- “Você pode.”

- “Como?”

- “Nós vamos ensinar a você.”

Foi lá e tirou a corda.

- “Está aqui a corda. Ela vai pular por cima de você, você vai amolecer, vai quebrar a corda. Você ata a rede hoje com essa corda. Quando ela pular essa não vai arrebentar. Quando ela disser alguma coisa você fica calado”, e *Tsorá* foi ensinando.

Kanynary levou o pirarucu e deu para noiva, que entregou para o sogro. Ela voltou, pulou na rede e não torou a corda. Ela olhou e disse:

- “*Kanynary* você é danado mesmo, você pode mesmo.”

Tsorá perguntou à *Kanynary* se o sogro aprovava ele.

- “Agora está aqui, tauari.”

Tiraram um monte de tauari.

- “Que hora ela acorda?”

- “Ih, levanta meio dia, dorme muito.”

- “Ta aqui, essa daqui tu vai deixar no guardador dela, essa ruma aqui. Vai lá no casarão dela e deixa assim longe. Ela vai sair para se banhar e quando ela voltar você tira e joga em outro canto. Você volta depois para sua casa.”

Tsorá deu a ruma para ele. Quando *Iriana* acordou e saiu para se lavar, *Kanynary* ficou no casarão e deixou lá. Quando ela voltou viu aquele negócio, opa, pulou pra trás. Deitou na rede e ficou chorando. *Kanynary* foi lá e tirou a ruma.

- “Cadê *Kanynary*?”

- “*Tsorá*, minha mulher está chorando, ela disse que viu bicho.”

- “Meu filho, no mato tem esse remédio de gente que fica bebo. Toma essa aqui, é remédio do vinho... que viu bicho. Quando ela tiver bêbada, tá aqui mucura (*sytyku*). Essa mucura você manda entrar e tirar a piranha da vagina.”

- “Tá bom.”

Pegou, tirou aquele fel, levou e deu para ela beber.

- “Está aqui o vinho...”

Ela tomou e ficou beba, mucura entrou e jogou piranha, deixou pequenininha. Mucura fez isso, agora ela não vai sofrer mais a dor de menino não (do parto). Por isso que mucura não sofre. Tirou, pronto, agora tem mulher.

~

Tsorá tinha duas bolas e deu uma para *Kanynary* e outra para sogra dele. Chamou os dois para brincar no terreiro grande.

- “Ele não tem coragem de brincar com a sogra, vai, vai, vai, mandou.”

A sogra foi para uma ponta do terreiro, *Kanynary* foi para outra. No primeiro chute ele acertou o olho da sogra. Quando ela fechou os olhos com a pancada, *Tsorá* trocou as bolas. A bola dela ele deu para *Kanynary*, e a bola de *Kanynary* para ela. Quando a velha abriu e limpou os olhos, olhou para a bola e chamou a filha:

- “Minha filha, essa bola é minha mesmo?”

- “Mãe, é da senhora mesmo.”

A filha dela não tinha visto *Tsorá* trocar as bolas.

- “Ah não, não é minha não”, ela disse.

Kanynary só escutando no canto do terreiro.

- “Eu fiquei com a bola da minha sogra, armação do *Tsorá!* O que que ela disse?”

- “Ela viu que não é dela, mas pode ficar. O que é teu é teu, o que é dela fica para ela”, disse *Tsorá*.

- “*Tsorá* eu vou me embora”.

- “Por que você vai embora?”

- “Eu vou embora porque eu fiquei com vergonha, eu fiquei com a bola da minha sogra. Cheguei na casa da minha sogra, ainda mais fiquei com a bola dela”.

- “Você vai embora?”

- “Eu vou me embora.”

- “*Kanynary* se você for embora, nós vamos embora também.”

- “Eu vou mesmo, eu fiz isso com minha sogra por causa de vocês...”

- “Pois é, então é para a gente ir se embora mesmo. Para onde você vai *Kanynary?*”

- “Eu vou para debaixo da terra...”

Agora por isso nosso chefe *Kanynary* está debaixo d’água. *Tsorá* subiu para o céu pelo cipó de jabuti junto com seus irmãos.

M4 HISTÓRIA DE TSORÁ (Alderí)

Mayoruparu tocou fogo no mundo e depois desceu na T/terra (*iaxity*). Ela andava onde havia ossos queimados e ia comendo os ossos das pessoas que respondiam aos pais. Mas duas mulheres, *Yakonero* uma delas, haviam escapado do incêndio subindo no pé jenipapo (*ipumamari*). O fogo não queimou aquele jenipapo porque ele tinha virado de um pajé forte. O fogo chegava nos pés da árvore, mas não queimava, ela ficava no meio do fogo, mas não queimava. Então foi assim que as duas escaparam. *Mayoruparu* vinha com um monte de ossos nas costas, comendo os ossos de gente teimosa e juntando os ossos das pessoas que não respondia à mãe. Esses tinham o osso duro, purificado, e ela os usava para plantar. O osso da cabeça ela plantava e virava o cará. O osso da costela plantava e virava banana comprida. Plantava os ossos dos dedos e virava cana, e assim por diante.

Mayoruparu viu as duas mulheres em cima do jenipapo.

- “Minhas netas, desce minhas netas”, disse a velha com os dentes todos de fora.

- “Não, vovó, nós não vamos descer não, seu dente é muito grande. Ninguém vai descer porque a senhora que a senhora vai nos comer”.

- “Vocês estão com medo? Então pega uma fruta e joga no meu dente”.

Jogaram a fruta de jenipapo no dente da velha. Quando o fruto bateu o dente murchou, ficou pequeno. Então elas desceram e foram acompanhar *Mayoruparu*, que continuou reflorestando a T/terra, plantando árvore, fruta, tudo ela foi plantando dos ossos das pessoas. Quando terminou, ela disse:

- “Minhas netas, agora vocês vão comigo”.

- “Tá bom”.

Chegaram na casa da velha. Ela tinha um filho que só era a cabeça e os dentes - o Trovão. Quando vinha tempo forte ela pegava pimenta e passava no olho do filho. Quando ele gritava estrondava aqueles trovões grandes. Hoje nós chamamos de trovão, mas é o grito do filho da *Mayoruparu*, keeei! Quando dá aquele relampo é porque passa muita pimenta nele, o grito é tão grande que dá aquele estalo.

- “Meu filho, você vai se casar com essas duas meninas”.

Mas as duas não gostaram dele, ficaram cismadas. Quando era de noite ele dormia no meio da maqueira (*tekuti*) entre as duas. Mas, daqui pra acolá, ele jogava a cabeça para um lado e caía gritando e chorando. A velha dizia:

- “Tão judiando do meu filho!”.

De manhã ele pegava o caminho do roçado. Pegava na raiz com o dente e pulava: ‘*tsum tuc, tsum tuc*’, ele era só cabeça. Quando ele chegava no roçado só se escutava: ‘*tuc tuc tuc, peei*’, pau caía.

- “Vamos fugir maninha?”, disse uma delas.

Quando o filho de *Mayoruparu* chegou em casa as duas já tinham fugido.

- “Minhas mulheres foram embora, vou atrás delas”.

Não demorou, as duas escutaram: ‘*tsum tuc, tsum tuc*’. Era ele vindo.

Correram e atravessaram um aponte no igarapé. Quando ele vinha atravessando a ponte com os dentes, elas balançaram e a cabeça com aquele cabelão caiu dentro d’água, ‘*txebum*’, e não buiou mais. Virou chefe da matrinxã.

Continuaram andando. Encontraram o vovô *perutý* tirando água de um igapó pra pegar peixinhos - piabinhas, jijuzinho etc. Tomaram a benção e foram ajudar. O vovô *perutý* tinha um pau grande. *Yakonero* foi com a perna fechadinha, mas sua irmã relaxou e o vovô a partiu no meio. Só restou *Yakonero*.

Foi embora e chegou na casa da cutia, *kipetywakory*. Naquele tempo cutia era gente.

- “Aaah, minha netinha chegou! Bora buscar macaxeira pra nós comer?”.

Foram pro roçado, mas chegando lá *Yakonero* viu que a cutia roubava a macaxeira dos outros. Quando o pessoal chegava a macaxeira toda arrancada. *Yakonero* ali do lado escutando eles esculhambando a cutia.

- “Vovó eles estão brigando com nós”.

- “É não minha netinha, eles tão dizendo ‘vem buscar mais macaxeira’”.

Quando voltaram pra casa, a cutia foi botar a macaxeira pra cozinhar. Mas ela pegava catarro da venta e jogava dentro do caldo. *Yakonero* viu e ficou com nojo.

- “Iixi é desse jeito?! Vovó eu vou me embora”.

Saiu e pegou o caminho. Andou, andou, andou. No meio do caminho encontrou uma encruzilhada: um com pena de arara e outro com pena de japó. Nessa hora o espírito da irmã apareceu e começou a falar:

- “Vai nesse caminho da pena de japó. Não vai no caminho da arara que é do inimigo.

