

# Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas)

Oiara Bonilla<sup>1</sup>

*Resumo:* Este artigo apresenta elementos etnográficos da cosmologia e da organização social dos Paumari, grupo falante de uma língua aruá que habita as regiões lacustres do médio curso do Rio Purus, no Estado do Amazonas. Através das descrições das concepções do corpo e da pessoa, dos rituais de iniciação *ihinika* e *amamajo* e das relações de predação e comércio, observamos que os pares presa/predador e patrão/empregado são fundamentais para entender o universo social paumari e a ontologia desse povo amazônico.

*Palavras-chave:* Paumari. Aruá. Predação. Comércio. Iniciação. Corpo.

## Introdução

A pesquisa de campo em vista da realização do trabalho da tese de doutoramento em que se baseia o presente artigo foi realizada em duas partes, totalizando assim doze meses de permanência nas Terras Indígenas Paumari do Lago Marahã e do rio Ituxi. Os Paumari habitam a região do médio rio Purus, no sul do estado do Amazonas. Ocupam atualmente duas regiões bastante distantes uma da outra: a região do Ituxi (7.572 ha) e do Marahã (116.000 ha) a montante de Lábrea, e as regiões dos lagos do Manissuã (22.713 ha), Cuniuá (42.828 ha) e Paricá (15.792 ha), acima da boca do rio Tapuá, a jusante de Lábrea<sup>2</sup>. Ambas as regiões são regiões de lagos, situados próximos dos grandes rios e alimentados

por igarapés. Os grupos que as habitam falam variações de uma mesma língua, o Paumari, língua que pertence à família Aruá (ou Aruã), ligada à família Aruaque não-Maipure (Urban 1992, p. 95)<sup>3</sup>. A língua Paumari vem sendo estudada desde o final do anos 60, pelas missionárias da Sociedade Internacional de Linguística (ex-Summer Institute of Linguistics)<sup>4</sup>.

Os grupos que pertencem à família linguística Aruá habitam a região do médio e alto Purus assim como do rio Juruá<sup>5</sup>. Tratam-se dos Paumari, mas também dos Kulina (alto Purus e Juruá, Jutá e Itacoaí), dos Deni (alto Cuniuá e Riozinho), dos Jamamadí, dos Banawá-Jafi e dos Jarawara (afluentes da margem esquerda do Purus) e os Hi-Merimã, isolados do rio Piranha<sup>6</sup>. Essas línguas são consideradas pelos lingüistas como sendo muito próximas entre si, o Paumari e o Zuruahã sendo as mais diferenciadas do proto-arua<sup>7</sup>.

No cotidiano, os Paumari usam frequentemente o português (*jara athini*) para se comunicar, associando muitas vezes as duas línguas e formando algo assim como um ‘pidgin’ não-inteligível para aqueles que não entendem o Paumari (*ariathi*<sup>8</sup>). É possível distinguir hoje o Paumari atual, usado no cotidiano e que integra estruturas frasais, sintaxe e vocabulário do português regional e o Paumari antigo (*Pamoari athini* ‘bo’da) usado no cotidiano pelos mais velhos, mas também nos rituais e relatos míticos. Existem vários tipos de relatos, entre os quais os que descrevem a vida e as peripécias guerreiras de dois povos agora extintos: os *Jobiri* e os *Nikanikaro*. Os primeiros parecem corresponder a um grupo ou subgrupo Paumari descrito e localizado por viajantes (na foz do rio Tapauá, os Juberi ou Jubery)<sup>9</sup>; já os últimos parecem remeter a um modo de vida pré-contato que lembra o descrito para os *tsrunni*

piro que viviam agrupados em *neru* (grupos isolados geograficamente, endógamos e guerreiros)<sup>10</sup>.

Estes diversos aspectos da língua e dos relatos deverão ser descritos na tese e relacionados, por um lado, ao conceito de “cultura velha” (*pamoari* ‘*bo’da ka-hojai*) que é central na constituição identitária do grupo hoje em dia, e por outro, à questão do “pacifismo” e do comércio, que são temas centrais da história e da cosmologia desse povo amazônico<sup>11</sup>.

### **Elementos da organização sócioespacial**

Os Paumari habitam tradicionalmente os lagos e várzeas situados ao longo do rio Purus. Segundo Ehrenreich, os Paumari eram conhecidos, juntamente com os Yuberi do Tapauá e os Araua do Juruá, pelo nome de Purupuru<sup>12</sup>. Nas primeiras descrições, os viajantes os caracterizam como vivendo em pequenos conjuntos de habitações flutuantes<sup>13</sup> (*ava’doro*) onde vivem membros de um mesmo grupo doméstico. Ehrenreich os descreve como “os representantes modernos da idade palafítica” e descreve as habitações Paumari como conjuntos de oito a doze casas flutuantes (de 1,75 metros de altura e 6 metros de comprimento) ancoradas no meio dos lagos ou na beira dos rios<sup>14</sup>. Cada conjunto de casas estava separada por uma distância de um a vários quilômetros. Os Paumari circulavam de canoa entre as casas flutuantes e, na beira, mantinham a fogueira acesa para cozinhar. As casas flutuantes eram utilizadas principalmente para dormir. A única entrada era recoberta com uma esteira (*‘bi’ba*) para proteger os habitantes do calor e dos insetos.

Durante o verão amazônico, os Paumari construíam, ao longo das praias, pequenas habitações para se proteger do sol e do sereno. O verão é até hoje a época da abundância de peixes e quelônios, e da intensificação da vida ritual. É nessa época que os Paumari se instalam nas praias de areia branca do Purus. O ritual de iniciação das moças (*amamajo*) marca o final da estação das chuvas (*pahakari* - de novembro a maio) e o começo do verão (*badara* - de junho a outubro). Sempre realizado no começo da estiagem, esse ritual assegura a regularidade do ritmo das águas e portanto a regularidade da alternância das estações.

Desde a intensificação do processo de demarcação oficial de suas terras, nos anos 90<sup>15</sup>, os Paumari começaram a utilizar progressivamente as praias no verão, para o cultivo de plantas de ciclo curto como mandioca, macaxeira, milho, feijão, melancia, melão e amendoim. Essa atividade agrícola sazonal foi retomada de maneira mais sistemática há pouco tempo, já que os patrões e moradores da beira do Purus não costumavam permitir o acesso às praias. Os patrões (*kariva*) para os quais os Paumari trabalhavam proibiam tanto o cultivo nas praias como na terra firme, obrigando assim seus fregueses a comprar deles tudo o que precisavam.

Hoje em dia, os Paumari possuem dois tipos de moradia. Um na terra firme, na beira de um lago ou de um igarapé, ocupado principalmente no “inverno”; e outro na beira do rio, ocupado durante o “verão”. Distinguem-se assim as aldeias de terra firme das aldeias da praia. Hoje, praticamente todas as casas Paumari (*gora*) são construídas seguindo o modelo regional. Em algumas aldeias, ainda existem algumas casas flutuantes (*ava'doro*), maiores do que as

antigas descritas por Ehrenreich, e também construídas seguindo o modelo regional<sup>16</sup>.

Aldeias da Área Marahã	Permanentes	Não-permanentes
<b>Terra firme</b>	(1) Crispim, (2) Socozal, (3) Estirão, (6) Palhal Novo	(4) Carrapatinho, (5) Ponta Melada, (7) Morada Nova
<b>Várzea</b> (beira do Purus)	(8) São Clemente	(9) Santa Rita, (10) Munguru

Em 2000, estimava-se a população Paumari em 900 pessoas, ocupando as duas grandes áreas demarcadas (incluindo o Ituxi<sup>17</sup>). A maior parte dessa população encontra-se na região do Lago Marahã (*Maraha ka-'dako*) (aproximadamente 616 pessoas em Marahã e Ituxi<sup>18</sup>) enquanto a região do Tapauá abriga uns 200 moradores<sup>19</sup>. Visto que minha pesquisa ficou concentrada na área do Marahã (com breves visitas à região do Ituxi), os dados aqui fornecidos provêm de observações feitas nessa área, caso contrário uma nota esclarecerá a proveniência dos dados.

A região do Lago Marahã é a mais importante em número de habitantes, em tamanho, assim como em termos de representação política na OPIMP (Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus)<sup>20</sup>. Distinguem-se três grandes aldeias na região do Lago Marahã: a aldeia de (1) **Crispim** (ou Crispinho), construída na terra firme, perto da casa dos missionários, da pista de pouso e da igreja da missão evangélica (DIPM)<sup>21</sup>; a aldeia (9) **de Santa Rita** (e suas aldeias correspondentes na terra firme: Palhal Novo, Carrapatinho, Morada Nova e Ponta Melada) cujos moradores se auto-define como “católicos”, em oposição aos “evangélicos” (ou “crentes”) de Crispim e de Estirão; e a aldeia de (8) **São Clemente**. Esta terceira grande aldeia é a mais recentemente constituída. Ela

foi formada principalmente por moradores de Estirão e de Crispim que não reivindicam tão explicitamente uma identidade religiosa “católica” ou “evangélica” como o fazem os outros. Ela é também a única aldeia permanente da beira do rio.

É preciso ressaltar que presenciei durante o tempo da pesquisa os fenômenos de concentração e sedentarização crescentes da população, nas três grandes aldeias. Essa sedentarização pode explicar-se em função da situação de cada uma das aldeias. Em Crispim, a missão evangélica, desde sua instalação, procura atrair novos fiéis, encorajando-os a se fixarem nas proximidades da base e da pista de pouso<sup>22</sup>. Mas a recente aproximação das casas umas das outras parece ter sido motivada principalmente por um projeto de saneamento da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), que tinha como objetivo a instalação de poços artesianos e água encanada na aldeia, e pelo primeiro projeto de urbanização das aldeias fomentado pelas associações de moradores e apoiado pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário). As associações obtiveram, com o projeto, financiamento para a aquisição de material de construção para erguer novas casas, com telhados de alumínio. Esses projetos de urbanização das aldeias foram financiados com fundos alemães e permitiram a construção de novas casas nas três grandes aldeias já citadas<sup>23</sup>. Estas construções mais sólidas, duradouras e caras favorecem também a sedentarização e indiretamente a concentração das moradias.

É importante ressaltar que, se por um lado essa sedentarização e essa concentração das casas é claramente visível, a mobilidade no seio do próprio espaço aldeão é sempre muito importante. Assim, em dois anos pude observar, principalmente em

Crispim, inúmeras e constantes mudanças de casas que eram montadas e desmontadas de um dia para o outro, de um lugar para outro da aldeia (sendo deslocadas às vezes por poucos metros e outras por um ou vários quilômetros). Notei também que, tanto no caso dos Paumari de Crispim, como no caso dos de Santa Rita, a mobilidade durante as diferentes estações do ano continua sendo fundamental. Na aldeia Santa Rita, apesar de todos os moradores possuírem hoje uma “casa de alumínio” (i.e. permanente) na beira do rio, todos continuam habitando na terra firme durante o inverno, fazendo roçados e torrando a farinha na terra firme durante todo o verão.

Também é preciso ressaltar que o fenômeno de concentração/dispersão da população não é tão recente assim. É muito provável que, como no caso de outros grupos Aruã, como os Kulina, os Deni e os Zuruahá<sup>24</sup>, os Paumari vivessem antes do contato muito mais dispersos do que hoje em dia, assim como eram certamente muito mais numerosos. Os próprios Paumari contam que costumavam freqüentar os lagos e afluentes do rio Sepatini (rio acima) até a foz do Tapauá (rio abaixo)<sup>25</sup>. Até o século passado, os Kulina, os Deni e os Zuruahá viviam em grandes casas comunitárias que reuniam vários grupos domésticos aparentados entre si, formando assim um mesmo grupo localizado e nomeado a partir do nome de uma espécie animal ou vegetal<sup>26</sup>.

