

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**O mundo de João Tuxaua:
(Trans)formação do povo Marubo**

Elena Monteiro Welper
Tese de Doutorado
Rio de Janeiro
Dezembro de 2009

Welper, Elena Monteiro

O Mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo/ Elena Monteiro

Welper. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009

208 pgs.; 23 fotos; 31 ilustrações; 39 anexos

Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS –
Museu Nacional.

1. Etnologia Indígena. 2. Marubo 3. Vale do Javari.

O Mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo

Elena Monteiro Welper

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de doutor.

Aprovada por

Prof. Dr. Carlos Fausto – Orientador

PPGAS/MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro

PPGAS/MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Aparecida Villaça

PPPGAS/MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra Else Lagrou

PPPGAS/IFCS/ Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Julio César Melatti

UnB/ Universidade Federal de Brasília

Rio de Janeiro
2009

RESUMO

Esta tese tem como objeto de estudo a formação do povo Marubo, grupo da família lingüística pano (T.I. Vale do Javari, Atalaia do Norte, AM) que se define como um povo “criado-transformado” pela intervenção xamânica de João Tuxaua (1996†), um chefe indígena que com poder de sua ‘fala boa’, pôs fim as guerras internas - tornando as pessoas mais sábias e pacíficas - e promoveu a hegemonia política e econômica do grupo no contexto etnográfico contemporâneo. Meu objetivo é descrever esse processo nos termos de uma reforma social e refletir sobre as noções nativas de agência, história e mudança.

ABSTRACT

This thesis study the formation of the Marubo people, a Panoan speaking group (Vale do Javari, Atalaia do Norte, AM) whose members define themselves as a people created by the "creation-transformation" of João Tuxaua's shamanic intervention. João Tuxaua (1996†) was an Indigenous chief who, through the power of his "good speech", put an end to internal warfare, thereby making people wiser and more peaceful, and promoted the political and economic hegemony of the Marubo of the Marubo within the contemporary ethnographic context. My aim is to describe this process as being one of "social reform" and to consider native concepts of agency, history and change.

Agradecimentos

Aos marubo que me acolheram e me engordaram, em especial: Mario Kaninpapa, Arnaldo Mashempapa, Alzira Vimiewa, Neuza Peniewa, Juliana Maniewa, Elizabete Kenewa, Luzia Chaishavo, Aldeney Võpa, Reinaldo Venãpa, Joanninha Raõewa, Armando Iasãpa, Daniel Vinãpa, Marilda Tamãewa, Tereza Maniewa, Antonio Vimimpapa, Maria Voewa, Antonio Tekãpapa, Paulinho Memãpa, Robson Venãpa, Armando Cherõpapa, Paulo Meke, Joel Shetãpa, Jorge Oliveira, Santiago e Manoel Comapa.

Aos financiadores da pesquisa CAPES, PPGAS-MN, NUTI-Pronex, CTI.

Ao meu orientador, Carlos Fausto e professores do PPGAS: Eduardo Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça, Antonio Carlos Souza Lima e Gilberto Velho.

Aos funcionários do PPGAS, em especial, Carla e Tânia.

A equipe do CTI, em especial: Hilton Nascimento (Kiko), Maria Elisa Ladeira, Gilberto Azanha, Conrado Rodrigo Octavio e Kelly; e ao CIVAJA.

A Delvair Montagner, Julio C. Melatti, Javier Ruedas, Else Lagrou, Auxiliadora Leão, Neide Siqueira, Sidney Possuelo, Idnilda Obando, David Fleck e Luiza Garnello.

Aos colegas e amigos: Roberto Salviani, Luiz Costa, Pedro Cesarino, Ricardo Cavalcanti, Fernando Rabossi, Roberta Ceva, Mariana Palladino, Anne Marie Coulpron e Beatriz Mattos.

Aos companheiros e amigos de Tabatinga e Atalaia do Norte: Leopoldino, Marcio, Karen, Beto Vargas, Dora, Deizimar, Danilo e Deni, Neri e Txirinha.

A Sherryl e Paul Rich (MNTB).

Ao Fernando e nossa família, em especial Alexandra, Luiz e meu pai Peter.

A Miriam, que cuidou do meu filho Nicolas como uma verdadeira avó.

Aos amigos e primos: Alfredo Sa Earp, Lucia Lucena, Norma Guimarães, Fabiola Amaral, Jürgen Jache, Laura e Mario Góes, Kuka (Lucas Bastos), Maria Miranda, Eliana e Marco Aurélio Campos.

A minha mãe Vera, e mais uma vez, ao meu orientador Carlos Fausto: os responsáveis pelo começo e fim desta tese.

Para minha mãe Vera

LISTA DE FIGURAS e ILUSTRAÇÕES (mapas, tabelas e gráficos)

	pg.
I.1. Grafismo <i>Veken kene</i>	10
I.2. Mapa distribuição da família pano	14
I.3. Quadro seções kariera	30
I.4. Quadro seções e metades Kaxinawa	31
I.5. Quadro unidades matrilineares e seções matrimoniais marubo	32
I.6. Quadro seções e geração alternada – caso marubo	33
I.7. Tabela termos de parentesco Marubo	36
I.8. Genograma termos de parentesco Marubo	37
I.9. Quadro categorias de parentesco Marubo	38
II.1. Mapa Etno histórico Curt Nimuendajú	51
II.2. Mapa Fronteira Brasil Peru	53
II.3. Mapa rios e igarapés nomeados em marubo	76
III.1. Mapa da área Indígena do Vale do Javari	99
III.2. Mapa distribuição dos grupos familiares Marubo (1940-1955)	101
III.3. Esquema da localização dos grupos familiares Marubo (1940-1955)	101
III.4. Mapa divisão <i>Kapi vana wai</i> X <i>Ni wai</i>	112
III.5. Mapa separação Curuçá X Ituí (década de 60)	116
III.6. Mapa distribuição das malocas marubo 1977	119
III.7. Mapa grupos locais e donos de malocas marubo 1980	120
III.8. Mapa donos de malocas marubo 1985	121
III.9. Mapa aldeias e donos de malocas 1998	122
III.10. Mapa aldeia e donos de maloca 2002	122
III.11. Mapa detalhe do mapa aldeia e donos de maloca (2002)	123
III.12. Mapa aldeias e donos de maloca 2008	123
III.13. Gráfico distribuição espacial da população marubo 1985	130
III.14. Gráfico distribuição espacial da população Marubo 2007	131
III.15. Gráfico distribuição da população Marubo urbana 2007	131
III.16. Gráfico das descendências marubo em Atalaia do Norte	134
III.17. Quadro das Assembléias e coordenações do CIVAJA-UNIVAJA	137
IV. 1. Grafismo <i>Yove kene</i>	144
IV.1 Quadro cosmografia Marubo	148-149

LISTA DE ANEXOS:

1. Tabela: seções e unidades matrilineares Marubo
2. Genograma *waninvo*
3. Genograma: tatuadoras
4. Genograma: troca restrita *shanenanawavo* & *varinawavo*
- 5a. Genograma: termos de parentesco (ego masculino)
- 5b. Genograma: termos de parentesco (ego feminino)
6. Genealogia: Arnaldo *Mashempapa*
7. Genealogia: *varikayõvo*
8. Genograma: nomes *waninvo* & *kananawavo*
9. Genograma: *kananawavo*
10. Genograma: *chainawavo* & *yenenawavo*
11. Genograma: Vargas & *Txonavo*
12. Genograma: Mawi & *ranenawavo*
13. Genograma: *satavenepavo* e *satapotopavo*
14. Genograma: *Wachakamãvo*
15. Genograma: Família Cruz
16. Genograma chefes
17. Genograma *Rane Romeya*
18. Genograma: *satanawavo* & *ninawavo*
19. Genograma *shawanawa 1*
20. Genograma *shawanawa 2*
21. Genograma chefes 2
22. Genograma *Kapi vana wai*
23. Genograma *Kapi vana wai 1*
24. Genograma *Mãse nia wai*
25. Genograma Faustino
26. Genograma caso mayoruna
27. Genograma feitiço-veneno
28. Genograma; donos de maloca rio Ituí 1975
29. Genograma donos de malocas rio Curuça 1975
30. Genograma caciques alto rio Ituí 2009
31. Genograma caciques médio rio Ituí 2009
32. Genograma caciques alto rio Curuça 2009
33. Genograma caciques médio rio Curuça 2009
34. Genograma Atalaia *ranenawavo*
35. Genograma Atalia *ninawavo*
36. Tabela aldeias Marubo 2008
37. Gráfico da população Marubo dividida por unidades matrilineares
38. Mapa aldeias do Vale do Javari (FUNASA)
39. Mapa Terra Indígena Vale do Javari (FUNAI)

LISTA DE SIGLAS

AMAS - Associação de Marubos de São Sebastião (aldeia do Médio Curuçá)
AMIATAN – Associação de Moradores Indígenas de Atalaia do Norte
ASDEC – Associação de Desenvolvimento Comunitário do Povo Indígena Marubo do Rio Curuçá.
CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CGII - Coordenação Geral de Índios Isolados
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CIVAJA- Conselho Indígena do Vale do Javari
CTI – Centro de Trabalho Indigenista
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
DEII - Departamento de Índios Isolados
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional da Saúde
MNTB – Missão Novas Tribos do Brasil
MSF – Médicos Sem Fronteiras (*Medecins Sans Frontieres*)
OPAN - Operação Anchieta (atualmente Operação Amazônia Nativa)
PDA – Projetos Demonstrativos
PDPI- Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PIA – Posto Indígena de Atração
PIN - Posto Indígena
PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
SEDUC - Secretaria de Estado de Educação do Amazonas
SIL - *Summer Institute of Linguistics*
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
TdH – *Terres des Hommes*
T.I. – Terra Indígena

SUMÁRIO

Introdução.....	01
------------------------	-----------

Capítulo I: Informações Preliminares

1. Nome	11
2. Classificações	
2.a. A família pano.....	14
2.b. Os Pano centrais.....	16
3. Parentesco e organização social	
3.a. Dualismo e metades pano.....	27
3.b. Organização social e parentesco marubo.....	30
3.c. Onomástica	39
3.d. Regras de residência.....	43
3.e. Seções e descendências marubo.....	44

Capítulo II: informações etno-históricas

1. O Vale do Javari.....	52
1.a. explorações no rio Javari.....	55
1.b. povoamento não indígena.....	67
2. História oral Marubo”	
2.a. povos, rios e chefes.....	74
2.b. os “incas”	80
2.c. os “Txamikoro” e o caucho.....	82
3. Episódios formativos do grupo.....	87
3.a episodio 1: shawenwa-shaneivo <i>versus</i> satanawavo.....	89
(ou a história de <i>Memi Tamashavo</i>)	
3.b. episodio 2: Shawanawa	
parte 1: Aurélio-Topãpa <i>versus</i> Shawanawa	93
parte 2: A morte de Aurélio-Topãpa	97

Capítulo III: A constituição geopolítica dos Marubo

1. Padrões do Juruá e as mercadorias do “general”	100
2. Encontro com missionários	109
3. A ocupação do rio Ituí e separação dos Marubo.....	113
4. A FUNAI e o <i>espalhamento</i>	117
5. Cidade e “povo-enfeite”	129
6. Os Marubo e o CIVAJA.....	135

Capítulo IV: João Tuxaua e “criação” dos Marubo

1. Considerações iniciais.....	145
2. Aspectos da cosmologia Marubo.....	148
3. Um órfão de guerra.....	154
4. Filho de Espírito, enviado por Deus.....	158
5. A Morada de João Tuxaua	163
6. João Tuxaua e os <i>nawa</i>	169
7. Da ‘fala boa’ ao CIVAJA: o legado de João Tuxaua	173

Conclusão	178
------------------------	-----

Bibliografia	191
---------------------------	-----

APÊNDICE 1: classificação lingüística

APÊNDICE 2: fotografias

APÊNDICE 3: depoimento *Kananawavo*

APÊNDICE 4: nomes pessoais e seções matrilineares

ANEXOS

Introdução

O povo marubo, segunda maior etnia da família linguística pano em território brasileiro (cerca de 1.250 indivíduos), habita a Área de Proteção EtnoAmbiental Vale do Javari, localizada no Município de Atalaia do Norte (AM). A APEA Vale do Javari abrange áreas drenadas pelos rios Javari, Curuçá, Ituí, Itacoai e Quixito, além dos altos cursos dos rios Jutai e Jandiatuba (afluentes do Solimões)¹ e estima-se que nela vivam cerca de 3.500 índios contatados (Marubo: 1.250; Mayoruna: 922; Kanamari: 750, Matis: 300, Kulina-Pano: 42, Kulina-Arawa: 52)² e outros tantos “isolados” (o número varia de mil a 2 mil), assistidos pelo Departamento de Índios Isolados, via Frente de Proteção Vale do Javari³ (ver anexos 38: mapa aldeias do Vale do Javari FUNASA e 39: mapa FUNAI).

As aldeias marubo (constituídas por um número bastante variável de malocas) estão localizadas nos médios e altos cursos dos rios Ituí (12 aldeias) e Curuçá (9 aldeias), afluentes do rio Javari (marco natural da fronteira entre o Brasil e o Peru), mas há também um significativo núcleo populacional na área urbana do Município de Atalaia do Norte, sede do poder administrativo e executivo da política municipal e indigenista (ver anexo 36 e mapa aldeias 2008). Embora os Marubo informem que ambos os rios (Ituí e Curuçá) eram territórios de seus antepassados, a ocupação do primeiro rio, tal como hoje se configura, resultou de uma fissão ocorrida em meados da década de 60, estando a população antes disto concentrada nas cabeceiras dos rios Arrojo e Maronal, afluentes do rio Curuçá.⁴

Dentre a população indígena do Vale do Javari — que tem como característica contemporânea a diversidade nas experiências de contato — os Marubo seriam “os que têm mais tempo de contato com a sociedade envolvente [...] pois já durante o primeiro ciclo da borracha (1870-1910) estiveram os Marubo incorporados ao sistema de exploração gomeira, como empregados e fregueses de seringalistas e de comerciantes-regatões” (CEDI, 1986: 23).

¹ Este território foi demarcado em 1999 e hoje representa a terceira maior área indígena do Brasil (8,6 milhões de hectares), sendo menor apenas que a reserva do Alto Rio Negro, AM (10,6 milhões de hectares) e que as terras dos índios Ianomâmi, RR (9,6 milhões de hectares).

² Dados da FUNASA (2007).

³ O termo “isolado” — ou como provavelmente seria mais correto: “em isolamento” — veio substituir as categorias pejorativas (“bravos”, “selvagens”, “arredios”) que costumavam ser utilizadas para designar índios desconhecidos ou não “pacificados” (Castillo, 2002: 21). Trata-se de um conceito administrativo usualmente aplicado, no contexto da política indigenista, a grupos que recusam o contato com a sociedade envolvente e mantêm uma presumida autonomia “econômica”. Entre os grupos “isolados” do Javari estão os do rio Coari-Rio Branco (Korubo -Pano), os do rio Quixito (Maya-Pano), os do rio Jandiatuba, os do rio Jutai (Pano) e aqueles dos rios Jaquirana e Amburus.

⁴ As visitas entre os Marubo dos rios Ituí e Curuçá são mais comuns entre aldeias localizadas no alto curso destes rios, que são ligadas por varadouros. Dali também existem caminhos que levam a Cruzeiro do Sul.

Contudo, o primeiro contato oficial com este grupo ocorreu no início da década de 50, quando o mesmo foi visitado por um funcionário do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

A etnografia marubo foi iniciada pelas pesquisas de Julio C. Melatti e Delvair Montagner em meados da década de 1970. Como fruto do trabalho de campo desses autores, foi produzida uma série de artigos que descreviam com notável riqueza de informações diferentes aspectos da cultura marubo — desde xamanismo e organização social até culinária e cultura material (ver bibliografia), tendo sido esse primeiro tema mais detalhadamente abordado por Montagner (1985) em sua tese de doutorado sobre as concepções da doença e práticas de cura do grupo.

A partir dos anos 1990, os Marubo foram pesquisados por Raquel Costa, que entre eles realizou estudos linguísticos (1992), por Javier Ruedas, que abordou o sistema político do grupo (2001), pelo etnomusicólogo Guilherme Werlang (2001) e, mais recentemente, por Pedro Cesarino (2008), que realizou o estudo e a tradução das artes verbais marubo a partir de uma etnografia da noção de pessoa, das concepções de doença e morte, do xamanismo e da mitologia.⁵

De modo geral, em todos estes estudos, o povo marubo aparece explicado como um aglomerado “organizado” de antigos subgrupos locais ou tribos sobreviventes do *holocausto gomeiro* que teve seu ápice nesta região entre 1890 e 1910 (Melatti & Montagner, 1975: 69; Melatti, 1977: 106; Montagner, 1985: 410; Ruedas, 2001: 208; Cesarino, 2008: 16-17). A história oral do grupo confere, por sua vez, maior ênfase às guerras intertribais como promotoras desta quase destruição étnica do que às *correrias* e epidemias, identificando esse processo unificador como a “criação-transformação” (*shovia*) do povo marubo, cujo mérito é creditado a um chefe conhecido como João Tuxaua (cc. 1900-1996). Sobre ele, Montagner nos diz que:

“Por ser um dos Marubo mais velhos e ter sido um dos líderes que reagrupou os Marubo dispersos, tornou-se personagem quase lendário, quando os índios fazem referência a ele e a antiga história do grupo (Montagner, 1985: 410).”

⁵ A tese de doutorado de Maria Helena Ortolan Matos (2006) que elabora uma análise do movimento indígena brasileiro, tomando como estudo de caso a organização indígena dos povos do Vale do Javari, abordou de maneira mais extensiva os Marubo “devido ao predomínio desta etnia na política indígena da região” (Ortolan, 2006: 53). Para Ortolan, que tomou o CIVAJA como exemplo etnográfico dos desdobramentos do movimento indígena no Brasil, “A situação de contato em que se encontravam [os Marubo] definiu suas posições no movimento e, posteriormente, no CIVAJA. O processo histórico de contato ajuda a compreender, por exemplo, a participação destacada de indígenas da etnia Marubo na articulação do movimento indígena no Vale do Javari e as constantes indicações e eleições de Marubo para cargos na coordenação do CIVAJA” (Ortolan, 2006: 52).

Para Ruedas, que tinha como foco de análise a distribuição e a forma de poder nas sociedades ameríndias: “João Tuxaua is credited with seeking out the remains of decimated Panoan groups, inviting them to come live in the remote location his family had fled to” (Ruedas, 2001: 208).

Em conjunto, as designações atribuídas pelos próprios Marubo a este personagem expressam as idéias gerais contidas nas definições acima expostas, identificando-o como: “nosso chefe” (*kakaya*), “nosso governo”, “filho de Deus” e “criador-transformador” dos Marubo (*yora shovimaya*), entre outras variantes que alternam entre atributos “políticos” e “religiosos”. Por trás dessas designações, todavia, existe o entendimento sobre as transformações sociais engendradas por este personagem que, como veremos ao longo deste trabalho, tem suas qualidades criativas fundadas na relação com sujeitos e mundos não-humanos, que não lhe são totalmente alheios, por ser ele próprio um “filho de espírito” (*yove vake*).

Os Marubo valorizam a unidade social contemporânea, pois reconhecem a união dos vários “povos” (*nawavo*) não como contingência histórica, resultado da restrição territorial ou de *correrias*, mas como produto de uma ação reflexiva e criativa sobre uma história que não se restringe à ordem social dos humanos, incluindo igualmente os destinos de suas almas. O objetivo geral desta tese é, portanto, o de explorar as condições históricas, estruturais e criativas que conduziram à formação do povo marubo, acompanhando os processos sociais que transcorreram neste último século de história, ou seja, desde o final do *boom* caucheiro até os dias de hoje. Antes, porém, de apresentar o conteúdo deste trabalho, farei algumas considerações sobre a pesquisa de campo.

Sobre o campo

Apesar da extensa e interessante bibliografia sobre os Marubo, a escolha desse grupo como objeto de estudo resultou de uma experiência essencialmente visual, ocorrida por ocasião de uma pesquisa iconográfica no Arquivo do Museu do Índio (2000), alguns anos antes do início de meu doutorado. Dentre as milhares de imagens de índios que eu tinha visto, nada me despertou tanto interesse, e foi assim, selecionando fotos, que passei a conhecer os Marubo. Foi ali, diante dos *slides* de Milton Guran que fiz a escolha por um campo etnográfico: “Taí, se eu pudesse escolher um grupo para trabalhar, seria esse”, pensei.

Naquela ocasião, eu não sabia absolutamente nada sobre o grupo mas, em poucos dias, descobri na bibliografia de Melatti & Montagner o que precisava para fazer da possibilidade de escolha uma decisão que acabaria por me levar até eles. Alguns meses antes de minha

defesa de mestrado, encontrei uma colega de curso que estava indo para Tabatinga e, durante esta conversa, comentei sobre os meus planos de trabalhar naquela área, isto é, no Vale do Javari, com os Marubo. Meu contato seguinte com essa colega consistiu em um telefonema inesquecível. Ela acabara de voltar da viagem e me ligava para avisar que a ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI) estava precisando de um professor para dar aulas entre os Matis. Peguei os contatos necessários e fui olhar no mapa para ver o quão longe eles estariam de uma aldeia marubo. Imaginem a feliz surpresa quando, algumas semanas depois, durante a reunião com Maria Elisa Ladeira (coordenadora do CTI), descobri que a vaga de professor não era para uma aldeia matis, e sim para uma aldeia marubo, vizinha à primeira. Por fim, em julho de 2002, cheguei à aldeia Rio Novo (médio rio Ituí) para cumprir com minha primeira temporada de atividades didáticas.

O nome dessa colega é Mariana Paladino e se a referência a ela aparece aqui (e não somente nos *agradecimentos*) é porque minha gratidão só poderia ser compreendida em sua justa medida se anteceder as informações que acabo de dar e que, de certa forma, também dizem respeito à minha experiência em campo, pois dos 16 meses em que por lá estive, os 12 primeiros — transcorridos entre 2002 e 2004 (07/02 - 02/04) — se deveram à oportunidade proporcionada pelo CTI que, durante todo esse período e ainda nas viagens seguintes, forneceu-me um amparo logístico indispensável para a permanência na área e para a realização das viagens.

Dessa forma, a maior parte do meu campo foi feita no período em que, desvinculada da academia, eu trabalhava de forma integral e exclusiva como professora do Programa de Educação do CTI na aldeia acima referida. Essa experiência foi de suma importância para o estabelecimento de boas relações com a população da aldeia Rio Novo e também com aldeias do alto rio Ituí, que também esperavam ser contempladas com “professores de longe”. Contudo, para a pesquisa do tema que acabei perseguindo nesta tese – João Tuxaua e a formação do povo Marubo — ela não teve a mesma valia.⁶ Como será visto ao longo deste trabalho, é no rio Curuçá — e, mais especialmente, em seu alto curso — que vivem os familiares mais próximos a este personagem, bem como a maior parte de seus filhos, dentre eles, “Alfredão”, hoje tido como o “cacique geral” dos Marubo.

Embora já naquele momento eu estivesse consciente de que as atividades pedagógicas implicavam pouco tempo e espaço para uma pesquisa etnográfica de natureza histórica, eu me

⁶ Durante a pesquisa, meus interlocutores procuravam justificar as perguntas sem respostas, alegando que só quem as teria seria o “pessoal” da aldeia Maronal (no alto rio Curuçá), onde havia muitos velhos “sabidos”. De fato, como pude verificar mais tarde, muitos episódios da vida de João Tuxaua só foram testemunhados por pessoas atualmente residentes no Curuçá.

satisfazia em familiarizar-me com o grupo, aprender a língua e coletar dados de maneira casual, reconfortando-me com o fato de que, após o ingresso no doutorado, eu voltaria para começar um trabalho de campo *stricto sensu* que incluiria estadias mais longas em outras aldeias, e não somente naquela onde eu dava aulas.

Infelizmente, porém, a minha entrada no doutorado (em março de 2004) inaugurou um período de demandas familiares que me afastaram das aldeias por cerca de um ano e meio. Quando finalmente — com recursos do PPGAS, do projeto NUTI-Pronex e do CTI — retornei à região (em junho de 2005), esta temporada foi novamente interrompida por uma crise de vesícula, cuja única solução era uma imediata intervenção cirúrgica que não poderia ser feita em Tabatinga. Sendo assim, tive de regressar ao Rio de Janeiro, confortando-me com a possibilidade de compensar este tempo perdido na viagem que planejava fazer no primeiro semestre do ano seguinte. Contudo, quando realizava os preparativos para esta nova viagem, em março de 2006, descobri que estava grávida, motivo pelo qual me mantive afastada da região por mais dois anos.⁷ Foi somente em julho de 2008, com recursos do CTI e do projeto Faperj, coordenado por meu orientador, que voltei novamente para o rio Ituí, onde empreendi uma rápida temporada de um mês na aldeia Rio Novo.

Diante de todos esses imprevistos, a maior parte dos dados reunidos nessas viagens foram coletados de forma pouco sistemática (numa aldeia nova, relativamente pequena e isolada das demais aldeias), e a pesquisa se concluiu sem nem ao menos uma visita ao rio Curuçá.⁸ Some-se a isso o fato de eu não ter pesquisado em Cruzeiro do Sul e ter realizado a coleta de dados em Atalaia do Norte nas ocasiões em que ali me encontrava de passagem. Também por essas mesmas razões, o tema da tese sofreu significativas mudanças. O que inicialmente seria um estudo das relações históricas e correntes dos Marubo no contexto interétnico do Vale do Javari, transformou-se numa análise da organização social e do parentesco, culminando, por fim, em um estudo sobre a transformação social e a criação dos Marubo.⁹

⁷ Em fevereiro de 2008, quando já iniciava meu quarto ano de doutorado, e não havia recurso acadêmico nem institucional para a realização das viagens, aceitei assessorar uma equipe de filmagens que me levaria até as aldeias do alto Ituí e me proporcionaria uma estada em Atalaia do Norte. Contudo, essa viagem serviu apenas para que eu contraísse malária, pois pelo fato de estar prestando serviços à equipe de filmagem, eu não pude me tratar na aldeia e tive de ser removida para o Rio de Janeiro, somente dez dias após ter deixado desta cidade.

⁸ Minhas averiguações cartográficas, por exemplo, foram prejudicadas pelo fato de eu ter me concentrado num território distante daquele “tradicional”, localizado nas cabeceiras dos rios Arrojo e Maronal, afluentes do Curuçá. Um levantamento preciso dos topônimos marubo mostra-se, no entanto, indispensável ao estudo dos antigos grupos locais, frequentemente nomeados em função do rio ou igarapé que ocupavam.

⁹ Embora os Marubo ressaltem, com certa frequência, a diferença entre “os Marubo de agora” e seus antepassados, contrastando a “valentia” dos primeiros à diplomacia contemporânea, somente com muita

Cabe ainda dizer, contudo, que esta lacuna etnográfica teria sido ainda maior, não fossem a generosidade de Melatti e Ruedas, que me disponibilizaram seus dados genealógicos (que incluíam a população do Curuçá) e o carinho de Mario Kaninpapa e Arnaldo Mashempapa (1º e 2º caciques da aldeia Rio Novo), que sempre colaboraram em minhas viagens para as aldeias do alto rio Ituí (onde estive por quatro vezes, por não mais de duas semanas, a cada vez), promovendo encontros com os mais “sabidos” dali (Antonio Vimimpapa, Paulinho Memãpa, Lauro Paninpapa, Armando Cherômpapa, Robson Venãpa, Joanhina Raõewa, Shane Maya, entre outros).

Sobre a tese

Este trabalho integra-se a um conjunto de estudos sobre as sociedades amazônicas que procura reconstituir uma historicidade indígena, utilizando-se de biografias e autobiografias nativas (Basso, 1995; Oakdale, 2001, 2002, 2005; Hendricks, 1993) em conjunção com uma análise micro-histórica dos processos de mudança e de tomada de decisões (Fausto, 2001, 2007; Luiz Costa, 2007; Rival, 2006). Sua construção alicerça-se, portanto, não somente no fundamento de estudar tais povos na história e de a ela incorporar sua ação, mas sobretudo na possibilidade de evidenciar diferentes modos de se pensar as noções de agência e de transformação (Sahlins, 1995; Gow, 2001; Viveiros de Castro, 1992, 1996; Fausto, 2007, 2008).¹⁰ Em outras palavras, esta tese pretendeu aproximar-se daqueles estudos que têm procurado compreender os regimes de historicidade dos povos amazônicos, reconhecendo não somente a capacidade nativa de refletir e agir sobre a sua história e mudança mas, principalmente, explorando outras noções de agência e de pessoa (Fausto & Heckenberger, 2007). O material aqui abordado, contudo, também faz eco a estudos que tratam da importância de transformações corporais entre os povos das terras baixas (Conklin, 1995, 1997; Gow, 1991; Vilaça, 2000). Tendo como objeto de análise a “criação-transformação” do

insistência e constrangimento dispõem-se a falar sobre episódios específicos do tempo em que “guerreavam”. Por essa razão, não hesitaram em tentar me convencer a pesquisar outros temas — que não trazem a “fala ruim” (*vana ichnaka*) — relativos a conhecimentos e histórias que pretendem perpetuar, como os mitos ou remédios do mato.