- “Maninha você já morreu, você já morreu maninha. Eu vou nesse caminho mesmo”.

- “Maninha aí tem o nosso inimigo”.

Mas *Yakonero* não deu ouvidos à irmã e seguiu pelo caminho da arara. E saiu na aldeia de outra nação, de outros indígenas. Chegou na aldeia da nação de macaco parauacu (*ýriwakury*). Chegando lá, veio uma velha...

- “Oh! *Kãkyti*”.

- “Vovó, não me mata, não vim fazer nada com vocês”.

- “Tá bom, se esconde aqui nesse jirau, porque meu marido vem atrás, ele é muito valente, se esconde aí”.

A velha deu um pequeno camburão de barro pra ela cuspir dentro, advertindo-a:

- “Você não cospe no chão não. Quando der vontade de cuspir, cospe nesse camburãozinho aí”.

Foi cuspiando, foi cuspiando, quando foi de tardezinha o marido da velha chegou em casa.

- “Ooh! Tem gente em casa!” (*kãkĩty awari noawapuko*).

- “Não, meu velho, não chegou ninguém aqui”.

E foi falando até ele se conformar que não havia ninguém. O tempo foi passando e *Yakonero* continuava escondida dentro de casa. A velha dava comida a ela escondida. Até que chegou um dia, o vasilho ficou cheio e quando ela cuspiu caiu no chão na frente do marido da velha.

- “Aaah! É você mesmo!”.

A velha saiu em defesa:

- “Meu filho não mata ela, não mata ela não porque elas veio atrás de você”.

- “Tá bom, então agora vai catar meu piolho”.

A velha deu um pedaço de carvão pra *Yakonero* catar o piolho dele. Era cada besourão naqueles cabelos! Ela tirava e estalava o pedaço de carvão no dente fingindo que estava espocando o piolho. Mas um dia o carvão acabou e ela teve que espocar o piolho no dente, mas teve muito nojo e ‘provocou’ (vomitou).

- “Aaah! Você está com nojo de mim!”.

Mataram e moquinharam *Yakonero*.

Porém, antes de ela morrer, aconteceu uma coisa. Ela dormia só e todas as noites vinha um homem dormir com ela, mas ela não sabia quem era.

- “Ah, eu vou descobrir”.

Pegou a fruta do jenipapo e ralou. Quando foi de noite o homem veio. Ela molhava a mão na fruta ralada e depois passava nele para ficar bem pretinho. Quando amanheceu, o pajé puxou a ‘patrona’ dele e tirou o *awiri*. Quando olhou viu que a banda do seu *katukana* estava toda preta. Ele ficou com raiva porque tinham pintado o *katukana* dele.

- “É ele que tá dormindo comigo, não é gente não, é o *katukana* do pajé!

Foi dessa ‘pessoa’ que ela ficou grávida e quando ela provocou espocando o piolho no dente, pegaram e mataram ela. Esquartejaram e tiraram a tripa dela. Mas o lugar onde estava se gerando a criança enrolou no galho do algodão (*wapõ*) e se transformou em ninho de passarinho.

- “Xixixixi”.

A velha *Majũpira* escutou e foi ver.

- “Ah, é passarinho! São os meus netos”.

Pegou e os colocou dentro de um cestinha de palha de buriti (*uapyrity*). Só *Ele* lá dentro. Quando já tava grandinho a velha viu que o passarinho tinha umbigo.

- “Esse aqui é meu neto. Já estão grandinhos, vou dar banho nos meus netos”.

Ela cortou o umbiguinho dele, que era compridinho, com uma taboca. Havia três passarinhos dentro, vieram três pessoas junto com *Tsorá*. O mais pequeno, *Tsorá*, era o que tinha o umbigo, igual o biquinho da castanha. Quando ela cortou o umbigo dele pulou um menino, *Ixirũky*. Conforme ela ia lavando já se transformava em criança, não era mais passarinho, era criança. Quando ela jogou a água do banho pulou outro menino, *Erutã*. Então, junto com *Tsorá*, veio *Aikeri*, *Ixirũky* e o *Eruãty*.

Quando eles ainda eram pequenos *Majũpira* os colocava dentro do cesto. Mas quando cresceram e se tornaram homenzinho não tinha mais como fechar o cesto. Então ela começou a levá-los para o roçado. Quando chegava lá, ela abria a *pirita* e eles pulavam. Enquanto ela trabalhava limpando o roçado, com o cará, com a macaxeira, eles brincavam de flechar e fazer arquinhos. Quando arara passava flechavam e davam para a vovó.

Quando chegavam de volta à aldeia ela distribuía.

- “Taí, comida”.

- “Quem foi que pegou?”.

- “Gavião que pegou, eu tomei e trouxe”, dizia ela.

Mas eles acabaram descobrindo que eram os netinhos que estavam caçando pra ela e foram atrás deles. *Majũpira* falou:

- “Não matem eles não, vocês já mataram a mãe deles, comeram a mãe deles e agora vocês querem matá-los pequenos?”, disse.

Deixaram.

Onde ela tinha cortado o umbigo ficou sarado. Ficou liso de novo, acabou a marca do umbigo, ninguém tinha mais umbigo.

- “Vovô quer nos matar. O que vamos fazer?”.

- “Bora matar vovô?”.

- “Vamos perguntar pra vovó onde que é embira de vovô”.

- “Vovó aonde é a envira do vovô?”.

- “Aaah, meus netos, porque vocês querem saber, querem fazer mal a ele?”.

Quando falava, torcia o beijo para um lado, depois puxava um bocadinho pro outro.

- “Vovó torceu o beijo pra cá, então é pra cá”.

Caçaram, caçaram, mas não encontraram nada.

- “Bora falar com a vovó de novo”.

- “Vovó aonde é a envira do vovô?”.

- “Por que vocês querem saber? Querem fazer mal aos outros? Vocês são pequenos, vai querer ficar mexendo com envira do avô de vocês?”.

Quando ela terminou de falar, observaram o lado que ela tinha torcido o beijo. Foram atrás e nada. Foram perguntar de novo.

- “*Tsorá*, agora você olha bem pra vovó, enquanto a gente estiver perguntando”.

- “Vovó onde que é a envira do vovô?”.

- “Porque vocês querem saber? Quer fazer mal aos outros? Vocês são pequeninos, vai tá mexendo com envira de avô de vocês?”.

Quando terminou de falar ela virou o beijo para um lado, e depois um bocadinho para o outro.

- “Vovó virou no mesmo canto pra onde nós fomos, mas também virou um pouquinho pra lá”, disse *Tsorá*.

- “Foi mesmo? Bora pra lá”.

Acharam a envira do vovô. Mas o tauari pegava fogo até o galho lá em cima e apagava. Daqui a pouco, aquele fogão acendia de novo. Era o chefe do tauari, o chefe da envira.

Chamaram a paca e os pássaros de bico, mas ninguém conseguiu tirar a envira. Chamaram então o vovô quatipuru - aquele mantiguerozinho bem pretinho, parece uma cutiara, ruivo, cabelão comprido.

- “Vovô, nós viemos aqui pra você tirar envira do vovô pra nós”.

- “Os outros que têm dente grande não conseguiram, eu que tenho dente pequeno consigo?”, disse o quatipuru.

Mas ele foi. Tomou rapé, chega ficou bebinho.

- “Agora eu vou lá”.

‘*Txatxa*’, roeu a envira, quando estava tirando uma lapa o fogo veio e sapecou ele todinho - por isso que o quatipuru tem o cabelo queimado.

Quando pulou com a envira, apagaram o fogo, tinha pegado fogo o vovô.

- “Tá aqui, caminho de caça do vovô”.

Cada qual tirando sua envira. *Tsorá* chorando...

- “Que foi *Tsorá*?”.

- “Quero envira também”.

Deram um fiapinho bem pequeno pra *Tsorá*, porque ele era o mais pequenininho. As enviras bonitas tiravam pra eles. Mas *Tsorá* começou a amarrar aquele fiapinho e de tanto emendar virou uma envira comprida, o ‘chefe da envira’. Colocaram as armadilhas no caminho. Uma corda e um açoite pra na hora que passar, escorregar na corda, ela se arrebentar e o pau ir pra cima. Todos colocaram, o derradeiro foi de *Tsorá*, galhinho fininho, entortado, a envira esticada.

Chegou o vovô, *katsãměry kĭtey*, que era o nome dele.

- Hum! *Aikeri xiniri, tsuc! Ixirũki xiniri, tsuc! Eruãty xiniri, tsuc!*

Como ele era pajé forte, sabia de quem eram as armadilhas e foi desarmando uma a uma.

- “O vovô vai passar, se ele passar vai matar todos nós”.

Derradeira a do *Tsorá*.

- *Tsorá xiniri...*

Quando o vovô meteu o cacete, ‘*tuc*’, a envira enrolou na mão dele. Quando ele foi puxar com a mão pra morder, a envira entrou na sua boca e saiu pelo cú. O galinho ficou grande, da grossura de uma árvore, e o vovô foi lá pra cima.