É preciso ressaltar porém as diferenças que distinguem os Paumari dos outros grupos Aruá, além das diferenças lingüísticas que já evocamos rapidamente acima<sup>27</sup>. Apesar do conjunto dos grupos Aruá apresentar homogeneidade lingüística, cultural e geográfica, os Paumari se diferenciam nitidamente dos outros por

seu modo de ocupação e de exploração ecológica e espacial. Todos os grupos Aruá eram e ainda são habitantes da terra firme em que viviam em grandes casas comunitárias: era certamente o caso dos Kulina e dos Jamamadi, e ainda é o caso dos Zuruahá<sup>28</sup>. Todos os Aruá são exímios caçadores e horticultores, que cultivam em abundância mandioca, bananas, frutas, palmeiras e outros vegetais alimentares, com exceção dos Paumari, que são antes que nada pescadores<sup>29</sup>.

Os relatos de viajantes não coincidem entre si quando se trata da descrição das características sócioespaciais dos Paumari (tipos de casas, ocupação ou não da terra firme, “nomadismo” etc.). Mas pode-se dizer que o que sobressai da literatura é o componente aquático da vida dos Paumari, que nesse sentido se distinguem dos outros Aruá<sup>30</sup>. São exímios pescadores, moradores da várzea e dos lagos, canoeiros, remadores, mergulhadores e nadadores. Alguns autores afirmam que eles não eram cultivadores e que se contentavam com o consumo de peixes e quelônios e com a coleta de frutas selvagens. Outros descrevem plantações nas praias e/ou o cultivo quase que exclusivo de vários tipos de bananas<sup>31</sup>. Também é preciso ressaltar que seu “pacifismo” e sua qualidade de comerciantes já se encontram descritos em relatos do final do século XIX. Assim, William Chandless os descreve como

[...] affectados de uma doença de pele muito desagradável; é duvidoso se esta enfermidade é ou não hereditária. (...) os Paumarys são pacíficos, sendo quase desconhecidas entre elles as mortes por violência, e mesmo ferimentos e pancadas graves. São alegres, folgazões e amigos de cantar<sup>32</sup>. (Chandless, 1949)



O que se pode destacar destas várias informações é o que coincide com o que dizem hoje em dia os Paumari sobre seu modo de vida passado. Fica claro que a agricultura não era prioridade para eles, e que a pesca e a coleta de quelônios sempre ocupou um lugar de destaque em sua alimentação. Porém, não creio que se possa afirmar que os Paumari não sejam horticultores, mesmo que o sejam em uma medida menor do que seus vizinhos Aruá. Diversos tipos de banana, assim como de mandioca e de outros tubérculos são hoje partes essenciais da alimentação e aparecem como tais tanto nos mitos como nos relatos sobre o modo de vida “antigo”. Várias técnicas de conservação e preparo da goma de mandioca para as longas viagens me foram descritas, assim como técnicas para a conservação e o transporte de bananas. Os mais velhos também lembram com nostalgia os grandes roçados que seus pais e avós plantavam nas terras do rio Sepatini (rio acima).

Este último detalhe também é importante, já que o processo de cultivo de vegetais é associado ao processo de parentesco e que a noção de propriedade está em jogo quando se trata de plantas cultivadas, e principalmente de palmeiras e árvores frutíferas.

Antigamente, as viagens eram motivadas, principalmente, pela realização do ritual de iniciação das moças (*amamajo*), seja através da recepção de um convite para a festa: a viagem era então organizada para assistir à festa e visitar os parentes distantes; seja para a organização da festa: os homens precisavam deslocar-se para pescar grandes quantidades de peixe e quelônios para alimentar todos os convidados. Esses deslocamentos eram feitos quase que unicamente no final do inverno e durante todo o verão. Hoje, as atividades comerciais, os tratamentos de saúde, os cursos para

professores e agentes de saúde, assim como as remunerações diversas (cobranças de salários, aposentadorias etc.) constituem motivações de peso para efetuar viagens regulares à Lábrea. Os deslocamentos para pescar (“mariscar”) são realizados até hoje pelos Paumari em qualquer época do ano<sup>33</sup>.

Resta a questão da organização social dos grupos Aruá. Vimos que é possível distinguir uma certa homogeneidade no que diz respeito à organização espacial das aldeias, tendo em conta que os Paumari fogem ao padrão clássico Aruá ou pelo menos apresentam uma variação Aruá ‘da várzea’. Há porém outro grande traço padrão Aruá que parece estar ausente na sociologia paumari: a questão dos subgrupos ou grupos localizados.

Como já disse, cada grupo local Aruá vivendo em uma mesma casa comunitária reunia parentes pertencentes a um mesmo grupo localizado idealmente endógamo, associado a um nome de animal ou vegetal. Esse tipo de organização sócioespacial, chamado também às vezes de subgrupo nomeado, foi descrito no caso dos Kulina, dos Zuruahá e dos Deni, e é hoje conhecido como “*madiha*” ou “*deni*”<sup>34</sup>. Frequentemente descritos pelos viajantes e pelos primeiros etnógrafos como “clãs”, os membros desses grupos não se referem entretanto a ancestrais comuns ou a uma origem mítica comum, mas sim a um ou vários locais conhecidos e situados geograficamente<sup>35</sup>.

Assim, o coletivo Zuruahá atual estaria composto por membros de sete subgrupos (*dawa*) diferentes (*jokihidawa*; *masaindawa*; *kuribidawa*; *adamidawa*; *sarahkwadandawa*; *tabisrudawa*; *nakaindawa*) remanescentes dos que antes viviam em grupos locais afastados uns dos outros e que hoje estão reunidos

em uma única aldeia<sup>36</sup>. O mesmo fenômeno foi observado por Koop no que diz respeito aos subgrupos (*deni*) que hoje formam a aldeia Marreção<sup>37</sup>; por Rangel para os “*deni*” Jamamadi<sup>38</sup>; assim como se vê hoje a concentração em uma mesma aldeia de vários subgrupos (“*madiha*”) Kulina. Segundo Claire Lorrain, essas unidades localizadas, idealmente endógamas, teriam sido antigamente unidades políticas que guerreavam entre si, o que teria provocado o desaparecimento de algumas delas e a concentração de outras<sup>39</sup>.

Considerando que todos os grupos Aruá pareciam se conformar com esse modelo de organização social, do tipo “*madiha*” Kulina, a primeira questão da pesquisa foi justamente o problema da definição dos limites da sociedade Paumari. Apenas dois autores se referiam a esse tipo de organização social no que dizia respeito aos Paumari. De fato, Joseph Steere fala de cinco “clãs” Paumari:

“ The Otter people: *Sabou ka Paumari*  
 The Alligator people: *Kasii ka Paumari*  
 The Vulture people: *Majuri ka Paumari*  
 The Peccary people: *Hirari ka Paumari*”

E Rivet e Tastevin acrescentam um quinto clã: o “clan du dauphin: *basuri ka-paumwari*”<sup>40</sup>.

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

informação, mas que aparece em relatos de viajantes e em mapas do começo do século XX). Já as expressões *sabao ka-pamoarihi* ou *kasi'i ka-pamoarihi* existem, mas são usadas em um contexto *a priori* bastante diferente, não designando um “clã” ou um “grupo” propriamente dito. A questão da presença ou da ausência de subgrupos foi então a base sobre a qual fundamentei inicialmente minha questão principal: a definição da “sociedade” Paumari e de seus limites, e através disso a análise do problema da definição de “sociedade” na antropologia das baixas terras sul-americanas.

### O *pamoarihi*: a qualidade humana

O termo “Paumari” (em português) ou mais especificamente *pamoari* (em Paumari) é usado como autodenominação. Os Paumari não usam o pronome pessoal de terceira pessoa, nem um termo significando “humano” ou “gente” para se autodesignar<sup>41</sup>. O termo *pamoari* tampouco parece ser uma designação dada por algum outro grupo vizinho, como é comum na Amazônia.

Entretanto é assim que os Paumari se chamam e se diferenciam dos outros povos que eles distinguem, como os *Jara* (regionais), os *Viporina* (Apurinã), os *Jamamadi* e outros *Joima* (outros índios) e os *Americanos* (estrangeiros de pele e olhos claros). É pelo termo “paumari” que alguns habitantes de Lábrea se referem a eles para distingui-los da categoria genérica de “caboclos” que usam para designar os índios em geral, que são tidos por definição como “brabos”. Os Paumari, quando são assim chamados pelos regionais, são considerados os “índios mansos” por excelência, que foram “amansados” e que aprenderam

rapidamente os modos “civilizados” (qualidade que é invariavelmente associada à capacidade de se comerciar com eles)<sup>42</sup>. O único perigo que os Paumari representam é o de provocar doenças de pele: seus xamãs (“pajés”) podem agredir os *Jara*, enviando feitiços sob a forma de um pó que provoca doenças de pele, como a pinta, por exemplo.

O termo *pamoari* recobre dois sentidos específicos mas não exclusivos: o primeiro, que acabamos de ver, é o de Paumari enquanto conjunto étnico. O termo é traduzido então pelos próprios Paumari como “nação” ou “povo” (eventualmente “classe”)<sup>43</sup>. O segundo sentido é o de “freguês”. Ele é menos comum e é utilizado, quase que exclusivamente, no contexto específico da relação comercial entre o *kariva* e o *pamoari* (o patrão e o freguês). O termo tem portanto um significado coletivo através da caracterização de uma formação social, e outro significado que indica uma posição precisa na relação econômica patrão/freguês (*kariva/pamoari*) sobre a qual voltaremos a tratar adiante.

Mas voltemos ao “clãs” citados por Rivet e Tastevin e por Steere, e dos quais falei acima. As expressões citadas pelos autores, como “*basori ka-pamoarihi*”, contêm a autodenominação *pamoari* precedida pelo prefixo possessivo (*ka-*) e a partícula (*hi*), que transformam o substantivo em uma expressão que indica a qualidade potencial de *pamoari* do ser ou do objeto focalizado<sup>44</sup>. Nesse sentido a palavra *pamoari* designa a “humanidade” como sendo “a capacidade de viver em sociedade”. Assim, todos os animais, vegetais e objetos inanimados podem ser percebidos sob sua forma/qualidade humana, i.e. coletiva e social. Assim, o boto tem uma potencial qualidade humana/social: seu *pamoarihi* é sua materialização e ele pode aparecer sob uma aparência humana.

Essa qualidade *pamoari* do boto indica por um lado sua qualidade humana enquanto capacidade de viver em sociedade. Quando alguém se refere a um boto, usa-se o termo “*basori*”. Entretanto, quando se trata de fazer referência aos seus congêneres, à sua vida em sociedade antes de sua captura, por exemplo, fala-se então de “*basori ka-pamoarihi*”, da sua vida social, em sua aldeia de origem, em referência ao “povo do boto” ou à “nação do boto”. Trata-se de uma condição potencial de humanidade comum a todos os seres animados ou inertes. Isto se traduz pela transformação visível destes seres em seres *pamoari*, cuja forma visível, aparência, é a da humanidade. Essa idéia corresponde em todos os seus aspectos ao que foi chamado de “perspectivismo ameríndio”<sup>45</sup>.

Ouve-se falar muito mais do *pamoarihi* de certos seres do que de outros, mas todos os seres e objetos podem aparecer sob sua forma humana e assim, os Paumari nunca se surpreendem com a existência de outras “nações” ou seres. Todos têm potencialmente características sociais específicas que geralmente recobrem características ecológicas ou etológicas da espécie em questão.

É interessante pensar que a noção de subgrupo, tal como foi descrita nos primeiros relatos, reencontra-se como que projetada em todos os seres/objetos que povoam o cosmos Paumari. A noção de subgrupo se encontra portanto projetada em todo o universo, distinguindo assim “nações” de humanos potenciais que são descritas exatamente como se fossem subgrupos do tipo “madiha”. Assim, existe uma série de relatos que descrevem casamentos entre Paumari e *pamoarihi* de animais e que expõem explicitamente as normas sociais ideais referentes ao casamento (residência, procriação e relações com afins) e que coincidem com

características descritas dos subgrupos localizados e nomeados dos outros Aruá. Voltarei a tratar sobre a questão dos *pamoarihi* quando tratarei da predação e da troca.