¹⁰ A busca por uma história sensível à agência humana atendeu às necessidades dos movimentos indígenas que floresceram na década de 1980, resultando na superação dos limites das análises estruturalistas — que, ao enfatizarem o funcionamento de estruturas imutáveis e princípios atemporais desconsideraram a história e as noções que os próprios indígenas têm a respeito de suas mudanças — e dos estudos de contato, que interpretavam as mudanças como aculturação ou assimilação, resultantes da expansão e da dominação da sociedade nacional sobre as sociedades tradicionais (Carneiro da Cunha, 1992). Em linhas gerais, esses estudos foram inspirados pela *teoria da prática* (Bourdieu, 1972) que entende a vida social e cultural como produto da estrutura e da agência individual (Sahlins, 1985), mas revelam um alcance limitado pelo fato de definirem a noção de agência exclusivamente pela capacidade de ação humana.

povo marubo, meu objetivo é apresentar um caso etnográfico que contribua para a apreensão das noções de agência, história e mudança, partindo de uma compreensão interna da ontologia nativa que coloca em relação homens e espíritos (Viveiros de Castro, 1996; Descola, 1992, 2005).

Partindo da premissa de que, atualmente, os Marubo configuram um importante agente político nesta região etnográfica, um dos objetivos da pesquisa é o de demonstrar — considerando as conjunturas históricas, os mecanismos internos de transformação e as qualidades da agência nativa — como a instituição dessa nova ordem social, promovida por João Tuxaua na primeira metade do século XX, garantiu não somente a sobrevivência física de seus membros (Ruedas, 2001), mas principalmente uma soberania política do grupo no contexto das relações interétnicas contemporâneas. Por esse prisma, o mérito de João Tuxaua não se limita ao fato de ter reunido grupos e buscado contornar o isolamento (iniciativa comum em muitos outros grupos), devendo-se sobretudo à sua iniciativa de se insurgir contra as guerras “internas” e valorizar a oratória e a sociabilidade pacíficas, em um período específico da história no qual se estabeleceram relações permanentes com a sociedade envolvente.

A tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro deles, forneço as informações preliminares acerca da família linguística pano e suas subdivisões, em especial a dos Pano centrais. Em seguida, apresento uma descrição da organização social e do sistema de parentesco marubo, que tem como função introduzir o leitor nas categorias sociais do grupo, bem como explorar as redes de parentesco históricas entre determinadas seções matrilineares.

O segundo capítulo tem como objetivo apresentar a história documental e oral da região e do grupo. A história oral marubo localiza-os com segurança desde meados do século XIX nas matas que se estendem pelos altos cursos dos rios Javari e seus afluentes, uma região cuja exploração oficial foi cerimoniosa e tardia.¹¹ As narrativas marubo sobre o tempo do caucho, ao contrário do discurso político-indigenista contemporâneo, amenizam o papel dos brancos em seu extermínio. Embora descrevam *correrias* e massacres, a ênfase dessas narrativas recai sobre o fato de que os próprios povos “se acabaram” (*arise keyoai*) por brigarem entre si (*vatxi nanāin*) e matarem-se por mulheres e vingança (*kopi*), definindo-se

¹¹ Muitos escritos do século XIX atribuíram este desconhecimento do rio Javari à hostilidade dos nativos e às doenças que acometiam seus exploradores (Spix & Martius, 1938 [1823]; Bates 1863 entre outros). Os documentos das *Comissões de Limites* (1781, 1866, 1874, 1897) constituem a única fonte primária de informação sobre a população indígena que habitava as margens do rio Javari até o início do século XX. Muito pouco foi encontrado para este período no que se refere ao interior da bacia.

nesta perspectiva muito mais como agentes de sua própria destruição do que como vítimas do processo de dominação.

O tempo limitado da pesquisa, no entanto, não me permitiu realizar uma coletânea exaustiva das narrativas de guerra. Sendo assim, priorizei aqueles episódios que me pareceram mais pertinentes para o entendimento do processo de reforma social que culminou na criação-transformação do povo marubo e na consagração de João Tuxaua como seu “criador”. De acordo com os Marubo, as guerras internas teriam acabado por ocasião da morte de Aurélio-*Topãpa* — um grande chefe guerreiro — no final da década de 1930 (ou início dos anos 40), momento em que a população passou a ser liderada por seu irmão mais novo, João Tuxaua, que, com sua “fala boa”, reuniu as pessoas numa terra-espírito (*yove mai*) e tornou-as mais sábias, pacíficas e melhores. Os eventos descritos neste capítulo, que chamo de episódios formativos, tratam da ascensão política e da morte de Aurélio-*Topãpa*, mas já apontam para as transformações sociais engendradas por João Tuxaua, tema do quarto capítulo.

Embora os Marubo reconheçam as experiências de contato interétnico de seus antepassados, o discurso formal, em consonância com a história de criação desse povo, elege como episódio de “primeiro contato”, o encontro com seringueiros e missionários americanos oriundos do rio Ipixuna (afluente do Juruá), ocorrido nos anos 1950. Mesmo os depoimentos dos mais velhos descrevem a história do contato a partir do tempo em que, reunidos nas cabeceiras (*waka revõ shokosho*) do Maronal (Pakaya), encontraram os brancos (*nawa merai*).¹² Este é um dos temas tratados no capítulo 3, que descreverá a constituição geopolítica dos Marubo a partir de eventos transcorridos desde a morte de Aurélio-*Topãpa*, quando o grupo, reunido junto a João Tuxaua nas cabeceiras do rio Arrojo e Maronal, foi sendo sucessivamente “descoberto” por diferentes frentes de contato e exploração (seringueiros do Juruá, madeireiros do Solimões, funcionários do SPI, missionários americanos e, mais tarde, pela FUNAI) até os dias de hoje, em que são representados por diversas organizações indigenistas. Ao longo desta descrição, estarei tratando da difusão espacial das aldeias pelo rio Ituí e da inserção do grupo na política e economia locais. O capítulo 3 tem dois objetivos. O primeiro deles é relacionar a distribuição espacial

¹² Além da velocidade das transformações acionadas pelo advento dos “civilizados” no Juruá (em especial, os missionários), dois aspectos são relevantes para a definição deste evento como o “primeiro contato”. Em primeiro lugar, os anos que antecederam o estabelecimento das relações com os patrões do Juruá caracterizaram-se pela falta de mercadorias, contribuindo para o imaginário de um grupo “sem contato”. Em segundo lugar, este evento foi simultâneo e comum a toda a população do grupo, não correspondendo — como nos episódios de contato anteriores — a uma experiência particular de um determinado grupo local ou indivíduo.

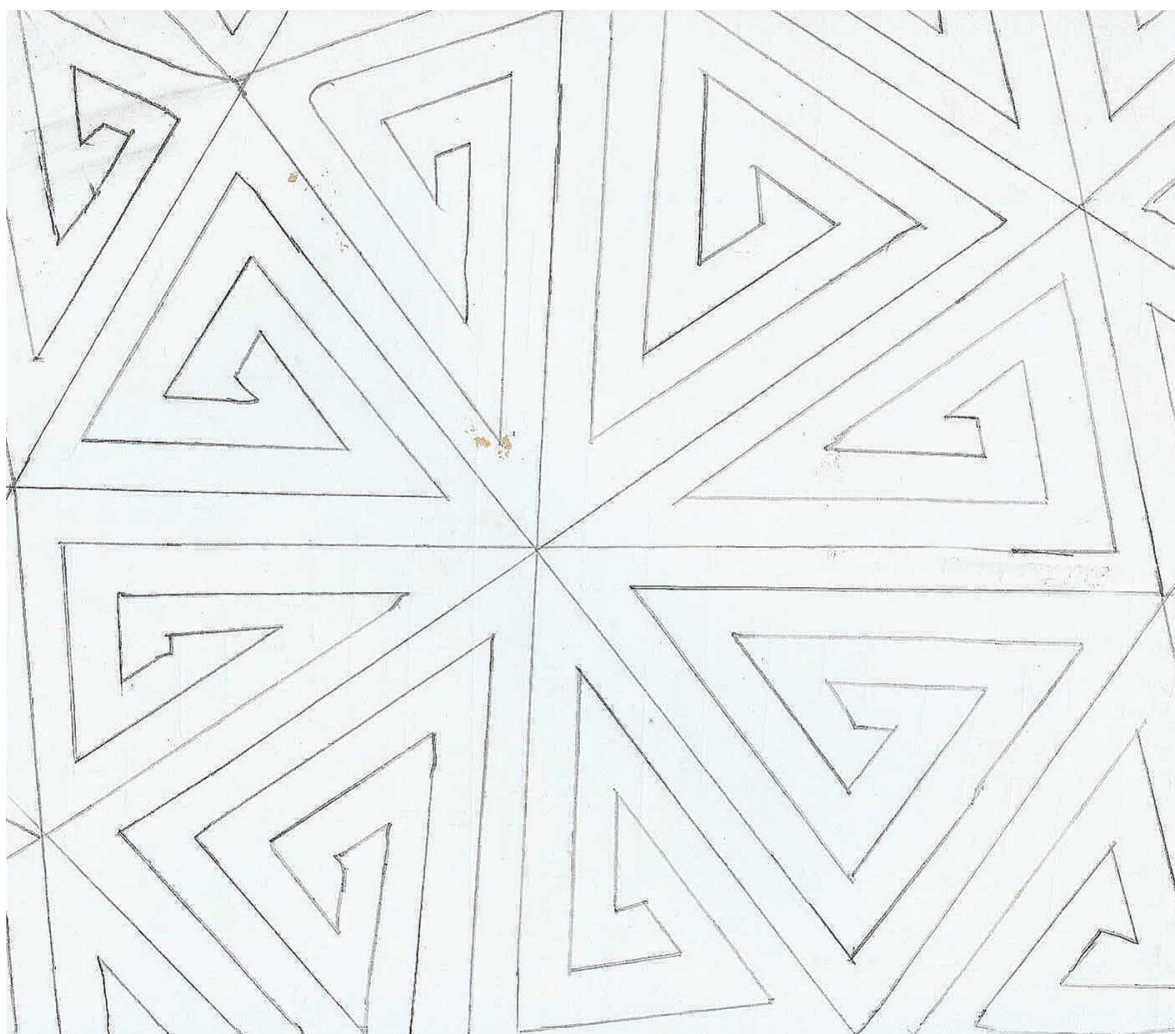
contemporânea à configuração política dos anos que precederam o contato. O segundo é apontar para a formação de uma “classe” política e urbana marubo, a partir de indivíduos que não somente “aprenderam com os brancos”, trabalhando ou vivendo entre eles, mas que são, em sua maioria, seus descendentes, pertencendo ao grupo de descendência (seção matrilinear) de *Shoma Wetsa*, a personagem mítica que deu origem aos brancos (*ranenawavo*: “povo-enfeite”).

No capítulo 4, apresento João Tuxaua, o personagem principal desta tese, expediente que me permite abordar o processo de transformação social deste grupo que, entre outras coisas, fez com que os homens abandonassem a valentia em prol de uma diplomacia específica e excluiu as mulheres das práticas e conhecimentos xamânicos. O objetivo deste capítulo é descrever o contexto social em que os Marubo, reunidos em torno de sua aldeia conhecida como *Kapi vana wai* (“roça da plantação de mata-pasto”), experimentaram um tempo de prosperidade, crescimento demográfico e de “atualização” cultural, caracterizado pela “popularização” ou pela abolição de alguns elementos culturais tidos como especialidades e especificidades tribais — tais como padrões gráficos, adornos corporais, conhecimentos fitoterápicos, práticas xamânicas e comportamento social. Por fim, analisaremos o legado de João Tuxaua e a construção do movimento indígena na região, para a qual jovens lideranças marubo tiveram um papel pioneiro que culminou na fundação do CIVAJA (Conselho Indígena do Vale do Javari) e no povoamento da “cidade” — em especial, Atalaia do Norte.¹³

Como conclusão, sugiro que o “movimento” de João Tuxaua representou um processo de reforma social, revelador, por sua vez, de uma noção particular de história (que não se reduz aos fatos experimentados no mundo dos homens), de agência (que não se reduz à capacidade e à ação humanas) e de transformação (que implica uma atualização-replicação cosmológica). São estas idéias que conferem sentido ao processo que faz de João Tuxaua o protagonista de qualquer discurso sobre a formação do povo marubo. Não obstante a atuação de outros eminentes chefes, é a ele, e somente a ele, que se atribui o título de “criador do povo marubo” (*yora shovimaya*). Ao longo da tese, vamos tentar compreender por que a “ação política” de João Tuxaua diferenciou-se daquelas empreendidas pelos demais chefes, sendo capaz de provocar mudanças que se pretendem irreversíveis.

13 Em 2008, por questões político-administrativas, esta organização mudou de nome para UNIVAJA.

CAPÍTULO I
Informações preliminares



1. Nome

O nome “marubo” (Herndon, 1854) bem como suas aparentes variantes — Moruas (Acuna, 1641: 25), Marovas (Castelnau, 1851: 40), Marobas (Raimondi, 1862 *apud* Steward & Metraux, 1948: 552), Marugos (Cunha Gomes, 1897 *apud* Pessoa, 1985), Maropas, Marubas, Marobos, Marahuas (Tessman, 1930: 582) — não correspondem a qualquer autodenominação do grupo, tendo sido, até meados da década de 70 do século passado, um termo genérico aplicado por regionais e funcionários da FUNAI a diferentes grupos de índios “arredios” da bacia do Javari. Foi somente após o *Relatório sobre os Índios Marubo* (Melatti & Montagner, 1975), que constatou a ausência de relação entre todos os índios assim denominados, que o nome passou a definir de modo exclusivo a população residente nas cabeceiras dos rios Ituí e Curuçá, precisamente a que havia sido objeto de estudo dos autores do mencionado relatório.

Rivet & Tastevin (1921: 466) traduzem o significado deste etnônimo como “tullido de la cabeza” (“cabeça aleijada”). Segundo Townsley (1988: 13), Morunahua (“shaved head people”) seria um nome usado pelos Yaminahua do Juruá para um grupo de índios vizinhos não contatados, enquanto para Erikson (1999:66), Marubo, bem como Mayo, seriam “una designacion utilizada por un grupo de Pano septentrionales (Mayoruna) en cuanto a sus vecinos”.¹⁴ Seu significado descritivo seria “os calvos”, mas o termo teria um sentido pejorativo por fazer alusão aos espíritos *maru*, caracterizados pela ausência de pelos e ornamentos, além — note-se — de um comportamento antissocial.¹⁵

Os Marubo não reconhecem qualquer significado lexical para o termo *maru*, que em Iglesias (2008:193) é citado no contexto de uma pretendida narrativa histórica mais objetiva e empírica, como nome pessoal de um índio katukina atraído pelos patrões do Tarauacá, no início do século passado. Meus interlocutores relataram, no entanto, que esse termo se reportaria a um nome “inca”, dado por caucheiros peruanos que também os chamavam de “mayo”, levantando suspeitas — como é o caso para a esmagadora maioria dos etnônimos ameríndios — de que o nome teria sido produto das relações “de contato” com a sociedade envolvente; aqui neste caso, remetendo aos idos da exploração gomeira.

¹⁴ O nome Mayoruna tem sua origem na língua quechua: *mayu* = rio, *runa* = gente: “gente do rio” (Erikson, 1999: 63). Fleck explica que entre os Matses (Mayoruna): “The term mayu may have been learned from captured non-Indians during the 20th century, and is possibly originally of Cocama origin (i.e., *mai* ‘foreigner’).” (Fleck, 2008 ms).

¹⁵ Erikson (1999) postula uma associação estreita entre as noções de inimigo (*maru*) invisibilidade e ausência de ornamentos. Na língua marubo, calvo = *mankoya*; cabeça raspada = *mapo cheroka*.

Quando questionados individualmente sobre uma eventual designação para o seu “povo” (*mi awe nawara*) — o que significa inquirir a este ou aquele nativo, dessa ou daquela aldeia marubo, qual sua marca de pertencimento mais imediatamente evidente — buscam uma resposta lançando mão do nome das seções de descendência matrilinear alternada que, por sua vez, são formados à semelhança dos etnônimos pano, ou seja, a partir do nome de um animal ou vegetal prefixado ao substantivo *nawa* (povo/estrangeiro) e/ou pluralizador *-vo*. Por exemplo: shanenawavo (povo azulão); kamanawavo (povo onça) etc. (ver anexo 1: seções e unidades matrilineares marubo). Trataremos dessas seções de descendências mais adiante. Por ora, o que essa dinâmica de autodesignação nos sugeriria mais imediatamente é que, se enunciada a partir da posição diferencial de cada indivíduo, a pretensão de um coletivo étnico singularizado em um etnônimo totalizador parece dissolver-se na precedência lógica da organização interna.

Não obstante, quando os Marubo desejam manifestar algo que se aproximaria do coletivo “étnico”, eles o fazem lançando mão do termo *yora*, morfema que recobriria as noções daquilo a que nos referimos como “corpo”, “índio”, “gente”, “humano”, mas que, nesse contexto, expressaria antes a ideia de uma rede de parentesco estendido que engloba afins (*wetsa*: outro) e consanguíneos (*wetsama*: não outro).¹⁶

Finalmente, numa perspectiva (êmica) ainda mais ampla, utilizam-se da expressão *yora wetsa* (outra gente) para designar grupos de índios não marubo, e quando se trata de não índios, o termo *nawa* (estrangeiro/civilizado).¹⁷ No primeiro caso, ainda é comum que utilizem a expressão *mokanawavo* (“povo veneno”) para designar povos vizinhos e historicamente conhecidos, como os Matses, Matis, Kulina, Korubo, Katukina e Kanamari. Originalmente, porém, este termo faria alusão ao uso de zarabatanas (*moka tipi*) e remeteria

¹⁶ A utilização do termo *yora* como autodenominação por alguns grupos pano, tais como os Amahuaca (Dole, 1979: 35) e os Sharanawa recém-contatados do distrito de Sepahua, no Peru, parece evidenciar o aspecto contextual deste termo que, como muitas outras autodesignações indígenas, possui características de pronomes (Viveiros de Castro, 1996:125). No caso marubo, a expressão *yora koin* (“gente prototípica”) aparece como uma categoria menos pronominal e mais histórica, visto que remete a um tempo passado, ideal e paradigmático e é definida por uma variedade de diacríticos culturais não mais existentes entre os Marubo, como a tatuagem e certos adornos faciais. No caso Matis, por outro lado, a dualidade classificatória *kimo* x *utsi* revelaria um sistema relativo mais que absoluto, “en cuyo interior *kimo* [*koin*] se pone como el elemento tomado ‘en referencia’, y *utsi* [*wetsa*] como el que se añade, pero sin que la relacion sea considerada como privativa. Aplicado al campo de las relaciones sociales, el contraste *kimo/utsi* remite más a ‘cercano/lejano’ que a ‘real/irreal’, verdadero/falso etc. (Erikson, 1999: 86)

¹⁷ Este seria um dos conceitos característicos do conjunto pano (Townsend, 1988; Erikson, 1999:90). Sufixado ao nome de algum elemento totêmico ou diacrítico, ele expressa a ideia de “povo” e serve para nomear subgrupos e “clãs” mas, quando isolado, remete à categoria de estrangeiros, em oposição ao grupo de referência. Uma exceção são os Matses que utilizam um termo diferente (*chotak*) para a categoria de gente estrangeira. De acordo com Fleck, “Some old Matses speakers recognize the term *nawa* as meaning ‘non-Indian’, but it is considered an archaic or a non-Matses Indian term, and is not used by the Matses” (Fleck, s/d, ms).

diretamente aos antepassados dos índios hoje conhecidos como Matses.¹⁸ Retornaremos às especificidades contextuais dessas designações em outras partes deste trabalho. Antes disso, faz-se necessário, como recurso geral de taxonomia etnográfica, apresentar um sumário do contexto étnicolinguístico do grupo.

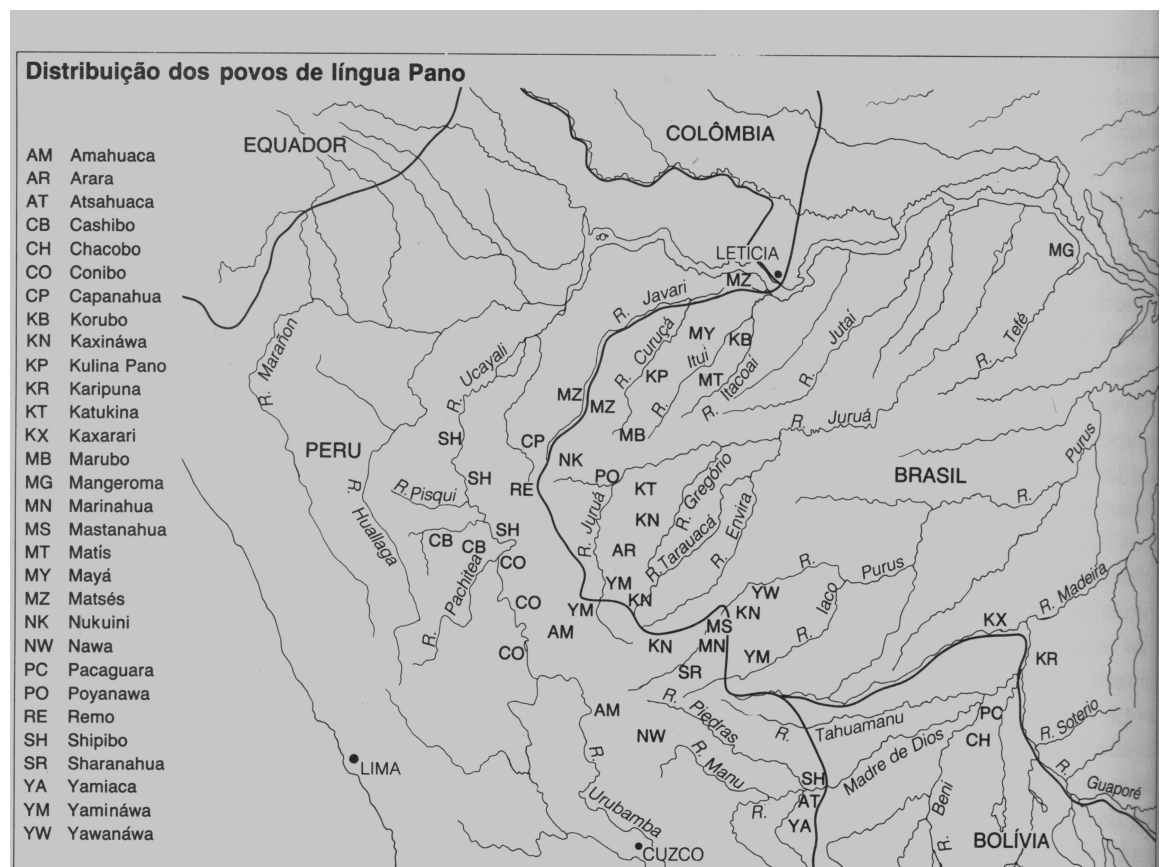
¹⁸ Conforme Erikson, o veneno, como materialização do *sho* individual e da virilidade coletiva dos homens matis, serve também para marcar a identidade étnica e, neste caso, a função recairia sobre a zarabatana, a arma de seus antepassados (Erikson, 1999:282). Para esse autor, a questão dos etnônimos na área pano seria todavia “insolúvel”, pois a identificação se dá ou no nível mais imediato (grupo local, segmento de grupo local: *uni* no sentido de “parentes”) ou, ao contrário, no nível mais genérico possível: o da área pano (“todos os que têm tatuagens”) (Erikson, 1992: 243).

2. Classificações

2.a. Família pano

A língua marubo pertence à família pano, que tem seus falantes geograficamente distribuídos por um território contínuo, na fronteira entre o Brasil e o Peru, entre os rios Ucayali e o alto Juruá e Purus. Apenas um pequeno núcleo (composto pelos Chacobo, Pakaguara, Karipuna e Kaxarari) encontra-se fora desse território, habitando áreas próximas aos rios Madeira e Beni, na fronteira com a Bolívia. As comunidades Mayoruna de Teffé e grupos Atsahuaca e Yamiaca da bacia do Inambari, bem como da região do rio Madre de Dios são resultantes de “migrações mais ou menos forçadas que em geral datam da tristemente famosa era da borracha” (Erikson, 1992: 240).¹⁹

Mapa : Distribuição dos povos de língua pano



(Reproduzido de Erikson, 1992:242).

¹⁹ Conforme Erikson: “A área pano chama portanto atenção por sua homogeneidade étnica excepcional, reforçada por uma coesão linguística e cultural igualmente notável” (Erikson, 1992:240).

Os primeiros informes sobre os povos pano, descrevendo grandes populações do Peru central, provêm das viagens de exploração do rio Amazonas e datam do século XVI. Tratavam provavelmente dos ancestrais dos Conibo-Shipibo, que viveriam em aldeias constituídas por centenas de casas. Segundo Erikson, os relatos de missionários ao longo dos séculos 17, 18 e 19 fornecem a impressão de uma população densa e sedentária, que mantinha relacionamento regular com comerciantes arawak (Piro) e praticava roubo de mulheres e escravos (Erikson, 1999).

A primeira singularização dessa família linguística ocorreu no final do século XIX, com o trabalho de La Grasserie (1888), que comparava as línguas faladas por sete grupos regionais: Conibo, Pacavara, Caripuna, Culino, Maxuruna, Mayoruna (“domesticado e selvagem”) e Pano ou Waripano (*apud* Loos, 1999: 227). Pouco depois, Brinton (1891) aumentou o número de línguas citadas por La Grasserie de sete para dezoito. Antes deles, Von Martius (1867) havia apresentado um glossário de línguas brasileiras, entre as quais figuravam a dos Maxoruna, Mayoruna (“domesticados e selvagem”), Caripuná, Culino e Pano.

Ao longo do século passado, a família pano foi objeto de sucessivas classificações e subdivisões que procuraram conciliar os critérios linguísticos e geográficos (Rivet 1924; Crequi-Monfort 1913; Loukotka 1942, 1944, 1968; Mason 1950; Rivet & Loukotka 1952; Mac Quown 1955; D’Ans 1970, 1973; Townsley 1988; Loos 1999; Valenzuela 2003).²⁰ As classificações tripartites de Rivet (1924) e Mac Quown (1955) indicavam a língua marubo como uma “subtribo” dos Mayoruna. Foi Loukotka (1968) que, a partir do material coletado por Boutle (1964), pesquisador do Summer Institut of Linguistics, “des-mayorunizou” o grupo, incluindo a língua marubo no subgrupo Shipibo/Kapanawa/Pano/Marubo.²¹ (Ver apêndice 1: classificação linguística).

Partindo de parâmetros à primeira vista linguísticos, Philippe Erikson subdividiu a família Pano em oito conjuntos: 1. os famosos e numerosos Shipibo-Conibo, habitantes das margens do Ucayali; 2. os Pano Meridionais (Chacobo, Pakaguara, Karipuna, Kaxarari); 3. o

²⁰ Os estudos de fonética comparada avançaram com os trabalhos de alguns autores, a partir da década de 1960. Shell (1965-75) sugeriu uma reconstrução da fonologia proto pano e interpretou traços característicos das línguas capanahua, mayoruna, cashibo e cashinahua como retenções de formas antigas, defendendo que se tratariam de grupos periféricos; Key (1968) e Girard (1971) sugeriram a relação genética entre a família pano e a família tacana; enquanto Loos (1999) comparou as gramáticas pano e proto pano, dividindo a família linguística em quatro subgrupos (Kensinger, 1985).

²¹ Uma análise dos linguistas Fleck e Ferreira sobre os léxicos da língua culino apresentada por Von Martius e La Grasseire sugere que: “If Culino is not the same as or a dialect of Marubo, it should at least be included in the, panoan Shipibo/Kapanawa/Pano/Marubo subgroup as accurately suggested by Loukotka (1968)” (Fleck e Ferreira, 2004, ms).

bloco Yaminawa (Sharanawa, Marinawa, Mastanawa, Morunawa, Parquenawa-Yora); 4. os Amahuaca (que incluem uma variedade de subgrupos dialetais também terminados em *nawa*); 5. os Kaxinawa; 6. os Cashibo-Uni; 7. os Pano centrais, composto por diversos grupos do alto Tapiche e do alto Ipixuna, como os Kapanawa, Iskonawa, Poyanawa, Nukuini-Remo, Katukina, Yawanawa e Marubo; e, finalmente, 8. o bloco Mayoruna, integrado pelos povos setentrionais (Matses, Matis, Kulina e outros grupos “isolados”), consagrados na literatura histórica pelas imputações a eles aplicadas de “selvageria e primitividade” (Erikson, 1999: 48-50).

Partindo da concepção histórica que fazia dos Mayoruna uma “fração marginal de sua família etnolinguística”, Erikson define os Pano centrais como “um conjunto intermediário entre os Pano do Juruá-Purus e os Mayoruna”, o “elo perdido” da unidade pano e os evoca para “dar conta de uma evidência por muito tempo ignorada: a semelhança entre os Mayoruna e os outros Pano”(Erikson, 1992: 242).

Embora a classificação de Erikson separe os Marubo dos grupos ucayalinos e “ribeirinhos” (como os Shipibo-Conibo), ela tem a vantagem de oferecer, para fins de comparação e apresentação, um conjunto cultural e histórico mais homogêneo, constituído por povos dos interflúvios que compartilharam territórios e foram submetidos, ao menos nos dois últimos séculos, a experiências similares de contato e integração à economia envolvente. A experiência de contato daqueles grupos ucayalinos, ao contrário, remonta ao primeiro século de colonização e sua organização social mostra-se bem diferente do que se verifica no restante dessa família linguística, onde não há, por exemplo, evidências de metades ou seções de casamento.²²

2. b. Os Pano centrais

Não obstante a sugerida proximidade linguística e cultural dos Pano centrais, este conjunto ainda não foi objeto de estudo comparativo. Com exceção do material Marubo (Melatti e Montagner, 1975-1996; Ruedas, 2001; Werlang, 2001 e Cesarino, 2008) e das monografias mais recentes sobre os Katukina (Cofacci Lima, 1994, 2000) e os Yawanawa

²² Em síntese, a separação entre Panos ribeirinhos e interfluviais, produzida pelos trabalhos arqueológicos de Lathrap (1970) na região do alto Ucayali e baixo Urubamba, está fundada na ideia de que os grupos interfluviais teriam vivido isolados em um ambiente frágil que impunha o nomadismo e limitava a sedentarização de grandes populações. Como consequência deste isolamento e nomadismo, os grupos interfluviais caracterizariam-se por uma cultura material e uma organização social menos complexas. Entre outros, Erikson (1996) e Romanoff (1984) problematizaram esta distinção, ao demonstrar que os grupos interfluviais não ficavam totalmente privados dos recursos das várzeas, obtidos em expedições sazonais.