- “O vovô agora vai morrer, vai morrer!”.

- “Meu neto, me salve!”.

- “Vovô agora vai morrer, vai morrer!”.

Colocaram-no no meio de duas árvores.

- Vamos buscar *Īthima*.

Foram no fim do mundo chamar *Īthima*, o temporal forte. Quando ele veio chega fazia ‘*ruuum*’. O tempo pegava o vovô, aquele ventão, aí batia, *tuc, tuc, tuc*. Foi matando o vovô. Quando morreu o galho ficou pequeno de novo e ele no chão.

- “Agora como que nós vamos fazer?”.

- “Rapaz, vou plantar o ovo do vovô”.

Plantaram o ovo do vovô, plantaram piquiá (*akani*) - por isso o piquiá é da forma de um ovo. Plantaram os rins, virou umari (*ũtata*). Plantaram o fígado, virou aquele cará-figo, que parece um fígado mesmo. E foram plantando as peças do corpo dele, mas não plantaram tudo, só algumas coisas.

- “E agora? Vamos enterrar o vovô?”

- “Não, bora levar pro vovô Sol (*atokatxi*) comer”.

Colocaram vovô nas costas e correram. Foram chegar no fim do mundo pro vovô Sol comer *Katsãměry Kĭtey*.

Quando voltaram, viram que o piquiá que eles haviam plantado já tinha crescido, e com as frutas caindo. Juntaram piquiá na beira do roçado e fizeram fogo pra comer assado. De noite, no quarto que eles dormiam - já tinham o quartinho deles -, um cutucava o outro, outro beliscava outro, era assim. Quando alguém tinha vontade de peidar, falava:

- “*Katsãměrytĭa*”, fiiiin, peidava.

Vovó brigava:

- “Tá brincando com nome de avô de vocês, rapaz? Não tá vendo que ele é pajézão forte? Vocês estão brincando com ele, com nome dele?”.

Paravam, mas depois começava, quando dava vontade de peidar.

Foram ver o caminho de caça do outro.

- “Que que nós vamos fazer?”.

- “Vamos plantar um anajá”.

Plantaram anajá, de repente o anajá ficou grande, já era o chefe de anajá. Aquele cachão grande, anajá da mata (*amãã*).

- “*Tsorá*, você fica aí embaixo, que eu vou cortar lá em cima”.

Tsorá ficava embaixo do pé de *amãã* embriocadinho e cortavam, *tuc, tuc, tuc*, cacho grande caia em cima do *Tsorá*. Eles juntavam os caroços, enrolavam no couro do ovo e batiam com cacete, *tuc*, quebrava o anajá. Quebrava e comia o baguinho, a castanha de dentro. Não demorou muito para o avô chegar:

- “Mas meu netos, vocês não têm medo de morrer, batendo isso aí no ovo de vocês?”.

- “Não, esse daqui meu avô, não morre não, olha aqui...”.

Tsorá enrolou no ovo, pegou o cacete e *toc*, quebrou, puxou só a castanha e entregou pra ele.

- “É gostoso, né?”.

- “Mas é bom mesmo meu neto!”.

- “Rapaz, se der o ovo do vovô cabe dois caroço.

O avô enrolou dois caroços no saco, mas quando bateu, *tuc*, eeeeei, caiu e morreu. Tiraram o ovo dele e plantaram uxi. Foram levar pro vovô Sol - tudo que eles matavam deixavam pro Sol comer.

- “Agora já, matem os já”.

- “E o outro?”.

- “Bora caçar caminho de caça dele”.

Acharam o caminho. Chegaram lá e de novo, com o poder deles transformaram o pé de *amãã*. Foram tirando, *Tsorá* ficava lá embriocadinho, cortavam o cacho, batia, espalhava, juntava, quebrava e comia o coco. Não demorou chegou o vovô:

- “Mas meu netos, vocês não têm medo de morrer não?”.

- “Não vovô, olha aqui...”.

Tsorazinho ficava ali embaixo, cachão caia em cima, espalhava os caroços.

- “*Tai*, vovô, ninguém morre não”.

Batia, quebrava e dava pro vovô. Aí ele gostou.

- “Se der as costas do vovô, olha, costão grande, aí que vai ficar bom, vai cair mais caroço e nós vamos comer mais”.

- “Então tá meus neto, vocês não morrem, eu também não vou morrer”.

Caiu o cacho nas costas e ele morreu. Deixaram no Sol.

Voltaram pra casa da velha, a mesma brincadeira. Depois de comer uxi, *amãã*, peidavam e falavam o nome dos velhos. A velha esperando, esperando, não chegava mais ninguém. Eles falando aquilo, ela descobriu. Pegou o *tsukety* de ralar

macaxeira pra fazer beiju e saiu pra bater neles. *Tsorá* e os irmãos saíram correndo, mas *Tsorá* que era o menorzinho corria mais devagar.

- “Corre *Tsorá*, corre que a vovó vai bater, corre *Tsorá*!”

Tsorá correndo, a bunda dele era só pereba.

- “*Tsorá*, pega a pereba e joga na castanheira”.

Tsorá jogou a pereba na castanheira - por isso que a castanheira tem aquela resina espocando no tronco. Atravessaram o igarapé onde tinha uma ponte e esperaram a velha passar. Quando ela foi passando, eles e ela querendo cair, soltou o *tsukety*.

- “Aaah, agora vocês vão buscar meu *tsukety*”, ela disse.

Mergulharam, primeiro que pegaram foi o *tsukety* dela, mas ele já tinha virado surubim. Cada mergulho que eles davam gerava um tipo de peixe. Pegava numa folha, levantava já virava um tambaqui. Todo objeto que pegava e suspensava virava uma espécie de peixe. E a velha e ia dando os nomes, todos os peixes ela ia dando o nome.

Quando terminou, eles disseram:

- “Vovó tem mais não, vamos se embora, daqui mesmo nós vamos embora, formar outra casa pra lá”.

- “Não meus netos, eu não vou embora não, tenho a minha macaxeira, minha plantação, vou não.”

Mas eles insistiram, insistiram, até que conseguiram convencê-la.

- “Vamos embora meu neto, eu vou também”.

O caminho, já formava um caminho grande, bonito. Mas a velha andava devagar, com preguiça. Eles andavam e esperavam ela na frente.

- “Vovó!”

- “Ooooi”, ela respondia bem fraquinho.

- “Vovó quer ir não”.

- “Vamos fazer vovó virar *maiuiu?*”, como ela era *Majúpira*, colocaram ela *maiuiu*.

Chamaram o chefe de uru – aquele que parece uma galinha do mato, onde tem fruta ele varre tudo. Uru foi e apagou o caminho.

- “Meu neto, meu neto, hei meu neto, meu neto...”

Gritou, gritou, daqui a pouco, ela gritou, não demorou ouviram *maiuiuuuu*.

- “Vovó já virou, bora lá”.

- “Hei vovó, vovó...”

- “Prrrrr...”, foi embora, voou.

Por isso ela chama *Majúpira*. Aquelas capoeiras grandes, que o pessoal deixa, naquelas capoeiras ela sempre vai cantar.

Foram embora, andaram, andaram. Fizeram um papiri. Toda manhã eles iam tirar castanha de uma castanheira ali perto. Um deles subia para derrubar os frutos, os outros quebravam com machadinho de pedra. A castanha meio mole, comia castanha verde ainda, e assava no fogo. Enquanto isso *Tsorá* ia fazendo o tapitizinho dele. Quando terminou o colocou dentro d’água. Os irmãos comiam castanha e de tanto comer castanha sentiam sede e queriam beber água. *Tsorá* pegava água na

folha enrolada e levava pra eles - como ele era o mais pequeno mandavam ele fazer esse trabalho.

- “Aaah *Tsorá*, eu quero também!”.

E *Tsorá* corria pra buscar água. Mas quando ele chegava na beira do igarapé ele metia os pés no tapiti (*mānupy*) e dizia:

- “Me engole, me engole...”

E o tapiti ia comendo os pés dele.

- “Corre *Tsorá*, tô com sede!”

Ele rasgava a folha pra levar a água. Por isso que as folhas hoje são fáceis de rasgar. Quando voltava pra buscar água, metia os pés no tapiti de novo. O tapiti foi crescendo e depois que ficou grande, foi engolindo ele inteiro.

- “*Tsorá! Tsorá!*”

- “Ooooi”, já respondia baixinho.

- “*Tsorá! Tsorá!*”

- “Ooooi”, respondia malzinho.

Correram pra lá. Quando chegaram o tapiti já tinha virado Cobra (*Wainamary*) e engolido *Tsorá*.

- “Vamos matar a Cobra, vamos matar a Cobra que engoliu nosso irmão!”

Quando ajeitaram pra pegar ela, ‘*kau tsu*’, sumiu. Todo mundo ficou triste. Mas nessa hora, quando estavam todos tristes, eles comiam castanha e jogavam os bagacinhos na água do igarapé, e começaram a escutar as piabinhas mastigando...