## **Concepção e construção da pessoa**

### O corpo-alma

O corpo (*abonoi*) Paumari compõe-se de elementos materiais visíveis: a carne (*imani*), o sangue (*amani*), os ossos (*jaroni*), a pele (*asafĩ*)<sup>46</sup>. Os elementos imateriais são a sombra (*amokhini*) que é visível por todos, e dois tipos de alma (*abonoi* e *bajad'i*) (visível em algumas condições pelos xamãs) que se desprendem dos elementos materiais (carne, sangue e ossos) e do invólucro corporal (*'to'ba*) depois da morte.

Trata-se porém de uma simplificação extrema da minha parte, já que os elementos materiais e imateriais podem passar por diferentes transformações durante a vida e após a morte. Essas transformações serão descritas e analisadas em detalhes na tese, mas é importante ressaltar desde já alguns aspectos fundamentais das concepções Paumari do corpo que estão estreitamente relacionados com o que segue.

Em primeiro lugar, nota-se que a palavra usada para designar o corpo é a mesma que para designar a alma que segue, após a morte, para o lago dos mortos (*Aja'di ka-'dako*, o que significa literalmente: lago da renovação). Esta última pode também ser designada pela palavra *mao'nahai*, preferida pelos Paumari evangélicos para designar a alma dos cristãos que pode seguir para a casa de Deus (*Deus gorana*).

Já o *baja'di* é a transformação complexa de vários elementos materiais e imateriais do corpo após sua putrefação total. Cada corpo/alma liberta vários elementos/seres imateriais. Assim, a sombra (*amokhini*) do defunto transforma-se em *baja'di*, espectro que permanece à proximidade dos vivos e que pode persegui-los e procurar atraí-los para que o acompanhem. O *baja'di* de um defunto pode aparecer como gente, logo após a morte, ou durante os rituais<sup>47</sup>, atraído pelos cantos das mulheres que preparam o mingau de banana (*kojahari*). O *baja'di* tem o poder de fazer adoecer qualquer pessoa, geralmente por vingança ou com o intuito de fazê-la falecer para que possa acompanhá-lo para a eternidade; já a cabeça (*ka'da'di*) do defunto transforma-se em um *baja'di* que pode aparecer aos xamãs sob a forma de onça (espectro de cabeça de onça); as secreções corporais como o cuspe, a urina e os excrementos de pessoas falecidas ou ausentes são também produtoras de *baja'di* mais ou menos perigosos.

### Concepção e nascimento

O processo de formação do *abonoi* (corpo/alma) da criança é complexo e envolve muito mais do que um ato sexual e um casal de pais. A possibilidade da gravidez é condicionada pela intervenção do xamã (*arabani*) no momento da concepção. O início do processo de concepção de um filho é a combinação de relações sexuais repetidas, em um momento preciso do ciclo menstrual (final da menstruação), com a ingestão de um ou vários alimentos intensamente desejado(s) pela mulher. O desejo de ingerir um alimento preciso (do qual a mulher se lembre), sua ingestão real e a coincidência disso com uma ou várias relações sexuais no momento preciso do ciclo são as condições necessárias para que a gravidez



se inicie. O sucesso da concepção da criança dependerá doravante da introdução regular de sêmen masculino no ventre da mulher, através de relações sexuais repetidas, assim como do respeito de uma série de precauções.

Assim que a mulher se dá conta que está grávida ou percebe que todas as condições foram realizadas para isso, ela procura um xamã (*arabani*) que lha faz ingerir o mesmo alimento desejado e ingerido no dia da fecundação, misturado com uma substância específica (*barijaro*) destinada a formar e proteger o *abonoi* da criança, e que constitui o princípio anímico desta. Além disso, a criança recebe o nome daquele alimento inicialmente desejado e logo reintroduzido no corpo da mulher pelo *arabani*: o *rihai*<sup>48</sup>. Todos os Paumari possuem portanto um nome de alimento (*rihai*). A substância desse alimento é considerada como tendo parte na formação do corpo/alma de todo ser, portanto todo Paumari tem um nome de concepção (*rihai*), mesmo se às vezes pode desconhecê-lo<sup>49</sup>.

O feto está então formado e nomeado, e seu crescimento depende agora apenas da introdução regular de sêmen masculino. Esse sêmen formará os ossos (*jaroni*) da criança, enquanto o sangue da mãe formará sua carne (*imani*).

Durante a gestação o casal não precisará seguir nenhum tipo de restrição alimentar e poderá livrar-se a qualquer tipo de atividade. As coisas ficam mais complicadas durante e após o parto.

O parto é realizado exclusivamente por mulheres, e mais especificamente pelas mulheres de uma certa idade que já têm netos (ou já têm idade para isso). Trata-se geralmente da mãe real ou classificatória da gestante e eventualmente de uma tia paterna

que pode bem ser sua sogra. Hoje em dia, muitas dessas parteiras (*amagatha*) foram também orientadas pelos missionários e adotaram algumas técnicas e instrumentos que facilitam o seu trabalho (higiene das mãos, corte das unhas antes do parto, limpeza do ambiente e esterilização dos instrumentos utilizados, uso único de uma lâmina gilete para o corte do cordão etc.). Os homens não se aproximam de uma mulher em trabalho de parto e muito menos do lugar onde o parto acontece (mosquiteiro ou quarto). O pai da criança permanece geralmente nos arredores da casa, ou deitado em sua rede em outro compartimento da casa. O cheiro do sangue (*ama*) e do líquido amniótico (*hio*) o deixariam “*panema*”, i.e. sem sorte na pesca e na caça<sup>50</sup>.

Assim que a mulher começa a sentir as primeiras contrações (*khamananiki*), ela avisa seu marido ou algum filho/a mais velho, que sai para avisar a parteira. Esta geralmente vem acompanhada de uma filha ou é assistida por uma moça da família. O parto é realizado debaixo do mosquiteiro do casal, ou em um quarto separado e protegido dos olhares alheios. A mulher é encorajada a caminhar até que a bolsa d'água se rompa (*hiosohini*) e que ela não agüente mais ficar em pé. Começa então o parto propriamente dito (*biva banaki*). A parteira avalia a situação e a posição da criança e especula sobre o sexo desta em função da localização das dores sentidas pela mulher. Ela também é encorajada a fazer força até a criança sair (*banini hiki*).

Logo que a criança nasce, a parteira espera alguns instantes pelo choro e, se este não vem naturalmente, ela introduz um dedo na boca da criança o que provoca o choro imediato. Não se dá banho na criança, até vários dias após o parto. Espera-se que o *hio*, a substância

que recobre o recém-nascido (e que os Paumari caracterizam como uma pele, uma “capinha”), saia naturalmente, pois a pele da criança ainda não está preparada para receber para luz direta do sol.

O cordão umbilical (*ka'á*) é cortado por uma mulher, que não precisa ser obrigatoriamente a parteira. Muitas mulheres pedem às suas irmãs ou mães que cortem o cordão. De fato, o corte do cordão dá certos direitos e prerrogativas sobre a criança. A mulher que corta o cordão de uma criança torna-se sua mãe fictícia e pode vir a adotá-la efetivamente em caso de abandono ou de morte dos seus pais.

O cordão é cortado antes da saída da placenta (*via'via*). Logo que esta sai, ela é colocada em um recipiente velho ou uma sacola de plástico e é levada, o mais rápido possível, pela parteira ou por uma mulher mais velha, para o mato, onde ela é enterrada ou jogada no oco de uma árvore muito antiga, garantindo assim uma vida longa à criança. É importante que a placenta não seja jogada na água nem deixada sobre a terra, pois ela seria devorada por peixes ou por algum animal silvestre, o que provocaria imediatamente a morte da mãe (as mordidas destes animais provocariam uma hemorragia interna).

A partir do nascimento da criança, outros cuidados precisam ser tomados. O casal e a criança entram em uma fase de resguardo particularmente delicada. O pai da criança precisa evitar qualquer atividade física. São os filhos mais velhos do casal ou os irmãos deste que fornecem peixes durante várias semanas. A dieta alimentar também é particularmente controlada, já que tudo o que a mãe ingere é transmitido ao recém-nascido através do leite materno (*joho kaa'bani*)<sup>51</sup>. A mulher não pode dedicar-se às suas atividades

normais e precisa da ajuda de uma filha, de uma irmã mais nova ou cunhada para lavar roupas, preparar comida, carregar água ou arrumar a casa. Os cueiros da criança não podem ser torcidos, nem excessivamente ensaboados, pois provocariam dores abdominais e diarreia na criança.

### Os rituais *ihinika*

Desde o final da gestação e assim que a criança nasce, os pais, e principalmente os avós reais e classificatórios da criança, começam a juntar ossos (*jaroni*) de animais consumidos, espinhas (*bajarona*) de peixes consumidos e caroços de fruta (*'ba'dani*), para a realização dos *ihinika* da criança.

De fato, a criança não nasce completamente formada, pois seu *abonoi* precisa ainda ser preparado para a ingestão dos alimentos, com exceção do leite materno. O problema é que todos os alimentos que a mãe ingere são transmitidos à criança através deste, e é por isso que a realização do primeiro *ihinika* se faz quase que imediatamente após o parto, assim que o *hio* (“capinha”) saiu completamente e que a criança tomou seu primeiro banho. Enquanto a criança não recebe os *abonoi* de todos os alimentos que a mãe pode vir a ingerir, esta tem de respeitar as restrições alimentares e não pode ingerir nenhum desses alimentos. Assim, após o parto ela só pode consumir farinha de mandioca (*karagoahi*) acompanhada de peixes “maneiros” (i.e. magros) cozidos e de caldo. Na medida em que a criança vai recebendo os *abonoi* de alimentos, estes vão sendo reincorporados à dieta da mãe.

Os *abonoi* de todos os alimentos (inclusive industrializados) são então introduzidos no *abonoi* da criança e são assim parte

constitutiva da pessoa. Essa introdução é feita graças à intermediação do *arabani* (xamã) que recebe os espíritos/alimento convidados e empresta-lhes a sua voz. Assim, o espírito/alimento é convidado ao *ihinika*, chamado pelo *arabani* (xamã). Quando o espírito chega, apóia-se nos ombros do *arabani* e canta através de sua boca para anunciar sua chegada. Ele vem para depositar uma parte de seu *abonoi* no *abonoi* da criança<sup>52</sup>.

É durante o *ihinika* que as mães aproveitam para pedir nomes para seus filhos pequenos aos espíritos<sup>53</sup>. Estes apresentam-se logo na chegada, e quando elas gostam (“engraçam”) de algum nome, pedem-no ao espírito. Faz-se então a troca do nome do *rihai* da criança pelo nome do espírito<sup>54</sup>. Esse nome recebido no *ihinika* é o nome (ao menos atualmente) menos utilizado pelos Paumari. Ele pode ser transformado ao longo dos anos em apelido, perdendo parte de seu significado inicial.

Geralmente, organiza-se um só *ihinika* para várias crianças e utilizam-se para esse fim os ossos, caroços e espinhas de vários alimentos. Sucedem-se portanto os espíritos/alimentos durante o *ihinika*. Esses elementos (ossos etc.) só podem ser utilizados ritualmente uma vez e serão jogados no fundo de um poço (partes fundas de rios e lagos) ou no oco de uma árvore antiga, pelo pai da criança. Nota-se que neste último caso se trata de um cuidado semelhante ao reservado à placenta. O objetivo evocado sendo sempre o mesmo: assegurar uma vida longa e saudável à criança.

A recepção e a conservação desses inúmeros *abonoi* alimentares dentro do corpo da criança requerem uma extrema atenção por parte dos pais. De fato, qualquer queda, qualquer pancada, ou ferida (e sangramento excessivo) ou até qualquer susto

causa a perda do *abonoi* recém-introduzido e a consecutiva vingança do espírito/alimento que o introduziu. As represálias consistem na captura do *abonoi* da criança pelo espírito/alimento em questão, que se traduz imediatamente pelo adoecimento da criança (diarréias, vômito, perda de peso e febre são os sintomas mais comuns). O objetivo do espírito/alimento é eventualmente de causar a morte real da criança para manter seu *abonoi* em cativeiro junto aos seus. Voltaremos a tratar sobre esse detalhe adiante.