(Perez, 1999; Carid, 1999), o que temos à disposição a seu respeito são informações documentais, produzidas no contexto de ocupação e exploração econômica de seus territórios, caracterizando-se por descreverem-nos ora como grupos “não domesticados”, ora como população em processo irremediável de mestiçagem ou de integração econômica, atribuindo seu “desaparecimento” a epidemias, *correrias* e guerras intertribais.

Sobre este conjunto, que se caracterizaria por conjugar elementos da “complexa” cultura ucayalina ou “ribeirinha” com a dos “primitivos” Pano setentrionais, vale destacar algumas informações que ilustram o pano de fundo da história oral marubo que será exposta mais adiante. Não se trata aqui de apresentar uma resenha ou síntese histórica desses grupos, mas tão somente de ressaltar alguns elementos que parecem lançar luz sobre os costumes dos antepassados da sociedade marubo (*sheniwetsarasin*, literalmente: os outros velhos), entendida como resultado da “mistura” de “povos” (*nawavo*) “linguisticamente” e territorialmente diferenciados.

Kapanawa

Os Kapanawa (“povo esquilo”) aparecem na bibliografia como antigos habitantes do alto rio Tapiche. Estes ameríndios foram alvo de ações catequistas franciscanas, mas no período da exploração gomeira, a população dispersou-se pelo vale daquele mesmo rio (até as cabeceiras do Javari). Uma parcela desta população ocupou o rio Blanco (o maior afluente do rio Tapiche) que, por este motivo, passou a ser chamado de rio Capanahua pelos coletores de borracha (Tessman, 1930; Openheim, 1936). De acordo com os linguistas que iniciaram o estudo desta língua na década de 60, os Kapanawa não reconheciam este etnônimo como autodenominação, identificando-se mais comumente pela expressão *noquen caibo* (“nossos parentes”), ou pelo nome dos “clãs” patrilineares a que pertenciam, respectivamente *capa vaquebo* (filhos esquilo), *ino baquebo* (filhos onça), *nahin baquebo* (filhos bicho-preguiça) e *bina vaquebo* (filho marimbondo) (ILV 2003).

No registro de Tessman (1930:156), este povo correspondia a uma população pouco numerosa que fora dizimada pelas tribos vizinha e não ultrapassaria algumas poucas dezenas de “gente civilizada” que vivia com um “patrão” no alto rio Tapiche. Eram levados por este para trabalhar na “estação principal”, localizada no rio Ucayali inferior, mas por lá não se demoravam e acabavam voltando para suas “distantes moradias”. Tessman os descreve como uma “tribo” quase extinta — uma vez que estariam profundamente “influenciados pela

civilização” — mas elabora uma “previsão favorável”, tendo em vista o fato de que a região não era totalmente conhecida e que ainda poderiam existir “Kapanahua independentes”.

De acordo com o geólogo Oppenheim (1936: 152), apesar de esta população de “pele clara” ter estabelecido contatos regulares com “civilizados”, ela se destacava pela manutenção dos costumes, dentre eles, a cerâmica, a cestaria e a “necrofagia”, manifestando uma “vitalidade” que contrastava com a “decadência” da maioria das tribos pano do alto Juruá. As mulheres eram trabalhadoras “resignadas”, e os homens ocupavam-se com festas regadas a “massate” (bebida de milho) e “chicha”, para as quais chamavam seus vizinhos com o bater de trocanos.²³ Ainda segundo esse autor, a língua dos Kapanawa seria a mesma falada pelos Poyanawa.

Poyanawa

Os Poyanawa foram descritos por Braulino de Carvalho (1951:11-14) como uma “tribo” que habitava o alto rio Moa, sendo constituída por cerca de 125 pessoas de “pele clara”, “estatura regular” e “temperamento intempestivo”. Estes ameríndios obedeciam a um só chefe (*iueibú*) que tomava as decisões e distribuía trabalho.²⁴ Os homens amarravam o pênis com envira, enquanto as mulheres usavam tangas tecidas de algodão. Crianças maiores de oito anos portavam talas de paxiúba nas orelhas e tinham o septo nasal perfurado com osso de morcego.²⁵ Tatuavam a boca e a face, de forma semelhante aos Marubo mas, ao contrário destes, não escureciam os lábios.²⁶ Nas mulheres, uma outra tatuagem “se estendia da mama ao umbigo”.

A cultura material dos Poyanawa incluía o arco e flecha, cerâmicas decoradas em vermelho e preto e cestas de palhas utilizadas para guardar objetos. Adornos feitos com a casca do caramujo aruá, diademas e tangas de penas, bem como uma espécie de chapéu feito

²³ Espécie de tambor de madeira, comum entre outros povos da região do alto Solimões, como Ticuna, Witoto, Yagua e Miranhas de Tefé. No Vale do Javari, o trocano representa um dos diacríticos culturais dos índios marubo. Os Mastses que também o elaboram teriam aprendido com estes últimos (Romanoff, 1984 e comunicação pessoal de Beatriz Mattos).

²⁴ Segundo este autor, a poligamia dos chefes (*iueibú*) seria uma justificativa para o temperamento “intempestivo” deste povo, pois “neste lar com tantas Evas, a harmonia não era moeda corrente” (Braulino Carvalho, 1951: 12).

²⁵ Braulino de Carvalho não deixa claro o que era passado pelo furo do septo nasal, se cordões de contas de caramujo aruá, à semelhança dos Marubo, ou talos de pupunha, como fazem os Matis, por exemplo.

²⁶ “Fazem um círculo em torno da boca e uma linha reta desde a comissura labial até dois centímetros do pavilhão do ouvido. Sobre esta linha várias perpendiculares de dois centímetros” (Braulino de Carvalho 1951:12).

de couro de onça eram enfeites utilizados nas festas. Suas malocas estavam divididas em compartimentos; não possuíam canoas e produziam fogo com bastão de urucum e algodão. Antes de serem “domesticados” pelo coronel Mâncio Lima, na primeira década do século passado, praticavam a cremação de cadáveres, sendo as cinzas misturadas ao “passima — uma espécie de caldo, feito da macacheira — e distribuída por todos da tribo” (Braulino de Carvalho, 1951: 12-14).

Os Marubo praticavam a osteofagia funerária (*maki ka*: cinza-fazer) com o objetivo de fazer o duplo do morto, desapegar-se de seu corpo e seguir o seu destino póstumo. Alguns interlocutores disseram-me que deixaram de praticá-lo porque “dava muito trabalho”: o ritual durava vários dias e durante todo esse tempo “ninguém podia ficar sozinho”. Os parentes (*wetsama*) do morto faziam um colchão de terra no pátio da maloca, depositando em cima dele a lenha cortada pelos cunhados. Quando o fogo estava forte, o cadáver, que tinha o rosto coberto com uma cuia (*mai kempo*), era jogado sobre ele. Depois que a carne queimava, os ossos eram retirados e moídos junto com milho. A mistura era então armazenada em um paneiro, à espera da carne de paca que seria trazida pelos cunhados.

Com a carne de paca preparavam uma sopa, a ela adicionando os ossos e o milho moídos. Quando estava pronta, tinha início a festa. Todos os presentes (com exceção das mulheres grávidas) ingeriam a sopa e cantavam para que o duplo do falecido se desligasse de seu corpo, dessa terra (*vei mai*) e pudesse seguir seu caminho. Os cunhados e cunhadas dançavam com pequenas cestas presas aos cotovelos, dentro das quais havia um pouco das cinzas do morto. Durante a cerimônia, o trocano (o tambor característico ao qual nos referíamos na nota 23) não podia ser tocado. De acordo com meus interlocutores, o último *makika* teria ocorrido por volta da segunda ou terceira década do século passado, por ocasião da morte de Mapi (H2), um homem que fora mordido por uma cobra.²⁷ Contrariando a versão inicialmente apresentada, o pajé-romeia Robson Venãpa explicou-me que os pajés de antigamente ensinaram que quando queimavam o corpo das pessoas aqui nessa Terra, seus duplos (*vaka*) “morriam de novo” e se tornavam espectros perigosos (*veiasse*). Em resumo, as pessoas passaram a enterrar os mortos movidos pela mesma preocupação que os fazia praticar a cremação: para que os duplos seguissem o destino póstumo apropriado.²⁸

²⁷ A aldeia onde foi feito o ritual localizava-se num igarapé na cabeceira do rio Cravo (Tekōya), próxima a um lugar conhecido como Roe Matxi (“colina do Machado”). Para um exame dos vínculos de parentesco de Mapi com a população de hoje, ver anexo 2, genograma waninvo.

²⁸ Hoje em dia, os mortos são enterrados em cemitérios (*yora onea*), e apenas seus pertences queimados. Uma descrição mais detalhada do ritual *maki ka* pode ser encontrada no artigo de Melatti (1989: 19-26) sobre o

Nukini

Os Nukini, “pacificados” na primeira década do século passado na região do alto rio Moa, têm presença reconhecida no território compreendido entre as serras do rio Moa, Javari, os igarapés Humaitá, Jordão e República e o rio Azul, desde 1888 (Correia, 2003). Foram registrados com nomes diversos — Inukuin e Inukuinin; Inokuini e Huni kui (Tastevin, 1924: 421; Branco, 1958: 27) — o que permite que interpretemos este etnônimo como corruptela de uma autodenominação nativa: *uni kuin* (gente verdadeira) ou *inu kuin inin* (onça verdadeira perfumada). Mantinham bom relacionamento com os Konibo, que falavam a mesma língua, mas eram grandes inimigos dos Kapanawa e dos Shipibo, índios caucheiros que lhes roubavam mulheres. O relacionamento com os Poyanawa tampouco era amistoso. No Javari, guerreavam com os “Mayo” e na Serra do Moa, com os “Kapatxo”. Dos mortos em guerra eram retiradas as cabeças e, em seguida, colocadas nos galhos das árvores (Montagner, 1977).

De acordo com alguns informantes nativos ouvidos no Seringal República, os Nukini daí constituíram pelo menos dois grupos de descendência: o dos *pari vakevo* (filhos sol), procedente do rio Tapiche e o dos *rono vakevo* (filhos cobra), procedente do rio Jaquirana. Os Nukini do Jaquirana teriam sido mortos ou levados por caucheiros para o Peru. Após a sua pacificação, o grupo, que já havia sofrido significativas baixas demográficas, foi absorvido pela economia gomeira e incorporado à sociedade local. Em meados da década de 70, dos 231 indivíduos que habitavam o Seringal República, apenas 61 eram considerados “puros”, i.e. não misturados. Dentre os demais, incluíam-se “civilizados” e outros índios (em particular, alguns Poyanawa) (Montagner, 1977).

Desde então, o grupo experimentou um significativo crescimento demográfico, mas de sua organização tradicional teria preservado somente a descendência patrilinear, que classifica os indivíduos de acordo com os seguintes “clãs”: *Inubakëvu* (“gente da onça pintada”), *Panabakëvu* (“gente do açai”), *Itsābakëvu* (“gente do patoá”) e *Shānumbakëvu* (“gente da cobra”). Todavia, apenas os mais velhos conhecem o sistema que teria por função definir os matrimônios (Correia, 2003).

Braulino Carvalho (1931: 252-253) registrou a presença de um grande aldeamento de índios que se denominavam Nucuini na margem direita do rio Jaquirana. Mais tarde, Oppenheim encontrou algumas famílias nukuini nas cabeceiras do igarapé Ramon, afluente do rio Moa. A tatuagem dos “velhos” era semelhante a dos Poyanawa, mas pintavam os lábios

mito de *Shoma wetsa* e em Cesarino (2008: 374-377) que apresenta uma explicação complementar à versão de Robson Venãpa.

de negro, de modo idêntico a um outro grupo encontrado pelo geólogo no vale do rio Tapiche, que também se autodenominava Nukuini, mas era conhecido como Remo, oriundo do rio Jaquirana. Com base nestas identificações, Oppenheim supôs que os Remo do rio Tapiche fossem os Nukuini encontrados alguns anos antes por Braulino de Carvalho, na margem direita do rio Jaquirana e que, portanto, ainda em tempos recentes, uma grande “tribo” de Nukuini (em parte conhecida por Remo), ocupara a região entre o Paraná dos Mouras e o rio Jaquirana (Oppenheim, 1936: 151). Dada a anterioridade das referências históricas aos Remo, Coutinho concluiu que “os Nukuini constituíam uma das parcialidades sobreviventes dos chamados índios Remo” que, ao longo do século XIX, estavam localizados entre a Serra de Contamana e o rio Tamaya (Coutinho, 2001; Correia, 2003).

Diante da semelhança entre as tatuagens atribuídas aos Nukuini e aos Remo e aquelas exibidas por alguns velhos marubo, é relevante mencionar que, embora não se faça referência às tatuagens torácicas ou abdominais contidas nas respectivas descrições, há afirmações de que, no passado, cada povo (*nawa*) possuía uma tatuagem facial característica. Sendo assim, aquela ainda hoje exibida pelos velhos constitui um distintivo cultural (e “passaporte cósmico”) dos seus antepassados, os *yora koin* (“gente verdadeira”), em relação aos *mokanawavo* (“povos do veneno”), primordialmente identificados aos Matses e Matis de hoje.²⁹ (Ver apêndice 3 fotos: tatuagens).

A tatuagem era feita em homens e mulheres entre 10 e 14 anos, sendo executada por duas mulheres experientes: enquanto uma furava, a outra aplicava a tinta, preparada com a mistura de uma folha (*minã*), de um fruto (*twiwã*) e da fuligem do breu (*meĩse*). Tal como descrito para os Poyanawa (Braulino de Carvalho, 1951), os Marubo utilizavam como uma espécie de “sedativo” para a dor a caçuma de milho fermentada (*ape waka*), que provocava um estado de sonolência. Em seguida, fazia-se o desenho sobre a face e iniciava-se a perfuração desta com um molho de três a quatro espinhos de pupunha ou mururumu. Na sequência dos furos, passava-se sobre eles os dedos molhados com a tinta. Quando a tatuagem estava pronta, retiravam o excesso de sangue e aplicavam um fitoterápico para que a lesão cicatrizasse rápido e não infeccionasse. Em geral, alguns de meus interlocutores indígenas costumam dizer, de forma um tanto lacônica, que as tatuagens não são mais usadas

²⁹ A tatuagem facial teria uma função póstuma muito importante, pois permitiria que o duplo do morto seguisse o mesmo caminho dos duplos de seus parentes matrilineares, juntando-se a estes em sua morada celeste. Mas ela também servia, conforme me explicou Paulinho Memãpa, para impor respeito (*eseya*): mulheres tatuadas eram respeitadas mesmo quando estavam “longe” de seus parentes. De acordo com Robson Venãpa, o mais jovem e forte pajé dos dias de hoje, a ausência de tatuagens não acarreta esse tipo de problema nos dias de hoje porque os “marubo” não as usam mais.

simplesmente porque “as tatuadoras morreram” e ninguém mais teria tratado de aprender a “arte” e o ofício (ou, de qualquer forma, a autoridade social para fazê-lo, por alguma razão, não teria sido transmitida). Essa interrupção da tradição é, no entanto, reportada ao tempo em que viviam “nas cabeceiras”, i. e., um período em que a população reunida por João Tuxaua experimentou, como veremos no capítulo quatro, um premeditado processo de transformação social.³⁰

Remo

Os Remo figuraram nos registros históricos mais antigos como uma “raça” numerosa e corajosa que ocupava uma grande extensão de terras interioranas do Ucayali: “They are very savage, and wage war against all foreigners. They are fair, their faces rounder than those of other tribes of the Ucayali, their eyes like Chinese, and their stature very short” (Markham, 1859: 180). Foram alcançados pelas atividades missionárias do século XIX, mas acabaram por “desaparecer” (Oppenheim, 1936: 151).³¹ No início do século XX, surgem referências aos Remo na região do alto Juruá Mirim, no alto rio Jaquirana e no rio Tapiche. De acordo com Tessman:

Eles vivem na região de nascente do rio Javari, do Tapiche, dos rios Ipixuna e Moa, que deságuam no rio Yuruá. Dali, no entanto, avançam também, por exemplo, ao rio Callaria e ao rio Utoquinéa superior (afluentes do rio Ucayali). No rio Callaria, eles chegavam mais perto do rio Ucayali e aqui também, em 1859, fora instalada a Missão Callaria para a sua proteção e conversão (conforme von den Steinen). Parece que alguns Remo se estabeleceram no rio Yavari superior e outros no rio Batã, afluente do rio Yavari, entre os patronos. Cheguei a ver alguns Remo no rio Shanaya, abaixo de Contamana. Entretanto, nada consegui saber deles, já que não estavam dispostos a dar informações e, além disso, também já não podiam fazê-lo direito, pois já haviam saído de sua tribo há muito tempo (Tessmann, 1930: 580. Tradução minha).

³⁰ Já naquele tempo, porém, as tatuagens não foram feitas de modo extensivo a toda população. Aquelas que observei na população do rio Ituí (4 mulheres e 1 homem) foram executadas pelas mulheres de Aurélio Topãpa, irmão de João Tuxaua e Domingos, outro importante chefe deste período (ver anexo 3: tatuadoras).

³¹ Entre os pano interfluviais, a atividade missionária, que esteve basicamente concentrada nos grandes rios, estendeu-se para os Remo, os Kapanawa, os Mochovo e os Comavo (Erikson, 1992: 250).

Sensi

Nas referências aos Remo da região ucayalina (Smyth & Lowe, 1836: 225; Herndon, 1853:209; Markham, 1859; entre outros), eles aparecem muito frequentemente relacionados a uma outra “tribo” denominada Sensis:

A bold, war like, and generous tribe of the Ucayali, inhabiting a hilly country N.E. of Sarayacu. They are on friendly terms with the indians of the missions, though not converted themselves. Father Plaza was well received by them, and describes them as the greatest warriors of the Ucayali. They have bow and arrows, lances, clubs, and kowas (a short spear pointed at one end, the other in the shape of a club, with stag's antlers fixed down its sides). They are agriculturists, and very industrious. Those who are idle are killed, as useless members of society. They have knowledge of the properties of medicinal herbs, and apply them with skill and success. They use canoes, and live on fish during the dry season (Markham, 1859: 180-181).

No século seguinte, porém, Tessman, já descreve os Sensi como uma tribo “meio desaparecida”:

Na primeira viagem, subindo o rio Ucayali, perguntei para muita gente que os tinha por muitos anos como colonos, e todos só faziam um gesto negativo com a cabeça como resposta. Só através dos Tschama tomei conhecimento de que ainda existem Sensi — a saber, na região de Cruz Muyuna — onde ainda viveriam entre os Tschama. Quando um tempo mais tarde fui a Cruz Muyuna, evidenciou-se que em geral tais informações eram corretas já que, ao longo do tempo, os Sensi que se encontravam em Cruz Muyuna tinham se absorvido aos Tschama, isto é, aos Setebo, ou tinham desaparecido novamente. Desta forma, somente me foi possível conhecer o filho de uma mulher Sensi, que ela havia tido com um Setebo.

Na verdade, não se sabe com segurança onde os restos dos Sensi agora habitam. Um colono enviou de Cruz Muyuna alguns índios, descendentes dos próprios Sensi, para procurá-los. Estes subiram o rio Shunuya, um riacho que desemboca no lago Cruz Muyuna e, em seguida, tomaram o caminho para leste e provavelmente chegaram até Maquia. Por não terem sido equipados para um tempo maior, retornaram sem resultados. Por intermédio dos Kapanahua que vivem no rio Tapiche, a missão chegou a ouvir em Requena que os Sensi — por eles qualificados pelo nome coletivo Mananahua (índios do mato) — habitavam um afluente do rio Maquia. Portanto, é de se supor que o restante dos Sensi – talvez somente 50 ou 100 almas – tenham um ou alguns assentamentos na região do Maquia superior e seus afluentes (Tessman, 1930: 187. Tradução minha).

Yawanawa

Os Yawanawa (“gente queixada”) que se inserem no conjunto dos Pano centrais habitam a T.I. rio Gregório e constituem parcela demográfica significativa de uma comunidade “multiétnica”, homônima a esse grupo, formada a partir da incorporação de contingentes de grupos Pano vizinhos, incluindo os Katukina e outros “povos” como os Shawanawa (Arara), Shanenawa/Iskonawa, Rununawa e Sainawa (conhecidos geralmente como Jaminawa, habitantes da região do rio Bagé) (Carid & Perez, 1999).³²

Apesar das bases tradicionais de organização social dos Yawanawa terem ruído nos anos que precederam o contato,³³ o xamanismo mantém-se operante através de uma série de especialistas que, associados a diversas técnicas de cura e agressão, conferem a esta prática uma aparência heterogênea e complexa (Perez, 2001), que em muito se assemelha a dos Marubo. Além dos *niipuya* (herbalistas) e dos *xinaya* (“aquele que tem pensamento”) que “praticam a técnica da reza (*shuãka*)”, Perez registra uma série de termos (*kushuintia*, *tsimuya*, *yuvehu* e *shuintia*) que estariam associados a “uma técnica xamânica concreta ou a determinada função do especialista”, mas conforme argumenta a autora “todas essas técnicas compartilham concepções idênticas a respeito da realidade e baseiam sua eficiência nos mesmos conceitos de poder e de conhecimento” (Perez, 2001: 335).

Katukina

Os Katukina, que aceitaram esta denominação como um nome “dado pelo governo”, não possuem uma autodenominação étnica comum.³⁴ Seus indivíduos dividem-se em seis “clãs” (dos quais cinco são homônimos às “descendências”marubo): *varinawa* (“povo do

³² Os Yawanawa da T.I. da Cabeceira do Rio Acre correspondem a um subgrupo dos Yaminawa (Carid e Perez, 1999) e não possuem relações com os Yawanawa aqui referidos.

³³ Não há uma organização em metades ou seções, mas a onomástica yawanawa manifesta um sistema de geração alternada, característico dos grupos Pano, e combina princípios patri e matrilineares, atribuindo aos recém-nascidos dois nomes: um que é dado pelo pai, que o escolhe entre os nomes de seus tios e tias paternos, e outro que é dado pela mãe, sendo escolhido entre os tios e tias maternos desta última (Carid e Perez, 1999).

³⁴ Existiriam, hoje, três grupos conhecidos por este etnônimo: um da família linguística katukina, na região do rio Jutai (AM) e dois da família linguística pano, no Acre. Neste último caso, os membros do grupo localizado às margens do rio Envira, próximo à cidade de Feijó são também conhecidos como Iskonawa, mas preferem ser reconhecidos como Shanenawa, sua autodenominação (Cofacci, 1999). Segundo Tastevin, a palavra “katukina” é uma corruptela da palavra kanamari *ha-tukuna*: “pessoa”, “gente”, “ser humano” e teria sido uma denominação aceita por grupos pano como forma de se evitar “correrias”, já que, como afirma Tastevin, no início do século XX, as populações indígenas do Juruá estavam divididas pelos regionais em dois grandes conjuntos: Kaxinawa (todos os Pano) e Kanamari/Katukina/Kulina. Os primeiros eram considerados violentos, sendo, por isso, sistematicamente exterminados; os segundos, considerados pacíficos, podiam ser atraídos para o trabalho nos seringais (Tastevin, 1920).

Sol”), *kamanawa* (“povo da Onça”), *satanawa* (“povo da Lontra”), *waninawa* (“povo da Pupunha”), *nainawa* (“povo do Céu”) e *numanawa* (“povo da Juriti”), mas não há concordância sobre o princípio de filiação, se matri ou patrilinear (Cofacci, 1994). De acordo com esta autora, a perda e o esquecimento dos costumes tradicionais foram consequências das fugas e da dispersão geradas pela ocupação de seu território e do engajamento na empresa seringalista, que “estabeleceu uma ruptura em sua sociedade, já que não podiam mais organizar e partilhar suas vidas de acordo com seus próprios princípios e valores socioculturais” (Cofacci, 1999).

Desde os finais da década de 90, os Katukina têm mantido contatos regulares com os Marubo, grupo com o qual mais se identificam (Cofacci, 1999).³⁵ Essa aproximação fez com que os Katukina passassem a refletir sobre as semelhanças culturais e linguísticas em relação aos Marubo e explicá-las por uma origem comum: antigamente, eles (os Marubo e os Katukina) formariam um mesmo grupo, mas teriam se separado “muito antes ainda de conhecerem os brancos”. Os Katukina concordariam que a “forma como os Marúbo vivem atualmente representa o modo de vida deles no passado, e os Marúbo são vistos por eles, então, como uma sociedade proto-katukina”(Cofacci, 1999: verbete) As reflexões dos Marubo acerca de suas semelhanças com os Katukina seguem o mesmo raciocínio: estes últimos corresponderiam aos descendentes de antepassados marubo que teriam, em algum momento da história remota, se separado de “seu povo” e se misturado aos civilizados, “perdendo” assim a sua “cultura”.³⁶

Marubo

Em grande medida, tudo o que foi selecionado para a apresentação dos Pano centrais se aplica à descrição dos antepassados marubo: ceramistas, plantadores de algodão, praticantes da osteofagia funerária, fazendo tatuagens semelhantes e envolvidos em uma

³⁵ O primeiro encontro entre os Marubo e os Katukina teria ocorrido na década de 1980, quando missionários da MNTB levaram dois Katukina, moradores do rio Gregório, para conhecerem os Marubo do alto rio Ituí. A aproximação efetiva, no entanto, só se daria na década seguinte (em 1992), quando algumas pessoas destes grupos se encontraram no porto da cidade de Cruzeiro do Sul: “Os Katukina estavam andando pelo porto, quando ouviram algumas pessoas falando uma língua parecida com a deles e resolveram se aproximar. Apresentaram-se, trocaram algumas palavras e logo descobriram que, além da língua, eles tinham outras características em comum. A principal delas seria a de que, entre os Marúbo, algumas pessoas também se identificavam como Satanawa, Varinawa, Kamanawa, Waninawa e Numanawa. Naquela ocasião eles trocaram alguns presentes e combinaram novos encontros” (Cofacci, 1999: verbete)

³⁶ Não ouvi, porém, qualquer especulação sobre a origem ou história desses Katukina, como se costuma fazer, por exemplo, a respeito dos Kapanawa, que constituiriam uma parcela dos antepassados Kananawavo.

dinâmica histórica de migrações e fusões tribais.³⁷ No cenário contemporâneo, porém, os Marubo apresentam-se a si próprios como os menos “aculturados” dentre os Pano centrais, que eles conhecem por meio de suas visitas à Cruzeiro do Sul. Esses últimos, disseram-me meus interlocutores, viveriam à semelhança dos brancos pois, entre outras coisas, não possuem malocas, nem tampouco adornos cotidianos.³⁸ Os Marubo, por sua vez, vivem em malocas grandes e bem feitas e exibem (em particular as mulheres) uma ornamentação corporal ricamente elaborada, composta por coroas (*maiti*), cintos (*txiwiti*), talabartes (*paote*), pulseiras (*meveshte*), tornozeleiras (*raneshte*), colares (*tewea*) e o cordão de contas de aruá (*rishpin*) — atravessado no furo do septo nasal (*retoski*) e pendido sobre as orelhas — que representa, hoje em dia, um diacrítico étnicocultural dos Marubo no Vale do Javari, não sendo compartilhado por nenhum outro grupo contatado desse território.³⁹ (ver apêndice 3 fotos: adornos, maloca).

Não obstante o fato de os Marubo identificarem no uso desses enfeites uma certa fidelidade às tradições, os adornos contemporâneos não são remanescentes ou mera reprodução de uma ornamentação “tradicional” dos antepassados marubo que, pelos indícios fornecidos pelas lembranças pessoais de meus informantes e sua confrontação com a documentação iconográfica e os testemunhos etnográficos disponíveis, manifestaria uma estética corporal assemelhada àquela consagrada por seus vizinhos “mokanawavo”, como os brincos feitos de conchas (*paoste*), os espinhos de pupunha e estiletes de aruá no nariz (*romoshe*), os bastões de pupunha que atravessam o lábio superior (*keo*) e os enfeites de

³⁷ No que tange à cultura material atribuída aos antepassados marubo, destacam-se as tangas (*shampati*) e saias (*vatxi*) feitas com folhas de envira ou algodão, a faca de guerra feita de taboca (*paka papiti*), a armadilha de pesca (*mesha*), as cestas (*txitxã*) feitas do miolo do tucum, as “malas” (*vonanti*) feitas com folha de palmeira para guardar enfeites e saias e os pentes (*vochti*) feitos de talo de taquara. A circuncisão feminina (extração dos pequenos lábios) também é uma prática atribuída aos “antigos”: era feita por razões estéticas, pois achavam feia a vagina fechada (*veshoa*), com os lábios aparentes. A cirurgia era diurna, em razão da iluminação necessária, sendo realizada nos primeiros meses de vida da menina. Esta espécie de circuncisão feminina foi registrada entre os Matis por Erikson, que garantiu tratar-se de algo bem diferente da cliterodectomia descrita como prática emblemática dos Pano ribeirinhos (Erikson, 1999: 303).