- “Huum”.

- “O que que é, meu irmão?”

- “Não, não é *mitatakury*, é *maki*, tai, piaba tá falando!”.

Descobriram o nome da castanheira, *maki*, porque estudaram o nome na boca da piaba mastigando a castanha.

No dia seguinte, acordaram e foram se esquentar no Sol.

- “Escuta aí, vocês escutam?”.

Não demorou, cantou juriti

- “*Potokõkõ...*”

- “*Pototokokuy*, nosso irmão está lá”.

A juriti foi quem descobriu o poço que estava a *Cobra-grande*. Chegaram lá, tamparam de um lado, tamparam de outro e começaram a tirar água. Quando a Cobra foi descobrindo, ‘*kau pei*’, sumiu de novo.

Ficaram tristes de novo, sentados, pensando. Amanheceu o dia e foram se esquentar no Sol. Quando foi esquentando, ouviram...

- “*Uiupia...*”

Era a *uiupia* da mata, aquele pássaro que tem até no celular.

- “Huum, *ÿjupiãkukũy*”.

Chegaram lá, meteram pedra por baixo, meteram pedra nos lados e foram tirando a água. A Cobra estrondou e tentou afundar, mas dessa vez não conseguiu. Lutou três vezes, mas não conseguiu.

- “Agora a gente tira nosso irmão...”

Foram secando a água até a Cobra ficar toda de fora. Chamaram todos os pássaros e todas as caças da mata. Uns para roer, outros para furar. Os irmãos faziam cordões para dar aos animais que iam ajudar a roer. Por isso que as caças

hoje são muito diferentes. O porquinho tem umas listas, a paca tem umas pintas, tem pássaro que é vermelho de um lado e branco do outro. Tudo isso quem desenhou foram os heróis. Como naquele tempo não tinha dinheiro o que se dava em troca eram esses cordões. Por isso, os pássaros são pintados e tem cores diferentes, quem pintou foram eles, era o troco que dava pra eles fazer o serviço.

Enquanto isso o vovô ariramba (*paratxari*), moquinhado do lado, fazendo fogo, cheio de piabinha pra comer.

- “Vovô, nós fomos atrás de todos os bichos, mas não conseguimos tirar nosso irmão”.

Enquanto isso *Tsorá* trabalhando dentro da Cobra, *pou, pou, pou*, fazendo flecha, fazendo espingarda, fazendo artesanato... fazendo tudo lá dentro. Só escutava ele trabalhando, mas não dava pra vê-lo, porque ele estava dentro da Cobra.

- “Mas meus netos, será que vovô serve? Mas vocês me convidaram...”

Deram um cordãozinho para ele, por isso que arirambazinha é pintada de vermelho e branco.

Tinha um pé de jauari bem grande - uma palmeira muito dura. Vovô ariramba tomou rapé, *txa txa txa*, partiu jauari em banda.

- “Vovô partiu isso aí, vai tirar nosso irmão”.

A ariramba tomou rapé, chega ficou bebinho, aí pulou, *txe, txe, tuc*. *Tsorá* estava trabalhando dentro da Cobra, só escutou o grito dele.

- Heeei!

Arpoadada de ariramba arrombou a Cobra, mas pegou no meio do buxo do *Tsorá*. Da marca da flecha ficou o umbigo, marca da ariramba que furou *Tsorá*. Quando puxou, que ele gritou, era paca, cutia, todos os bichos se ajudaram pra tirar *Tsorá* de dentro. Foram roendo, roendo, porque a Cobra estava dura que nem uma pedrona. Quando tiraram *Tsorá* o sangue que derramou foi apanhado num timbu. Agora daí pra diante já começa a outra etapa da história.

M9 A MORTE DO PAJÉ MAXAHAMA (Otávio)

A anta andava cantando no varador e *Maxa* queria matar anta pra comer. A mulher dele ficou com raiva porque ele não matava anta.

- Tudo sovino, meu irmão, meu cunhado, matam anta e nós não comemos, ela dizia.

A sogra de *Maxa* tinha guardando buchada de anta. Lavou, escaldou e preparou um prato com muita pimenta pra ele. Quando *Maxa* puxou, a tripa da anta escapuliu e pegou nos olhos dela, ardendo muito. Aí ele ficou pensando, e disse:

- Esse negócio não tá bom.

Depois de comer, enquanto se arrumava para sair, o filho dele perguntou:

- Meu pai, pra onde vai?

- Meu filho, vou até o barreiro, ver se tem alguma coisa...

- Ah, meu pai, também vou.

- Não meu filho, fica aqui, tu és pequeno.

Quando chegou lá, *Maxa* fez um jirau, *kuama*, ajeitou e ficou esperando a anta.

O filho, que o havia acompanhado, falou:

- Meu pai, você amarrou o jirau mal amarrado... isso não vai dar certo, isso aí não aguenta anta, vai quebrar...

- Tem disso não meu filho, repara o âmago do arpão pra matar ela, tá que nem ferro. Mas, tá bom, hoje à meia noite a anta vai chegar. Já que você diz que o jirau não aguenta nós dois, você fica nesse aqui, que eu vou ficar nesse outro.

- Meu pai, do jeito que tá aqui, na hora de arpoar ela vai correr ou vai balançar e quebrar o jirau.

- Meu filho, vai lá em casa, vai buscar meu cocar.

O menino foi bater em casa para pegar o cocar e o rapé de *Maxa*. Quando chegou, encontrou a mãe na cama com o primo dele.

- Aí meus Deus, mamãe, tá fazendo isso... se papai souber...

- O teu pai faz pior!

- Tá bom.

- E agora, vai aonde meu filho?

- Vou andar

- E teu pai?

- Papai tá lá no jirau dele.

- Meu filho chegou, meu filho chegou..., meu filho tá aqui...

O menino olhou não viu nada.

- Aonde, meu pai, aqui?

- Aqui.

O barreiro era grande, tinha gente morando dentro do barreiro, tinha muita banana, abacaxi, carne moquinhada...

O filho contou ao pai o que tinha visto em casa.

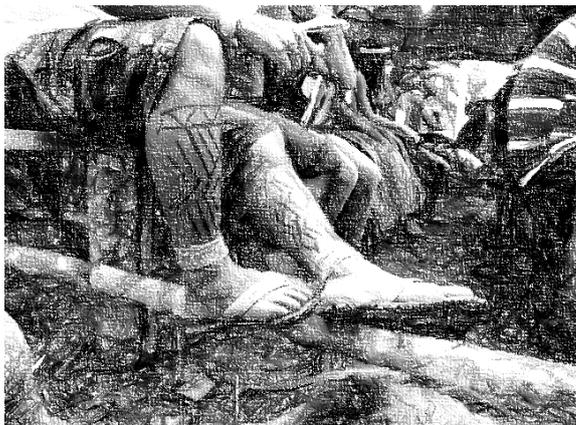
- É por isso que tua mãe é valente comigo! Volta pra trás, leva esse juritizinho. Quando ela voar, vai pegar aquele que tá namorando com tua mãe. Ela vai voar e vai descobrir e eu vou fazer um 'presságio' pra ele.

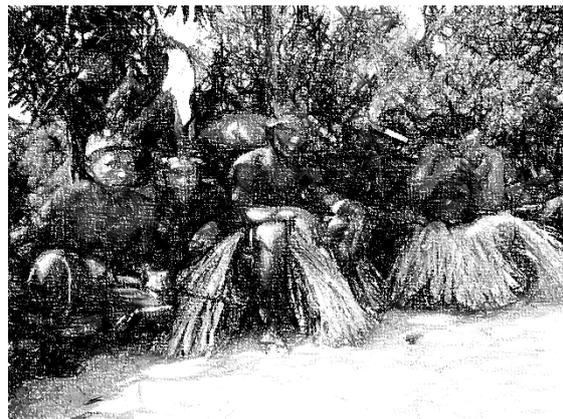
- É mesmo papai, tá bom, eu concordo... como pode mamãe namorando!?