Para recuperar o *abonoi* capturado de uma criança, os pais precisam fazer novamente apelo ao *arabani* para a organização de um *abonoi joi* (“busca de *abonoi*”): ritual ao longo do qual os *arabani*, com a ajuda das cantoras e de seus espíritos auxiliares (*itavari*), saem à procura do *abonoi* capturado e reintroduzem-no na criança doente.

Os cuidados cessam progressivamente e, hoje em dia, o período perigoso não ultrapassa um mês. Mas os *ihinika* sucedem-se, enquanto há novos alimentos para integrar na dieta da mãe. Na medida em que a criança cresce e assim que aparecem os primeiros dentes (*inoni*)<sup>55</sup>, a mãe começa a introduzir em sua dieta pequenas porções de peixe ou carne previamente mastigados com farinha (*karagoahi*). A criança passa assim a se alimentar com comida de verdade (*ʻbai ka ʻoa*) e leite materno, até completar dois ou três anos. Assim que a criança deixa de amamentar, ela pode ingerir a mesma comida que os adultos (sempre que tenha passado pelo *ihinika*), mas seu prato é sempre preparado à parte: os espinhos de peixe são cuidadosamente retirados, o peixe ou a carne são desfiados e misturados com caldo e farinha (ou banana cozida), formando assim um mingau, mais fácil de ser consumido.

Os meninos não precisam nunca mais passar por um *ihinika*<sup>56</sup>. Uma vez passada essa etapa, eles são pessoas completas e só a doença pode fragilizá-los<sup>57</sup>. No que diz respeito às meninas, elas têm de passar por uma etapa importante de iniciação, que envolve a reconstituição integral de seus corpos/almas e que portanto as obriga a se submeter novamente ao *ihinika*. Sem contar que elas terão de submeter-se a um novo *ihinika* a cada nascimento de uma nova criança.

### O ritual *amamajo* (a “saída da moça”)

O ritual *amamajo* é realizado normalmente no início da estiagem. Trata-se do ritual central na formação da pessoa feminina<sup>58</sup>. Na época em que os Paumari circulavam livremente nas águas e lagos do Purus, o ritual *amamajo* era a ocasião para visitar parentes que habitavam regiões distantes e estabelecer laços de aliança matrimonial com outros grupos locais (apesar da aliança fora do grupo local não ser recomendada, ela era, e até hoje é muitas vezes inevitável).

Assim que surge a primeira menstruação (*ama baninini*, saída do sangue), a jovem moça é colocada em reclusão. Ela deverá permanecer em sua casa, embaixo de uma esteira enrolada em um esteio da casa, ou dentro de seu mosquiteiro. Ela não pode estar exposta aos olhares masculinos. Sua mãe, sua avó e eventuais irmãs mais velhas lhe prestarão assistência na hora de fazer suas necessidades, de tomar banho e são elas que prepararão a comida que ela sempre deverá consumir protegida dos olhares alheios.

Durante todo o tempo da reclusão, a moça não pode entrar em contato com o solo. Quando ela sai, tem de ser carregada por

um irmão ou por seu pai. Mas as saídas são raras e só acontecem ao anoitecer, pois é preciso evitar a luz do sol. A luz do sol feriria a pele da moça, assim como o contato com o solo abriria feridas em seus pés.

Isso porque, enquanto a moça não passou pelo ritual de iniciação, ela não recebeu a preparação adequada para poder entrar em contato com esses elementos (terra, sol, olhares masculinos, alimentos e cheiros considerados “fortes”). Tudo se passa como se a saída do sangue (*ama baninini*) provocasse uma fragilização súbita e um retorno da moça ao estado de recém-nascida (*isai ja’dini*). A moça que entra em reclusão retorna portanto ao estado de criança nova (*isai ja’dini*): seu corpo precisa ser literalmente reconstituído. O *arabani* deve recomeçar a introduzir o *abonoi* de todos os alimentos que ela virá a consumir novamente, após a sua saída. Portanto, é preciso recomeçar a realizar os *ihinika* assim que a moça entra em reclusão.

Durante esse período, ela tem de seguir restrições alimentares semelhantes às de uma nova mãe: peixe maneiro cozido e farinha ou banana, exclusivamente, e vão sendo incluídos novos alimentos na medida em que o *ihinika* de cada um é realizado. Esses *ihinika* podem ainda ser feitos durante e após o *amamajo*.

Para o ritual *amamajo*, o pai da moça constrói ou reforma a casa cerimonial (*moaba*) onde será realizada a maior parte do ritual. Antigamente, os homens do grupo local da moça saíam dias antes da festa para pescar peixes de grande porte (pirarucu, peixe-boi) e principalmente quelônios, enquanto as mulheres dedicavam-se à preparação dos beijus rituais (*a’o*). Se hoje em dia os Paumari dizem que falta comida durante os *amamajo*, isso se deve principalmente



ao abandono das grandes expedições de pesca pelos homens. As mulheres continuam preparando o beiju: colhem a mandioca, colocam de molho, ralam, separam a goma da massa, misturam-nas novamente e confeccionam pequenas bolas de mandioca de tamanhos diferentes que são amassadas e assadas em um forno metálico.

Na medida em que ficam prontos, os beijus são colocados em um jirau para secar ao sol e são decorados (com goma de mandioca e carvão) com motivos que representam peixes e espinhos de peixe ou pele de onça. Os beijus devem ficar bem secos e duros.

As bananas, previamente enterradas para amadurecer, são retiradas, descascadas e cozidas para a preparação do mingau (*kojahari*). Se elas não estão suficientemente maduras, podem ser adoçadas com açúcar industrializado.

No começo da tarde, as mulheres ralam o jenipapo que vai ser misturado com urucum para a pintura da moça. Uma mulher considerada “boa desenhista” é chamada especialmente para realizar a pintura corporal da moça. Os motivos são invariavelmente os mesmos: motivos de costas de jabuti (*ojoro kaidani*, nas costas e na barriga da moça); folhas de tabaco (*hajiri ka-afani*, nas coxas); “piolho de cobra”<sup>59</sup>(*kabisasa*) nas mãos; rosto de onça-maracajá (no rosto) e cobra da terra firme (*makha*) dos lados (ao longo das costelas). O chapéu (*da’di asiaji*) é tecido também por uma mulher, geralmente a mãe ou a avó da moça, e ele deve sempre ser confeccionado seguindo o mesmo modelo cônico e o desenho de peito de peixe-boi (*riahana*). Os banquinhos (*jo’o jora*) sobre os quais a moça se senta e apóia seus pés são fabricados por seu pai, assim como o jamaxi de envira que é usado pelos homens para carregar a moça nas costas.

### A noite de dança e o *ihinika* do rapé

Assim que a pintura seca, a moça está pronta para a noite. A noite do ritual pode ser resumida em poucas palavras: os jovens homens solteiros devem revezar-se carregando a moça nas costas e dançando, enquanto os xamãs e as cantoras cantam e o resto da audiência acompanha a dança. Isso dura a noite inteira até o amanhecer.

Antes do sol nascer, dois espíritos chegam: o beija-flor e o pica-pau. Eles são responsáveis pela introdução no corpo da moça de uma substância constitutiva do rapé cerimonial, o *ijor*<sup>60</sup> i, e pela sua primeira inalação de rapé (*hajiri*). Trata-se aqui de um *ihinika* de rapé (*hajiri*) e de *ijori* que é somente realizado durante o *amamajo*. A moça deve então ficar “bêbada” (*kahanoki*). Assim que a moça fica embriagada pelo efeito do rapé, ela está pronta para a sua saída. Dança-se mais algumas horas e assim que o sol nasce ela é carregada para fora da casa cerimonial.

### O banho ritual

Depois da saída, a jovem é colocada na frente da porta da casa cerimonial, sobre uma esteira, pois ela ainda não pode pisar o chão. E, antes de o sol ficar quente, servem-lhe um prato de comida (*'bai* - peixe cozido e farinha) e administram-lhe um banho especial com água e *barijaro*<sup>61</sup>, destinado a proteger-lhe a pele das agressões da terra (*nama*) e do sol (*safini*), assim como de alguns alimentos e cheiros classificados como “fortes”.

Inicia-se então a terceira parte do *amamajo*: a parte dos jogos rituais, que tem como objetivo explícito a preparação e a proteção da jovem mulher contra as agressões externas, sejam elas

cósmicas (do sol principalmente), animais (predadores) ou humanas (homens / estrangeiros). Esta terceira etapa caracteriza-se por uma crescente e progressiva descontração coletiva, na medida em que se aproximam as “brincadeiras” (*amamajo ka-kasivanahi*) com os bonecos (*amovani*) confeccionados para esse fim.

### A roda do sol

A primeira “brincadeira” consiste em uma roda (*afa ribana*) formada unicamente por homens casados e jovens solteiros que se seguram pelos ombros e pulam no ritmo de um mesmo canto (que pede ao sol para ficar quente e esquenta-los). A jovem iniciada é introduzida na roda e ela vai passando literalmente de mão em mão, tendo de completar o círculo até o ponto no qual entrou. Em função do número de participantes à roda, a volta pode ser longa e é freqüente que aconteçam desmaios ou que a própria jovem, exausta após uma noite sem dormir e tendo comido e bebido pouquíssimo, perca os sentidos. Neste caso, o desmaio (*rai´a*) é geralmente atribuído ao contato com os espíritos que começam a chegar nesse momento para assistir ao final do rito e participar do banquete ritual de mingau de banana. Apesar da aparente descontração geral, trata-se de um momento crucial do rito, que exige por parte de todos um cuidado máximo. Os espíritos (que só são vistos pelos xamãs) chegam em grande número e circulam em volta da casa cerimonial. Qualquer contato corporal com eles provoca um mal-estar imediato, seguido normalmente por um desmaio (afastamento repentino do *abonoi* do invólucro corporal). Quando acontece esse choque, o xamã precisa intervir e inicia-se um *abonoi joi* (uma busca da alma), com o auxílio de outros xamãs, das cantoras e dos espíritos auxiliares do xamã.

Quando a jovem iniciada já “*pegou sol*” suficientemente, é a hora de receber os espíritos para um banquete de mingau de banana (*kojahari*). O centro da casa cerimonial é então coberto por esteiras e os xamãs controlam a qualidade do mingau que se encontra em panelas dispostas no centro do terreiro. As cantoras ficam sentadas atrás das panelas, enquanto os xamãs tomam rapé até ficarem “bêbados” e poderem receber os convidados invisíveis, carregando-os em seus ombros<sup>62</sup>.

### O banquete dos espíritos

Os espíritos auxiliares (*itavari*) dos xamãs são os convidados mais esperados e, assim que anunciam sua chegada, as mulheres, através das cantoras (que são as interlocutoras dos Paumari), pedem notícias de seus parentes mortos e/ou distantes e dos que viajaram ou encontram-se em tratamento em alguma cidade amazônica (Lábrea, Manaus ou Porto Velho)<sup>63</sup>. Chegam também outros espíritos, como os espíritos de índios bravos (*‘boi’i*), *bajadi* de parentes mortos ou de *Jara* (Branco).

Não me atenho aqui à descrição destes seres, que serão objeto de uma descrição e análise detalhada na tese.

### A chegada dos predadores

Após o banquete, a visita e a dança das onças fêmeas (que não descreverei aqui), os predadores anunciam a sua chegada. É o momento que marca a última etapa do ritual e que se faz num tom progressivamente mais descontraído do que as outras etapas do mesmo. Os homens partem para o mato, onde previamente

preparam bonecos que simbolizam alguns predadores e que eles “representarão” frente às mulheres e principalmente à moça.

Os homens saem então do mato carregando uma ou várias representações do animal e anunciam sua chegada assoprando em pequenas flautas. As mulheres esperam na beira do caminho que leva da aldeia ao mato, em volta da moça, que fica sempre entre sua mãe e sua avó (paterna ou materna) ou sua tia (paterna ou materna). Estas, como muitas outras mulheres e algumas crianças, armam-se com varas de madeira para defendê-la dos predadores, ou melhor, agredi-los.

Assim que o primeiro predador chega, ele as engana apresentando-se como um animal “manso” e logo tentando agredi-las. Elas então atacam-no com as varas até ele começar a persegui-las em volta da casa (sempre no mesmo sentido, ao longo de todo o ritual). Elas voltam-se com regularidade contra ele e espancam-no até sua destruição completa.