³⁸ A ideia dos Marubo acerca da cultura (*tanati*) remete basicamente à esfera da cultura material e não inclui as práticas e conhecimentos xamânicos. Por este motivo, definem os Yawanawa e os Katukina como populações que “perderam” a sua cultura, embora reconheçam e temam seus poderosos pajés. Por isso também o discurso de “revitalização cultural”, disseminado por professores indígenas, promove a produção alienada de grafismos e objetos, tais como peneiras e potes de cerâmica.

³⁹ Esse mesmo tipo de adorno é utilizado pelos Yaminawa e os recém-contatados Yora, do distrito de Sepahua, Peru. De acordo com Benedito, antigamente as mulheres usavam um *rishpin* mais curto, chamado *resho*, que não tinha comprimento para alcançar as orelhas, permanecendo caído sobre a boca. Além da casca do caramujo aruá (*novo*) e das sementes de tucuman (*tovoi*), murumuru (*pi*txo) e de *eshta* (não identificado), utiliza-se hoje em dia para a manufatura dos enfeites uma variedade de embalagens plásticas que a estes se assemelham. O uso de plásticos e tubos PVC na confecção dos adornos tradicionais é estimulado pela oferta gratuita deste material, que chega às aldeias na forma de embalagens de óleo para motor, por exemplo, ou são recolhidos nas ruas das cidades. Para uma descrição completa dos adornos e da sua confecção, ver Montagner (1986).

pena.⁴⁰ Representam, antes, o resultado de uma escolha criativa sobre a representação estética e social do grupo, operada nos anos de “criação” deste povo (1940-1960). De acordo com uma interlocutora que afirma ter sido ela própria a criadora da “moda” de multiplicar as voltas dos cordões de aruá — por considerar mais bonito — antigamente, estes não eram usados de forma cotidiana, nem em tanta quantidade. Isto teria começado a mudar na década de 40, tempo do grande chefe João Tuxaua, “quando faziam muita festa”.⁴¹

Esses adornos que caíram em desuso são hoje invariavelmente associados aos “mokanawavo” (povo veneno), povos caracterizados por uma disposição infantil (*vake keska*: igual a criança) e caçadora. Longe de criar identificação com povos “mokanawavo” (também descritos como habitantes da floresta), os enfeites corporais feitos com a casca do caramujo aruá — matéria-prima extremamente valorizada pelos Marubo que, antes de obterem as agulhas de metal, perfuravam as contas de caramujo com lascas de cristal esverdeado (*mashashe*) encontrado nas cachoeiras dos rios Curuçá e Arrojo — são vistos pelos Marubo como expressão de uma sociedade “adiantada” (*tavai*), “amadurecida” (*tsasia*), capaz de trabalhar criativamente sobre um material significativamente resistente e duradouro e de ornar-se como os seus “espíritos benfazejos” (*yovevo*).⁴²

No capítulo 4, veremos em que medida essa transformação dos padrões estéticos foi subsidiada por um amplo processo de reforma social experimentado pelos Marubo. Antes, porém, de entrarmos neste tópico, é necessário apresentar algumas informações a respeito da organização social e parentesco do grupo.

⁴⁰ As perfurações faciais eram feitas com um osso de rã (*eo koi*). Enquanto o *romoshe* era utilizado somente por mulheres casadas, o *paoste* e o *keo* eram enfeites exclusivamente masculinos. O uso de diademas (*pei maiti*) feitas com penas de mutum, de urubu e de gavião era extensivo a todos os homens. Os chefes usavam diademas com pena de arara vermelha e de jacu, direcionadas para cima e não inclinadas para frente (assemelhando-se a uma aba de boné) como os outros homens.

⁴¹ Segundo Brulino de Carvalho (1951), entre os Poyanawa, os enfeites de aruá eram usados em ocasiões de festa.

⁴² Não obstante a completa incorporação das miçangas e contas de plástico, a manufatura do aruá é uma das habilidades femininas mais apreciadas entre os Marubo. Os enfeites de aruá são guardados com muito cuidado, em segurança, pois são muito cobiçados. Quando roubados, eles podem chamar por seus donos e, desse modo, serem ouvidos pelo xamã, que os procura a pedido dos primeiros. Por esta e outras razões, parece ser mais comum o roubo de enfeites confeccionados com miçangas.

3. Organização social e parentesco

3.a. O dualismo e as metades pano

Não obstante as classificações linguísticas e geográficas no interior da família pano, as etnografias conferiram destaque à unidade territorial e homogeneidade cultural desse conjunto. Em resumo, a zona pano caracterizaria-se por uma preferência pela interação (pacífica ou guerreira) com outros similares (outros grupos pano), pela atomização de seus componentes locais e segmentos sociais e pelo uso de tatuagens como distintivo étnico (Erikson, 1993). No que tange à organização social, os estudos identificaram uma significativa “fluidez social” regulada pela existência de forças centrífugas e centrípetas internas às estruturas sociais, apontando, sobretudo, para a existência de uma ideologia dualista expressa, por vezes, em um sistema de metades (Dole, 1974; Siskind, 1973; Kensinger, 1995; Romanoff, 1984; Townsley, 1988; Erikson, 1996; Lagrou, 1998).

De forma não operante, a existência de metades patrilineares foi identificada entre os Matses e Matis, e um protossistema de metades foi atribuído, com base em dualismos residuais e/ou indícios terminológicos, aos Sharanawa, Amahuaca e Yaminawa (Merry e Merrifield, 1981; Romanoff, 1984; Erikson, 1996; Siskind, 1973; Dole, 1979; Townsley, 1988; Hornborg, 1988).⁴³ Entre os Matses, as unidades sociais *bedi* (“onça”) e *macu* (“larva/verme”) teriam funcionado no passado como metades ou subgrupos patrilineares (Merry e Merrifield, 1981; Romanoff, 1984). Entre os Matis, a organização dualista persistiria em estado “residual” na subdivisão dos indivíduos em duas categorias, *ayakobo* e *tsasibo*, respectivamente associadas a motivos gráficos de traços ou círculos (Erikson, 1996).⁴⁴ Tendo como referência os princípios associados ao dualismo matses, Erikson propôs que as metades pano representadas pelo jaguar estariam associadas ao masculino, enquanto aquelas representadas pelo putrefação-fermentação estariam associadas ao feminino.

Um protossistema de metades também foi atribuído aos Yaminawa estudados por Townsley (1988), que apresentou os princípios conceituais de uma cosmologia que classifica a natureza e a sociedade em duas classes opostas e complementares: *roa* (plantas e animais

⁴³ No caso Amahuaca, por exemplo, que não possuem metades ou ideologia dualista, a incompatibilidade entre os papéis de chefe e xamã e o uso de termos de parentesco recíprocos entre as gerações alternadas sugeririam que, no passado, eles teriam mantido metades exogâmicas unilineares (Dole, 1979). Neste sentido, Dole fornece descrições de uma antiga aldeia com duas divisões exogâmicas, e a partir daí infere que cada metade tinha seu próprio líder, de forma muito semelhante ao ideal de aldeia kaxinawa.

⁴⁴ Para o autor, essa forma de dualismo difuso, sem metades, seria a chave fundamental para se conhecer as relações interétnicas e os ritos de caça da sociedade matis (Erikson, 1996).

associados a água/céu e às qualidades de macio/branco/grande/cheiro forte) e *dawa* (coisas da Terra associadas às qualidades de duro/pequeno/preto/fragrância). De acordo com Townsley, essa ordem dual esquemática teria uma relação intrínseca com a “desordem social”, com a “instabilidade social” endêmica no mundo pano. Para esse autor, embora as bases da organização dual yaminawa, que teriam se mantido até o período pré-contato, tenham erodido por eventos históricos, o declínio dessa organização dual deveria-se menos às perdas populacionais do que a uma opção do grupo, visto que, no passado, o sistema de metades já teria sido temporariamente abandonado em situações politicamente instáveis. A solidariedade entre consanguíneos e o antagonismo entre afins, que caracterizariam o modelo de organização em metades, seriam realidades básicas do mundo social yaminawa e, portanto, uma tensão entre a ordem dual e o ambiente social instável sempre teria existido. Em termos conceituais, os contrastes e as associações simbólicas usadas para distinguir as metades demonstrariam que o sistema reconheceria a instabilidade política dos grupos locais e, por isso, uma das oposições lógicas e centrais constitutiva das metades seria a de *insiders* e *outsiders* (Townsley, 1988).

Na mesma trilha desse autor, Erikson (1996) defendeu que o sistema de metades panPano atuava como o principal operador na sublimação da alteridade e que este dualismo caracterizaria-se, portanto, pela particularidade de atribuir a uma de suas metades a qualidade de *nawa* (i.e. de estrangeiro, de alter), enquanto a outra representaria o interior.⁴⁵

No que tange ao parentesco pano, desde os primeiros escritos de Loos sobre os Capanhaua e os Mayoruna, os estudos da organização social pano apontaram as semelhanças entre esta e o sistema de “quatro seções” matrimoniais característico das sociedades australianas, que tem como modelo prototípico o caso *karia* (Hornborg, 1988).

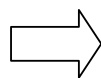
O modelo *karia* de parentesco foi classicamente interpretado por Radcliffe Brown como resultado da coexistência de metades patrilineares (A e B) detentoras de prerrogativas rituais e territoriais, com classes matrimoniais operadas pela lógica das gerações alternadas e pela regra do casamento com primos cruzados bilaterais (Radcliffe Brown, 1913, 1930).⁴⁶

⁴⁵ A reflexão sobre a noção de pessoa e sobre o xamanismo (McCallum, 1989; Erikson 1996) complexificou o debate sobre identidade e alteridade (Keiffenheim, 1990, 1992) ao evidenciar um processo de produção e reprodução da alteridade através da semelhança e da semelhança através da alteridade. A abordagem perspectivista sobre esse dualismo dinâmico demonstrou que “o corpo, a identidade e o problema da alteridade não são questões categoriais ou classificatórias, mas questões relacionais” (Lagrou, 1998:09).

⁴⁶ O reexame deste material feito por Lévi-Strauss sugeriu a existência de metades matrilineares exogâmicas e grupos patrilocais exogâmicos (Lévi-Strauss, [1949] 1976: 201-203). Melatti, que trabalhou com um grupo no qual as regras residenciais eram bastante elásticas, argumentou que as teses de Radcliffe Brown e Lévi-Strauss não eram contraditórias, refletindo tão somente uma diferença de foco: enquanto o primeiro tomava toda a tribo, o segundo considerava apenas o grupo local (Melatti, 1977: 112-117). Para Hornborg (1993), a coexistência de

Quadro : modelo kariera

	A	B
G1	a	c
G0	b	d
G-1	a	c
G-2	b	d



Um homem da classe matrimonial “a” (da metade A) só pode casar-se com uma mulher “c” (da metade B) e seus filhos serão da classe “b” (da metade A). Da mesma maneira, um homem “c” (da metade B) só pode casar-

Não obstante as evidências de um sistema de metades ou seções para a quase totalidade dos grupos pano — o caso mais divergente seria o dos Shipibo-Conibo, que não apresentam metades nem seções matrimoniais (Kensinger, 1995; Erikson, 1996) — o funcionamento pleno de metades patrilineares e de seções matrimoniais só foi etnograficamente verificado entre os Kaxinawa, que se tornaram os representantes exemplares do que Kensinger postulou como um modelo de organização social protopano (Kensinger, 1995).

No sistema kaxinawa, as duas patrimetades — *inubake* (“filhos do jaguar”) e *duabake* (“filhos da cobra”) — são subdivididas em duas gerações. Aquelas de *inobakebu* (*awabakebu*: “filhos da anta” e *kanabakebu*: “filhos da arara”) casam-se respectivamente com as gerações da metade *duabakebu* (*yawabakebu*: “filhos da queixada” e *dunubakebu*: “filhos da cobra”), funcionando assim de modo análogo às seções matrimoniais reportadas por Radcliffe Brown na Austrália. Kensinger (1995) chamou essas categorias, compostas por pessoas que pertencem à mesma metade patrilinear e à mesma matrilinearidade, de “alternating generation namesake groups” por estarem fundadas na transmissão de nomes e associadas a estilos artísticos.

princípios matrilineares e patrilineares, independente de ser matéria de filiação paralela ou bilinear, estaria implícita no sistema de gerações alternadas.

Quadro: metades e seções matrimoniais kaxinawa

Kaxinawa		
	<i>inubake</i>	<i>duabake</i>
G1	<i>awabakebu</i>	<i>yawabakebu</i>
G0	<i>kanabakebu</i>	<i>runubakebu</i>
G-1	<i>awabakebu</i>	<i>yawabakebu</i>
G-2	<i>kanabakebu</i>	<i>runubakebu</i>

3.b. Organização social e parentesco marubo

A organização social e o parentesco marubo foram descritos por Melatti em um artigo inaugural, que evidenciava as semelhanças desta estrutura social com o modelo kariera, propondo que ambos fossem considerados “manifestações de um mesmo modelo” (Melatti, 1977: 83).

A organização social marubo apresenta o mesmo funcionamento de seções e gerações alternadas, mas diverge do caso kaxinawa, pois não está dividida em metades⁴⁷ — além de ser constituída particularmente por 18 seções matrimoniais⁴⁸ e não somente 4. Conectadas pelo princípio das gerações alternadas (como os ciclos kariera), as seções matrimoniais marubo configuram 9 unidades matrilineares (exogâmicas), assim designadas por Melatti por não receberem qualquer denominação nativa⁴⁹ (Melatti, 1977:112).

⁴⁷ Embora não haja metades de pertencimento, veremos que muitas classificações operadas sobre as seções (grande/pequeno, alto/baixo etc.) manifestam uma ideologia dualista.

⁴⁸ De modo geral, essas seções são nomeadas da mesma forma que os etnônimos pano: através da sufixação do termo *nawa-vo* (“povo”- coletivizador) ao nome de uma espécie animal ou vegetal. Em alguns casos, o termo *nawa* costuma ser suprimido (por exemplo: *txonavo*, *waninvo*, *shawãvo*), e quando remetidos a uma população ou indivíduo feminino, os classificadores são prefixados ao substantivo *-shavo* (“mulher”), por exemplo: *waninshavo* (“singular”) ou *waninshavovo* (“plural”). Caberia talvez uma reflexão sobre as autonímias feitas com o sufixo *-bake* (“filho/criança”), utilizadas pelos Kaxinawa, Kapanawa, Nukini e outros grupos patrilineares, e aquelas feitas com o sufixo *-nawa* (“povo/estrangeiro”). Os Marubo utilizam o termo *vake* como sufixo de designações míticas, remetendo à ideia de ancestralidade (*wenia yorasin*).

⁴⁹ Melatti ainda registrou a existência remota de duas unidades matrilineares extintas (J e K), compostas respectivamente pelas seções *chainawavo* (“povo pássaro”), *yenenawavo* (“povo cigarra”) e *ninawavo* (“povo floresta”) e *nomanawavo* (“povo juriti”) (Melatti: 1977: 93). Contudo, meus dados confirmaram a suspeita deste autor de que esta última não configurava uma unidade distinta, refletindo tão somente outra denominação para os membros da unidade G.

Quadro: unidades matrilineares e seções matrimoniais marubo

Unidade	Seções	
A	1- <i>shanenawavo</i>	Povo azulão
	2- <i>iskonawavo</i>	Povo japó
B	1- <i>varinawavo</i>	Povo sol
	2- <i>tamaoavo</i> ou <i>iskonawavo</i>	Povo flor da árvore ou povo japó
C	1- <i>txonavo</i>	Povo macaco barrigudo
	2- <i>iskonawavo</i> ou <i>shono</i>	Povo japo ou povo samauma
D	1- <i>shawāvo</i>	Povo arara vermelha
	2- <i>iskonawavo</i> , <i>txaskōnawavo</i> , <i>metxanawavo</i>	Povo japó, povo saracura ou povo poça
E	1- <i>satanawavo</i>	Povo ariranha
	2- <i>iskonawavo</i> ou <i>rovonawavo</i>	Povo japó
F	1- <i>ninawavo</i>	Povo floresta
	2- <i>ranenawavo</i>	Povo enfeite ⁵⁰
G	1- <i>ninawavo</i>	Povo floresta
	2- <i>inonawavo</i> ou <i>nomanawavo</i>	Povo onça ou povo juriti
H	1- <i>waninvo</i>	Povo pupunha
	2- <i>kamanawavo</i> ou <i>koronawavo</i> ou <i>inonawavo</i>	Povo onça pequena ou povo onça parda
I	1- <i>kananawavo</i>	Povo arara amarela
	2- <i>inonawavo</i>	Povo onça (grande)

Melatti (1977) sugeriu que uma divisão poderia ser feita entre as unidades que abrangem seções chamadas *iskonawavo* (A, B, C, D, E) e as que contêm seções com nomes de onça (G, H, I) e verificou que, numa situação de isolamento de duas unidades matrilineares, as seções marubo seriam operadas da mesma maneira que as classes matrimoniais *kariera*, conforme podemos observar no quadro da página seguinte (ver também anexo 4: *shane* & *varinawavo*).

Quadro: gerações alternadas - caso marubo

	A	B
G+1	<i>shane</i>	<i>tama</i>
G 0	<i>isko</i>	<i>vari</i>
G-1	<i>shane</i>	<i>tama</i>

⁵⁰ O nome *ranenawavo* foi traduzido por Montagner (1985:35) como “povo das contas (miçangas)”. Cesarino (2008) traduziu como “Povo adorno”. Aceitando a tradução genérica que me foi oferecida por meus interlocutores, optei por “povo enfeite”, por acreditar que esta última conjugaria o sentido expresso pelas anteriores.

G-2	<i>isko</i>	<i>vari</i>
-----	-------------	-------------

Combinado a esse sistema de seções e gerações alternadas, os Marubo apresentam uma terminologia de parentesco do tipo dravidiana. Essa terminologia, bastante difundida na Amazônia, caracteriza-se pela classificação dicotômica, nas três gerações centrais, dos parentes paralelos como consanguíneos (MZ=M, FB=F, MZch=B/Z e FBch=B/Z) e dos cruzados como afins (MB=FZH= WF, FZ=MBW=WM, FZD=MBD=W, FZS=MBS=H), classificação esta associada à regra de casamento com primos cruzados bilaterais (MBCh ou FZCh) (Dumont, 1953, 1975).⁵¹

De acordo com Dumont, a diferença entre os sistemas dravidiano e kariera consistiria na menor ou maior longevidade diacrônica da afinidade: enquanto nos primeiros, a dicotomia entre consanguíneos e afins se aloja nos três níveis centrais da terminologia (G +1,0,-1), no sistema kariera, ela se mantém tanto acima como abaixo dessas três gerações.

Embora a fusão de afins e colaterais cruzados, ponto fundamental que une o sistema dravidiano ao kariera, tenha levado muitos autores a reconhecerem este último como uma variante do padrão dravidiano (Yalman, 1962; Trautmann, 1981), a terminologia dravidiana acabou sendo sistematicamente separada do fenômeno de descendência unilinear, visto que os princípios fundadores da divisão entre consanguíneo-afim dos sistemas dravidianos são definidos egocentricamente, enquanto unidades de descendência unilinear mantêm fronteiras sociocêntricas entre consanguíneos e afins. Fundamentalmente coletiva, a aliança matrimonial kariera cumpriria a função de unir grupos constituídos mais do que indivíduos, como acontece nos sistemas dravidianos (Hornborg, 1993).

Para Shapiro (1970) e Trautmann (1981), o equacionamento de colaterais cruzados e afins seria logicamente incongruente com metades patrilineares exogâmicas, pois apesar de FZ ser definida como sogra (WM), ela pertenceria à própria metade patrilinear de Ego. Enquanto um princípio unilinear opõe F/FZ a M/MB, no modelo cognático de Dumont, F e M são consanguíneos e FZ e MB são equacionados a afins. Por essa razão, os dois modos de classificação discordariam na dicotomia afim $\times$ cruzado da G +1.⁵²

⁵¹ Casamentos oblíquos com sobrinhas ou tias são estranhos aos sistemas de seções de gerações alternadas. No caso marubo, são reconhecidos como anomalias, resultado de baixas demográficas e desestruturas sociais decorrentes do período de guerras. Os relatos orais, dramatizando exemplarmente a situação, chegam a informar que, antigamente, “quando não tinha muita mulher”, os pajés casavam-se “até com sobrinhas”. Os pais entregavam suas filhas porque temiam sua vingança, já que poderiam utilizar-se de seus poderes para causar a infertilidade ou mesmo a morte das mulheres que lhes eram negadas.

⁵² Para Shapiro (1970), a classificação da mãe (M) como consanguínea ou colateral seria um dos traços que permitiriam diagnosticar a diferença entre as duas variantes de fusão bifurcada: a dravidiana e a kariera.

Conforme Hornborg, a contradição lógica entre esses dois esquemas (karia e dravidiano) explicaria por que a coexistência de categorias unilineares — como *sibs* e metades — e terminologias dravidianas é tão rara, mas indicaria igualmente que os grupos da família linguística pano representam um estágio de transição de grandes aldeias uroxilicais, organizadas por metades, para pequenos grupos viri ou ambilocais, fundados no princípio da aliança herdada (um caso exemplar neste sentido seria o dos Amahuaca). Os Kaxinawa e Sharanawa representariam casos nos quais a afiliação paralela faria a passagem de sistemas cognatos puramente dravidianos para o reconhecimento de categorias sociocêntricas unilineares (Hornborg, 1988).

Hornborg argumentou que, no caso dos grupos pano, o sistema de classes matrimoniais, em conjunção com o princípio da transmissão paralela, aliviaria os problemas concernentes ao status contraditório da FZ (que pertenceria à metade patrilinear de Ego, mas seria terminologicamente definida como uma sogra), pois a ênfase recairia sobre a classe matrimonial e não sobre a metade. Nos sistemas de quatro seções, as categorias de consanguíneo e afim seriam irrelevantes nos níveis geracionais adjacentes a ego (+1 e -1), estando o seu reconhecimento restrito às gerações alternadas e entre parentes *same sex*.⁵³ Hornborg entende os sistemas de seções como um meio de aliviar “inconsistências cognitivas” geradas pela articulação de categorias de descendências exógamas e casamentos de primos cruzados num pequeno grupo endogâmico. Em outras palavras, o sistema de seções representaria um “calço” entre a lógica cruzado/paralelo da classificação dravidiana e a descendência unilinear (Hornborg, 1988:171).

Para Kensinger, os problemas apontados por Hornborg (1988, 1993) acerca do status de afim ou consanguíneo da FZ e M, respectivamente, bem como o da “unilineal illusion” são resultado do *bias* cultural dos modelos utilizados pelos antropólogos, mas não constituiriam problemas nas perspectivas das sociedades estudadas. Os Kaxinawa seriam apenas patrilineares se as seções da metade feminina fossem interpretadas como “sub-subseções” das metades masculinas: “If, however, our focus is on the marriage sections, we can say that the Caxinahua have a bilinear system of recruitment” (Kensinger, 1995: 165).

Apoiado no status “consanguíneo” da “mãe” entre os patrilineares kaxinawa, Kensinger complementa o argumento de Hornborg (de que para ego a distinção

⁵³ Conforme Dumont (1953), a relação de afinidade em sistemas dravidianos é reconhecida primariamente entre pessoas do mesmo sexo. Em consequência, terminologias dravidianas oporiam dois homens e duas mulheres, gerando um sistema egocêntrico de transmissão paralela. Sendo assim, a própria transmissão paralela da afinidade neutralizaria a contradição consanguíneo/afim, confinando esta distinção às relações *same sex*.

afim/consanguíneo só é aplicável às gerações alternadas), sugerindo que, neste caso, tal distinção somente seria relevante para a geração de ego e de sua prole (Kensinger, 1994).

O sistema de parentesco marubo, em consonância com o modelo encontrado em outros grupos pano, manifesta as equações características de uma terminologia dravidiana, regulando o matrimônio entre primos cruzados e cumprindo a função de transmitir uma relação à outra geração, mais do que instaurar novas alianças (Dumont, 1953: 38; Yalman, 1962: 548). Apresenta fusão bifurcada na geração ascendente (M=MZ (*ewa*) ≠ FZ (*natxi*), F=FB (*epa*) ≠ MB (*koka*)), o que acarreta o equacionamento de colaterais paralelos (MZD, FBD; MZS, FBS) como consanguíneos (*txitx*; *otxi*) e dos cruzados (MBD, FZD; MBS, FZS) como afins (*pano*; *txai*). A distinção terminológica de avós paternos e maternos (FF (*ochtxo*) ≠ MF(*txaitxo*), FM (*pantxo*) ≠ MM (*txichtxo*)), como verificada também entre os Sharanawa e Kashinawa, identifica colaterais nas gerações alternadas e, de acordo com Hornborg, seria consistente com a existência de metades exogâmicas (Hornborg, 1988).⁵⁴

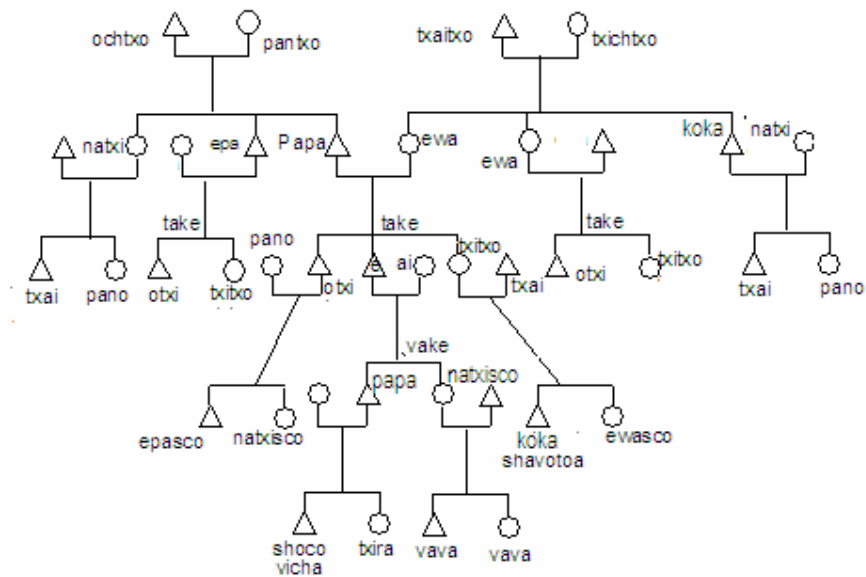
O funcionamento dessa terminologia está em acordo com o sociocentrismo do sistema de classes matrimoniais. Seguindo a lógica das gerações alternadas, os termos aplicados à geração de Ego (*otxi* (B, MZS, FBS), *txitxo* (Z, MZD, FBD), *txai* (MBS, FZS) e *pano* (MBD, FZD)) e de seus pais (*ewa* (M, MZ), *koka* (MB), *epa* (FB), *natxi* (FZ)) são replicados na geração +2 e +3, respectivamente, modificados apenas pelo acréscimo do sufixo *-txo* (“magro”), indicativo de senioridade. Na geração -1 e -2, eles se repetem, acrescidos do sufixo diminutivo *-shko*, embora em alguns casos sejam substituídos por termos para menoridade (ZS= *shavôtoá* ; S= *yome*; yZ= *txira*; yB =*vicha*; MBch e FZch =*vava*) (ver anexo 5a e5b: genograma termos de parentesco).

⁵⁴ Os Katukina, por sua vez, mantêm a bifurcação exclusivamente nas três gerações centrais e neutralizam a distinção terminológica em G +2, equacionando FF com MF e MM com FM. Tampouco ocorre entre eles a reciprocidade de termos de parentesco entre as gerações alternadas (Cofacci, 1994).

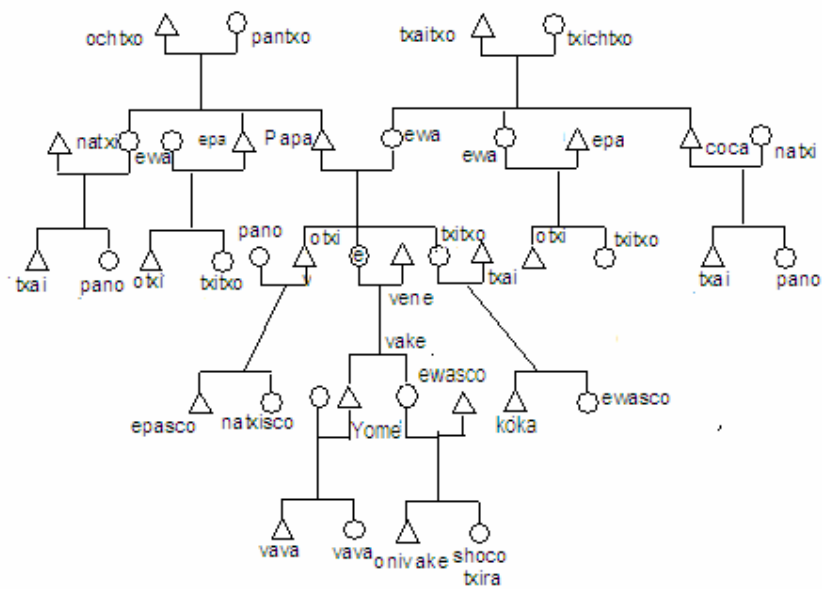
Tabela termos de parentesco marubo: Em azul e vermelho estão marcados termos empregados por ego masculino e feminino, respectivamente

	♀	♂	♀	♂
+3	MMM -ewatxo	MMMB- kokatxo	FMM:nachtxo	MFF-epatxo
+2	MM – txichtxo MMZ-txichtxo FFZ- txichtxo	FF - ochtxo FFB- ochtxo MMB -ochtxo	FM - pãtxo MFZ-pãtxo	MF – txaitxo FMB- txaitxo
+1	M- ewa MZ – ewa	MB- koka	FZ- natxi WM, HM ewa- rayose	F papa FB- epa WF, HF – papa- raoyose
	Wetsama (consanguíneo)		Wetsa (Afins cruzados)	
0	Z,MZD – txitxo (+) - txira (-) - take	B,MZS – otxi (+) - vicha (-) - take	MBD/FZD-pano vava HZ- tsabe W-ain	MBS, FZS-txai vava WB – ketsaa H- vene
-1	D- ewasco - natxisco - vake ZD - ewasco	S , - -yome - epasco - vake ZS - koka, shavõtoa	BD natxisco	BS- epasco
-2	DD-txira, txitxo, shoco vava, panosco	SS:vicha otxi shoco, vava	SD: txitxo, txira vava	DS: otxi, onivake vava

Termos de Parentesco ego masculino



Termos de Parentesco ego feminino



Em linhas gerais, portanto, o sistema de parentesco marubo classifica os indivíduos em oito categorias de parentesco: 1. da mãe e irmãs da mãe (*ewavo*); 2. dos tios maternos (*kokavo*); 3. dos irmãos (*otxivo*); 4. das irmãs (*txitxovo*); 5. dos tios paternos (*epavo*); 6. das tias paternas (*natxivo*); 7. dos cunhados (*txaivo*); 8. das cunhadas (*panovo*). Pessoas incluídas nas quatro primeiras categorias de parentesco são classificadas como *wetsama* (não outro), deixando às demais categorias um status de alteridade.