O menino voltou pra casa.
- Chegou meu filho?
-Voltei mamãe.
- Onde estava?
- *Awyri* do papai, ele avizinhou. *Mekaru* escapuliu, quebrou. Agora o que eu sei dele é que vai se acabar, porque ele já nem sabe também, ele tá dizendo que é pra você não estragar a vida dele, mamãe.
O menino levou a juriti no tio dele.
- Oh rapaz, me dê essa pra mim, o tio falou.
- Não, respondeu o menino, se pegar ela vai voar, se pegar ela sai voando...
- Ah, então, deixa ir embora, ele disse.
Juriti saiu voando, pra acolá, pra acolá, e *Maxa* só jogava ao lado dele.
Então o fulano que queria sua mulher, disse ao menino:
- Deixa rapaz, deixa de ir pegar, ele sabe o que ele é, falou.
- Nós não vamos, ninguém vai atrás...
- Eu vou atrás, disse o menino.
E saiu correndo, o bacurau voava por cima e ele por baixo. Escutou a juriti cantando e pegou. O tio e a irmã do menino foram atrás dele...
- Mano, cadê nosso titio? Perguntou a irmã.
- Onça pegou.
- Pegou como? Vai te embora que o vovô, pai do rapaz, quer te matar. Ele vai lá no barreiro, disse a menina.
- O que que ele vai buscar lá?
O menino passou rapé na testa e nos braços e foi se encontrar com o pai no barreiro. A irmã dele voltou só pra casa.
- Papai, o titio, a onça pegou... pessoal queria pegar, ele não deixou, aí a onça pegou no pé da samaúma.
- Cadê o saber da mamãe? Ela não disse que eu não sabia de nada? Não sabe nada?
Quando foi a noite:
- Papai, lá vem anta cantando...
A anta veio cantando. Tinha um buraco nas costas com uma casa de abelhas.
- Papai, arpoa, mata ela.
Maxa arpou a anta, mas ela varou o jirau, o jogou no chão e o pisou todinho. E foi assim que o chefe da anta matou *Maxa*.

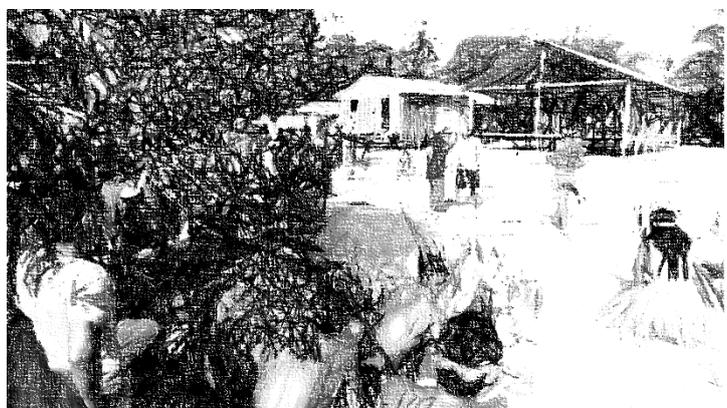
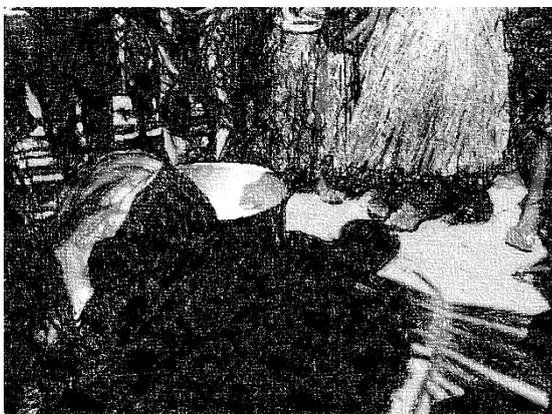
**CADERNO
DE
ILUSTRAÇÕES**

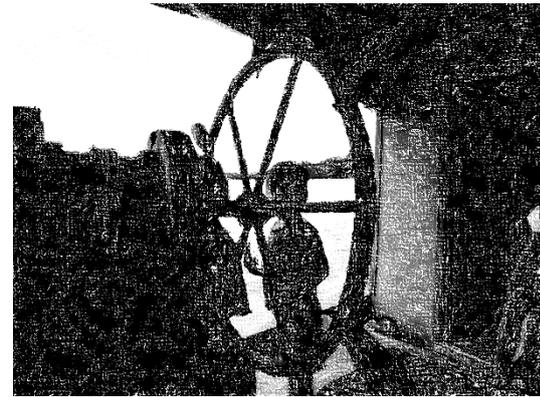
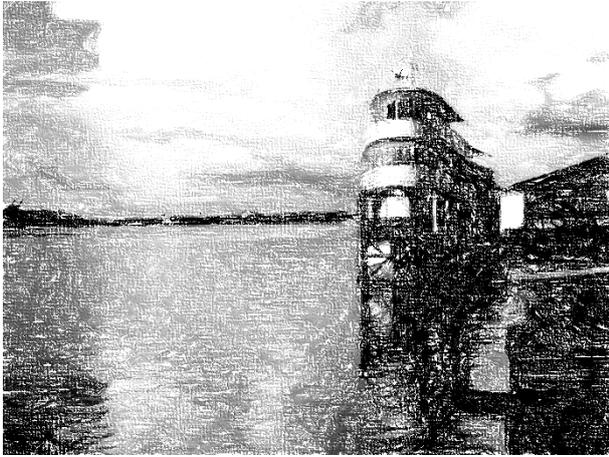
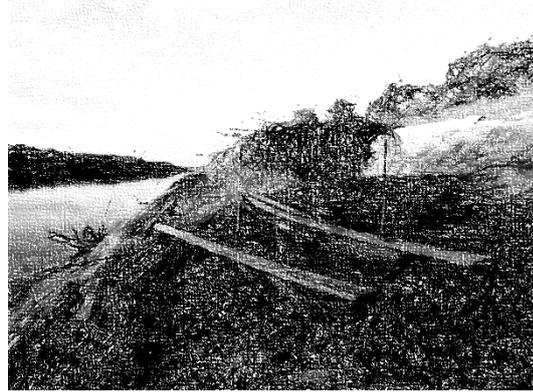
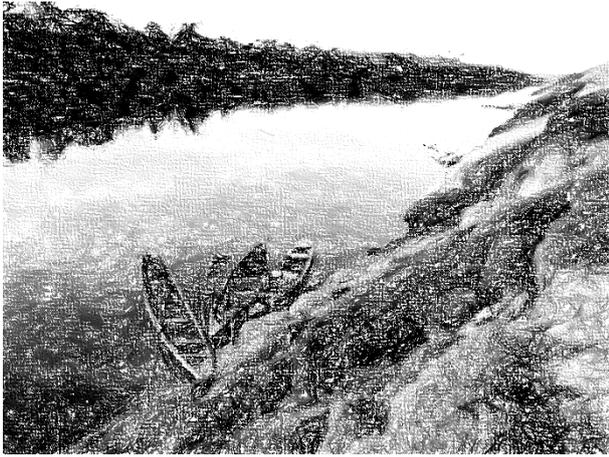
- Prancha 1.** Encontros do Movimento Indígena no Médio Purus (FOCIMP/Opiaj).
- Prancha 2.** Xinganés.
- Prancha 3.** O rio Purus, a “estrada” da região. “*Quem está às margens do Purus, está às margens de Deus*”.
- Prancha 4.** Pesca com tinguí com a molecada da Nova Vista no igarapé Jiju, um dos inúmeros pequenos igarapés que circundam a aldeia - TI Peneri-Tacaquiri.
- Prancha 5.** Coleta de anajá (*amãã*) junto com os filhos de Pedro Carlos. Aldeia Nova Vista. (TI Peneri-Tacaquiri).
- Prancha 6.** Roçados apurinã nas aldeias Cachoeira e Nova Vista. Destaque para o roçado de dona Elza (figuras esquerda e direita superior).
- Prancha 7.** Castanhais na aldeia Nova Vista. destaque para ouriços abertos pela cutia e detalhe da resina do tronco da castanheira. (TI Peneri-Tacaquiri).
- Prancha 8.** Centro de castanha na aldeia Cachoeira. (TI Peneri-Tacaquiri).
- Pranchas 9 e 10.** Igarapés = caminhos de água, fonte de recursos (pesca), de trabalhos domésticos e de lazer. (Igarapé Tacaquiri).
- Prancha 11.** Principais atividades de lazer nas aldeias: futebol, mascar *ipadu*, comer peixe moquinhado pescado na hora na beira do igarapé e dançar forró.
- Prancha 12.** O paneiro e seus trançados.
- Prancha 13.** Itens alimentares consumidos nas aldeias: vinho de caiçuma, peixe, jacaré, café, farinha, carne de caça assando no moquinhado e beiju.
- Prancha 14.** Grafismo e imagens figurativas do canto da Cobra-Grande (*Wainamary*). Autoria: Francisco Marcelino da Silva Apurinã.
- Prancha 15.** Imagens dos cantos de caça e de encantamento do xingané: músicas do veado-roxo, do buriti e da queixada, do macaco-preto, do chefe do buriti (*koěty*) e de despedida.
- Prancha 16.** Totys narradores. *De cima pra baixo*: Seu Camilo, Dona Elza e seu Otávio.
- Prancha 17.** Narradores. *De cima pra baixo*: professor Chiquinho, professor Alderi, seu Dario (esq.) e seu Araújo (dir.).
- Pranchas 18 e 19.** Faces do povo *Pupýkary*.