A cobra da terra firme é representada por um cipó, a arraia por um abano de palha, a onça por um paneiro colocado ao avesso na cabeça de um homem. Os dois últimos predadores são mais elaborados. A cobra d’água é representada por um tronco de árvore decorado com urucum com motivos de “pele de sucuriju”; sua cabeça é esculpida numa das pontas do tronco e ela é colocada sobre duas travessas de madeiras carregadas pelos homens. A cobra d’água chega carregando uma pequena presa em sua boca (geralmente um filhote de jabuti) que a menina “engraça” e lhe retira da boca para transformá-la em animal de criação (*igitha*)<sup>64</sup>. A cobra começa então a persegui-la em volta da casa. As mulheres e crianças se defendem e batem com toda a força nas travessas

de madeira sobre as quais o “animal” está apoiado. Quando essas travessas são destruídas, a cobra está vencida. Mas, assim como para todas as figuras de predadores, no final do ritual, os homens as reduzirão a minúsculos pedaços com a ajuda de seus terçados. Só então é que as brincadeiras estarão realmente terminadas.

Finalmente é a hora da chegada de um último ser, particular, e ainda mais elaborado do que a figura da cobra: o *Jara* (o branco<sup>65</sup>). O *Jara* vem sob a forma de um *kariva* (patrão): esculpido em um tronco de bananeira, vestido com roupas de *Jara* (camisa, calça, boné), confeccionam-lhe um falo de madeira particularmente comprido e visível e um cachimbo feito em um ouriço de castanha e no qual se queima palha para simbolizar o tabaco.

O *Jara/kariva* é carregado por dois homens e sua voz é a de um dançarino. Assim que chega, ele se apresenta aos pais da moça e declara em português ter vindo buscá-la para tomá-la como esposa. Os pais recusam-se então a ceder-lhe sua filha e o *Jara/kariva* começa a negociar, propondo-lhes e presenteando-os com todo tipo de bens: sal, açúcar, leite em pó, cachaça, roupas e finalmente dinheiro (ele insiste no fato de poder fornecer-lhes tudo isso sempre que precisarem, caso eles aceitem a sua proposta matrimonial). Os pais aceitam tudo o que ele lhes dá (tomando literalmente esses bens como dons), e logo a mãe pega a mão de sua filha e corre fugindo do *Jara* em torno da casa. O mesmo destino lhe é então reservado: sua destruição completa pelas mulheres, e mais tarde sua redução em pedaços pelos homens.

Não cabe aqui desenvolver uma análise do ritual, mas é preciso ressaltar que para os Paumari essas “brincadeiras” têm

como fim principal a proteção da moça contra maus encontros com esses predadores ao longo de sua vida, e a diversão de todos no final da jornada ritual. É preciso portanto interrogar-se sobre o que é um predador para os Paumari.

## **Relações entre os Paumari e outros seres**

### Presa / predador

Os animais são classificados em função das posições de presa e de predador: *igitha* e *tapo'ija*. Dependendo da situação, todos os seres podem ser categorizados em uma ou outra dessas posições, seguindo a fórmula amazônica “clássica”. Alguns animais serão entretanto classificados sistematicamente como *igitha*, é o caso da maioria dos animais considerados como inofensivos, demasiadamente pequenos ou da maioria dos pássaros. Nota-se que o termo *tapo'ija* quase não é utilizado. O termo não é usado como autodenominação, nem como forma de referir-se a si mesmo, até em um contexto predatório. O termo existe, mas é raramente utilizado, apenas em contextos particulares como o da descrição da ação de um predador sobre uma presa, e isso unicamente quando o narrador insiste na relação que existe naquele momento entre o *igitha* (presa) e o *tapo'ija* (predador) ou insiste no aspecto agressivo do comportamento deste último. Senão prefere-se falar do *igitha*, o segundo termo da relação permanecendo então implícito ou simplesmente sendo designado pelo seu nome (onça, cobra etc.).

O termo *igitha* é muito mais utilizado e recobre vários sentidos: por um lado o de presa, por outro o de animal familiar/doméstico. Este também pode ser chamado pelo termo “criação” em português,

precedido por um pronome possessivo. Por sua vez, esse termo (“minha criação”) reencontra-se utilizado para designar, em alguns contextos, uma criança adotada (a adoção por avós reais ou classificatórios, assim como pela mãe fictícia)<sup>66</sup>. Assim, a presa e o animal doméstico são chamados por um mesmo termo e sua diferença é feita apenas em função do contexto da ação ou da descrição.

O termo *igitha* recobre mais um significado. Trata-se da maneira mais comum de designar os pássaros enquanto categoria (cuja designação completa é *igitha raboki*<sup>67</sup>) que representa também o protótipo do animal domesticável, familiarizável.

A caça e a pesca são concebidas pelos Paumari como uma relação entre o caçador ou o pescador e o *pamoarihi* de sua presa. Concebe-se assim a predação como uma troca ou um dom, o que é freqüente na Amazônia. Toda coleta e levantamento efetuados na natureza são concebidos como troca (ou dom) de bens materiais ou elaborados (bens culturais) entre o caçador/pescador e o *pamoarihi* de sua presa.

Um homem que pega uma tartaruga (*siri*) não tem acesso ao *abonoi* (alma/corpo) de sua presa. O que ele, homem, vê como uma tartaruga é, do ponto de vista desta última, um paneiro cheio de goma de mandioca que o *pamoarihi* da tartaruga entrega ao pescador em troca de seus anzóis ou de sua fibra de nylon. Isso acontece com todos os animais capturados para serem consumidos: o que o homem vê como carne de anta é (do ponto de vista do *pamoarihi* desta) uma rede de dormir cedida ao caçador; o *pamoarihi* do pirarucu entrega a sua pele (que para ele é uma esteira); o peixe-boi, uma canoa; o jabuti, um cocar de penas



(*kajamari*). “*Ni-ahaiki abononī*”, “não se come o corpo/alma dos *igitha*”, dizem os Paumari. O que parece aos nossos olhos ser comida, carne, presa é na verdade objeto utilitário, alimento pré-elaborado ou mercadoria (*inisika*), do ponto de vista do *pamoarihi* da presa.

Em troca desses bens, os humanos cedem anzóis, chumbo, fibra de nylon, comida (vermes usados como iscas são vistos por certos peixes como peixes menores que eles consomem).

No que diz respeito às espécies cultivadas, a relação estabelecida com o *pamoarihi* das espécies é da ordem do parentesco e mais especificamente da filiação e da criação (adoção de crianças). As espécies cultivadas (inclusive palmeiras) são consideradas pelos Paumari como filhos que lhes retribuem seus cuidados maternos e/ou paternos doando-lhes produtos naturais. Assim, opera-se uma inversão: a relação com o mundo não-domesticado (como a caça ou a coleta) é concebida como uma relação de troca de mercadorias. O *pamoarihi* da espécie selvagem fornecendo ao seu interlocutor Paumari objetos materiais/culturais ou alimentos preparados, enquanto a relação com o mundo domesticado seria uma relação de parentesco caracterizada pelo dom e a troca de alimentos por cuidados, já que as plantas cultivadas fornecem a seus donos produtos naturais não-elaborados. A única espécie vegetal que parece escapar a essa regra é a mandioca. O que seu *pamoarihi* entrega a seus “pais de criação” é farinha de mandioca torrada, pronta para ser consumida. Essa especificidade precisa ser explorada já que, além disso, a farinha de mandioca é hoje o alimento indispensável para acompanhar o peixe ou a carne e seu caldo (*ba ba*) para completar o que é considerado o alimento propriamente dito, o *bai ka’oa* (a comida de verdade).

## Paumari / Jara

Os Paumari dizem que antigamente não havia farinha e que o acompanhamento principal do peixe era a banana (*sipatithi*) e principalmente a banana comprida (*varajoari*) cozida, assada ou madura, e a mandioca preparada sob forma de beiju (*a'ó*). Quem lhes trouxe a farinha (*karagoahi*) foram os *Jara*, e, desde então, eles não podem mais viver sem ela, assim como sem muitas outras coisas que os brancos trouxeram.

O principal responsável pela introdução destes bens é um personagem mítico chamado Orobana. Antes de contar a sua história é preciso voltar à categoria de *igitha* e sobre outro uso que os Paumari fazem dela. As duas categorias recobertas pelo sentido do termo encontram-se nos discursos dos Paumari em outros contextos que o da predação alimentar, no sentido estrito do termo. Em primeiro lugar, é preciso notar que os Paumari comparam-se freqüentemente aos pássaros, principalmente quando se trata de descrever seu modo de ocupação do território no passado<sup>68</sup>. Assim, quando se comparam às gaiotas (*tithi*) que aparecem nas praias durante o verão, ressaltam que antigamente eles eram muito mais numerosos e viviam como elas, espalhados pelo Purus. Essa comparação também lhes permite reafirmar freqüentemente o seu “pacifismo” e apego ao canto (já descritos pelos viajantes). Assim, descrevendo-se como *igitha*, também reafirmam sua preferência por um tipo de relação social mediada pelo dom, a palavra e a comensalidade, noções que, em muitos aspectos, correspondem às que estão em jogo na relação de familiarização de pessoas e animais.

Essa comparação também é feita pelos Paumari quando descrevem as guerras interétnicas com outros grupos indígenas das

quais eles eram vítimas, antes do contato. Assim, os Paumari viviam espalhados pelas praias como pássaros e constituíam presas fáceis para os outros índios que vinham de muito longe para matá-los e devorá-los, já que sua carne era saborosa. Assim, suas semelhanças com os pássaros também tornava-os alvos fáceis para que se tornassem presas de potenciais inimigos.

É seguindo essa lógica que, quando os Paumari evocam as relações interétnicas, apresentam-se sistematicamente como *igitha* (presas/animais domésticos) dos Outros, como presas no passado e como animais de estimação no presente. Essa idéia, segundo a qual os Paumari ocupariam a posição histórica de presa, atualiza-se anualmente no verão. Quando os Paumari estão instalados nas praias, rumores circulam segundo os quais índios bravos estariam a caminho para agredi-los e apreciar sua carne. Os Paumari hesitam então em se deslocar à noite e as mães recomendam cuidado aos filhos, principalmente na hora do banho. A aldeia vive em um estado de medo e vigilância extrema durante uma ou várias semanas, até o perigo desaparecer totalmente e todos se esquecerem do boato<sup>69</sup>.

Da mesma forma que para a caça, no que diz respeito às relações interétnicas, é extremamente raro que os Paumari se descrevam como agressores ou predadores. Quando o fazem é indiretamente e para indicar que se trata de uma tática para inverter a situação. Interrogados sobre a possibilidade de vingança sobre seus agressores, todos respondem invariavelmente que não possuíam armas e que apenas podiam contar com os *Jobiri* e com seus xamãs para defendê-los e vingá-los<sup>70</sup>. Os *Jobiri* eram ágeis e evitavam as flechas inimigas, recuperavam-nas e utilizavam-nas por sua vez contra seus agressores<sup>71</sup>. Da mesma maneira, o xamã

Titxatxa os protegia das primeiras incursões agressivas dos *Jara* transformando estes em aves ou animais inofensivos (*igitha*) e enviando insetos nos porões de seus barcos para devorar seus alimentos.

Mais uma vez reencontramos aqui o tema da familiarização por um lado e da comercialização por outro. Essa dupla posição presa / animal doméstico encontra-se ilustrada no relato que conta a domesticação dos Paumari por Orobana. Apresento aqui um resumo traduzido do relato.

Orobana<sup>72</sup> foi enviado pelo governador de Manaus para explorar o Purus e tentar descobrir o que acontecia com os barcos que ele mandava até então para a região e que não voltavam nunca porque eram sistematicamente destruídos pelo vovô Titxatxa (xamã paumari). Antes da partida, Orobana decide fazer uma caçada para deixar comida para sua esposa Maria. Ela decide acompanhá-lo. Mas, depois de um dia inteiro na mata sem conseguir matar nenhuma presa, resolvem voltar para casa. Ele ouve então o canto de um mutum. O pássaro o atrai para dentro da mata sem ele conseguir mirá-lo nem matá-lo. De repente, o mutum pousa em um galho e este se transforma na cumeeira do telhado de uma casa, enquanto a ave se transforma em um homem.