Quadro: categorias de parentesco marubo

<i>wetsama</i>		<i>wetsa</i>	
♂	♀	♂	♀
<i>koka</i> (MB)	<i>ewa</i> (M)	<i>epa</i> (FB)	<i>natxi</i> (FZ)
<i>otxi</i> (B)	<i>txitxo</i> (Z)	<i>txai</i> (H)	<i>pano</i> (W)

Os Marubo parecem resolver o status de afim que teria o pai biológico atribuindo a este uma variante terminológica. Enquanto aos irmãos do pai é aplicado o termo *epa*, o pai biológico (F) é chamado e referido por *papa*.⁵⁵ A expressão máxima de alteridade parece estar contida nas categorias que classificam os primos cruzados: *txai* e *pano*. Os *txaivo* são conceitualmente definidos como inimigos, já as *panovo* são mulheres de longe que podem ter sido roubadas.⁵⁶ A relação de aliança, entre duas pessoas do mesmo sexo e geração, é expressa pelos termos de afinidade especial *ketsaa* (WB) e *tsabe* (HZ) e vai ao encontro da idéia de Hornborg, segundo a qual, nos sistemas de seções matrimoniais, a afinidade aloja-se nas relações *same sex* da G0. Neste caso, os termos de afinidade para G+1 *ewa rayose* (WM, HM) e *papa rayose* (WF, HF) podem ser interpretados como termos “técnicos” de afinidade real. Considerando que entre outros grupos pano (como os Shipibo e os Matis) ‘*rais*’ corresponde ao termo para cunhado, *ewa rayose* e *papa rayose* traduziriam um tecnonímico: “cunhado de mãe” e “cunhado de pai”.

A afiliação paralela (FF=SS, MM=DD) — que Hornborg (1988) entendeu como meio de conciliar uma terminologia de parentesco dravidiana a uma organização dual (existente entre os Kaxinawa, por exemplo) — promove, entre os Marubo que “carecem” de metades e

⁵⁵ Os irmãos biológicos do pai podem ser referidos como *papa vevoke* (“pai anterior”) e *papa txipoke* (“pai posterior”) conforme a sua idade. Erikson (1996) interpretou o uso do termo *papa* entre os Matis como influência dos caucheiros peruanos. Os termos *vevoke/txipoke* aparecem junto às categorias de parentesco para mãe (*ewa*) e irmãos (*take*).

⁵⁶ A aplicação do termo *vava* aos colaterais cruzados (ver quadro de parentesco) também parece querer sublimar esta alteridade. Os Marubo traduzem este termo por “primo” e não por “cunhado”.

possuem uma multiplicidade de seções, uma série de “equívocos” terminológicos e onomásticos, pois são grandes as possibilidades de que ego masculino não pertença à mesma seção de FF, ou que irmãos paternos pertençam a seções matrimoniais diferentes. O caso da família de Arnaldo, da aldeia Rio Novo, é um exemplo dentre os muitos existentes. Os filhos de sua primeira esposa são *shawãvo* (D1) e os filhos de segunda esposa, *kamanawavo* (H2). A julgar pela terminologia que aplicam às suas respectivas “madrastas” — *ewa* (M) — eles se tratariam pelos termos *oxti/txitxo*, mas por só serem filhos do mesmo pai, eles são classificados como *eve mera/ evemerashavo* e empregam como termo de referência recíproco *take* (forma vocativa *taketi*).⁵⁷ Observando o genograma deste caso, podemos observar como, de uma geração a outra, a relação entre as seções pode passar de uma aliança real para uma consanguinidade classificatória. (ver anexo 6: genograma Arnaldo).

⁵⁷ De modo geral, o termo *take* (*takeka*: “ajudar”) é empregado (*cross e same sex*) para designar a relação entre irmãos reais ou classificatórios. O vocativo é feito com a sufixação do nominalizador *-ti*. A relação entre *takevo* é marcada por uma forte ideia de cooperação, fidelidade e cumplicidade, embora a relação entre mais velhos e mais novos em muitos aspectos assumam um caráter hierárquico. Não tenho uma tradução para o termo *eve mera*.

3.c. Onomástica

Os estudos sobre a onomástica da família linguística pano evidenciaram a relação com o sistema de parentesco e revelaram um sistema “endonímico”, no qual os nomes tirados da própria sociedade designam relações sociais e apresentam uma função eminentemente classificatória, ao contrário, por exemplo, de sistemas “exonímicos” (Viveiros de Castro, 1986:151-155), nos quais os nomes vêm de fora (mortos, deuses, espíritos) e enfatizam a história pessoal e a individualização (Townsend, 1988; Coffaci, 1994 e 1997; Erikson, 1993, 1996). Nos sistemas onomásticos pano, os nomes são mantidos no interior do grupo, constituindo parte de sua propriedade e identidade corporada e designando relações sociais particulares. Neste sentido, eles remetem à ordem social e têm funções classificatórias. Como colocado por Erikson, os nomes pessoais são “resumos” das relações de parentesco, de tal forma que, em um “primeiro encontro, e mesmo na ausência de antepassados comuns, dois desconhecidos podem determinar imediatamente, pela onomástica, qual o laço de parentesco putativo que os une” (Erikson, 1993b: 327). Em outras palavras, os nomes pessoais permitiriam determinar a posição das pessoas no sistema de parentesco.⁵⁸

Atualmente, os Marubo recebem três tipos de nomes pessoais: um nome de infância (*vake ane*), um nome tecnonímico (por exemplo Pekõewa: “mãe de Peko”) e um nome “estrangeiro” (*nawã ane*), que é escolhido para a identificação civil (certidão de nascimento, carteira de identidade etc.).⁵⁹ Algumas pessoas podem receber apelidos, que costumam aludir a uma característica física ou a algum episódio que o indivíduo tenha protagonizado, de forma semelhante aos Katukina (Cofacci, 1997) e aos Yaminawa (Townsend, 1988: 60), mas esses não são transmitidos através das gerações, nem se transformam em pós-nomes, como ocorre entre os Matis (Erikson, 1993: 330-2). Indissociável da pessoa ao qual foi atribuído, o uso destes apelidos é suprimido com a morte.

⁵⁸ Coffaci (1997) descreve uma ocasião em que o índio katukina Mani, que esteve entre os Marubo do rio Ituí por dois meses, foi identificado como irmão por uma mulher que tinha um irmão com o mesmo nome. A mulher marubo somente teria estranhado o fato dele ser *varinawa*, pois Mani, entre os Marubo, seria um nome *satanawa* (Coffaci, 1997).

⁵⁹ Não obstante a aleatoriedade da maior parte dos nomes brasileiros, é possível verificar uma tentativa de operar a transmissão destes conforme o sistema das gerações alternadas (de avô/avó para neto/neta), ou simplesmente linear, como é mais comum entre os homens (de pai para filho e neto). Os primeiros nomes brasileiros foram recebidos dos padrões brasileiros e peruanos do tempo da borracha e constituem, nos dias de hoje, sobrenomes que evidenciam a ascendência paterna dos indivíduos. A maior parte da população marubo, todavia, recebeu seus nomes brasileiros após o contato com a Missão Novas Tribos do Brasil, que oferecia uma lista com sugestões de nomes, tais como: Maria, Rosa, Benedito, João, José, Abraão, Caleb, Linda etc.

Ao contrário do que ocorre entre os Katukina, não há qualquer pressa em se atribuir publicamente os nomes de infância (*vake ane*) aos recém-nascidos. Via de regra, as crianças só os recebem quando aprendem a andar, sendo chamadas até então de *chenke* (“bebê”).⁶⁰ Alguns Marubo explicam que, até que comece a andar e falar, a criança é uma pessoa incompleta. Outros parecem traduzir essa incompletude sob o signo da fragilidade, da vulnerabilidade à morte. Em qualquer dos casos, os nomes precisariam ser preservados da exposição pública até que lhes seja assegurada uma existência social, senão efetiva, ao menos potencialmente alentadora.⁶¹ Crianças portadoras de deficiências físicas e, portanto, incapazes de relações sociais plenas não recebem nomes, e caso o tenham recebido antes da deficiência se manifestar, ele será abandonado e substituído pelo designativo de “aleijado” (*txantô*). Por conseguinte, a escolha e a manutenção do nome de infância parecem estar subordinadas à possibilidade real do portador reproduzir as relações por ele acionadas.

Com raríssimas exceções, o uso do nome “estrangeiro” restringe-se ao contexto interétnico. Os nomes de infância ou tecnonímicos não são usados como vocativos para as pessoas das gerações ascendentes (pais, tios e avós), que são chamados por termos de parentesco. Os mais velhos, por sua vez, raramente o fazem deste modo: chamam os mais novos por seus nomes próprios ou tecnonímicos. Entre as pessoas do mesmo nível geracional, o uso dos nomes pessoais ou termos de parentesco é facultativo.

Os nomes de infância são proferidos sem qualquer restrição até a iniciação sexual dos seus portadores masculinos e a primeira gestação de suas portadoras femininas. Depois disto, eles são evitados, e os jovens passam a ser tratados por um tecnônimo.⁶² A atribuição do

⁶⁰ Isto não significa, no entanto, que o nome já não tenha sido escolhido, sendo comum que a mãe seja chamada pelo tecnonímico de um filho, enquanto ele ainda é chamado de *chenke*.

⁶¹ De acordo com Cofacci, os Katukina expressam uma ideia oposta: os nomes (*hane*) ajudam a viver mais, a serem mais saudáveis. Em contrapartida, não ter nome algum deixa o corpo frágil, vulnerável às doenças, à feitiçaria e, conseqüentemente, à morte. Conforme a autora, no contexto contemporâneo no qual o infanticídio já não é praticado, a não atribuição de um nome configuraria uma forma de expô-los indiretamente à morte. Isto explicaria por que algumas crianças recém-nascidas são rapidamente nomeadas, enquanto outras permanecem até dois anos de idade sem que qualquer nome lhes seja atribuído: estas últimas são filhos “indesejáveis” (Cofacci, 1997: 10-11). Entre os Matis, depois que a criança recebe um nome, se encerra a possibilidade de infanticídio (Erikson, 1996). Entre os Marubo, o infanticídio (somente em recém-nascidos) é justificado no nascimento de gêmeos (*rave vake*) e de crianças com deformações ou deficiências perceptíveis.

⁶² A morte de uma pessoa dá início à evitação de seu nome, que será substituído por termos de parentesco ou por expressões tecnonímicas (irmão de fulano, sobrinho de ciclano). No caso do morto ser um homem, os Marubo também podem referir-se a ele utilizando um termo de parentesco ou o nome de um de seus filhos, prefixado à expressão *meraya* (“encontrado”) que, neste caso, aparece traduzida como “pai morto”, por exemplo: *en papa meraya* = “pai morto de meu pai”, *Memāpa meraya* = “pai morto de Memāpa”. De acordo com Mario Kaninpapa, cacique da aldeia Rio Novo, *meraya* significava “pai” na “língua dos antigos”. A evitação dos nomes de pessoas mortas é mais rigorosa entre os parentes mais próximos do falecido. No entanto, alguns antepassados são referidos por seus nomes de infância acrescidos de *sheni* (“velho”), por exemplo: Tae *sheni*, Tama *sheni*, Kemo *sheni*, Mispā *sheni*. A explicação, entre os Marubo, para o zelo com os nomes dos mortos é em parte

nome tecnonímico por ocasião da maturidade sexual do indivíduo e sua livre utilização durante a vida do mesmo refletem o fato de ele constituir uma referência à posição social do indivíduo, mais do que uma prerrogativa ou propriedade sua. No caso do filho ou filha — sobre o/a qual é construída a tecnonímia dos pais — vir a falecer antes de seus progenitores, os pais adotam uma outra tecnonímia.

No caso das tecnonímias femininas, o processo é simples: as mulheres recebem um tecnonímio em função de seu primeiro filho ou filha, mas caso sejam mães solteiras, poderão continuar a ser chamadas por seus nomes de infância.

O que acontece na atribuição de um tecnonímio masculino é bem diferente. Ao iniciarem sua vida sexual, sem que com isso tenham gerado filhos, os rapazes recebem um nome que chamarei aqui de “pré-tecnonímico”. Este último é formado pelo nome de uma FZ, acrescido do sufixo *-pa*, por exemplo Pekôpa. Se este jovem replicar em sua geração a união matrimonial de seu avô (FF), ele se casará com uma mulher que pertence à mesma seção matrimonial de sua avó paterna (FM), tornando possível que sua filha receba o nome de sua tia paterna (FZ). Neste caso, a intenção de paternidade sugerida pelo pré-tecnonímico receberá um sentido real através da repetição final do sufixo *-pa*, por exemplo Pekôpapa (“pai de Peko”). Desta maneira, o tecnonímio masculino parece expressar uma função prescritiva, inexistente na tecnonímia feminina. Se o casamento do jovem não permitir a transmissão do nome paterno, ele poderá continuar a ser chamado pelo nome pré-tecnonímico.

Dizem os Marubo que os nomes pessoais constituíam-se como propriedade exclusiva de cada seção matrimonial, alegando que, antigamente, cada *nawa* (“povo”) possuía um acervo onomástico específico e exclusivo. Hoje em dia, embora alguns nomes apareçam restritos a uma determinada seção, a maioria dos nomes pessoais circula por, ao menos, duas ou três seções (ver apêndice 4: nomes & seções).⁶³ Conforme a explicação dos velhos, hoje em dia os nomes estão misturados porque os jovens começaram a escolhê-los “sozinhos”, sem

semelhante à dos Matis, que afirmam assim fazê-lo para não ficarem “tristes/doentes” (*sinanek*) (Erikson, 1996). Os Marubo alegam que lembrar os mortos traz “tristeza/nostalgia” (*oniska*), mas também reconhecem que a evitação dos nomes de pessoas mortas é importante para o destino póstumo dos duplos, que podem se desviar do seu caminho ao ouvirem seus parentes pronunciando seus nomes.

⁶³ A ideia de que cada seção matrimonial possuía um conjunto definido de nomes (*anevo*) é consensual e se manifesta em expressões do tipo: *en panō anevo*, *en kokā anevo*: “os nomes das minhas cunhadas, os nomes dos meus tios maternos”. Além disso, como notado por Melatti (1977: 104), alguns nomes podem vir precedidos da denominação de suas descendências, como por exemplo Wanin Sai, Vari Māko, Tama Nato, Vari Itsa, entre outros.

consultar os velhos, mas como veremos, a concepção de transmissão paralela, fora da troca restrita, produz equívocos na transferência nos nomes.⁶⁴

A atribuição de um nome pessoal é feita sem qualquer cerimônia ou ritual e a sua transmissão obedece à lógica das gerações alternadas, de tal forma que os nomes presentes na geração +2 repetem-se nas gerações zero e -2 e nomes presentes na geração +1 repetem-se na geração -1 e assim por diante. O ideal de transmissão respeita a descendência paralela: um homem recebe o nome de seu avô paterno (FF/ FFB) e uma mulher, o de sua avó materna (MM/MMZ), sugerindo assim a coexistência de princípios patri e matrilineares.⁶⁵ Alguns interlocutores disseram que quando se tem poucos filhos, estes receberão mais nomes, uma vez que todos os nomes de seus tios devem ser replicados na geração de seus filhos.⁶⁶

Em um sistema fechado com duas unidades matrilineares exogâmicas, “como seria no passado”, a transmissão paralela e alternada dos nomes não criaria contradições entre o nome e a seção matrimonial de um homem, pois FF pertenceria à mesma seção de MM e, conseqüentemente, seus nomes pertenceriam a um mesmo conjunto. Entre os Marubo, no entanto, que “carecem” de metades e possuem uma multiplicidade de seções matrimoniais, a transmissão paralela (do FF ou FFB para o SS ou BSS e da MM ou MMZ para DD ou ZDD) — que Hornborg (1988) entendeu como um meio de conciliar a terminologia de parentesco dravidiana a uma organização dual — pode produzir uma série de “equívocos” onomásticos e terminológicos, pois a possibilidade de escolher cônjuges em mais de uma seção ocasiona situações em que ego masculino pertence a uma seção matrilinear diferente de FF (ver anexo N: transmissão de nomes *waninvo* e *kananawavo*).

Em suma, poderíamos dizer que a preocupação dos Marubo com a preservação de seu estoque de nomes pessoais não se assemelha àquela apresentada pelos os Yaminawa e Katukina (Calávia Saez, 1995; Cofacci, 1994), para os quais o conhecimento dos nomes “é mais erudição histórica do que guia de conduta” (Calavia, 1995: 60). Por isso, embora os Marubo expressem a preocupação em preservar o acervo onomástico, procuram assegurar que

⁶⁴ As narrativas históricas sugerem, por sua vez, que essa mistura tenha se dado no período pré-formativo do grupo, como consequência das relações matrimoniais com mulheres “trazidas” de outros grupos. A correção destes equívocos onomásticos cabe ao pajé (*romeya*).

⁶⁵ Por meio da transferência de nomes, que faz circular os dos antepassados, se estabelece entre o nominador (FF, FFB/ MM, MMZ) e o nominado (SS, BSS/DD, ZDD) a relação de *shoko*, caracterizada pelas ideias de identidade e renovação.

⁶⁶ Na medida em que os nomes são sinônimos de pessoas, referências de relações, não se espera que se repitam dentro de uma mesma seção e geração, mas em razão das particularidades dessa estrutura e da atual distribuição espacial das aldeias, isto acontece com certa frequência. Quando isto ocorre, há preferência por se escolher um novo nome para a criança mais jovem.

isto não seja feito à revelia das relações de parentesco,⁶⁷ o que revelaria, nesse sentido, inquietações muito mais sociológicas do que propriamente históricas.

3.d. Regras de residência

No que tange às regras de residência, contrastando com a maioria dos povos pano, os Marubo afirmam que antigamente os casamentos seguiam regras uroxilocais (Melatti, 1977; Ruedas, 2001: 136).⁶⁸ Esta regra, porém, parece ter sido infletida pelo rapto de mulheres e pelas atividades econômicas que dispersaram a população e produziram grupos locais comerciais e não mais familiares. Neste contexto, os matrimônios e as regras residenciais estiveram subordinadas à economia caucheira que elegeu novos chefes (“empregados” ou “patrões”) e fez com que as mulheres circulassem conforme a sorte de seus pais e maridos.

O engajamento na economia caucheira acarretou, em primeira instância, o desmoronamento da uroxilocalidade, transformando as aldeias (*shava*), que antes se formavam em torno de um ou dois chefes de família, em acampamentos (*shokoa*) provisórios e plurais, criados em torno de um *patrão* (índio ou civilizado).⁶⁹ A uroxilocalidade, todavia, não foi de todo excluída. Ela só deixou de operar como regra preferencial. Como observado nos dias de hoje, os chefes mais prósperos quase sempre procuravam valer-se da residência virilocal de seus filhos e uroxilocal de suas filhas.

Atualmente, como as aldeias estão mais distantes, e as demandas individuais e coletivas tornaram-se mais diversificadas, a residência pós-marital acaba por levar em conta outros fatores, tais como a localização estratégica, os recursos naturais, o contingente demográfico e as benfeitorias da aldeia de destino, assim como interesses sociopolíticos de manter redes de troca supralocais. Através de um minucioso inventário das malocas e aldeias Marubo, Ruedas (2001) demonstrou o quão “elásticas” são as regras contemporâneas (que produzem desde o casamento uxorilocal, até trocas matrimônias virilocais) e quão

⁶⁷ Dizem os Marubo que, atualmente, os nomes dos *kananawavo* são escolhidos e conferidos a outras pessoas para que não se percam. No entanto, as pessoas que os recebem pertencem a seções de parentesco que ocupam a mesma posição estrutural no sistema de parentesco, ou seja aquelas às quais um *kananawavo* chama de irmão/irmã.

⁶⁸ Destacam, porém, que esta não seria uma questão importante, na medida em que os casamentos eram realizados dentro de um mesmo grupo local.

⁶⁹ Hornborg (1988) e Erikson (1996) consideraram a possibilidade de a patrilocalidade pano ser um fenômeno recente. Conforme Hornborg, mesmo em grupos nos quais a patrilocalidade aparece como ideal, a matrilocidade poderia ocorrer sem grandes perturbações, desde que os homens se mantivessem próximos a seu grupo de origem. Por essa razão, a uroxilocalidade extensiva somente parece ser praticada dentro de um escopo social restrito (Hornborg, 1988).

heterogêneos são os processos sociais que originam os grupos residências (Ruedas, 2001: 108). O resultado são malocas com composições completamente diferentes e aldeias sujeitas a diferentes pressões “centrífugas” e portadoras de diferentes forças “centrípetas”. Não obstante a elasticidade nas regras de residência, Ruedas pôde verificar a predominância e importância da virilocalidade nas malocas de Maronal (alto Curuçá) e da uroxilocalidade nas malocas de Vida Nova (alto Ituí).

3.e. Seções e descendências marubo

Antes de concluir este capítulo, resta apresentar com mais detalhes as histórias acerca das seções ou descendências que compõem a sociedade marubo.

Levantando a frequência dos casamentos recíprocos entre as seções, Melatti considerou a possibilidade de que as unidades matrilineares A, C, F, H constituam uma metade matrilinear exogâmica, ao passo que as unidades B, D, E, G e I comporiam uma metade oposta (Melatti, 1977: 95-96, 119).

Em seu artigo sobre a origem mitológica dos Marubo, Melatti elabora uma comparação entre as aglutinações de seções nos mitos e, com base nas informações acerca da antiga distribuição espacial das mesmas, propõe uma reconstituição da composição e localização desses aglomerados. As unidades H e I ficariam no Javari, igarapé Setiacha e Amburus. No rio Curuçá, as unidades C, D, E, formavam um conglomerado nos igarapés Maronal e Panaya e mais a jusante daquele rio ficava o conjunto formado pelas unidades F, G que, neste tempo, viveriam com as duas outras unidades matrilineares extintas: a dos *chainawavo-yenenawo* (J) e *ninawavo-nomanawavo* (K). Nos rios Ituí e Paraguassu ficavam as unidades matrilineares A, B e outra, também extinta, supostamente formada pelas sessões *varikayõvo-iskonawavo* (L) (Melatti, 1986: 33).

Tal interpretação é parcialmente corroborada pela história oral marubo, pois embora as relações entre todas essas seções sejam descritas no idioma do parentesco, os Marubo referem-se aos pares de seções alternadas como unidades exogâmicas (“os *shanenawavo*, os *kananawavo*”, p. ex.) e são enfáticos ao afirmarem que, antigamente, esses “povos” não viviam todos misturados, pois os casamentos eram feitos entre as “pessoas certas”, identificando com segurança três destas prescrições matrimoniais históricas:⁷⁰

⁷⁰ O termo *pavo*, tal como seu correlato kaxinawa (*nabu/nabukuin*) parece traduzir a ideia de um grupo formado por colaterais paralelos e cruzados. Seu uso parece reter a ideia de uma unidade topocêntrica, formada por corresidentes e identificada a um indivíduo-líder.

1. “os *shanenawavo* casavam com os *varinawavo*”:

A	B
A1 <i>shanenawavo</i>	B2 <i>tamaoavo, iskonawavo</i>
A2 <i>iskonawavo</i>	B1 <i>varinawavo</i>

2. “os *kananawavo* casavam com os *waninvo*”:

I	H
I1 <i>kananawavo</i>	H2 <i>kamanawavo, inonawavo</i>
I2 <i>inonawavo</i>	H2 <i>waninvo</i>

3. “*ninawavo* com os *chainawavo*”:

G	J
G1 <i>ninawavo</i>	J1 <i>yenenawavo</i>
G2 <i>inonawavo</i>	J2: <i>chainawavo</i>

As estreitas relações de aliança entre essas unidades matrilineares, aliadas à história de seus antepassados, sugerem que, originalmente, elas possam ter constituído grupos dialetais, endogâmicos e territorialmente circunscritos, dando contornos à perspectiva nativa que define o coletivo marubo como resultado da miscigenação de vários povos (*-nawa*) distintos. Veremos a seguir o que os depoimentos nativos nos dizem sobre a história desses segmentos sociais.

Shanenawavo e varinawavo

Os *shanenawavo* e os *varinawavo* eram os “donos” do alto rio Ituí, conhecido como *Txeshe waka* (“rio Preto”) e *Vari waka* (“rio Sol”).⁷¹ Dizimada por conflitos e guerras intertribais, parte desta população migrou para a cabeceira dos igarapés deste rio, onde juntou-se a remanescentes de outros “povos” *nawavo*, que hoje configuram a sociedade marubo.

⁷¹ Os *iskonawavo* filhos de mulheres *varinawavo* são mais frequentemente chamados de *tamaoavo*. Os *iskonawavo* filhos de mulheres *shanenawavo* aparecem, por sua vez, como *txeshe iskovo*, em alusão ao rio de sua ocupação original (Ituí).

Os membros da seção shanenawavo (A1) que hoje vivem entre os marubo são classificados como shane-potopavo (os “azulões menores”), em contraste com os extintos shane-venepavo (os “azulões maiores”),⁷² que tiveram como seus últimos representantes os filhos de um mulher identificada como Vari Tome, entre eles Luiz e Nicolau, dois “órfãos de guerra” (paka maonka), falecidos na década de 1980/90 e classificados como varikayõvo (“povo sol arara”) ou iskovenepavo⁷³. Melatti, numa observação feita em sua coletânea de mitos, registra a identificação de Nicolau e Luiz como varikayõvo (“povo pistacideo”⁷⁴) e a de seu koka (MB), Julio “Caolho”, como “vari pototo” (Melatti, 1999: 40). Meus informantes confirmaram a relação de kokavo, mas classificaram Julio como varishawãvo (“povo arara sol”). Dessa forma, não obstante a identificação onomástica dessa família à seção varinawavo, os personagens mencionados estariam genealogicamente relacionados aos shanenawavo (ver anexo 7: genograma *varikayõvo*).

Kananawavo e waninvo

Segundo os relatos orais, a circunscrição linguística e territorial do coletivo formado pelos antepassados dos *kananawavo* (I) e *waninvo* (H), identificados genericamente pelo nome desta primeira seção (*kananawavo*) é mais precisa.⁷⁵ Esse coletivo habitaria as cabeceiras do rio *Roene* (identificado como Javari ou Solimões⁷⁶), de onde muitos foram levados por brancos e onde se dividiram: uma parte rumou para o Peru e a outra foi para as cabeceiras do *Kariya* (igarapé Setiacha), um afluente do alto rio Curuçá. Em terras brasileiras, a população *kananawavo* não resistiu aos ataques de outros povos indígenas, bem como de peruanos, e dos *noinkoavo*, um coletivo comercial “marubo” que habitava o alto Curuçá e

⁷² Atualmente, os Marubo costumam identificar como *shanevenepavo* os índios isolados (*yora rawema*: “gente arredia”) existentes no rio Pardo e nas proximidades da aldeia Morada Nova, no rio Curuçá.

⁷³ Considero relevante registrar aqui as informações de Montagner, que descreve o “velho Nicolau” como “homem solteiro e sem maloca fixa para morar”, buscando “chamar atenção sobre ele, pois é uma pessoa solitária, carente de afeto familiar e discriminado socialmente. As pessoas não o chamam por termos de parentesco, mas de velho, e as crianças não o respeitam” (1985: 204-205). No capítulo seguinte, será apresentado o conflito interno responsável pela orfandade desses irmãos.

⁷⁴ *Kayõ* é um nome genérico que designa várias espécies de araras e papagaios (*shawã*, *kashta*, *txere*, *kain*, *sheshe*, *txonchi*, *vawa*).

⁷⁵ Os *inonawavo*, filhos de *kanashavo* (I), são diferentes dos *inonawavo* filhos de *waninshavo* (H) e *nishavo* (G). Eles representam a onça prototípica, *kamã koin* (“onça verdadeira”), e também podem ser designados de *inovenepavo* (“onças maiores”), ao contrário dos últimos, que são designados como *kamã*, *inomativo*, *ino ketsivo*, (*mati=ketsi*= “onças pequenas”). As filhas de *waninshavo* podem ser chamadas de *matishavo*.

⁷⁶ Tendo em vista a hidrografia da região, o mais provável é que o nome Solimões esteja sendo usado para referir-se ao Ucayali.

Jaquirana. É este último ataque que costumava narrar o finado Francisco, filho de uma das mulheres sobreviventes, à sua esposa e filhos (ver apêndice 2: depoimento *kananawavo*).⁷⁷

De acordo com os Marubo, os *kananawavo* eram “gente grande” como os “americanos”, que não se “misturavam” e falavam uma língua difícil, muito rápida.⁷⁸ Alguns ainda lembram vocábulos e expressões que ouviram de Kana Vena, a última falante desta língua, raptada de uma aldeia no rio Curuçá em fins do século XIX. Atualmente, restam apenas três homens da descendência *kananawavo-inonawavo* (I); as últimas mulheres dessa unidade matrilinear morreram na década de 60. (ver anexo 9: genograma *kananawavo*).