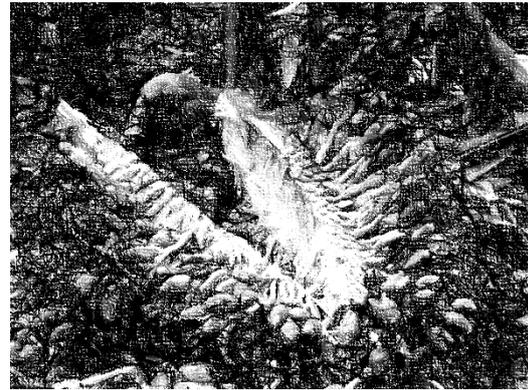
2



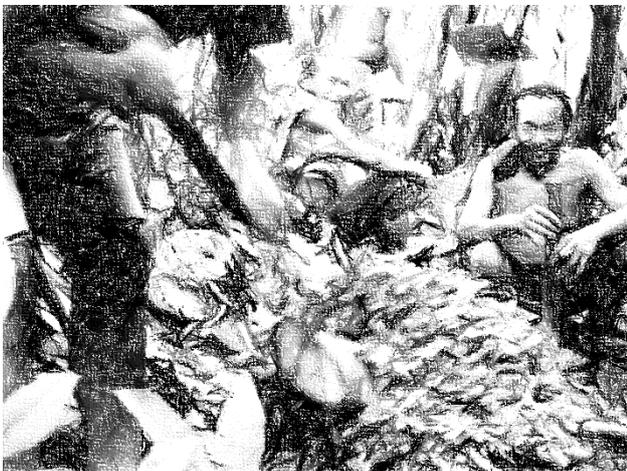


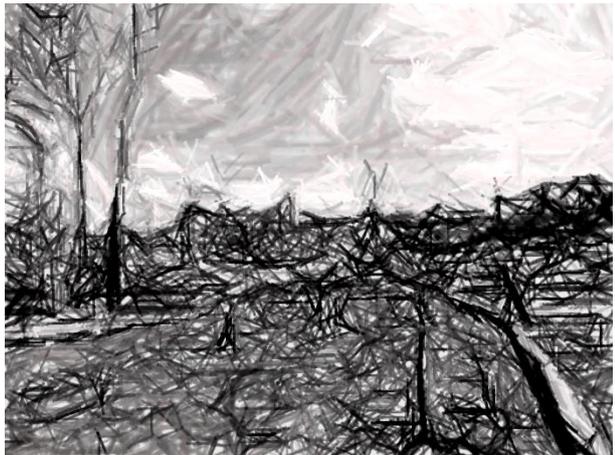
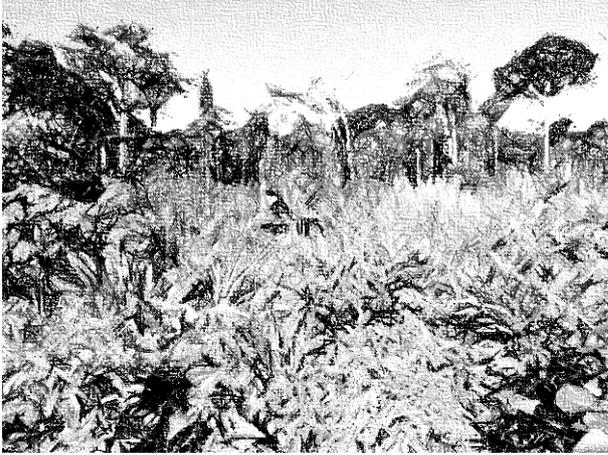
3

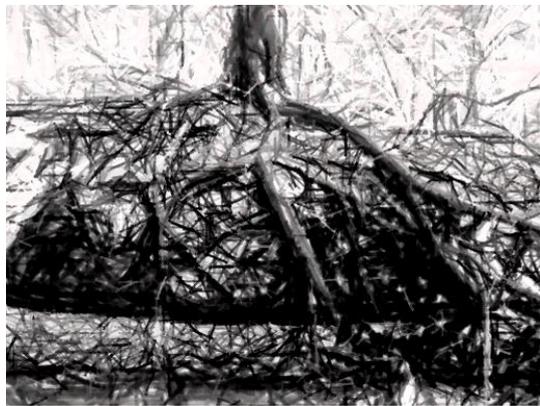




5

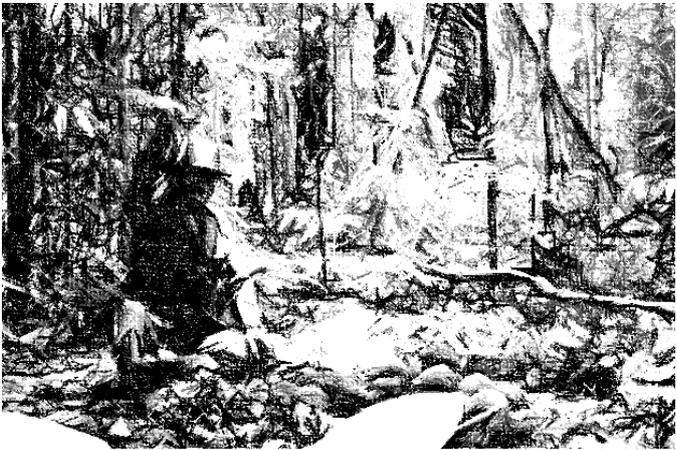
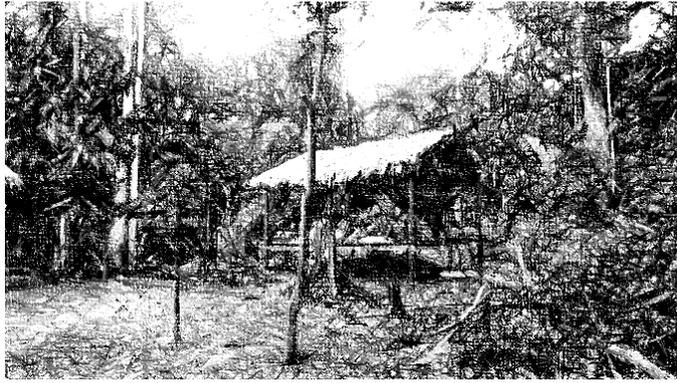