O homem pede a Orobana para não matar a sua criação (*kodigitha*, “minha criação”, i.e. “seus animais de estimação”) e o convida para entrar. Esse homem (cujo nome não é conhecido, mas que tem todas as características de um “dono/mestre dos animais” e portanto “dono dos *igitha*”) serve café a Orobana enquanto sua esposa ensina a Maria a tecer esteiras à moda paumari. A ingestão do café dá a Orobana a possibilidade de falar Paumari e, assim, o

“dono” dos *igitha* “civiliza” e domestica os dois estrangeiros, fornecendo-lhes as ferramentas necessárias para relacionar-se com os Paumari.

Além disso, o homem fornece informações estratégicas sobre a localização dos Paumari nas praias e seu modo de ocupação do espaço (em que altura da praia se encontram e em qual tronco de árvore costumam se proteger do sol), assegurando-lhes que se tratam de índios mansos (e não de bravos como pensavam os Brancos até então). Antes de sua saída, o homem lhe mostra o seu imenso cercado dentro do qual ele mantém sua criação de *igitha* (presas). Orobana se serve e escolhe várias espécies de caça para deixar para Maria. Ela fica satisfeita e ele segue viagem. Quando chega no lugar descrito por Orobana, abandona seu barco e seus empregados e embarca em uma canoa coberta com esteiras, como as dos Paumari. Estes ficam surpresos quando avistam o estrangeiro, mas ele lhes conta que teria escapado de um massacre rio abaixo (Tapauá) e todos acreditam se tratar de um parente longínquo. Servem-lhe comida e fazem uma grande festa naquela noite. Na hora de dormir, Orobana se cobre com um cobertor manufaturado, fato que chama muito a atenção de seus anfitriões. De manhã, ele escova os dentes e então todos se convencem de que ele os enganou.

Desmascarado ele explica que o governo o enviou para saber se eles eram mansos ou bravos, e que os Brancos gostariam de comerciar com eles. Logo depois, vários homens saem para pescar nos lagos e assim começa a longa história das relações comerciais entre os Paumari e os *kariva*. Foi assim que os Paumari conseguiram mosquiteiros, roupas, cobertores, e todo tipo de mercadoria que

usam até hoje. Antes de voltar para Manaus com seu barco repleto de “produção” (peixes, quelônios, artesanato), Orobana pede uma criança para criar e para levar para Manaus. É graças a essa criança que os Paumari aprenderam mais tarde o português (*jara athini*) e é ela também que os salvará das más intenções do filho legítimo de Orobana que, anos depois, voltará para atacá-los<sup>73</sup>.

Aqui os Paumari ocupam as duas posições descritas pelo termo *igitha*. No início do relato eles são as vítimas (presas) de consecutivas expedições de *Jara* vindos para capturá-los e escravizá-los ou devorá-los. Mas, no final do relato, eis que se deixam empregar pelo enviado do governo cuja ação foi possível e bem sucedida unicamente graças à intervenção de um homem sem nome, dono dos *igitha*. Este último serve de intermediário essencial para a familiarização dos Paumari. Ele é o “dono” dos *igitha* que os humanos caçam, consomem e familiarizam, mas aqui ele se revela como sendo também de certa forma o “dono dos Paumari”, já que ele tem o poder de comunicar a Orobana sua língua, seus saberes e técnicas, seus costumes e informações estratégicas para que ele possa entrar em contato com eles. Trata-se de uma dupla familiarização, já que Orobana precisa ser iniciado para aproximar-se dos Paumari e poder familiarizá-los por sua vez. Assim como o caçador precisa conhecer suas presas e saber aproximar-se delas para matá-las ou domesticá-las.

Ao personagem familiarizador (intermediário familiar) do homem sem nome, sucede um personagem comercializador do Orobana (intermediário comercial). Vejamos então agora o segunda relação encenada no final do relato: a relação *kariva / pamoari* (patrão / freguês).

### Patrões e empregados (kariva e pamoari)

Já evoquei rapidamente o lugar ocupado pelos patrões na realidade socioeconômica da região, assim como na vida cotidiana dos Paumari. Mas essas duas posições encontram-se projetadas em diversos aspectos da cosmologia Paumari que *a priori* não parecem ter ligação entre si. Aqui, ao inverso do que constatamos no caso da relação presa/predador – onde a posição fraca parece ser valorizada (a posição de presa é o ponto de vista privilegiado pelos Paumari) – quando se trata da relação patrão/empregado (ou freguês), a posição de patrão é a mais valorizada pelos Paumari. Vejamos de mais perto que formas essas relações tinham no cotidiano, até os anos 1970, quando os missionários desembarcaram na área.

Os jovens meninos assim que “trocavam de voz”, o que corresponde a uma idade de 13 a 14 anos, começavam a trabalhar para um patrão<sup>74</sup>. Assim, eles se colocavam sob a proteção de um patrão que os empregava para trabalhar em um barco ou em uma de suas colocações. Os que passaram por essa experiência, dizem que o faziam para “aprender as coisas de *Jara*” - extrair a seringa (“cortar seringa”), preparar a comida dos *jara*, lavar suas roupas, aprender a língua portuguesa e trabalhar com e como os *Jara*. Os meninos ficavam assim na companhia dos patrões durante vários anos, sendo de certa forma adotados por estes. Alguns anos mais tarde, já adultos, voltavam para a aldeia para se casar e ali permaneciam, mas continuavam a trabalhar para os mesmo patrões sazonalmente, porque ainda estavam endividados ou por opção, para continuar tendo acesso aos bens aos quais já tinham se acostumado: sal, açúcar, farinha, roupas, pilhas, instrumentos diversos (terçados, machados, panelas), combustível, óleo, cachaça, fumo etc.

Por outro lado, os Paumari podiam ser simplesmente fregueses de um patrão. Neste caso, cada um podia eventualmente estar endividado com algum patrão da região (ou com mais de um, para serviços diferentes<sup>75</sup>). Mas era preciso saldar a dívida ou, na falta de uma produção suficiente, prestar serviços ao patrão, antes de poder receber qualquer outro aviamento de mercadorias. Regularmente, os Paumari deslocavam-se para o barracão para trocar suas produções (*akadi produção*, nossa produção) por mercadorias ou para tentar saldar suas dívidas, o que era praticamente impossível. Assim, forneciam com regularidade aos *kariva*: quelônios (“bichos de casco”), peixes salgados (principalmente pirarucu), mas também madeira, sorva, seringa, castanha-do-pará, em função das estações do ano. Em troca, recebiam mercadorias segundo uma equivalência em dinheiro estabelecida pelo patrão que nunca os favorecia. Mas, em troca de sua fidelidade enquanto fregueses, também recebiam proteção em caso de perigo, de doença (os patrões eram os únicos detentores de algum “calmante”, analgésico, antes da chegada dos missionários e dos órgãos de assistência nacionais nessa área), assim como recebiam bens simbólicos como nomes (nos batizados organizados pelos patrões durante as visitas feitas pelos padres que navegavam pelo Purus) e laços de parentesco fictícios (relações de compadrio). É por isso que todos os Paumari possuem hoje um nome de *Jara* e muitas vezes um sobrenome recebido geralmente de um *kariva*.

Essa relação entre patrões e empregados reencontra-se em várias outras configurações sociais. Assim, no *ihinika* os espíritos/alimentos dos animais chegam precedidos por seus empregados ou/e fregueses. Quando os *abonoi* dos animais chegam para a



festa, eles são precedidos por seus empregados, que anunciam sua chegada. Assim, sabe-se que o peixe-boi (*boma ka-abonoi*) vai chegar quando seu empregado, o pássaro *fifi* (não identificado), anuncia sua chegada através da voz dos xamãs. Os espíritos chegam cantando (o canto é sua fala) e apóiam-se nas costas dos xamãs, segurando-se em seus ombros, do mesmo modo que a moça durante o ritual *amamajo*.

Além do ritual, essa mesma relação reencontra-se sob várias formas em toda a cosmologia Paumari. Os *pamoarihi*, i.e. a forma humana/social dos principais espíritos que povoam o cosmos, são invariavelmente representados como patrões, e o mesmo se aplica aos espíritos meteorológicos como o sol, a chuva/nuvem, que são dois patrões que possuem uma frota de barcos (*vaporo*) conduzidos por empregados que viajam pelos rios de cima. Assim o *safini ka-pamoarihi* (o patrão-sol) navega sobre os rios do nível superior do cosmos que está ligado ao rio Purus em suas extremidades. O *bahi ka-pamoarihi* (o patrão-chuva) é objeto de representações mais elaboradas das quais não falarei aqui, mas que estão ligadas ao devir póstumo dos Paumari e principalmente dos xamãs.

### **Considerações finais**

O trabalho de campo e a observação etnográfica me obrigaram a olhar além do tema que eu tinha previamente definido antes de iniciar a pesquisa de campo. Fui obrigada a redefinir meu tema de pesquisa e minha questão principal de trabalho. Tratava-se, em um primeiro momento, de repensar a noção de sociedade a

partir da descrição etnográfica da organização social e local desse grupo Aruá cujos limites étnicos e sociais pareciam difíceis de serem estabelecidos.

Uma vez no campo, a questão do comércio e, mais especificamente do que chamarei de “comercialização das relações”, chamaram muito minha atenção. De fato, toda relação quando era estabelecida entre um Paumari e um estranho (seja ele mesmo Paumari ou estrangeiro) era rapidamente “comercializada”, i.e., definida em termos comerciais, através das posições de “patrão”, de “empregado”, de “freguês” e das relações de “compra”, “venda”, “empréstimo” ou “encomenda”. Tratando-se de relações entre Paumari e estrangeiros, nada disso era muito surpreendente se levássemos em consideração a história da região e principalmente a história de contato dos Paumari. Porém, esses termos e relações são frequentemente utilizados e atualizados entre os próprios Paumari, sejam eles parentes próximos ou não. Essa constatação vai além do cotidiano, pois figuras como o “patrão” e o “empregado” reencontram-se em vários níveis da cosmologia Paumari, como por exemplo na cosmografia, em relatos míticos ou no ritual de iniciação das moças (*amamajo*).

Minha hipótese consiste em pensar que a relação comercial é a Relação por excelência, para os Paumari. Impondo condições de toda relação em termos comerciais, os Paumari tornam possível a criação, a produção, a reprodução e a incorporação de elementos externos, assim como a transformação de seu corpo social e individual. Essa hipótese obrigar-me-á portanto a descrever, em primeiro lugar, as relações de troca em sua acepção mais ampla, começando pelas relações entre os Paumari e o cosmos e os seres

que o povoam, sempre prestando atenção à maneira como constroem a identidade, a alteridade e as diferenças e dinâmismos internos a sua sociedade e como concebem as relações com os outros seres e objetos, sejam eles inimigos, estrangeiros, animais, vegetais, objetos manufaturados e seres sobrenaturais.

Nessa perspectiva, após apresentar o conjunto Paumari e o modo como estes concebem suas relações com os seres que povoam o mundo visível e invisível, tentarei mostrar que, em um mundo povoado por seres/objetos potencialmente sociais, os Paumari se concebem como ocupando preferencialmente a posição de presa/animal doméstico, o que deve ser pensado em relação ao tema da predação como modo de troca e de relação por excelência na Amazônia. Finalmente, através da análise da relação patrão/empregado, tentarei mostrar até que ponto ela é fundamental para entender o universo social Paumari e a ontologia desse povo amazônico, situando-a sempre em relação às questões amazônicas da predação e da familiarização, do pacifismo e da guerra, do dom e da troca e mostrando que essa aparente submissão e auto-vitimização também pode ser vista como uma forma de controle e poder sobre o Outro.

## Notas

<sup>1</sup>Doutoranda - Laboratoire d'anthropologie sociale (EHESS). Pesquisadora associada - Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI/Pronex, Museu Nacional, UFRJ).