Em contrapartida, os indivíduos da unidade matrilinear H (*waninvo* e *kamanawavo*), representam a terceira maior população do grupo (20%) e estão internamente sub-divididos de acordo com sua ascendência genealógica em *wanin chomivo* (os “pupunhas grandes”), *vene keyaka* (“homens altos”); *wanin mastapavo* (os “pupunha atarracados”), *vene tokuchta* (“homens baixos”) e *wanin variotavo* (os “pupunha sol”). Os *waninvo* da aldeia Rio Novo, descendentes de Wanin Peko e Itxa Maya, são referidos como *wanin chomivo*.⁷⁹ (ver anexo 2: genograma *waninvo*).

Haveria ainda um outro tipo de *waninvo*, atualmente extinto, que remete a João Tuxaua, personagem principal desta tese e seu irmão, Aurélio-Topãpa, ambos filhos de uma *inoshavo* e Ni Tama (G1). Eles são referidos como *wanin kayapavo* (“os pupunha mais poderosos”) e mantieram com os demais *waninvo* (H1) uma relação de parentesco expressa pela categoria *epa* (FB). Conforme a explicação de Joaquina Raoewa (*wanishavo*): “nós somos *chomivo*, nosso *epa* [João Tuxaua] era *wanin kayapavo*, um *wanin* novo. Nossas tias (FZ) passaram seus nomes (*shoko aka*) para nós. Meus *epavo* (FB) eram mais poderosos. Nós somos *chomivo*”. Mario Kaninpapa, um homem *ninawavo* (G1) diz que João Tuxaua era *kananawavo*, o que, dada as relações de parentesco entre estas seções, subsidiaria a terminologia empregada pelos *waninvo*. Voltaremos a esse ponto no capítulo quatro.

⁷⁷ Utilizo o termo coletivo “comercial” para referir-me a grupos constituídos em função do engajamento na economia local, que mantinham relações sistemáticas com os *nawa*, não podendo, portanto, ser caracterizados por sua morfologia social, tendo em vista sua constituição por indivíduos de diversos “povos”.

⁷⁸ Alguns vocábulos de uma lista de palavras *poianawa* e *remo* foram identificadas por Mario Kaninpapa como palavras da língua *kananawavo*. Numa reunião entre as lideranças da aldeia Vida Nova e os produtores de uma equipe de TV que realizaria uma filmagem próxima a esse local, um dos últimos chefes da seção *kananawavo* começou seu discurso em ritmo acelerado, dizendo: “Eu vim aqui para falar, falar como *kananawa*. Meus parentes (*wetsama*), meus tios maternos acabaram, morreram, mas eu falo assim, rápido (*veshtinka*) que é como é a fala dos *Kananawavo*...” (Cristiano Pekōpapa, 02/2008).

⁷⁹ Os *waninvo* da aldeia Boa Vista, descendentes de Shosho Kana (*koroshavo*) são chamados de *waninmastapavo* e aqueles das aldeias Vida Nova (falecido Abel/Wino e Pedro Txokinpa) e Penteaguinho, descendentes de Wanin Iska, são definidos como *wanin variotavo* (ver genograma 2: *waninvo*).

Ninawavo e chainawavo

Os *ninawavo* (G), que hoje possuem uma estreita relação de aliança com os *waninvo* e se diferenciam dos *ninawavo* que integram a unidade F (*ninawavo/ranenawavo*) pela designação de *ni venepavo* (os “florestas maiores”) ou *ni kayapavo* (os “florestas mais poderosos”), são apontados como “cunhados” dos extintos *chainawavo-yenenawavo*.⁸⁰ Contudo, isto teria ocorrido num passado remoto, já que nenhuma relação de aliança específica foi evidenciada pelos dados genealógicos, sendo que o único indivíduo identificado como membro da descendência *chainawavo*, o chefe Ani (*yenenawavo*), estava casado com uma mulher *txonavo* (C1) quando foi assassinado por *iskonawavo*, parentes de sua mulher, na primeira década do século passado (ver anexo 10: genograma *chai & yenenawavo*).

Outros segmentos

Os *txonavo*, por sua vez, não são relacionados a nenhuma prescrição matrimonial histórica pois, como se costuma dizer, as mulheres desse grupo eram “malucas” (*ainvo tanasma*), “ficavam com todo mundo”. Corroborando os dados genealógicos de Melatti, meus informantes identificaram todos os indivíduos desta descendência à prole de uma única mulher, aquela que fora esposa do chefe Ani, último membro da unidade *chai-yenenawavo* (ver anexo 11: genograma Vargas & *txonavo*). Antigamente, porém, os *txonavo* representavam um conjunto demograficamente significativo, que se dividia entre os *txona onchinv* (“barrigudo vermelho”) e os *txona korovo* (“barrigudo pardo”). Estes últimos estariam extintos há muito tempo, tendo legado somente seus nomes que passaram pelas *natxivo* (FZ).⁸¹

Caso semelhante, no que diz respeito à ausência de uma prescrição matrimonial ideal, bem como à explicação desse fenômeno, é o dos *shawãvo*. Antigamente, existiam outros *shawãvo*, como os *shawã venepavo* (os “araras grandes”) e os *shawã potochtivo* (os “arara pequeno”), dos quais os primeiros foram extintos pelo massacre praticado por outros povos indígenas (outros *nawavo*). Os filhos de mulheres *shawãvo* podem ser identificados pelas designações *iskonawavo* (“povo japu”), *metxanawavo* (“povo molhado”) e *txashkõnawavo*

⁸⁰ Cabe aqui esclarecer que os filhos de uma mulher *ninawavo* (G) podem ser referidos como *inomativo*, *kama ketsivo* (“onça pequena”) e também como *nomanawavo* (“povo juriti”).

⁸¹ Uma espécie de barrigudo vermelho habita as matas do Peru, mas não é encontrada no Vale do Javari (comunicação pessoal de Hilton Nascimento).

(“povo saracura”). Alguns informantes argumentaram que esta última designação seria atribuída somente às mulheres, remetendo à personagem mítica *Txashkōshavo* (“mulher saracura”), que “enganava o marido”. O povo *txashkōnawavo*, entretanto, está presente em vários outros relatos míticos. No mito de origem dos povos marubo (*yora wenia*: “surgimento da gente”), eles emergem do solo depois dos *varinawavo* e recebem seus nomes pessoais após os *maishawāvo* (“povo arara terra”). Em certo momento narrativo desse mito que descreve “a chegada ao lugar em que vivem”, os *txashkōnawavo* aparecem como os “donos do rio” Juruá, e num fragmento explicativo são descritos como *metxaisko* e *iskonawavo* (Melatti, 1999: 23-62). Informações pontuais sustentam que os *txashkōnawavo* seriam um “outro tipo” de *shawāvo* que viveriam num igarapé homônimo (*txashkō waka*: “rio da saracura”) localizado no alto rio Ituí.

As duas unidades matrilineares restantes, a saber, a dos *satanawavo* (E) e dos *ranenawavo* (F) tiveram um papel significativo na formação da sociedade marubo. As narrativas locais informam que os *satanawavo* casavam-se como os *ranenawavo* (F), mas eram “valentes” e por isso “pegavam” mulheres de todos os povos. Sata Ako e Sata Mene, dois antepassados icônicos dessa descendência, são classificados como *sata venepavo* (os “lontras maiores”) ou *enekamāvo* (os “onça d’água” = ariranhas), em contraste com os *sata potopavo* (os “lontras menores”), também conhecidos como *vonsivo* (os “lontras”).⁸²

Os *ranenawavo*, por sua vez, ocupam um lugar ímpar nesta miríade de povos-seções, pois representam um ponto de interseção entre a mitologia e a sociologia marubo, na medida em que estão relacionados à personagem mítica (*raneshavo*, *shoma Wetsa*) que deu origem aos “civilizados/brancos” e aos Marubo que hoje vivem na cidade (ver cap. 3). No entanto, a raiz histórica dessa unidade matrilinear (F) não se apresenta de forma tão nítida e consensual, pois aquela que seria a célula mãe dessa descendência — a mãe de Domingos, o mais velho informante de Melatti — me foi identificada como uma “mulher do povo veneno” (*mokashavo*).⁸³ Ela era irmã de Mawi, um índio “*mokanawavo*” que fora capturado por Sata Mene e que trabalhou na extração do caucho junto aos Marubo. As irmãs de Mawi, Taominiwa e Nekāewa, “caçavam que nem homens” e tinham muitos “namorados”, por isso,

⁸² Esta classificação, entretanto, ainda estaria sendo operada para os *satanawavo* de hoje: enquanto os filhos de Guilherme Wanonpa (*txonavo* C1) que vivem na aldeia Maronal são *satavenepavo*, os filhos de Pedro Cruz (Koro Rao Mayãpa) são *satapotopavo* (ver anexo 13: genograma *satavene* e *potopavo*).

⁸³ De acordo com os dados genealógicos de Melatti, os membros dessa unidade descenderiam de Topa (F1), irmã de Ni Tama, pai de João Tuxaua. Meus interlocutores (Mario, Joaquina, Amélia, Elvira), no entanto, foram categóricos ao identificar esse casal de irmãos como pertencentes à unidade *ninawavo* (G), explicando-me que a mãe de Domingos foi criada junto com Topa e, como sua “irmã”, passou os nomes dos tios e tias maternos para os seus filhos.

meus interlocutores afirmam não saber ao certo quem eram os pais de seus filhos — dentre eles, Domingos, que tinha a “pele bem escura” e manifestava um gênio impulsivo e violento, semelhante ao de seu “tio” Mawi, que era muito “valente” (*onika*). Ele foi criado junto a Ernesto, filho de Sata Mene, e a uma *kanashavo* num “lugar de brancos”, na cabeceira do rio Cravo (*Tekoya revon*) (ver anexo 12: genograma Mawi & *rane*).

De acordo com Fleck e Ferreira (2008, ms), Mawi era o nome do pai de um informante kulina, que hoje vive em Tabatinga e também o termo usado para se referir ao seu grupo.⁸⁴ Esse grupo teria se separado dos Kapishtana um outro subgrupo Kulina por volta de 1940, devido a um conflito envolvendo os antepassados dos Kapishtana que queriam estabelecer relações com não índios (Ferreira & Fleck, 2008, ms).⁸⁵

Conforme Manoel Comapa (2008), os *ranenawavo* teriam uma origem mítica diferente: provém das águas, sendo descendentes de Shoma Wetsa — personagem que dá origem aos “civilizados” — e, por este motivo, não têm *panon anevo* (nomes de cunhadas), ou seja, não possuem regras de prescrição matrimonial. São como os “brasileiros”, podendo casar com pessoas de qualquer uma das seções matrimoniais marubo.

Com base nas informações históricas e genealógicas acima apresentadas, somos levados a pensar que não obstante o fato de os Marubo atribuírem às suas seções matrimoniais uma pretendida unidade cultural (seriam todos *yora koin*), a organização social marubo é resultado de uma dinâmica histórica caracterizada pelas fissões e uniões de segmentos sociais linguisticamente e territorialmente diferenciados, que teve como base lógica de funcionamento o sistema de parentesco das seções matrimoniais.

⁸⁴ Os demais descendentes desse grupo vivem numa pequena comunidade no rio Curuçá e outros poucos entre os Matses peruanos (Ferreira & Fleck, 2004, ms)

⁸⁵ Os Kapishtana reconhecem os Mawi como seus “parentes”, mas não conseguem traçar as relações de parentesco específicas entre os dois subgrupos (Ferreira & Fleck, 2004, ms).

Informações Etno-históricas



Mapa etno-histórico (Curt Nimuendaju 1944)

1. O Vale do Javari

Os Marubo habitam hoje os médios e altos cursos dos rios Ituí e Curuçá, afluentes do rio Javari, e reconhecem como território de ocupação tradicional um contínuo de terras que se estende pelas cabeceiras destes três rios, o que está em concordância com as fontes históricas que, de forma imprecisa, identificaram povos assim denominados como grupos de índios *selvagens*, habitantes da bacia do Javari.⁸⁶ É Castelnau (1851) quem nos dá um primeiro informe sobre os índios Marovas, estabelecidos no rio Cochiquina:⁸⁷

Des Indiens sauvages, appelés Marovas, viennent souvent dans le pueblo: ils vont nus, et sont établis sur les bords du rio Cochiquinas, qui ne peut se remonter que pendant trois ou quatre jours pour les plus petits canots. C'est une tribu de Mayorounas, mais ils sont en guerre contre les anthropophages de l'Ucayale, qui étendent leurs excursions jusqu'aux sources de la rivière, laquelle ne reçoit que deux ou trois ruisseaux (Castelnau, 1851 V: 40).

Herndon (1854), que percorreu o rio Marañon-Amazonas pela mesma data de Castelnau, fornece informação semelhante, localizando índios “Marubo” na antiga comunidade de Cochiquinas, abandonada por conta dos ataques sofridos por índios do Javari, que alcançavam este ponto após uma viagem de quatro dias por terra (Herndon, 1854: 233) (ver apêndice: mapa Cochiquinas).

The old town, to which place we dropped down to breakfast, has onde hundred and twenty inhabitants, of which twenty-five are white, and the rest Indians of the Yavari, called Marubo. These are dresses with even more simplicity than the yaguas, dispensing with the mop behind. They have small, curly moustaches and beards: are darker than the other Indians: and do nothing but hunt for their living (Herndon, 1854: 233).

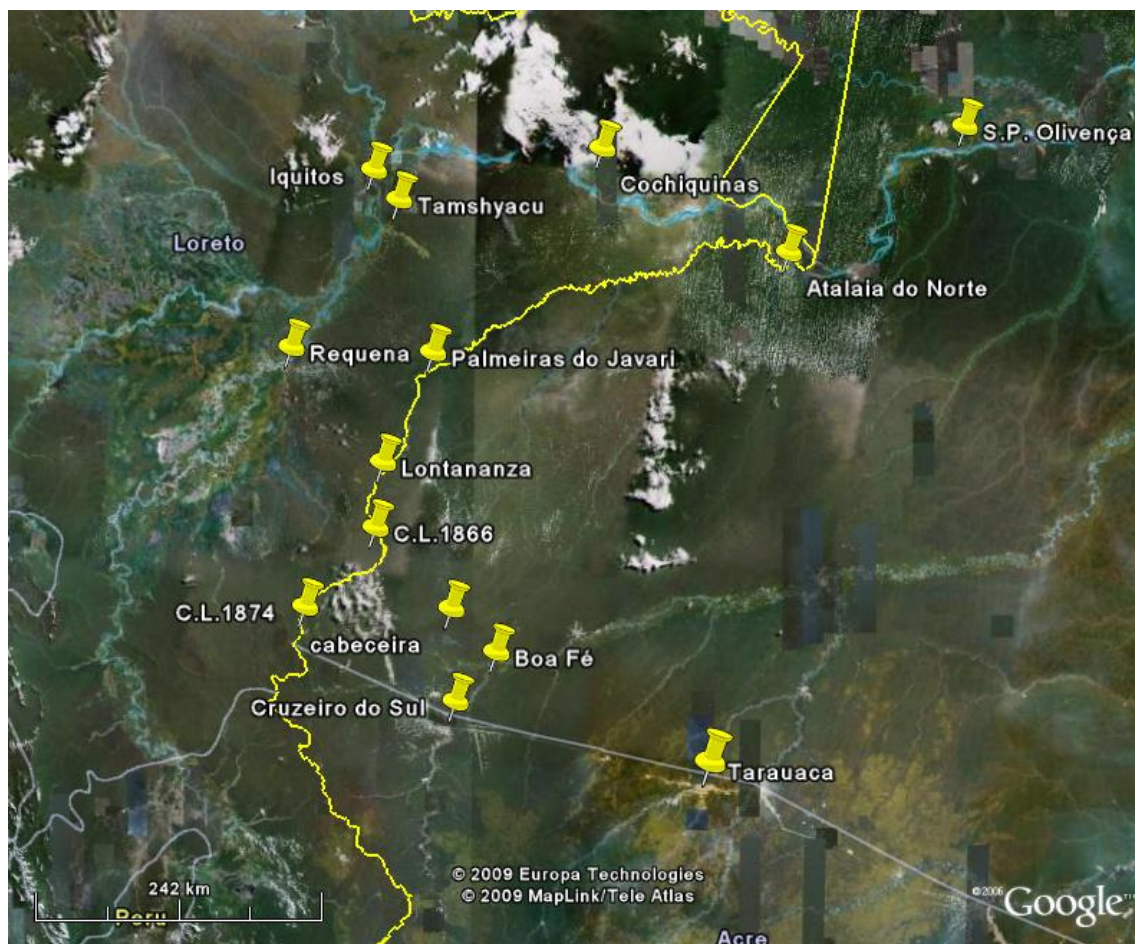
De acordo com o geógrafo peruano Mateo Paz Soldan, a população do povoado de Cohiquinas, situado na margem esquerda do rio Marañon (distante duas léguas [11km] de Maucallacta e 22 da fronteira de Loreto) constava de:

⁸⁶ Até o século XX, a diferenciação entre índios catequizados (“civilizados e semicivilizados”, falantes de quechua) e bravios (“selvagens”) serviu como critério de classificação da população indígena (Barclay, 2001: 191).

⁸⁷ Em 1761, houve uma tentativa missionária de fundar uma “redução” puramente Mayoruna junto ao rio Cochiquina. Em 1768, viviam aí cerca de 100 Mayoruna entre outros índios Chipeo, Cunivo e Omagua. (Grohs, 1974: 59).

[...] trezentas personas, compuesta de algunos blancos peruanos, y de indigenas nominados Mayorunas pertenecientes a la na nacion mas grande de salvages que tienen estas montañas. Los Mayorunas que componen la poblacion de Cochiquinas son muy obedientes, trabajadores en la montaña, en la pesca y en la agricultura: no se excusan de ningun trabajo, su idioma es distinto del de los Ticunas y Manibos y hablan tambien la lengua del Inca. Em este lugar existe um deposito de lena para el combustible de los vapores brasileiros que navegan nuestras águas segun contrato (Paz Soldan, 1863: 542-543).

Mapa: fronteira Brasil-Peru-Colômbia⁸⁸



⁸⁸ No mapa estão marcadas algumas cidades e centros comerciais referidos nesse capítulo. C.L. = Comissão de Limites. “Cabeceira” = igarapés entre o alto Ituí e alto Curuçá.

O fato de não haver qualquer evidência de continuidade ou relação direta entre os “Marubo” de Cochiquina e a população hoje conhecida por este nome não tira o valor dessas passagens, que reúnem elementos presentes na história oral marubo e sinalizam o trânsito e a comunicação entre os índios dos rios Javari, Ucayali e Marañon.

Segundo Raimondi, a comunicação do Ucayali com algum tributário do Amazonas — que Castello Branco (1950: 68) considerou ser o Javari ou o Juruá — dataria do século XVIII, quando “... aparecieron los brasileiros en el Ucayali, sin haber entrado por la boca deste rio” (Raimondi, 1879: 108). Baseando-se nas informações de Stiglich (1922), que menciona varadouros entre os afluentes do Ucayali, do Juruá e do Tarauca e entre o rio Tapiche (o mais povoado afluente do baixo Ucayali) e o alto Javari (Stiglich, 1922: 1037 *apud* Castello Branco, 1950: 212), Castello Branco conclui que o “trânsito entre a bacia do Ucayali e Javari podia ser feito em percursos de poucas horas pelos varadouros por onde levavam suas canoas” (Castello Branco, 1950: 208).

Valiosas informações a respeito da movimentação de grupos indígenas no interior da bacia foram fornecidas por Marcoy, que deu destaque às relações entre grupos Aruak e Pano. De acordo com Marcoy, os Mayoruna do Javari eram amigos dos Maraua do Jutai e dos Culinos do Jandiatuba, que usavam varadouros terrestres para percorrer estes territórios no tempo da seca.⁸⁹ No Jandiatuba, habitavam famílias de índios Culino e Huaraycu, sendo estes últimos aliados dos Impeteneri, que viviam nas cabeceiras deste rio, e dos Pucapacuri, Tuyneri e Siriniri (Marcoy, 1995: 161).⁹⁰ A cabeceira do Juruá, habitada por Catukino, Nahua, Culino, Araua (descendentes dos Marauá) e Catahuichi, era visitada com frequência por índios vestidos com túnicas curtas que usavam colares com peças de cobre e falavam uma língua desconhecida, sendo provavelmente Shipibo-Conibos da planície de Sacramento, que faziam incursões no rio Tarvita para pegar índios Impeteneri (Marcoy, 1995:161). Sobre estes últimos, Marcoy faz a seguinte consideração:

Finalmente, nos índios vestindo túnicas e levando colares e pedaços de cobre, cujas canoas, de acordo com os Katukinos, passavam de Paro (Ucayali) ao Juruá por meio dos

⁸⁹ O Jutai que, na época da cheia, fazia ligação com o Juruá e o Jandiatuba, era inicialmente ocupado pelos Omgua, mas com a dispersão destes últimos teria sido dominado pelos Marauá e Huaraycu (Marcoy, 1995: 161). Os Mangerona (fração mayoruna), dizimados pelos Kanamari no Jandiatuba, teriam passado do Ucayali ao Javari e depois ao Jandiatuba (Erikson 1999).

⁹⁰ Marcoy identifica os grupos com nomes terminados em *ris-* como índios Aruak. Ordinaire (1988: 134) explica que Ipeteneri seria uma designação pejorativa, significando “covarde” na língua piro (aruak) e sendo utilizada em particular para os Amahuaca (*apud* Wigdorowicz 2001: 142). Cabe aqui destacar que, nos mitos marubo, o aprendizado dos cânticos de cura e de feitiço é “ministrado por sucirijus, chamadas *inpe*”, uma cobra grande (*vensha*) mitológica (Melatti, 1986: 58-59). Meus informantes traduziram *impe/impere* como “anaconda”, explicando que se tratava de uma *vensha yove* (sucuri espírito) muito importante na iniciação xamânica dos homens.

igarapés, canais e lagos que atravessam essa região, reconhecemos os Conibos e Shipibos da planície do Sacramento que, por fazer essa viagem, necessitavam somente atravessar o Ucayali e subir um dos rios – Tarvita, Huatpua, Tomaya ou Apujau – cujas bocas são fronteiriças ao seu território. Embora os Antis e Chonatquiros pudessem também alcançar as nascentes do Juruá por meio dos rios Pacria e Misagua, não falamos deles porque o pavor que a simples menção aos Pucapacuris da margem direita do Quillabamba Santa Ana parecia causar nos nossos velhos remeiros é prova suficiente de que, apesar do seu gosto pelas viagens, eles visitam só raramente as regiões a leste do seu território. Essas excursões, ao contrário devem ser habituais para os Conibos do Ucayali, a julgar pelo jovem Impetineri que eles capturaram durante uma incursão nessa tribo do rio Tarvita, depois vendido a um dos nossos companheiros de viagem. Em nossa avaliação, portanto, as nascentes do Juruá são limitadas e rodeadas ao norte pelo território dos Impetineri e ao sul pelo dos Pucapacuri” (Marcoy, 1995: 95).

Segundo Chandless (1867), os índios Conibo do médio Juruá comunicavam-se há muito tempo com os Kantineri (“seus amigos, parentes”) do Purus, a quem costumavam visitar com finalidades comerciais: trocavam ferramentas adquiridas com regatões juruenses por telas de algodão tecidas pelos Mantineri (Chandless, 1867).

O fato desta região — que estaria a quatro dias de viagem do rio Ucayali (Smith & Lowe’s, 1836) e a oito do rio Madeira (Chermonnt, 1788, ms) — ter sido território disputado e transitado por grupos indígenas Pano, Katukina, Arawá e Arawak traz uma dificuldade a mais para a reconstrução etno-histórica desta região, conhecida por uma escassa e contextual documentação histórica.

1.a. Explorações no rio Javari

Muito embora desde o tempo do Brasil colônia, o rio Javari tenha sido uma área de significativa importância política, constituindo uma fronteira “natural” entre as terras lusitanas e hispânicas, sua exploração foi lenta e tardia, fazendo com que o rio permanecesse “esquecido pelos geógrafos” (Castello Branco, 1950: 200) até as primeiras décadas do século XVIII.

Na narrativa do Padre Acuña, membro da expedição de Pedro Teixeira (1637), não há referência ao rio Javari, mas a margem esquerda do rio Jutai é descrito como território de índios “Curino” e a margem direita de “Cacygaras, Tipunas, Guanarus, Ozuanas, Moruas, Naumas, Conomamas, Marianas e Abysca” (Acuna, 1641:25). Sessenta e cinco anos mais

tarde, o jesuíta Samuel Fritz (1707) registrou a existência de Mayoruna na margem direita do alto Amazonas, de “Capanahua e Auranateo” no alto rio Javari e de “Curina” na margem direita desse rio. Na margem direita do Ucayali, registrou “Kunivos e Manonobobo”. No mapa de Condamine (1743), as informações são ainda mais vagas. Apenas na margem esquerda do alto Amazonas é apontada a existência de índios “Passes” (aruak).

Em 1747, os portugueses “fizeram-se donos da boca do Javari”, construindo o Forte de Tabatinga na margem direita do Marañon, “duas léguas e meia” acima da confluência com aquele rio⁹¹ (Castello Branco, 1950: 205), mas foi somente a partir de 1781 — quando se iniciaram os trabalhos das Comissões de Limites, organizadas com o intuito de determinar as fronteiras entre as colônias portuguesa e espanhola — que o rio foi oficialmente visitado⁹². Vale destacar aqui que na disputa pelo direito de posse dessas águas, o comissário português alegou aos espanhóis que o “Javari pertencia primitivamente a Portugal”, pois os homens desta nação “entravam por ele, havia tempo para extrair e aproveitar-se dos produtos daqueles antigos terrenos”. O comissário espanhol, Francisco Requena, rebateu, argumentando que também os espanhóis sempre o penetraram, acrescentando “que muitos índios das missões de Mainas eram naturais de suas margens e que se os portugueses o navegavam, alegando um direito privativo, era só em virtude de haverem construído o forte de Tabatinga ali perto” (Castello Branco, 1950: 201).

De acordo com Herndon (1854), Castelnau utilizou-se de um mapa produzido pelos integrantes portugueses da Comisión del Marañon, também conhecida como “Cuarta Partida” que, comandada pelo espanhol Requena e pelo Tenente-Coronel T. C. Chermont, teria subido “the Yavari and Jacarana two hundred and ten miles in a straight line” (Castelnau, 1853: 242). No único documento da parte portuguesa que encontrei sobre a “Cuarta Partida” — um breve ofício do Tenente Chermont — há informações do “diretor” de Fonte Boa, Felipe Coelho, de que o rio (rico em salsa, mas com pouco cacau) era habitado por Mangerona,

⁹¹ O forte foi construído próximo à missão jesuíta São Francisco Xavier do Javari, estabelecida na margem setentrional do rio Solimões (“donde se via a boca do Javari”). Em 1758, não restava mais nada da missão. Seus remanescentes formaram um povoado e, em 1766, foi fundada a vila São Francisco Xavier do Javari, futura cidade de Tabatinga. Em 1768, o padre José Monteiro de Noronha dizia ser esta vila povoada por Ticuna e que o rio Javari seria grande como o Juruá, farto em cacau e salsa e habitado por índios das nações Marauá, Uraicu, Pano, Chayauita, Chimaana, Yamco e Mayoruna (Castello Branco, 1950: 205). Nesta época, a vila mais populosa do Solimões era *Oliveira* (São Paulo de Oliveira), que estava situada há cerca de 3 léguas (16,5km) abaixo do Javari.

⁹² Até o início do século XVIII, os missionários espanhóis foram hegemônicos na região desde o alto Amazonas até o rio Negro. “Con todo, este território fue perdiéndose poco a poco desde 1707, debido a la intrusión de los portugueses llegados del este los cuales finalmente se asentaron a orillas del río Javari. La entrada de los portugueses motivo mayores movimientos migratorios dentro de la Provincia [Mainas]” (Grohs, 1974: 19).

antropófagos e, em seus braços, segundo informações do Sargento João de Souza Azevedo, também por Araua, Guaicuru e Catuquinas (Chermont 1788, ms)⁹³.

No século seguinte, as expedições científicas objetivaram a exploração do rio Amazonas e, talvez por esta razão, não ultrapassaram a foz do rio Itacoaí. Na vila de Tabatinga, todavia, era possível encontrar “naturais” do Javari, conforme nos atesta a passagem dos naturalistas austríacos Spix e Martius (1823), que consagrou a ferocidade dos “bárbaros” Maxurunas, donos das matas da bacia do Javari:

[...] nas selvas que se estendem ao longo do Rio Javari que deságua na margem meridional, vivem os *maxurunas*. Avistei aqui [Tabatinga] alguns destes últimos índios: são inteiramente bravios; trazem furados as orelhas, narinas e lábios; além disso espetam todo os rosto com espinhos e penas, enquanto a testa é pintada de preto e vermelho (Spix & Martius, 1938[1823]: 209).⁹⁴

A narrativa de Smith & Lowe's (1836: 271), que fizeram sua viagem de exploração partindo de Lima até o Pará, é escassa de informações etnográficas sobre a região que aqui nos interessa, limitando-se a comentar sobre o comércio (de goma elástica, resinas e salsaparrilha) realizado por seu anfitrião (“Padre Bruno”) em Tabatinga e fornecer informações sobre a navegabilidade do rio Javari, informações estas obtidas junto a um residente de “San Pablo” (São Paulo de Olivença), Dom Matias José Bentes, que costumava subir este rio para coletar salsaparrilha.⁹⁵

Castelnau (1851) refere-se a uma “tribo de negros”, chamados de “amaucas”, que vivia no Javari e sugere que os habitantes deste rio já tinham alguma comunicação direta ou

⁹³ Os diários, cartas e informes de Requena, que foi governador da Província de Maynas e primeiro comissário da 4.^a Partida se encontram na Biblioteca del Palacio Real de Madrid e nos arquivos *Militar de Segovia y General de Simancas*, do *Palacio Real de Madrid* e *Museo Naval de Madrid*. Entre os escritos mais importantes está a compilação: “*Historia de las Demarcaciones en América entre los domínios de España y Portugal*” (Sardonil 2003).