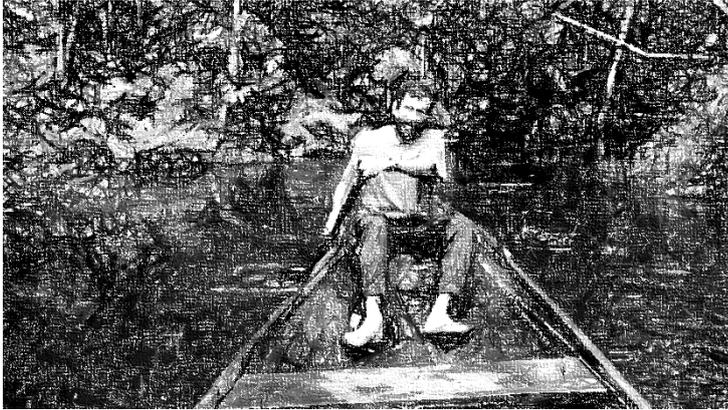




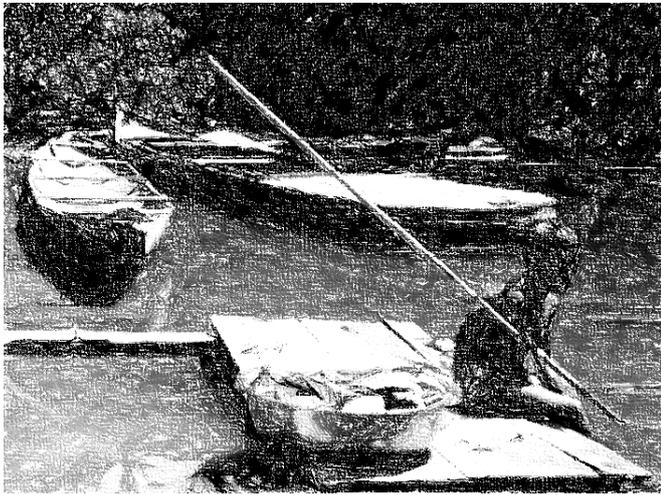
7





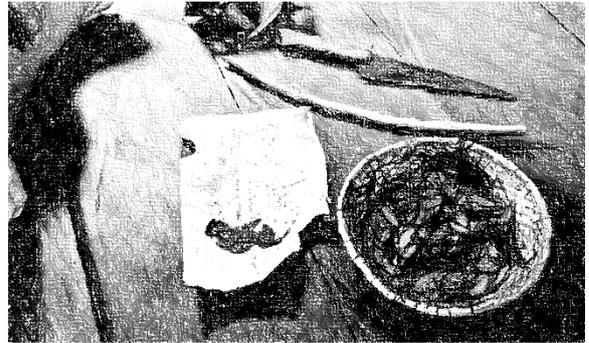


9

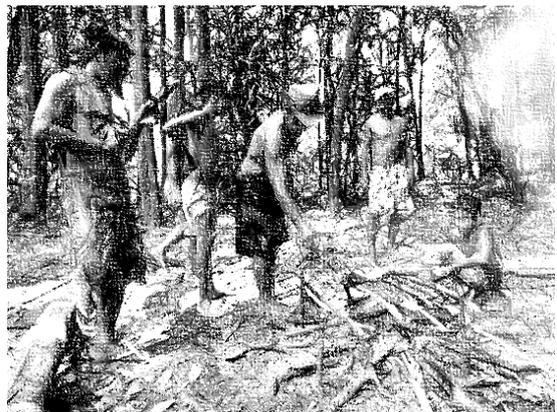


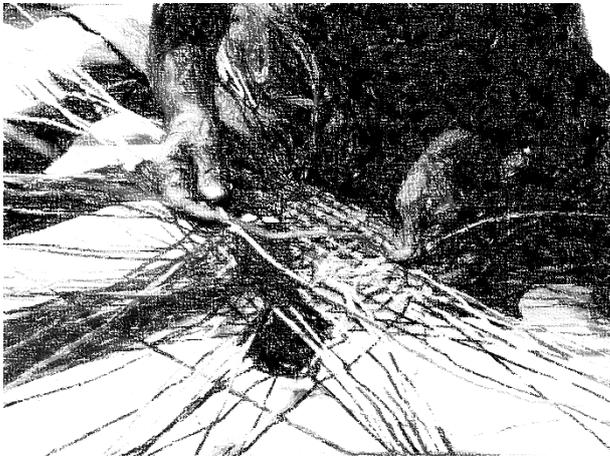
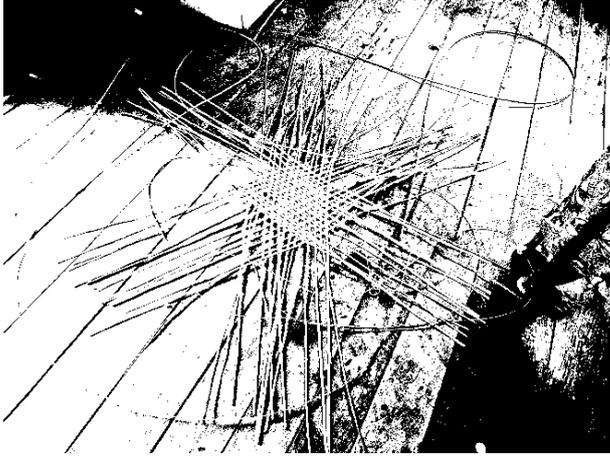
10



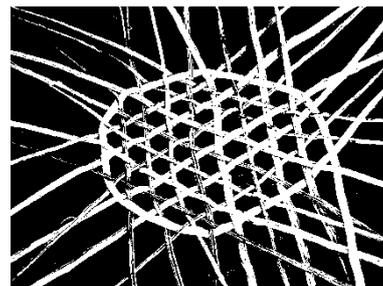
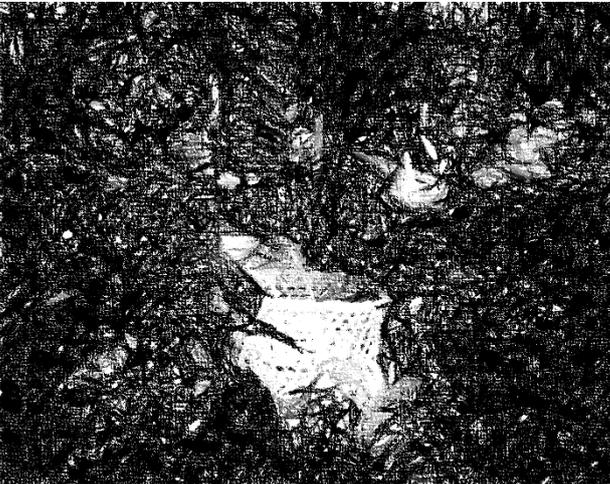


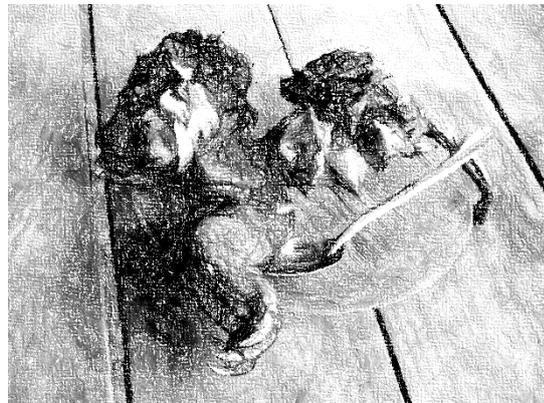
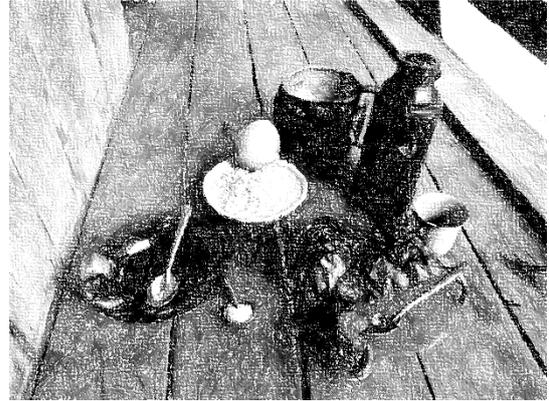
11



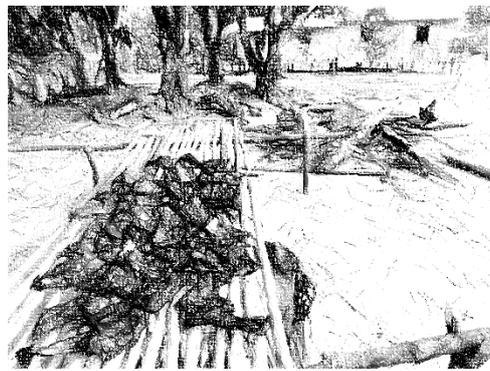
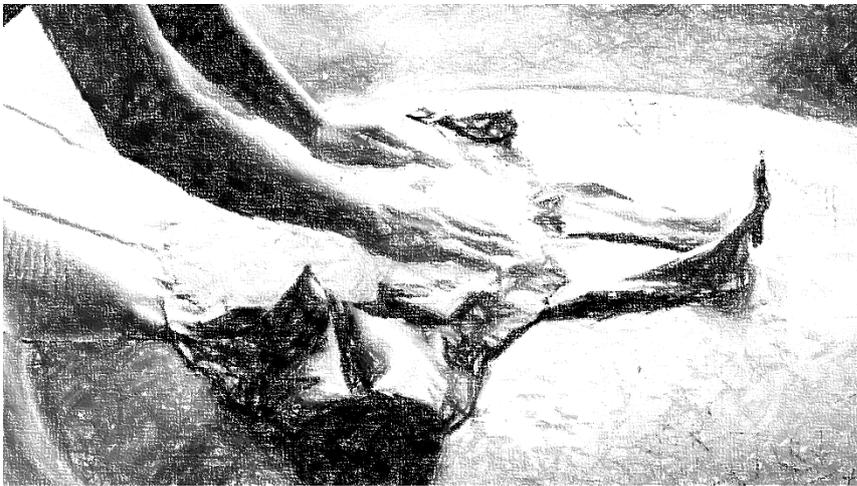


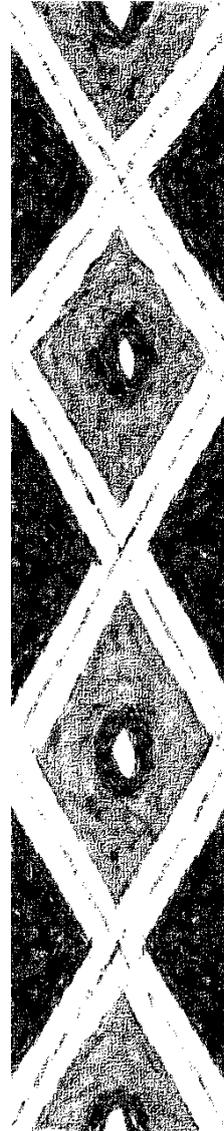
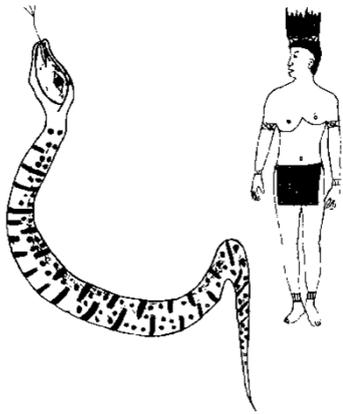
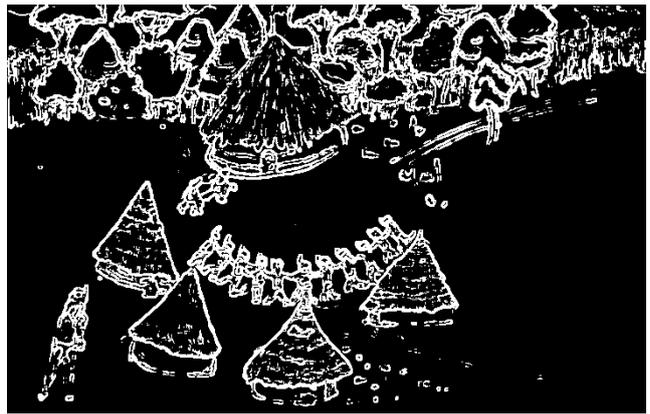
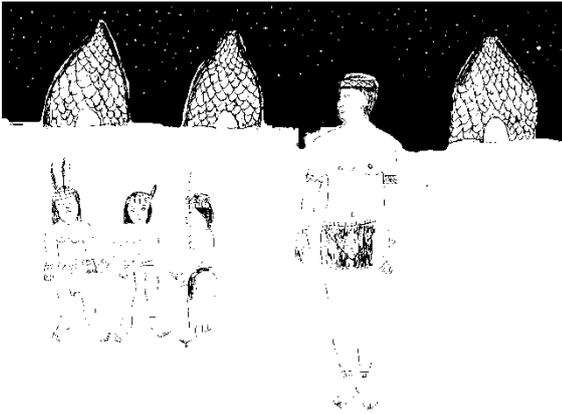
12