<sup>2</sup>Informações quantitativas sobre as Terras Indígenas Paumari do Marahã e do Ituxi, assim como as informações etnoecológicas sobre as mesmas, encontram-se em Schröder, Peter. 2002. "Levantamentos etnoecológicos experiências na região do Médio Purus". In: Márcia M. Gramkow (Org.). *Demarcando Terras Indígenas*

II. *Experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, p. 223-239.

<sup>3</sup>Urban, Greg. 1992. “A história das culturas brasileiras segundo as línguas nativas”. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, p. 87-102. Segundo Urban, as línguas Aruaque estariam divididas entre as línguas Maipure (Amuesha, Ashaninca, Curripaco, Machiguenga, Palikur, Piro, Wapaixana etc.) e as línguas não-Maipure (cuja filiação com as outras línguas Aruaque permanece incerta) que incluiriam as línguas Aruã (Deni, Paumari, Jamamadi, Kulina etc.), as línguas Guahibo, Puquina e Harakmbet (1992, p. 95).

<sup>4</sup>Shirley Chapman, Mary Ann Odmark e Meinke Salzer.

<sup>5</sup>Pohl, Luciene. 2000. “Relatório circunstanciado de identificação e de delimitação da T.I. Hi-Merimã”. Manaus/ Brasília: *Fundação Nacional do Índio*, Ministério da Justiça, (ms); Rangel, Lúcia. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de doutoramento. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

<sup>6</sup>Pohl (op.cit., p.4).

<sup>7</sup>A língua Aruá foi reconstituída a partir do vocabulário sucinto recolhido por William Chandless em 1867 junto a um grupo extinto (chamado Arawá) (Dixon, R.M.W. 1999. “Arawá”. In: R.M.W. Dixon & A. Aikhenvald (Eds.). *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press: 294-306); ver também Rodrigues, A. D. 1987. “As famílias aruák e arawá”. *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. Campinas: Edições Loyola, 65-72.

<sup>8</sup>Nota-se que o termo *ariathi* designa a língua Paumari do ponto de vista do falante, o termo *Pamoari athini* sendo usado do ponto de vista do não-falante ou do aprendiz e contrapondo-se ao *Jara athini* (a língua portuguesa).

<sup>9</sup>Francis de Castelnau descreve os Jubiris como sendo muito parecidos aos Purupurus (Paumari) e como habitando as proximidades do rio Ituxi, num lago chamado Abunini (Castelnau, F. de. 1851. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará: exécuté par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847. Histoire du Voyage*. Tome Cinquième. Paris : Bertrand: 92-93). O Coronel Antônio Pereira Labre, em 1872, os situa no Alto Purus e os descreve da seguinte forma: “Jubery. Demoram no alto Purús, são pintados (i.e. manchados) como os pamarys, tem os mesmos habitos e costumes; varia porém o seu dialecto.” (Labre, A. R. P. 1872. *Rio Purús. Notícia*. Maranhão: Typ. do Paiz, M.F.V. Pires. Já Kroemer os situa em seu mapa na região do Tapauá (Kroemer, G. 1985. *Cuxiuara. O Purus dos Indígenas*. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os Índios do Médio Purus. São Paulo: Edições Loyola: 59).

<sup>10</sup>Gow, P. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford University Press: 80. Segundo Stela Abreu os Nikanikaru seriam provavelmente um subgrupo Apurinã hoje extinto (comunicação pessoal, 2004).

<sup>11</sup>Não caberiam aqui os agradecimentos a todos os que tornaram esta pesquisa possível. Tanto os Paumari como as autoridades e organizações que intervêm em suas áreas sempre colaboraram e me orientaram. Agradeço particularmente a todos os Paumari, ao chefe de posto da FUNAI de Lábrea, Izac da Silva Albuquerque e a sua esposa, por terem me acolhido sempre tão bem. Agradeço as lideranças e a Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus em Lábrea, assim como a Fundação Nacional de Saúde e os membros das outras organizações que trabalham na área como o DIPM, o CIMI-Lábrea, e a OPAN, que sempre me receberam muito gentilmente, estiveram abertos às minhas perguntas e com quem aprendi muito sobre os Paumari e sobre a região. Shirley Chapman e Meinke Salzer da Sociedade Internacional de Linguística (SIL) também me deram uma ajuda preciosa, contando-me suas experiências passadas e esclarecendo minhas dúvidas sobre a gramática Paumari. Não posso me esquecer de agradecer os meus orientadores Aparecida Vilaça (Museu Nacional, UFRJ) e Philippe Descola (LAS/EHESS, Paris), e minhas amigas e colegas Stela Abreu e Luciene Pohl. A pesquisa não poderia ter sido realizada sem o apoio institucional do Museu Nacional e da FUNAI, e sem o apoio financeiro do REFEB (Réseau d'Etudes Françaises sur le Brésil) da Embaixada da França em Brasília, que tornou possível a minha segunda viagem a campo. Agradeço portanto essas instituições pelo apoio e a confiança em meu trabalho.

<sup>12</sup>Segundo Labre, “o nome Purús deriva-se de *purúpurú*, que quer dizer “pintado” (ou *myra purú purú*, gente pintada, em língua geral). Em tempos idos assim a gente do Amazonas e rio Negro chamavam os selvagens da nação Pamary, moradores neste rio, por serem eles pintados, ou manchados de branco; e com o andar dos tempos denominou-se o rio – Purús -, simplificando-se a palavra” (op.cit: 9).

<sup>13</sup>Labre (op.cit : 27) ; Castelnau (op.cit : 93).

<sup>14</sup>Ehrenreich, Paul. 1948. “Contribuições para a etnologia do Brasil”. São Paulo: *Revista do Museu Paulista*, vol. II: 98.

<sup>15</sup>Em 1996, a T.I. do Lago Marahã foi demarcada com 79.141 ha e logo depois um GT foi criado para a reavaliação da Terra cujos limites eram contestados pelos próprios Paumari. Ver Ricardo, Carlos Alberto. 2000. *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental: 447; e sobre todo o processo de demarcação, ver Pohl, Luciene. 1998. “Procedimento Administrativo de Demarcação de T.I. relativo ao processo FUNAI/BSB/1631/88. Terra Indígena Paumari e Apurinã”. Manaus: AER, *Fundação Nacional do Índio*.

<sup>16</sup>Na área do Tapauá há mais flutuantes do que no Marahã.

<sup>17</sup>Considero frequentemente a T.I. do rio Ituxi, conjuntamente com a T.I. do Lago Marahã, devido à proximidade das duas áreas, ao tamanho reduzido e ao número reduzido de moradores da primeira (56 habitantes em 1993, segundo o Instituto Socioambiental (2000:447)). Mas, quando me refiro à Área do Marahã, refiro-me ao conjunto de aldeias da T.I. do lago Marahã, quando me refiro a Área do Ituxi, considero as duas aldeias da T.I. do rio Ituxi (Ilha Verde na várzea e Araçá na terra firme), e quando falo da Área do Tapuá refiro-me às aldeias situadas nas T.I. do Lago Manissuã, Cuniuã e Paricá.

<sup>18</sup>Schröder (2002, p. 224).

<sup>19</sup>Ricardo (op.cit., p. 447).

<sup>20</sup>Os Paumari são a segunda maior comunidade indígena do Médio Purus, depois dos Apurinã (únicos vizinhos próximos falantes de uma língua Arawak). A grande maioria dos representantes políticos da Organização Indígena do Médio Purus são Apurinã, fato que provoca, com regularidade, tensões entre ambas comunidades. Essas tensões se ressentem também dentro da área da T.I. Paumari do Lago Marahã, onde vive uma pequena comunidade Apurinã. As tensões entre os duas comunidades se manifestam muitas vezes através de disputas pelo controle da pesca no Lago Branco (ver mapa).

<sup>21</sup>Trata-se da *Deutsche Indianer Pioneer Mission*, cuja sede regional está localizada na base do MEU (Missões Evangélicas Unidas), em Porto Velho (Rondônia).

<sup>22</sup>Este processo começou no final dos anos 1960, quando a missionária do SIL instalou-se na antiga aldeia Maraha (atual Estirão), na beira do lago Marahã. Mais recentemente a missão transferiu-se para Crispim.

<sup>23</sup>Kroemer, G. (2001, comunicação pessoal).

<sup>24</sup>Koop, Gordon & Lingerfelter Sherwood, G. 1983. *Os Deni do Brasil Ocidental. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas: Museu Internacional de Culturas; Kroemer 1994. *Kunahã Made. O Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro; Pollock, Donald. K. 1985. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de doutoramento. New York: The University of Rochester; Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. "Os Kulina do Alto Purus-Acre. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978". (ms).

<sup>25</sup>Segundo informação de Chapman, em 1964, os Paumari que habitavam unicamente a região do Marahã eram relativamente poucos, já que todos os Paumari tinham habitações flutuantes no lago, onde passavam algum tempo, antes de seguir viagem rio acima ou rio abaixo. Ao longo dos anos, a população Paumari foi se fixando na área, atraída pela presença da missão e pelos serviços que esta prestava

em termos de tratamentos de doenças como o sarampo, a pinta e a malária. (2003, comunicação pessoal). A possibilidade de comerciar com as missionárias trocando “produção” por bens de consumo também teve, a tem até hoje, um papel importante nessa sedentarização e concentração na área.

<sup>26</sup>Schultz, H. e Chiara, Wilma. 1955. “Informações sobre os índios do Alto Rio Purus”. São Paulo: *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol.9. (:185); Métraux, Alfred. 1948. “Part 4: Tribes of the Western Amazon Basin: Tribes of the Juruá-Purus Basins”. In: Julian Steward (Ed.). *Handbook of South American Indians. Volume 3: The Tropical Forest Tribes*. Washington D.C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (: 667); Kroemer (1994, p. 61).

<sup>27</sup>Para uma breve exposição da história dos Paumari na região, remeto ao meu projeto de pesquisa de doutoramento e, para uma etnohistória da região, ver Kroemer (1985, op.cit.).

<sup>28</sup>Métraux (op.cit., p. 668); Schultz e Chiara (op.cit., p. 185); Kroemer (1994).

<sup>29</sup>Para detalhes sobre a atividade cinegética dos Aruá, ver os autores já citados. Informações e detalhes recentes sobre o grupo, mas também sobre caça, pesca e atividades agrícolas dos Deni encontram-se em Rodrigues Chaves, Rodrigo. 2002. “Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Deni”. Brasília: FUNAI, Ministério da Justiça: p. 32 a 37.

<sup>30</sup>Os Kulina habitavam apenas as regiões do interflúvio e não possuíam sequer embarcações (Pollock, Donald. 1985a: *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. PhD. New York: The University of Rochester: 22).

<sup>31</sup>Assim, Labre fala em “verdadeiros canoeiros” que “fazem trabalhos de extração de productos naturaes, que trocam por mercadorias e bebidas, especialmente caxaça, pela qual dão a vida; não plantam, e são preguiçosos, como o commum dos índios” (1872: 27). Ehrenreich relata o que diz Martius sobre o fato deles não praticarem nenhuma lavoura e não cultivarem a mandioca (1948:97). Mais recentemente, foram levantadas 14 categorias de mandioca cultivadas pelos Paumari, entre outros legumes (Prance, Ghilleen T.; Campbell, David. G; Nelson, Bruce W. 1977. “The Ethnobotany of the Paumari Indians”. *Economic Botany*. Vol 31, n. 2, April-June, p. 129-139).

<sup>32</sup>Chandless, William. 1949. “Notas sobre o Rio Purus lidas perante a Real Sociedade de Geografia de Londres em 26 de fevereiro de 1868”. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, v.9, junho: 21-29; v.10: 171-190.

<sup>33</sup>Nota-se que alguns lagos que ficaram excluídos da demarcação das T.I. Paumari são ainda com regularidade frequentados pelos Paumari: tratam-se dos lagos situados a montante na região do rio Sepatini e dos lagos situados na outra margem do rio Purus (em frente à T.I. do Lago Maranhã) e que até hoje são domínio de um patrão que cobra pelo uso de “suas águas”.

<sup>34</sup>Viveiros de Castro, 1979 ; Pollock 1985; Koop & Lingerfelter 1983; Kroemer 1994.