⁹⁴ Em nota, os autores acrescentaram: “os *Maxurunas* (*Majurunas*, *Majorunas*, *Maxironas*) constituem uma das tribos mais vastamente espalhadas e mais temíveis do Alto Solimões. Eles não reconhecem a supremacia espanhola, nem a portuguesa, e são perigosos para os viajantes do Ucaiale. Falam língua própria, de entoação muito sonora e dura. Usam cabeleira comprida, com tonsura nas têmporas. Furam o nariz e os lábios, onde metem compridos acúleos e, junto dos cantos da boca, enfiam duas penas de arara. No lábio inferior, narinas e lóbulos das orelhas soem trazer discos talhados em conchas. Esse aspecto apavorante corresponde à barbaria de seus costumes, pois não se satisfazendo com comer carne do inimigo abatido, matam e comem os próprios velhos e doentes da sua tribo, sem poupar o pai ou filhos nas doenças graves, antes que o doente emagreça” (Spix & Martius, 1938 [1822]: 214).

⁹⁵ “He represented it to be nageable for canoes of the largest class, as far as a month’s journey up the stream, but said that it then became shallow and confined between mountains: and he stated tha he had learnt from persons who had been higher up it than he had, that it soon afterwards was divided into several small streams” (Smith & Lowe’s, 1836: 271).

indireta com “civilizados”, visto que pedaços de cana de açúcar eram vistos descendo pelas águas do Jaquirana (Castelnau 1851, V: 52 *apud* Branco, 1950: 205).

Marcosy (1867) informa que a margem esquerda do Javari era habitada pelos índios Mayoruna, dos quais alguns haviam sido levados para São Paulo de Olivença, onde viviam entre Omagua, Ticuna e Marauá (“que tinham a boca enfeitada com longos espinhos de mimosa”). Na margem direita deste mesmo rio viviam os Huaraycu e Culino.⁹⁶

A contribuição de Bates, que viveu na Amazônia por mais de dez anos (em Belém, Cametá, Óbidos, Santarém, Ega e São Paulo de Olivença), para o conhecimento dos habitantes do rio Javari, se resumiu a uma breve notícia sobre o contato entre índios Majerona e mestiços de São Paulo de Olivença:

Quatro meses antes de minha chegada a S. Paulo, dois moços mestiços (quase brancos) da aldeia foram negociar no Javari, porque os Majerona há um ou dois anos tinham dado mostras de cessar as hostilidades. Não tinham ido longe, quando uma embarcação voltou com a notícia que os dois rapazes tinham sido mortos a flechadas, assados e comidos pelos selvagens. José Patrício, com sua atividade (costumeira?) nos casos de ordem e respeito à lei, mandou um bando de homens armados da guarda Nacional fazer indagações no lugar e, se o assassinio parecesse ter sido sem provocação, retaliasse. Quando chegaram à aldeia da horda que comera os dois homens, a mesma estava deserta, encontrando-se apenas uma mocinha que tinha ido aos matos quando o resto do povo fugira, e a quem os guardas trouxeram para S. Paulo. Colheram dela e de outros índios do Javari que os rapazes tinham chamado a desgraça sobre si pela conduta irregular para com as mulheres Majerona (Bates, 1996 [1853]: 389).

Até meados do século XIX, portanto, o rio Javari e seus afluentes eram conhecidos por relatos e notícias informais fornecidas pelos residentes e negociantes das vilas periféricas, que neles navegavam para extrair “drogas” ou capturar índios. Em 1851, porém, com a assinatura do Tratado de Comercio, Navegação e Limites entre o Império brasileiro e a República do Peru recomeçaram os trabalhos de “Limites” que não haviam sido concluídos pela “Quarta Partida”. Com o objetivo de delimitar as fronteiras entre ambas as nações, colocando-se os marcos e levantando-se as exatas coordenadas da nascente do rio Javari, foi enviada uma

⁹⁶ Os Culino representavam uma pequena tribo dividida em muitas famílias dispersas. No tempo da conquista, habitavam as duas margens do igarapé Comatiá, nas vizinhanças de São Paulo de Olivença. Caçavam com zarabatanas e apanhavam pacas e outros roedores vivos, práticas que os Marubo remetem aos hábitos dos seus antepassados. Há muito não eram vistos pelas tribos ribeirinhas que “quase esqueceram sua existência” (Marcosy, 1995: 51).

“Comissão Mista”, comandada pelo geógrafo peruano M. R. Paz Soldán e pelo Capitão Tenente brasileiro João Soares Pinto.

A expedição, que deixou Tabatinga em 5 de agosto de 1866 no vapor Napo, passou o rio “Curazao” (Curuçá) no dia 23 desse mês e, cinco dias mais tarde, chegou à boca do Javari Mirin, batizando o rio, desse ponto para cima, com o nome de Jaquirana.⁹⁷ Em 8 de setembro, a Comissão alcançou o rio Galvez (assim nomeado por Paz Soldan) e, acima deste, tiveram de abandonar o vapor e seguir caminho em canoas. Em 10 de outubro, na altura do Batã, a Comissão foi atacada por índios que, escondidos na floresta, dispararam flechas nas embarcações. O Capitão Soares Pinto deu ordens para que a expedição voltasse, mas tal medida não os poupou de um novo ataque, empreendido por mais de 100 “Mangerona” e “Catuquina”, “homens e mulheres nus e pintados”. Soares Pinto morreu após receber três flechas no peito. Paz Soldán escapou ferido, em uma canoa, deixando para trás todo o equipamento científico e os alimentos da expedição. Quatro dias mais tarde, os sobreviventes conseguiram alcançar o vapor Napo e a expedição retornou para Tabatinga (Freitas, 1888: 170).⁹⁸

Na carta que comunica o trágico fracasso da Comissão de 1866, o primeiro tenente adianta que as dificuldades começaram a aparecer depois da segunda bifurcação (Javari Mirim):

[...] devo dizer que a partir da segunda bifurcação começaram a aparecer indícios claros da existência de selvagens naquelas regiões. Esses indícios consistiam em canoas feitas dos troncos da paxiuba grosseiramente escavado, de rumos toscamente trabalhados por meio da ação do fogo e dos matapes, armadilha disposta sobre a margem do rio para a pesca.⁹⁹ Estes indícios tornavam-se cada dia mais numerosos. Os selvagens, porém, vendo-nos passar tranquilos pareciam não se inquietar com a nossa presença e começavam a inspirar-nos confiança a respeito do seu caráter pacífico (Martins, 1866, ms).

As circunstâncias do ataque que resultou na morte do Capitão Soares e na interrupção do trabalho foram descritas num informe de José Antonio Rodrigues que nos conta o que se passou com a expedição desde “a tarde em que o senhor Soares Pinto resolveu dividir a

⁹⁷ Atualmente, o rio Javari (com 1.200km de extensão) é assim denominado até a confluência com o Batã.

⁹⁸ Esta Comissão de Limites chegou a explorar 1.200 milhas (2.160km) do rio Javari, alcançando a latitude 069 24' 34 " Sul, o que corresponde à desembocadura do rio Paraguay, afluente da margem direita do Alto Jaquirana (Acta de la Fijación del Marco Definitivo en la Margen Derecha del Río Yavarí).

⁹⁹ Os Marubo não fazem uso desta armadilha de pesca, que eles chamam de *mesha*, mas identificam-na como instrumento utilizado por seus antepassados.

expedição no intuito de melhor prosseguirem os trabalhos” até o dia 21 de outubro, quando chegaram em Tabatinga (Rodrigues, 1866, ms).

A região que então percorríamos como esta em que ficou V.M. e mais abaixo dessa bifurcação do Javary é toda habitada por selvagens. Parece porém que o número de selvagens avulta a medida que se sobe o rio. Lá para cima a cada momento se viam indícios e esses por assim dizer palpantes. A matapi, essa armadilha disposta para pesca a beira do rio, de que usam os selvagens, já não se apresenta isolada, eram em duas columnas de matapis hordando as duas margens do rio em grande extensão. Dois grandes troncos que nos impediam a marcha fechando a passagem do rio, alguns por sua disposição, pelos cipós que os prendiam a outras, denunciavam que a mão do selvagem alli intervira. Isso que a princípio não passava de uma suspeita transformara-se em certeza. Tivemos repetida ocasiões de encontro [de] verdadeiras pontes sobre o rio. Compunham-se as pontes de tronco horizontal posto de margem a margem, e junto a estas estacas verticais cravadas no leito do rio, sustenham grossos cipós servindo de corrimão.

O machado exercia suas funções sempre que uma dessas pontes nos embarçava a marcha. Embora desejássemos viajar em paz com os habitantes dessas florestas éramos muitas vezes obrigados a violar o trabalho do selvagem para não sacrificarmos o nosso. Essa dura necessidade devia ser causa do desastre que nos esperava.

Não se cifram xxx. [ilegível] os indícios não já da existência mas sim da proximidade dos índios. Durante o dia ouvia-se por vezes um rufo estranho; nas praias viam-se pegadas de homem impressas de fresco na areia e uma de nossas canoas chegou a ver três índios que, apenas avistaram, fugiram soltando grandes gritos. No lugar em que pernoitamos ... a 09 de outubro, alta noite foram vistos alguns fogos na margem fronteira. Já começávamos a crer na boa índole desses selvagens que nos deixavam caminhar sem que tentassem uma só agressão. O desengano porém estava próximo.

Na manha de 10 de outubro, o machado teve de cortar uma ponte que nos impedia a passagem. Cortou-se o preciso para abrir caminho às canoas e seguimos tendo notado de passagem pegadas recentes em ambas as margens.

Pouco depois as oito ... horas e meia da manhã, no momento em que chegávamos a um lugar onde o rio estava obstruído por paus, três flechas saídas do mato caíram sobre uma de nossas canoas, a menor deixando um homem ferido. Não foram vistos aqueles que atiraram as flechas e nem o menor rumor de folha caída denunciou a sua presença ou a sua fuga pelo mato. Voltamos a uma praia para curar o ferido e ahi tomou o Sr. Soares Pinto a resolução de regressar com a expedição por estar falto de meias de defesa. Enquanto se tractava do ferido carregaram-se de todas as armas escolhendo-se dentre as espoletas as que pareciam menos arruinadas.

Pouco depois as nove horas e meia da manhã desciam o rio de volta e acabávamos de dobrar uma ponta de praia quando fomos surpreendidos por um sem número de flechas arremessadas com grande alarido sobre nossas canoas. Eram os índios que de novo nos acometiam, mas desta vez frente a frente, a peito descoberto e soltando seu grito de guerra. Tentamos responder ao desafio mas tivemos um rude desengano. Ao primeiro grito os nossos homens em numero de oito, haviam saltado à água. Aqueles que tinham armas tomaram posição e tentaram romper fogo. O senhor Paz Soldan e eu tendo ficado ... a canoa, dahi tentamos fazer fogo sobre as duas margens, pois de ambas nos arremessavam flechas. Baldado intento! Os selvagens flechavam-nos sossegadamente sem que uma só bala nossa fosse ferir a um deles: as espoletas negavam fogo com uma constância de desesperar. O senhor Soares Pinto foi flechado na barriga logo no começo do ataque sendo que estávamos desarmados buscando apaziguar os índios mas eram esforços perdidos, pois não tínhamos uma língua. Os selvagens sempre gesticulando e soltando grandes gritos, nem por um momento nos dispensaram de suas flechas.

Foi então que saltando a água me encontrei com Tenente Soares. Já meio desfalecido pela perda de sangue que lhe causava a 1ª flechada, recebeu ainda elle 2ª e logo depois 3ª flecha. Vendo-se assim ferido a maior parte da nossa gente, deu ordem o Ten. Soares para que se tractasse retirada, ou antes da fuga. Chamei a gente e fiz transportar o Ten. Soares a braços para a canoa pequena que já tinha se ido com a correnteza. Com os homens que me restavam tentei fazer passar a canoa grande sobre a ponte que, ao subir, haviam cortado. Era pouca a gente que tinha, não o pude conseguir e tive de abandoná-la para não expor por mais tempo às flechas os poucos que ainda podiam prestar serviços. Descemos então e fomos alcançar a canoa pequena, cuja carga se deitou à água, conservando apenas um paneiro de farinha. Nella se accomodaram nove pessoas e ainda tiveram de seguir por água dois homens por falta de espaço nas canoas (Rodrigues, 1866, ms).

No final do documento o relator sintetiza as informações sobre os índios que os atacaram:

Sobre os índios que nos atacaram é pouco o que posso dizer. São eles de estatura alta, compleição forte e rosto feio. Andam nus, homens e mulheres, e trazem pintura por todo o corpo, de cor preta, amarella ou vermelha. A cara é em todos pintada de vermelho e amarello, mas com pinturas diversas. O tronco do corpo é quase todo preto, e nas pernas usam as três cores em listras circulares. Alguns deles trazem enfeites de penna na cabeça: parecem ser os chefes, já por esse distinctivo, já por sua idade avançada. Quando nos atacaram combatiam homens e mulheres estas na margem direita e aquelles na esquerda. As flechas que usam são de duas espécies: umas direitas e pontiagudas, as outras armadas

de um dente lateral. As primeiras arrancavam-se facilmente, as outras com mais custo e perigo pois são preparadas de modo a deixar o dente na ferida. Moços e velhos dos dois sexos combatem gritando e gesticulando, e quando tem gasto suas flechas recebem outras daquelles que ficam occultos no matto. Nada mais sei relativamente a esses índios, nem mesmo o nome da sua tribu. Tenho ouvido da-los ora por Catuquinas, ora por Maiorunas e até como Conibos, se bem que se diga que estes usam de (camisolas). O motivo que os levou a aggrederem-nos parece ter sido a destruição que fazíamos das suas pontes: no meio dos seus gritos e de seus gestos desordenados era de notar-se a insistência com que apontavam enraivecidos para a ponte próxima que nessa manhã mesma tínhamos cortado (Rodrigues, 1866, ms).

Em janeiro de 1874, uma nova Comissão, chefiada pelos Capitães de Fragata Antônio Luiz Von Hoonholtz, mais tarde Barão de Tefé, e Guilherme Black (que representava o Peru), entrou nas águas do rio Javari para cumprir a tarefa de delimitação da fronteira.¹⁰⁰ Pouco menos de três meses depois (em 14 de março), a Comissão alcançou a nascente deste rio, onde foi colocado o último marco de fronteira definitivo entre a República do Peru e o Império do Brasil. No lugar de um “simples poste”, Von Hoonholtz erigiu uma gigantesca cruz, deixando junto a ela :

[...] uma calca, camisa, paletot e botinas bem como um espelho grande e um chapéu tudo novo, como presentes para os nossos patrícios que tão mal nos teem recebido nos seus domínios alem de muitos outros presentes apropriados e que muito deviam apreciar, como dois grandes espelhos, collares e ferramentas. Nesta ocasião convem notar que todos os índios do Javary são brasileiros pois embora se comuniquem com o lado do Peru, contudo todas as malocas são na margem do Brasil (Von Hoonholtz, 1874, ms).

Os episódios que transcorreram ao longo desta viagem foram descritos no diário do chefe brasileiro da Comissão.¹⁰¹ Neste relato, Von Hoonholtz procura deixar evidente não somente os perigos e adversidades de tal navegação, como também a existência de grupos que não eram “Mayorunas” e nem “Catuchinas”, mas compartilhavam da mesma ferocidade e

¹⁰⁰ A tripulação desta Comissão era composta por “marinheiros bem armados e índios mansos dos rios Solimões e Huallaga [Ticunas e Jivaros]”. Dos 82 tripulantes que partiram de Tabatinga, apenas 55 retornaram vivos. Vale ressaltar que a Segunda Comissão de Limites tinha como objetivos secundários, além da pesquisa científica (coleta de plantas, animais e dados astronômicos e geográficos), o povoamento da região. Para este último fim, levaram seringueiros que se aproveitariam “das relações de amizade travadas pelos expedicionários com os temíveis indígenas, para subirem em acto continuo e se estabelecerem naquellas paragens ricas de produtos naturaes até então vedados aos mais ousados especuladores” (Freitas, 1888: 170-171).

¹⁰¹ Parte desse material foi reproduzido por Freitas (1888), que parece ter se utilizado de uma versão elaborada do manuscrito (Extractos do Diario de Barão de Tefé) que se encontra do Arquivo do Itamaraty.

aparência. As passagens que agora transcrevo relatam os últimos dias da viagem antes da chegada à nascente do Javari. Nesta altura, a Comissão já havia cortado 103 “pontes”¹⁰² e estava “50 milhas” (90km) acima do ponto onde a última Comissão fora destruída pelos “Mangerona”, em “território dominado por tribu completamente desconhecida” (Freitas, 1888:177), quando foram:

[...] despertados pelo toque de rebate dos selvagens. A trocana e a sapopema alternadamente faziam-se ouvir, a primeira com o som de um tambor monstruoso e a segunda fazendo lembrar o ribombar de um canhão longínquo em salva compassada. É o toque de reunião que temos ouvido todas as manhãs, mas que hoje começou mais cedo e estava mais próximo (Freitas, 1888: 174).

Estava certo o futuro Barão sobre o toque de reunião. Dois dias depois:

[...] 03 de março... Às 11 horas uma nova grande árvore fechava o rio. Atracamos para corta-lá e sentimos burbulho de gente correndo em ambas as margens, vendo depois as pegadas em grande número e encontrando um amarrado de pimentas e milho assado. Cortado o pau seguimos avante quando os atiradores que haviam reconhecido (por terra) um outro grande tronco foram atacados por índios que lhes dispararam flechas. Os guardas Nacionais e Imperiais – Marinheiros responderam à bala matando um dos índios cujo arco e flechas trouxeram. Foi o soldado Lucas que matou. Fiz haver também o corpo e enterrá-lo na mesma margem brasileira onde se deu a agressão (Von Hoonholtz, 1874, ms).

Tratava-se de uma tribo “completamente desconhecida”, segundo conclusão do próprio Von Hoonholtz que examinou o corpo do “selvagem” na companhia de remadores e intérpretes Ticuna e Jivaro:

O cadáver de um homem bem feito robusto e de feição belicosa, com cabelos compridos e pinturas no queixo, nos braços (de cor azul). Não tinha um arranhão nem cicatriz no corpo e estava completamente nu. Suas armas são as mais perfeitas que tenho visto e lindas; as flechas não têm pennas mas são mui bem pintadas e preparadas umas de osso, como as que atiraram sobre a nossa gente, e outras com pontas de taquarassu mui afiadas e agudas envenenadas e pintadas. As pinturas do rosto e corpo eram mui delicadas e indeléveis embora não fincadas no corpo como vulgarmente usam. Tinha sombrancelhas, o cabelo cortado redondo como frade e no meio da cabeça um penacho longo cahindo

¹⁰² Freitas explica que “as árvores que os índios escolhem para pontes são sempre as mais grossas e as derrubam por meio do fogo ou escavando pacientemente em torno, assim como a barranca do rio por baixo das raízes” (Freitas, 1888: 175).

sobre as costas. Os beijos pintados de negro, os dentes negros e o peito e braços com florões [?] pintados (Von Hoonholtz, 1874, ms).¹⁰³

Depois desse dia em que a Comissão teve o primeiro contato direto com os índios, a situação se agravou, “pois desde o romper d’alva, o som lúgubre da trocana fazia-se ouvir em ambas as margens à distancia cada vez mais curta, e sendo este toque de rebate correspondido por outros tambores da parte de cima” (Freitas, 1988: 179).

Na manhã do dia 5 de março, a Comissão deparou-se “com uma das mais grossas pontes, no meio da qual duas flechas estavam cravadas verticalmente”. Foi quando ocorreu a “batalha formal”. Centenas de índios nus, pintados “com o Tana: argila vermelha” e tendo o cabelo em forma de penacho, ocuparam uma extensão de 400 metros da margem do rio (Freitas, 1888: 179). De acordo com Von Hoonholtz, isso ocorreu no dia em que resolveu descer duas canoas (4 de março), devido à falta de mantimentos. Quando preparavam os foguetes de despedida:

[...] repentinamente se apresentaram uns cento e cinquenta selvagens na margem brasileira em frente a nós e, brandindo os arcos, bate os na boca soltando gritos agudos, nos arremessando uma nuvem de settas. A praia e o rio ficaram fincados de flechas, duas das quaes se cravaram na borda da minha canoa, cozinha e algumas xxxx [ilegível] se foram embotar nas redes de arame. Incontinentemente pegamos nas armas que sempre estão promptas e rompemos um tiroteio que os pôs em debandada. Passamos em perseguição delles e encontramos dois cadáveres, um dos quaes tinha uma coroa de pennas brancas, pulseiras de linha de arco e as juntas das pernas envolvidas do mesmo cordel como pulseiras. Os sinais bordados no peito, braços e rosto de cor azul como o primeiro que matamos porém todo o corpo borrado grosseiramente duma tinta encarnada como zarcão. O cabelo como o do outro. O chefe ou tuxaua que ficou morto tinha as orelhas franzidas por meio de uns dentes finos e longos de modo que se podia tirar senão cortando as orelhas, como quando se mette uma agulha duas ou três vezes no pano xxx [ilegível] para cima e para baixo antes de puxar o fio. As flechas deste e seu arco são mui bem acabados de uma delicadeza

¹⁰³ Em Freitas, encontramos a seguinte transcrição: “O índio era um homem de estatura acima do regular, espáduas largas, braços musculosos, pernas finas. Não tinha nas cartilagens das ventas os canudos de penna atravessados; nem também os lábios furados, e por único adorno trazia uns estiletos de ossos mettidos nas orelhas. A pintura era como subcutânea, de linhas azues continuas executadas com certo gosto; começava no ventre, junto do umbigo, e separando-se em curva subia em forma de duas palmas até os seios que ficavam no centro de uma sucessão de riscos cruzados. No rosto apenas três linhas ‘azues’ em cada face partindo da boca e terminando nos olhos e sem qualquer tipo de cabelo: ‘nem barba, nem sombrancelha, nem pestana’. O cabelo da cabeça, no entanto, era abundante e longo no alto do casco e cortado curto em torno da testa e da nuca, sem dúvida com instrumento de osso ou taquarassú porque as pontas eram desiguaes. A parte conservada em todo o seu crescimento devia ter uns 40 centímetros de longo e estava amarrada a uns 10 centímetros da raiz formando assim um grande penacho natural sahido sobre as costas” (Freitas, 1888: 176-177).

de trabalho que admira e exactamente como a dos que matamos no primeiro ataque. Não usam penas nas flechas. Os arcos e flechas dos outros são mais ordinários e sem pinturas. Além dos dois cadáveres de hoje, apanhamos três arcos e grande quantidade de flechas e a força que saltou em terra encontrou em toda a parte rastros de sangue donde se vê que muitos foram os feridos e três os mortos, pois um foi carregado deixando as armas (Von Hoonholtz, 1874, ms).¹⁰⁴

Mas à frente, num ponto onde pararam para derrubar mais uma “árvore ponte”, encontraram um rancho de índios na margem peruana e perceberam que as “escoltas” estavam em ambas as margens. Essa presença, todavia, mostrava-se menos belicosa:

Esta ponta do lado do Brasil já não tem flechas ... Já não há mais flechas em ponte alguma. Passamos para cortar uma ponte com corrimão de cipó, obra tosca porém forte xxx [ilegível] dois galhos grossos cortados de fresco com machado ou facão e tacho e de instrumento de ferro, passamos por uma ponte dos índios coberta pela cheia e apenas com os corrimões escoras aparecendo. Não há mais caça de qualidade alguma desde que entramos nessas regiões povoadas pelos selvagens (Von Hoonholtz, 1874, ms).

No percurso entre o rio Esperança e o rio Fortuna, num território que no século passado era ocupado por Kulina pano (Erikson, 1999), era evidente a passagem de muitos índios em ambas as margens. No sábado, 07 de março, acima da boca do Batã, apanharam uma flecha sobre um pau e tiveram de cortar mais uma árvore sobre o rio. Nas duas margens, encontraram numerosas pegadas, mas no interior da margem brasileira estavam índios “tocando a reunir, batendo nos troncos que lhes servem de tambor” (Von Hoonholtz, ms)

Aqui paramos novamente detidos por duas pontes de árvores enormes. Enquanto cortamos ouve-se o toque contínuo e precipitado do tambor dos índios. Quando virão atacar-nos? Deve ser outra tribu porque residem na língua de terra entre os dois braços dos quais este é do sudoeste. Que venham no número que quiserem, mas ataquem na barranca, como as

¹⁰⁴ Em Freitas: “Logo que tomaram posição, começaram numa vozeria infernal, sem dúvida a desafiarnos, batendo ao mesmo tempo com os molhos de flechas nos arcos, enquanto o Tuchaua (chefe principal), único selvagem que trazia a cabeça ornada por um cocar de grandes penas brancas, fazia uns movimentos com o corpo para frente como se quizesse arrojá-lo à água, movimento que os outros imitavam fazendo ondular o penacho de cabelos negros e longos, que ora lhes cobria o rosto, ora cahia sobre as costas.” (Freitas, 1888: 181). A Comissão buscou comunicação com os índios utilizando os intérpretes que ofereciam espelhos, colares e outras coisas, mas nada pareceu funcionar. Os índios atacaram com uma saravaída de flechas que foi revidada com voz de fogo. “A nossa descarga cerrada devia ter aberto muitos claros nas suas fileiras, porém outros vieram logo à frente, e contra a nossa expectativa, longe de se atemorizarem, continuaram a despedir nuvens de flechas que felizmente não nos atingiam graças ao nosso entrinçamento” (Freitas, 1888: 181). Conforme caíam índios, mais saíam da floresta para aumentar a linha de ataque. Chegaram a alcançar o meio da ponte, que os conectava à margem onde a Comissão se entrinchara, “[...] quando subitamente apoderou-se dos selvagens um verdadeiro pânico e cessando de repente a vozeria infernal com que nos atordoavam, deram as costas e, curvados para a frente, fugiram para o mato na maior desordem e confusão, atropelando-se uns aos outros[...] O Tuchaua cahira afinal!” (Freitas, 1888: 182).

outras, e não traiçoeiramente, é só o que desejo e com o favor de Deus nós sahiremos também como nos combates anteriores (Von Hoonholtz, 1874, Ms).

Uma semana depois, 135 milhas (252km) acima do ponto de regresso da última Comissão, alcançaram a nascente do rio e lá fincaram o marco. Mesmo aí, há mais evidências da presença indígena.

A força que mandei enfileirar à margem brasileira encontrou uma porção de índios, mas conforme às ordens que dei, não teve fogo porque elles, longe de atacarem, fugiram para o centro. Segui por um terreno cortado de igarapés e todo accidentado até um outeiro [colina] cheio de estradas trilhadas pelos selvagens e donde elles pretenderam surpreender-nos. Aos tiros da força, recuaram e não nos encontramos xxxxxx [ilegível] de xxxx [ilegível] para o outro lado do outeiro. Elles se covahiram como sombras e desapareceram entre a escura folhagem do interior. Estes não sei o que pretendiam, xxx [ilegível] que vindo do país [?] em xxx [ilegível], em número considerável, dispararam aos tiros da escolta e eu já não pude alcançá-los quando me internei com a força. Decididamente é tribu muito menos valorosa do que a que nos deu embate no dia 5 do corrente (Von Hoonholtz, 1874, ms).

Alguns anos mais tarde, uma discussão que colocava dúvidas sobre as coordenadas levantadas por Von Hoonholtz para a nascente do rio Javari determinou a formação de uma nova Comissão de Limites, que repetiu em 1897 a viagem feita pelo Barão de Tefé. No baixo Javari, existiam algumas poucas malocas de índios “domesticados” (“Marugo e Ticuna”); no vale do Galvez, viviam os Kapanawa (“Copanawa”) e entre a boca deste rio e a confluência do Batãficavam dois grupos distintos: a margem esquerda era ocupada por Kapanawa e a direita pelos Remo. De acordo com informações dos caucheiros, nas nascentes do Jaquirana viviam os Kapanawa, que eram mais ferozes, mais robustos e mais claros: teriam as cabeças deformadas artificialmente e guerrearão com lança e tacape, usando arco e flecha somente para caça e pesca. Além do canibalismo, eles também praticariam o encolhimento de cabeças, usadas como troféus de guerra. Os índios Remo, que fugiam do encontro com o homem “civilizado”, usavam colares e cintos feitos de conchas e dentes de animais e furavam lábios inferiores, orelhas e nariz, ornando-os com penas de araras e outras aves. Os homens andavam nus, mas as mulheres usavam pequenas tangas de tucum (Pessoa, 1985).

O relatório desta Comissão também registra a efetiva presença de caucheiros, informando que, nessa região, se falava a língua quechua com a “gente do povo” (índios) e o espanhol com os “patrões” (Pessoa, 1985). O barracão Lontananza (no alto Jaquirana; ver

mapa fronteira Brasil-Peru), pertencia a um caucheiro peruano chamado Jose Encarnacion Rojas. No rio Batã, havia, entre outros, o barracão do caucheiro peruano Guilherme Ramirez e depois deste, em Seis Solis, havia o barracão do peruano Mosies Lopes, que tinha como companheiros dois índios Remo e um Kapanawa (Pessoa, 1985).