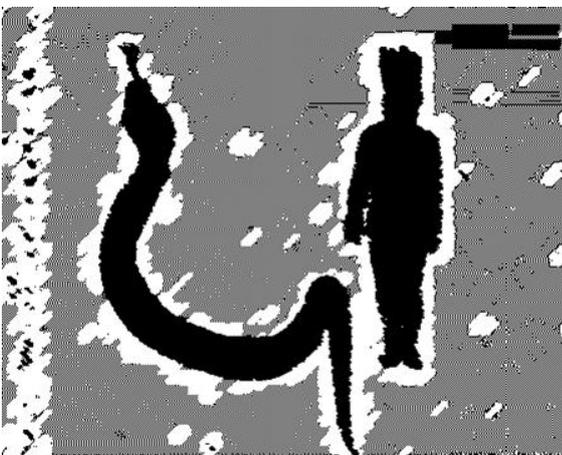
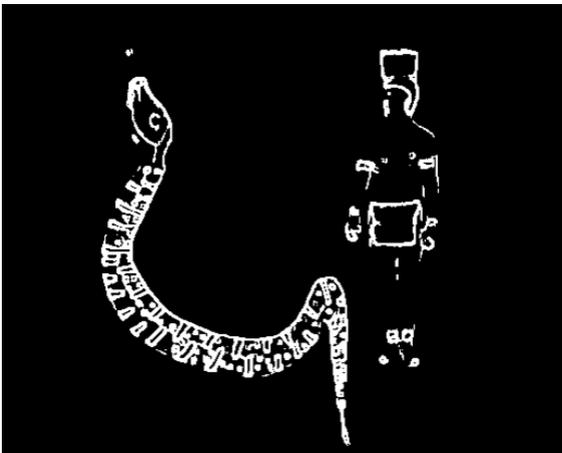


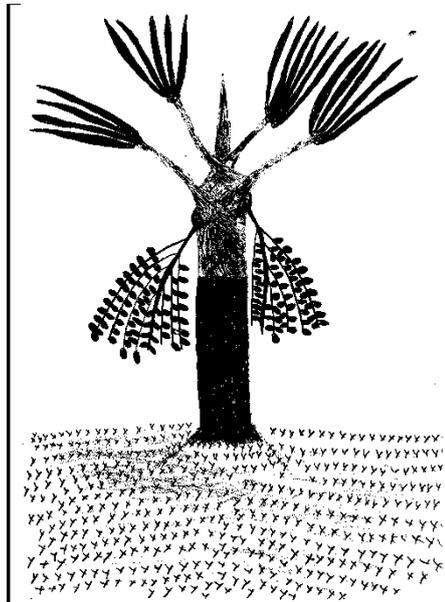
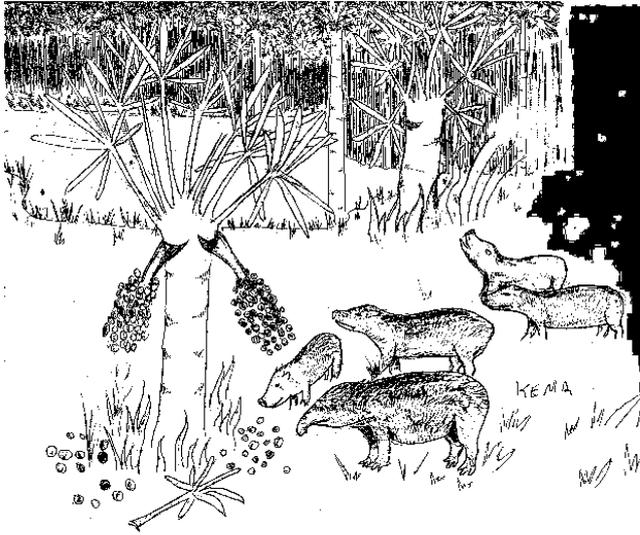
13



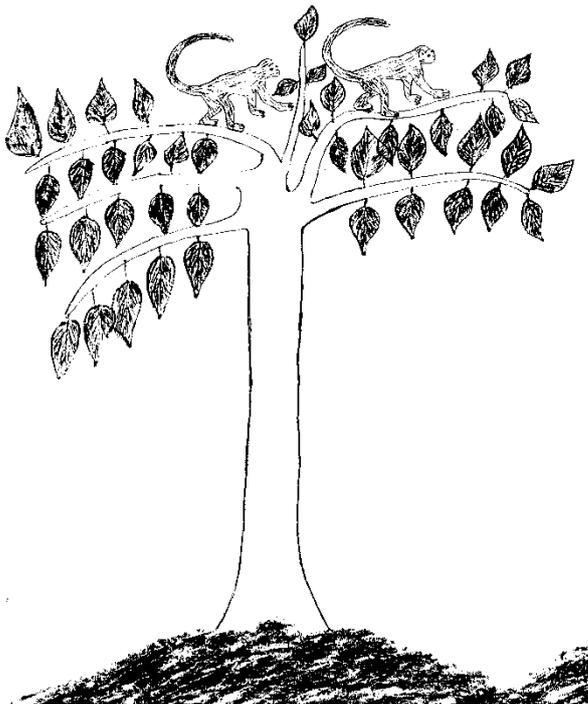


14





15





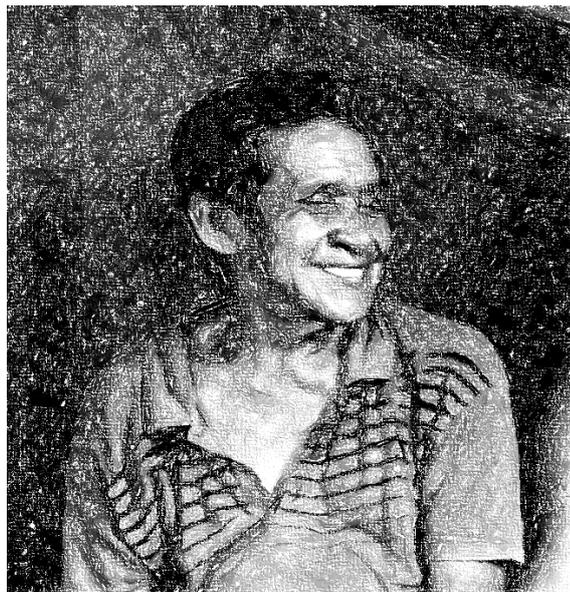
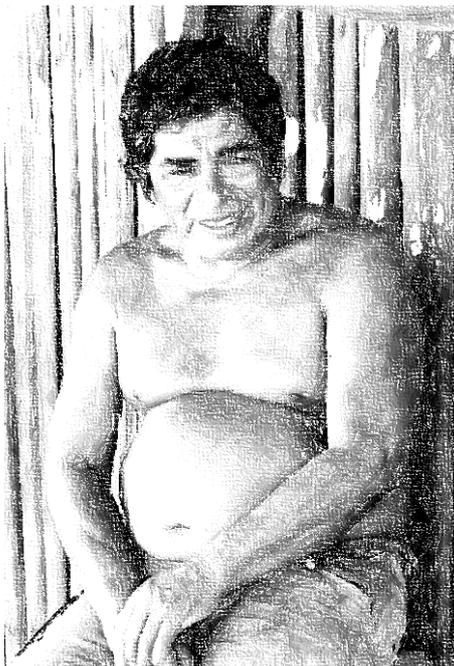
16



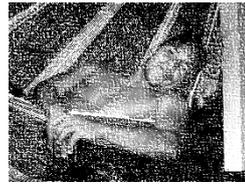
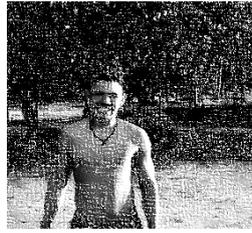
214



17



215



18