<sup>35</sup>As primeiras descrições evocam a noção de “clã” para explicar essa forma de organização social. Ver Rivet, Paul et Tastevin, Constantin, 1938. « Les langues arawak du Purús et du Juruá (groupe arauá) ». Paris : *Journal de la Société des Américanistes*, n.9 : 30 (2), p. 235-288 ; Steere, Joseph Beal. 1903. *Narrative of a visit to Indian Tribes of the Purus River, Brazil*. Washington: Smithsonian Institution, Ann Arbor Michigan : 363-393.

<sup>36</sup>Kroemer (1994, p. 32). Sobre a questão dos subgrupos zuruahá ver também Dal Poz, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada”. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 43, n.1, p. 92.

<sup>37</sup>Koop, G. (op.cit., p. 14).

<sup>38</sup>Rangel fala da aldeia Santo Antônio composta por membros do subgrupo Sivakoadeni, e da aldeia do Igarapé Capana onde moram juntos membros dos “subgrupos Anopideni (passarinho), Tanodeni (japu), Sirorideni, Aptorideni, Zoazoadeni e Zomahideni (onça)” (1994, p. 84).

<sup>39</sup>Claire Lorrain. 1994. *Making ancestors. The symbolism, Economics and Politics of Gender among the Kulina of South-western Amazonia (Brazil)*. Tese de doutoramento. Cambridge: King’s College, University of Cambridge (p.137).

<sup>40</sup>Steere (op. cit., p. 387); Rivet & Tastevin (op. cit., p.249).

<sup>41</sup>O termo *ija’ari* significa “gente” no mesmo sentido que em português, e não é usado como autodesignação.

<sup>42</sup>As categorias “caboclo”, “índio bravo”, “índio manso”, “amansar”, “civilizados” são categorias usadas pelos regionais.

<sup>43</sup>É preciso notar aqui a dimensão social da auto-designação. Paumari é “nação”, e portanto formação social.

<sup>44</sup>A mesma formação gramatical pode indicar o material do qual é feita alguma coisa, e por extensão sua aparência. Assim *ja’di ka-gorahi*, é casa feita de pedra (*ka – e – hi*, estabelecendo uma relação entre os dois substantivos).

<sup>45</sup>Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2 (2), p. 115-143.

<sup>46</sup>As principais partes do corpo são designadas com os mesmos termos usados para descrever os vegetais.



<sup>47</sup>Refiro-me aqui aos rituais *Ihinika* e *Amamajo*.

<sup>48</sup>Hoje em dia, já não se recorre ao xamã para a introdução do *rihai* da criança. Na comunidade evangélica essa prática foi totalmente abandonada.

<sup>49</sup>É muitas vezes o caso de órfãos e de crianças adotadas.

<sup>50</sup>Hoje, observei que essa evitação por parte dos homens pode não ser estritamente respeitada e depende das circunstâncias de cada parto.

<sup>51</sup>Só podem ser consumidos peixes magros, acompanhados com farinha de mandioca e caldo ou com banana cozida. Outras frutas devem ser evitadas e peixes gordos, como pirarucu, podem provocar a morte da mãe e conseqüentemente da criança.

<sup>52</sup>Não cabe aqui uma descrição detalhada do ritual *ihinika*, que deverá ser feita na tese.

<sup>53</sup>Ao longo do *ihinika*, espíritos/alimentos sucedem-se (aqueles cujos ossos ou caroços forem utilizados) mas também chegam vários outros tipos de espíritos dos quais não falarei aqui.

<sup>54</sup>A obtenção do nome do espírito é apresentado pelos Paumari como uma troca de nomes (*rihai* da criança pelo nome do espírito), mas quero ressaltar que a criança continuará usando seu *rihai*. O fato de ceder seu *rihai* não a despossui deste.

<sup>55</sup>Período que corresponde aproximadamente aos seis ou sete meses.

<sup>56</sup>Alguns informantes me falaram de um ritual de iniciação masculino que era organizado quando o menino mudava de voz. Preciso ainda confirmar este dado com mais precisão para poder levá-lo plenamente em consideração, mas a sua descrição o faz coincidir em inúmeros aspectos com o *amamajo* das moças.

<sup>57</sup>A doença (*kavamoni*) sendo normalmente a forma tomada por uma agressão de ordem sobrenatural. Fora os perigos que os homens correm comumente (queda de árvores no roçado, mordida de cobras, encontros com onças ou espéctros na mata etc.), existe outro perigo ligado este ao xamanismo e à iniciação xamânica. O não respeito às regras que precisam ser seguidas durante uma iniciação xamânica é particularmente perigoso, e o ciclo de vingança ao qual todo xamã está sujeito também representa um perigo não negligenciável.

<sup>58</sup>Rituais de puberdade feminina muito semelhantes em sua forma são realizados por outros grupos Aruá.

<sup>59</sup>Designação comum a vários miriápodes julídeos: bicho-bola, bicho-de-ouvido, caramuji, gongolo ou gongolô, piolho-de-cobra, surrupeio (Aurélio eletrônico).

<sup>60</sup>Trata-se da mesma substância que era misturada ao alimento do rihai da criança a ser concebida no ventre da mãe e que dá origem ao seu *abonoi*.

<sup>61</sup>Substância vegetal extraída de uma raiz cultivada, não identificada, parecida com o gengibre. Seus efeitos são comparados pelos Paumari aos das vitaminas dos brancos.

<sup>62</sup>Os espíritos auxiliares dos xamãs (a maioria são conhecidos por todos os Paumari) estão sempre presentes nestes banquetes, mas outros espíritos que passam por perto e ouvem o canto das mulheres (convite) preparando o mingau, podem também participar da festa. Assim, nessa etapa do ritual, alguns espíritos novos podem se apresentar e podem tornar-se espíritos auxiliares de algum xamã.

<sup>63</sup>A comunicação entre as cantoras e os espíritos auxiliares são muitas vezes comparados pelos Paumari ao nosso telefone.

<sup>64</sup>Lembrando aqui os numerosos relatos míticos de casamentos entre Paumari e *pamoarihi* de animais que já evoquei e aos quais volto na última parte do relatório.

<sup>65</sup>O termo *Jara* refere-se ao que nós chamaríamos de Branco, mas é usado pelos Paumari para designar especificamente os regionais, distinguindo-os dos Americanos (que são muito brancos ou avermelhados e geralmente têm olhos claros).

<sup>66</sup>Ver supra. Geralmente, a mulher que corta o cordão umbilical do recém-nascido.

<sup>67</sup>*araboki* significa “voar”.

<sup>68</sup>Um dos mitos mais importantes e do qual não poderei falar aqui conta as peripécias de sete irmãos que eram inicialmente sete passarinhos, criados por uma onça e que deram origem aos Paumari atuais.

<sup>69</sup>As vezes em que estive presente nesses momentos, nenhum dos rumores se revelaram reais e nada aconteceu, o que não significa que essa preocupação não seja fundamentada, inclusive historicamente. Para os Paumari, nessa época do ano, a chegada de índios bravos ou “marginais” das cidades para devorá-los representa uma ameaça real e ela é vivida e ressentida por todos como tal.

<sup>70</sup>Vários relatos descrevem como os *Jobiri* e alguns xamãs “livraram” os Paumari de ataques alheios.

<sup>71</sup>Essa tática lembra o processo de agressão / contra-agressão da lógica xamânica.

<sup>72</sup>Esse personagem descrito pelos Paumari e seu nome (Orobana) lembra Manuel Urbano da Encarnação, enviado em 1861 ao Purus pelo governo da Província de Manaus e que teria agrupado 600 Paumari e Juberi em uma missão no Lago Arimã (Rio Jacaré, a montante do Tapauá, margem esquerda do Purus) em torno

de uma capela e de uma fazenda agrícola (Kroemer 1985, p. 60). Segundo Euclides da Cunha, é ele que teria, pela primeira vez, estabelecido relações comerciais com os índios dessa região e teria se tornado um grande seringalista (apud Rangel 1994, p. 33).

<sup>73</sup>Versão traduzida, resumida e grifada por mim, a partir de duas versões do relato dadas por uma de minhas principais informantes, em português e em Paumari (F., Crispim, 19/9/01).

<sup>74</sup>Talvez essa prática tenha uma relação com o ritual de iniciação dos rapazes evocado acima.

<sup>75</sup>Essa observação se vê confirmada pelo que Kroemer descreve em seu ensaio etnográfico: “Assumem muitos compromissos com vários padrões, de sorte que a dependência econômica se torna mais leve. Devem tudo a todo mundo, porém a cada um somente um pouco: uma madeira, uma tartaruga, um couro de onça, um pão de sorva, etc.” (1985, p. 136).

## Referências bibliográficas

CASTELNAU, F. de. 1851. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará: exécuté par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847. histoire du Voyage*. Paris : Bertrand, 1851. T. 50.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Os Kulina do Alto Purus-Acre. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978”. [s.l.]: [s.n.], 1979. Mimeografado

\_\_\_\_\_. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. v.2, n.2, p. 115-143, 1996.

CHANDLESS, William. “Notas sobre o Rio Purus lidas perante a Real Sociedade de Geografia de Londres em 26 de fevereiro de 1868”. *Arquivos: Associação Comercial do Amazonas*, Manaus, v. 9/10, n. 3, p. 21-40, 1949.

DIXON, R.M.W. “Arawá”. In: DIXON, R.M.W; A. Aikhenvald (Eds.). *The Amazonian languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 294-306.

EHRENREICH, Paul. “Contribuições para a etnologia do Brasil”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 2, 1948.

GOW, Peter. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

KOOP, Gordon; LINGERFELTER, Sherwood, G. *Os Dení do Brasil ocidental. um estudo de organização sócio-política e desenvolvimento comunitário*. Dallas: Museu Internacional de Culturas, 1983.

KROEMER, G. *Cuxiuara, o Purus dos indígenas: ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do Médio Purus*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

\_\_\_\_\_. *Kunahã made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

LABRE, Antônio. R. P. *Rio Purús, notícia*. Maranhão: Typ. Do Paiz, M.F.V. Pires, 1872.

LORRAIN, Claire. Making ancestors. the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of South-western Amazonia (Brazil). Cambridge: King’s College, University of Cambridge, 1994. (Tese de Doutorado).

MÉTRAUX, Alfred. Tribes of the Western Amazon basin: tribes of the Juruá-Purus Basins”. In: Steward Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington : Government Printing Office, 1948, v. 3, p. 657-686.

POHL, Luciene. “Procedimento Administrativo de Demarcação de T.I. relativo ao processo FUNAI/BSB/1631/88. Terra Indígena Paumari e Apurinã”. Manaus: FUNAI, 1998.

\_\_\_\_\_. “Relatório circunstanciado de identificação e de delimitação da T.I. Hi-Merimã”. Brasília: FUNAI, 2000.

POLLOCK, Donald. K. Personhood and illness among the Culina of Western Brazil. New York: The University of Rochester, 1985. (Tese de Doutorado)

RANGEL, Lúcia. Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994. (Tese de Doutorado)

RICARDO, Carlos Alberto. *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

RIVET, Paul; Tastevin, Constantin. Les langues arawak du Purús et du Juruá (groupe arauá). *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, v. 30, n. 2, p. 235-288, 1938.

RODRIGUES, A. D. “As famílias aruák e arawá”. In: RODRIGUES, A. D. *Línguas brasileiras. para o conhecimento das línguas indígenas*. Campinas: Edições Loyola, 1987, p. 65-72.

CHAVES, Rodrigo Rodrigues. “Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Deni”. Brasília: FUNAI, 2002.

SCHRÖEDER, Peter. Levantamentos etnoecológicos: experiência na região do médio Purus. In: Gramkow, Márcia M. (Org.). *Demarcando terras indígenas II. experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2002, p. 223-239.

STEERE, Joseph Beal. *Narrative of a visit to Indian tribes of the Purus River, Brazil*. Washington: Smithsonian Institution, 1903, p. 363-393.

SCHULTZ, H. e Chiara, Wilma. “Informações sobre os índios do Alto Rio Prus”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v.9, 1955.

URBAN, Greg. “A história das culturas brasileiras segundo as línguas nativas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 87-102.