1.b. Povoamento não- indígena

Em linhas gerais, a exploração e a ocupação no Vale do Javari obedeceram ao padrão comum nas demais regiões amazônicas: instalação de aldeias de jesuítas, exploração de pesca e/ou coleta das drogas de sertão e, finalmente, extração do caucho e seringa a partir da metade do século XIX (Melatti, 1981).¹⁰⁵ Neste caso, porém, apenas a última atividade parece ter sido responsável pela efetiva ocupação por não indígenas do interior da bacia, visto que antes de 1850 só há notícia da existência de uma cabana, no trecho entre a foz do Javari e sua confluência com o Itacoai, onde morava o filho de um oficial brasileiro que cultivava terra auxiliado por alguns índios “Mayoruna” (Melatti&Montagner 1975)¹⁰⁶.

Embora o fracasso da Primeira Comissão Demarcadora dos Limites (1866) tenha alimentado as idéias sobre a “indomável fereza dos silvícolas” do alto Javari, isto não parece ter coibido a entrada de caucheiros e nem tampouco diminuído os esforços para povoar a região. Em 1874, além do casario acima mencionado, o rio estava ocupado por barracões ao longo de seu curso, o último deles estando localizado cerca de quatro dias de viagem da “barreira do Martins”, identificado pela comissão de Cunha Gomes como Barracão Lontananza (Von Hoonholtz, 1874, ms).

É deste ano (1874) também que se tem a primeira notícia de migração de nordestinos para o Javari. Na década seguinte, mais 500 cearenses chegariam no navio Huallaga para trabalhar nos seringais de João Facundo de Castro Menezes, nas margens dos rios Javari ou Curuçá (Loureiro, 1978: 155). Em relatório de 1893, o administrador da Recebedoria do Estado do Amazonas anunciava um “futuro próspero” aos exploradores do Javari, que começavam a conhecer novos afluentes, repletos de “incalculáveis riquezas” e produtos

¹⁰⁵ Embora o período entre os missionários e os comerciantes (a princípio de “produtos naturais” e, após 1860, de caucho) seja separado pela supressão das ordens missionárias, de certa forma, eles revelam uma continuidade na medida em que os mercadores puderam se servir dos mapas missionários e dos índios “pacificados” (Morin, 1973: 187 *apud* Barclay, 2001: 146).

¹⁰⁶ M. Deville, subindo o rio Javari até o Itacoai, encontrou uma cabana habitada há vários anos pelo filho de um oficial brasileiro que reunira alguns índios Mayoruna para cultivar sua terra. Em 1873, Wetherman, determinando posições no rio Javari, encontrou um casario de brasileiros a 4g7'40'' de lat. S e 70g29'40'' de long W de gr. (Raimondi, 1879 *apud* Branco, 1958: 07).

naturais. Segundo ele, um ativo comerciante brasileiro começava a explorar um afluyente desconhecido que chamava de rio Branco (Branco, 1950: 206). Apesar disto, o Vale do Javari e principalmente os seus altos cursos, ricos em árvores de caucho, continuariam a ser predominantemente trabalhado por peruanos, que melhor se adaptavam à vida itinerante do que os brasileiros, que procuravam a seringa nos baixos e médios cursos (Melatti & Montagner, 1975; Romanoff, 1984).¹⁰⁷

Em 1899, o rio Javari já estava bem povoado até a confluência com o Itacoai, sua navegação sendo feita com regularidade até a vila de Remate de Males, situada na barra do rio Itacoai, a 40 milhas (78km) de sua boca (Loureiro, 1978: 155).¹⁰⁸ No tempo das cheias, os vapores subiam até o Curuçá; daí para cima, o Javari era navegado por lanchas até o rio Galvez (Branco, 1950 *apud* Melatti & Montagner, 1975: 07). Dentre os aviadores dos patrões caucheiros que nesta época operavam na região fronteira do rio Javari, estava Julio Cesar Arana que mais tarde se tornaria o maior caucheiro da região do rio Putumayo (Iglesias, 2008: 61).

Para esta mesma data, calcula-se que a população não indígena do Javari, encontrada acima da confluência com o Galvez, do Batã, e de grande parte do Ipixuna e seus afluentes era superior a 5 mil pessoas, quase todas de origem peruana e “geralmente índios já domesticados”. O Itacoai era habitado por cerca de 1.500 cearenses. O Jutá e o Juruá começavam a receber os caucheiros peruanos que, segundo Branco, seriam oriundos do Jaquirana (alto Javari), onde o caucho teria acabado (Branco, 1950: 206 *apud* Melatti & Montagner, 1975: 07). Em 1905, contudo, o rio Javari ainda “bulia” de atividade comercial e tráfego fluvial, pois só naquele ano, 22 vapores e 107 embarcações a vapor menores transportaram o caucho deste rio até Caballococha e Iquitos (Larrabure & Correa, 1905: 09).

Informações mais detalhadas acerca da exploração e da ocupação da área que aqui nos interessa — os altos cursos dos rios Javari, Curuçá e Ituí — nos anos que sucederam à passagem do século XIX-XX foram fornecidas por Melatti & Montagner (1975):

Um morador de Benjamin Constant nos enumerou os proprietários ou ocupantes que se faziam de proprietários dos rios da região, por volta de 1924: um estabelecimento na boca

¹⁰⁷ Para Lange (1912), os peruanos eram mais audaciosos na penetração da floresta por terem como motivação última a busca por mulheres indígenas. No Peru, a importância desta zona na economia caucheira teve como consequência a sua declaração como Província do Departamento de Loreto, estabelecendo-se em seu interior os distritos de Caballococha, Javari e Jaquerana. A capital do Javari foi o povoado de Nazaret (hoje conhecido como Amélia) e a capital do Jaquirana, o povoado de Esperança, um rico enclave de trabalhadores e comerciantes do caucho.

¹⁰⁸ Remate de Males, antigo povoado de Santa Cruz de Itacoai, foi fundado por João Facundo e Raimundo de Oliveira Bastos, antigos moradores da região, e elevado a vila em 1898. Daí originou-se a população que algumas décadas mais tarde fundaria as atuais cidades de Atalaia do Norte e Benjamin Constant (Loureiro, 1978: 155).

do igarapé Hospital, afluente do Batã, pertencia a um português; um estabelecimento no Batã pertencia a uma dupla de sócios espanhóis; no Jaquirana (nome do Javari acima da boca do Galvez) havia seis estabelecimentos, sendo cinco de brasileiros e um de um equatoriano, que era o mais setentrional; da boca do Galvez até a do Curuçá, havia mais nove estabelecimentos, dos quais oito se estendiam por ambas as margens do rio, isto é, localizavam-se tanto em terras do Brasil como do Peru; destes, cinco eram de brasileiros, um de um peruano, um de um colombiano e dois cujos proprietários o informante não mais tinha na memória. A maior parte do rio Curuçá era de uma companhia francesa ou inglesa; mas em seus afluentes das cabeceiras havia três peruanos: um no Pardo, outro no Arrojo e um terceiro no Amburus. Um colombiano [Antonio Angarita¹⁰⁹] era dono de ambas as margens de todo o Ituí, até mais ou menos 1920 (Melatti & Montagner, 1975: 07).

De acordo com o seu informante, Raimundo Luzeiro, um dos seringais na foz do Batã pertencera a seu pai, Raimundo de Souza Luzeiro, que o comprara de um peruano, por volta de 1902. Neste local:

Seu pai criava um índio Remo, apanhado pelos peruanos. O índio se retirou para viver entre os de seu grupo e, anos depois, apareceu com oitenta deles, com a intenção de viver junto ao seringal. A gripe de 1921 quase acabou com eles, que ficaram reduzidos a uns trinta. A irmã de Raimundo Luzeiro [filho] contou que a gripe se deu em 1918 e que morriam de 3 a 4 índios por dia. Diz que eram índios muito pacíficos e que do Batã se mudaram para o Peru; afirmou que eram em número de trezentos. Referiu-se a alguns de seus costumes, como a cremação dos cadáveres e a mistura de suas cinzas com mingau de milho, a destruição dos objetos, roças e animais domésticos do falecido, a grande casa redonda com duas portas, o uso do trocano, a posse de muitos algodoeiros, os vários furos nos lábios e pelo menos um no nariz, o uso do pilão em forma de canaleta, a bebida de pupunha e a de macaxeira, o uso de rãs como alimento, as bolas de milho, o peixe assado em embrulhos de folhas, a conservação de grandes beijos dentro do chão. Essa senhora nos citou uns poucos vocábulos remo, muito semelhantes aos marubo. Os Remo extraíam o látex do caucho e vendiam ao pai dela. Entre eles havia 4 ou 5 mulheres bem claras e de olhos azuis e que, dizia-se, eram filhas de peruanos. Depois da retirada dos Remo, o pai dos informantes recebeu três índios Marubo (do grupo que visitamos), que vieram do Curuçá, com suas famílias; um civilizado, que morava perto, e era aviado de seu pai, também protegia uma família marubo (Melatti & Montagner, 1975:15)).

¹⁰⁹ Fuente, 1908 *apud* Loureiro, 1978: 155.

Outros antigos moradores do Jaquirana informaram que, na década de 20, nas cabeceiras dos igarapés Gregório e Preto viviam índios Kaxinawa e Kanamari e no seringal Lontananza, os Marubo, “que falavam inca” (Gaudeda 1991, ms).

De acordo com Carlos Vargas, filho de uma mulher marubo, criado pelo peruano Heliodoro Vargas, os Marubo que trabalhavam na boca do Batã e tinham como “patrão” o peruano José Encarnación teriam migrado daí para o Arrojo e, em seguida, para o Maronal, onde morava o seu “padrinho”, Nestor Cárdena, que vendia produtos industrializados (Melatti & Montagner, 1975: 15). São, no entanto, as informações de Dico (Frederico Waldick), filho de “Inglês”, um negro “barbadiano” que trabalhara caucho no alto rio Curuçá, que mais contribuem para a história marubo:¹¹⁰

Dico, quando menino, morava com sua família no Curuçá, acima da foz do igarapé Amburus. Do barracão de seu pai, “Inglês”, podia-se ir às malocas dos Marubo, localizadas no igarapé Maronal, mais acima. Havia uma maloca antes do Maronal. Havia pelo menos oito malocas marubo. Os Mayo moravam para as bandas do Amburus. Os Mayo e os Marubo muitas vezes queriam brigar entre si junto mesmo do barracão de seu pai. Em 1933, os Marubo mataram os Mayo que trabalhavam com “Inglês” (ele lidava com caucho) e carregaram suas mulheres. Aí não foram mais ao barracão de seu pai, com medo dele. Junto dos Marubo, no Maronal, morava Antônio Rosa, um preto velho maranhense que fora “patrão” de seu pai logo depois que ele chegou de Iquitos; depois quebrou-se. Na foz do Cravo, um afluente do Arrojo (que desemboca no Curuçá abaixo do Amburus) vivia Chapiama, pai do futuro sogro do informante. Esse homem incitou os Marubo a matarem “Inglês”, mas eles não o fizeram; porém levaram três rapazes marubo que seu pai criava.¹¹¹ Na foz do Arrojo, morava o “patrão” de “Inglês” e de Chapiama: era

¹¹⁰ Entre o final do século XIX e começo do século XX, houve um significativo movimento migratório de negros originários do Caribe, e mais especificamente da colônia inglesa de Barbados, para Belém e outras cidades da Amazônia. O termo “barbadiano” foi empregado como uma categoria englobadora, atribuída a estes negros que portavam nomes anglo-saxônicos, falavam inglês, eram protestantes e que aqui não foram introduzidos como escravos. Referências a presença “barbadiana” na Amazônia também aparecem nos escritos sobre a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (Pinto Lima, 2006:14). Dico, que hoje vive em Atalaia do Norte, disse não saber a nacionalidade de seu pai José Armando Waldik, “que falava muitas línguas, inclusive a “língua geral”. Sabe apenas que viera por terra da Colômbia, onde teria ficado um primo seu, até Iquitos (via rio Branco) e daí entrado no Brasil, alcançando diretamente as cabeceiras do Curuçá e se instalando pouco acima da boca do Amburus. Sua mãe, Maria Andréa, seria uma “cabocla kampa”, muito forte e valente, que seu pai conheceu no curso desta viagem. O casamento deles foi feito no rio Curuçá por frei Felipe.

¹¹¹ De acordo com Melatti, este civilizado amasiado com uma índia, teria mandado seu filho Cezar Chapiama matar o peruano João Lopes, que começava com sucesso o negócio com os índios. Os assassinos, para se livrarem da polícia, acusaram os índios da morte do regatão e por isso, nos diz o autor, “os Marubo ganharam a mata e não mais tornaram a aparecer.” (Melatti & Montagner 1975:24). Um recorte de jornal peruano (não identificado) com data de 1912, informa que a polícia brasileira procurava um foragido peruano de nome Chapiama que teria se metido nas florestas do Javari para fugir das investigações sobre a morte de um cabo da polícia de Remate de Males em Nazareth (Arquivo do Itamaraty)

Zé Costa. Este, por sua vez, era aviado por um regatão que era empregado de Afonso Alvim, um português que então era o “dono” do Curuçá. Foi o único “patrão” que não se quebrou na crise da borracha, mas morreu em 1938 e aí tudo fracassou. Havia um peruano, chamado Vargas, que era “tuxaua” entre os Marubo; alguns destes o mataram e foram depois morar no Javari; eram os Marubo que já citamos ao falarmos no seringal da foz do Bata (Melatti & Montagner, 1975: 17-18).

Na oportunidade que tive de conversar com Dico (em setembro de 2008), tudo isto foi resumidamente repetido. De diferente sobre os personagens desta ocupação, apenas a identificação de um civilizado chamado “Anacleto”, que ficava na boca do Curuçá, e de um “misturado” chamado “Emiliano”, que era tuxaua dos “Mayo” e teria sido morto pelos Marubo próximo ao lugar conhecido como “Bonfim”.

Alguns comentários e detalhes, no entanto, devem ser aqui destacados. De acordo com Dico (1923), Inglês teria chegado no Curuçá “uns três anos antes” de seu nascimento, ou seja, em 1920. Neste tempo, o caucho era explorado por alguns Chamikuro (“eram peruanos”), que logo foram embora, e alguns civilizados, como Antonio Rosa e Chapiama, mas “não tinha índio marubo trabalhando”.¹¹² Teria sido seu pai, Inglês, que os amansou, trazendo-os, em seguida, para trabalhar no “Bonfim” (acima do Amburus), onde lhes “ensinou” a tirar caucho e a atirar com espingardas. No discurso de Dico, seu pai, Inglês, não teria sido somente “o primeiro” e sim o único patrão dos Marubo:

A casa de seu pai era bastante visitada pelos “índios marubo”, mas também por alguns índios “mayo” que “toda vida trabalharam com peruanos”. Os “índios marubo”, porém, sempre foram mais “direitos” que os Mayo: “Eles foram ensinados a não mexer. Parece que colocaram isso na cabeça”. Eram cerca de 60-70 indivíduos, “tinham a cara redonda” e eram “veteranos” do Maronal, do Curuçá.¹¹³ Por temerem os Mayo, não andavam pelo Javari (território destes índios), embora por vezes frequentassem o Ituí. No alto Curuçá, os Mayo (cerca de 30 pessoas) tinham a “cara comprida”.

Na década de 30 (especialmente entre 1928 e 1932), como consequência da queda do preço da borracha, a bacia do Javari experimentou o êxodo de “civilizados”, ocasionando um

¹¹² Dico explicou-me que os “Txamikuro” teriam vindo do Javari, atravessando do Lobo para o Pardo, num caminho que, percorrido a pé, não leva mais do que uma hora. Ele não soube dizer o que aconteceu com eles. Disse apenas que foram embora.

¹¹³ De acordo com Dico, não haveria desproporcionalidade entre homens e mulheres. Os homens “andavam com as picas amarradas”, enquanto as mulheres apareciam com “saías de palha”.

despovoamento que chegou a ser completo nas áreas do alto e médio rios Ituí e Curuçã (Melatti & Montagner, 1975: 10/09). Em 1929, a família de Raimundo Luzeiro:

[...] abandonou o Batã, descendo o Jaquirana até onde passa a receber o nome de Javari, isto é, no local onde hoje está a guarnição brasileira de Palmeiras. Disse-nos Raimundo Luzeiro que saíram por causa do ataque de índios, mas pouco depois afirmou que seu pai estava devendo a seu próprio gerente, o espanhol José Larrinaga, 29 mil cruzeiros e, como não tinha como pagar, pois a borracha não dava, entregou-lhe o barracão como pagamento. Em outras palavras, a família se retirou na verdade por causa da crise da borracha (Melatti & Montagner, 1975: 11).

Quatro anos mais tarde (em 1933), foi a vez de “Inglês”, que levou sua família para o rio Pardo, e depois de Chapiama, que foi trabalhar no rio Quixito.¹¹⁴ De acordo com Dico, ficou apenas Antonio Rosa, que teria morrido “de velho” por lá, mesmo.

Este despovoamento não significou, contudo, o fim das frentes de exploração na região, visto que a borracha foi imediatamente substituída pela madeira que, cortada em épocas específicas do ano, não demandava uma estadia prolongada dos civilizados na floresta.¹¹⁵ Conforme Coutinho (1980: 2096):

Após um breve refluxo da economia regional nos anos 20 e 30, interregno durante o qual houve um rearranjo social, demográfico e territorial das parcialidades indígenas sobreviventes, toma grande impulso na região, em meados da década de 40, a atividade extrativa da madeira. A exploração madeireira, ao longo dos principais tributários da bacia do Javari, assim como Jandiatuba e Jutai, afetou desde então todos os povos indígenas dessa região, que novamente tiveram seus territórios invadidos e suas malocas assaltadas. Como defesa ou retaliação, os índios passaram a atacar turmas isoladas de madeireiros, provocando a fuga parcial do alto curso dos rios entre o final dos anos 50 e o início dos anos 60. Os ataques indígenas — e os interesses econômicos que eles afetavam — provocaram a ação punitiva de grupamentos do Exército brasileiro, acompanhados por madeireiros, que arrasaram algumas malocas em afluentes do Javari e do Curuçã.

¹¹⁴ De acordo com Dico, César Chapiama foi trabalhar no Quixito, onde morreu depois de ser picado por uma cobra: “a cobra o mordeu em três lugares. Passou uma semana, mas o tratamento para a tuberculose e os remédios para a picada de cobra o mataram... três venenos, e ele morreu” (Dico Waldik, 2008).

¹¹⁵ “Os madeireiros permanecem na área apenas durante a safra da madeira. Se a área for esgotada no ano seguinte, mudam-se para procurar madeira em outra colocação... Os seringueiros habitam permanentemente na colocação porque sua atividade exige cuidados durante o período da safra e da antissafra” (Montagner/ FUNAI, 1980: 100).

Dada a ocupação territorial dos Marubo que, neste período, se encontravam retraídos na cabeceira do Arrojo, este grupo foi mais tardiamente alcançado pela empresa madeireira. Foi somente na década de 60, após as migrações para o curso principal dos rios Curuçá e Ituí, que esta atividade tornou-se economicamente significativa.

Em 1971, a FUNAI, em apoio à construção da Rodovia Perimetral Norte e às atividades de pesquisa e prospecção de petróleo e gás natural realizadas pela PETROBRAS, inaugurou suas atividades no Vale, instalando os Postos Indígenas de Atração (PIA) próximos às aldeias dos índios “arredios”. Na década seguinte, o órgão enviou três equipes que tinham como missão “estudar a situação das terras e a possibilidade de criação de um Parque” (Melatti, 1981: 31). Em 1985, já como resultado da Proposta de Parque enviada pela equipe, a FUNAI restringiu a entrada de regatões, que não mais poderiam ultrapassar os PIA instalados no médio curso dos rios Ituí e Curuçá.

Em 1998, o território foi finalmente homologado como Área de Proteção Etnoambiental (portaria 818/1998), tendo início, no mesmo ano, o cadastramento dos ocupantes da região, que seriam retirados e indenizados. Os índios, naturalmente, também foram proibidos de extrair madeira ou vender carnes e couros de animais, e, por esta razão, os Marubo — que já estavam engajados na economia local — por vezes demonstram sentimentos contraditórios a respeito do “fechamento” do Vale. Alegam que, naquele tempo, todos tinham trabalho e não precisavam viajar para adquirir as mercadorias, já que estas eram trazidas pelos regatões. Se hoje estão mais conformados, isto deve-se em grande medida às aposentadorias e benefícios do Governo que, de uma certa maneira, compensaram a falta dos rendimentos obtidos com a venda da seringa, madeira ou animais.

2. História oral marubo

Tendo visto algumas das características da ocupação indígena e não indígena do Vale do Javari, tal como narrada na literatura disponível, retomaremos esta história, focalizando não mais os relatos dos invasores, mas sim a ótica dos próprios Marubo e sua compreensão a respeito deste processo.

No que tange à história do contato, a memória social marubo destaca três qualidades de eventos, que podem ser cronologicamente sobrepostos: as trocas por ferramentas de metal com os “Inca”, a chegada dos caucheiros “Txamikoro” e a entrada dos civilizados (peruanos e brasileiros, caucheiros e seringueiros). Começaremos, no entanto, pelas narrativas que apontam para as relações intertribais experimentadas pelos antepassados marubo.

2.a. Povos, rios e chefes

A história oral marubo contribui para o mapeamento etno-histórico da região menos conhecida do Vale do Javari — a saber, o território compreendido pelos altos cursos dos rios Ituí e Javari — e demonstra o quanto a movimentação espacial dos antepassados marubo esteve determinada pela exploração econômica desta região. Infelizmente, são poucos os registros de personagens e eventos que permitem uma disposição diacrônica dos dados.

Conforme o discurso nativo, no período que antecede a exploração do caucho, os povos “marubo” (diversos segmentos – *nawa*) viviam separados em grupos locais endogâmicos. Como gostam de destacar, era muita gente (*yora ātsaka*) e gente variada (*yora ōsiōsipa*). Cada povo tinha sua língua, seus nomes pessoais, mas todos teriam a mesma tatuagem sobre a boca e usariam os mesmos adornos corporais, diferenciando-se de outros índios *mokanawavo* por manterem o cabelo comprido e “não andarem nus”: os homens usavam tangas (*shampati*) e as mulheres, saias (*vatxi*).¹¹⁶

As referências aos “etnônimos” citados pela bibliografia desta região são relativamente vagas. Apontam a existência remota de índios “mayo”, “remo”, “kanamari”, “yawanawa” e “kapanawa” no alto Javari e Jaquirana; bem como de “kulina”, “nukuini”, “poyanawa”, “arara”, “katukina”, “shipibo”, “roenawa” (povo machado), “sharanawavo” (povo abelha/vespa), “yumpanawa” (povo jacaré preto), “kaxinawa”, e “conibo” para os lados

¹¹⁶ Sobre a suposta variedade linguística (*vana onsionsipa*) dos “povos” marubo, cabe aqui esclarecer que a palavra *vana* traduz também o sentido de “fala”, que se distingue por seu conteúdo (*roa*: “bom”/ *ichna*: “ruim”), sonoridade (*meshtenka*: “forte”/ *isinka*: “alto”) e ritmo (*veshtinka*: “rápida”/ *tanachta*: “devagar”).

do Juruá, do Ipixuna.¹¹⁷ Conforme os informantes, parte dos *yawanawa* do Javari estariam vivendo em território peruano, “entre os Mayoruna”.¹¹⁸

Os “Kanamari” do Javari não eram os mesmos que hoje vivem no Itacoai: eram pajés e seus escudos (*vitxi*) encontravam-se presos a seu corpo, não se soltavam. Tinham trocano, vestiam tangas (*shampati*), e ornavam-se com talabartes e tembetás (*romoshe*). A tatuagem era como a dos *chinonawavo* (povo macaco-prego) — identificados aos Matses contemporâneos — mas ali também havia índios com a tatuagem semelhante a dos Matis, eram os *chipinawa* (povo macaco sauim) e *wasanawa* (povo macaco de cheiro), ambos caracterizados por suas malocas feitas com palha de jarina (*pishin*).¹¹⁹

No rio Ituí, os *shanenawavo* e *varinawavo* foram atacados pelos *oshonawa* (povo branco/ garça), que desciam este rio para pegar mulheres e crianças. Os *oshonawa* só pegavam aquelas de “dentes bons”, as de “dente estragado” eram mortas. As meninas que, ao longo do percurso, não conseguissem fazer fogo com madeira molhada também eram mortas, e muitas crianças pequenas, carregadas em paneiros, afogavam-se nas travessias dos igarapés. Assim contaram os *wachakamãvo*, denominação atribuída às pessoas do grupo local de um eminente chefe *ninawavo* (G1), chamado Wachakamã (onça pintada).¹²⁰ De acordo com Mario Kaninpapa, seu *ochtso* (ver anexo 14: genograma *wachakamãvo*) morava num igarapé do alto rio Curuçá e foi chamado para pegar os *oshonawa* que haviam atacado a aldeia dos pajés Isko Toko Romeya e Mai Romeya, na cabeceira do rio Arrojo (Shasho Matxi: “colina pedra”), de onde levaram a mulher *varishavo* chamada Txi Roá Maya.

Os *wachakamãvo* surpreenderam os *oshonawa*, que não imaginavam estarem sendo perseguidos, e os atacaram com flechadas quando atravessavam uma ponte de cipó sobre o rio Ituí (“eles não tinham canoa”). Os *oshonawa* eram “bicho transformado em gente” e tinham como adorno característico os talabartes de uma só volta (*pespã paote*).

¹¹⁷ O fato destas referências, ao menos no aspecto geográfico, serem coerentes com os registros históricos e bibliográficos nos leva a deduzir que as relações com estes povos da periferia do Vale foram, ao menos num último momento, mediadas por estrangeiros.

¹¹⁸ Na década de 60, “Irmão José” levou Ivãpa (Vicente) e Tamãpa (Casimiro) para a cabeceira do “rio Solimões” para conhecer os povos de lá. Eram os Kapanawa. Ivanpa e Tamampa conseguiram comunicar-se, queriam ficar, mas o irmão José não deixou. Benedito, um dos últimos representantes da descendência *kananawavo*, acredita que eles possam ser seus antepassados, visto que os Kapanawa falam a língua dos “antigos” e habitam a mesma região de destino dos antigos *kananawavo* (Benedito, 2008).

¹¹⁹ Apesar de uma designação mais específica, todos estes povos são também designados *mokanawavo*, pois embora este termo faça alusão ao veneno (*moka*) de suas zarabatanas (*moka tipi*), serve também para referir-se ao inimigo.

¹²⁰ De acordo com Mario e outros informantes, os “Wachakamãvo” eram os *ninawavo* de “antigamente” (ver anexo 14: genograma *wachakamãvo*).

liderado por chefes das “descendências” *ranenawavo*, *satanawavo* e *txonavo*.¹²¹ Sua localização original — ou poderíamos dizer de formação — foi a cabeceira do rio Bata, mas dada a sua belicosidade e atividade comercial, este coletivo se impôs a outras aldeias do alto Curuçá, tendo sido responsável pelos massacres dos *ninawavo* e *kananawavo* nos igarapés Kaintekaya e Karya (Setiacha), respectivamente. Ver mapa anterior.

Nas cabeceiras do Karya, os *noinkoavo*, liderados então por Karo sheni (“shono karo”) exterminaram a aldeia dos *kananawavo*. Ao menos duas “matriarcas” da descendência *kananawavo* são oriundas dessa aldeia. Segundo Joaquina, Karo sheni (“Noinkoavo”) pegou as duas irmãs (Masto e Vena), mas as deu a outros chefes porque ele próprio já tinha muitas mulheres (ver anexo 9: genograma *kananawavo*).¹²²

No igarapé Kaintekaya, os *noinkoavo* atacaram os *wachakamãvo* que aí viviam com algumas mulheres *waninvo*. Conforme contado por Mario Kaninpapa, o primeiro ataque ocorreu num dia em que os homens *wachakamãvo* haviam saído para caçar macaco. Os *noinkoavo* invadiram a aldeia, mas algumas meninas (*nishavovo*) que haviam saído para pegar água, ao perceberem o que acontecia, fugiram para a floresta à procura de seus tios, que estavam caçando. Ao encontrá-los, contaram o que havia acontecido na aldeia e alertaram-nos sobre o fato de que o chefe, chamado Nea, dormia protegido por dois escudos (*vitxi*) de couro de anta (*awá shaká vitxi*).¹²³ Os *wachakamãvo* porém não desistiram e planejaram um ataque noturno para matar o chefe enquanto dormia. A flecha mirada na costela — única parte desprotegida pelo escudo — acertou a sua nádega pois, pouco antes dela ser lançada, o chefe fora despertado pelos latidos dos cachorros que denunciavam a presença dos *wachakamãvo*. Nea, o chefe *noinkoavo*, não morreu, mas o ferimento e o ataque inesperado provocaram sua fuga imediata. Os *wachakamãvo* o perseguiram ainda durante toda a noite.

Um segundo ataque dos *noinkoavo* aos *wachakamãvo* no igarapé Kaintekaya foi liderado pelos chefes Tamani Romeya e Rane Romeya, que viviam no igarapé Kariya e queriam “pegar as mulheres” dos *wachakamãvo*. Desta vez, porém, os *noinkoavo* saíram

¹²¹ É curioso que esse coletivo comercial seja designado pelo nome pessoal (Noin Koa) do filho de Rane Topane, pai dos civilizados, conforme o mito de *Shoma wetsa* (Melatti, 1985: 5, 16).

¹²² Kana Masto, a mais velha, casou-se com Sai (*ranenawavo*), filho de Sata Mene; a segunda casou-se com Iko/kamashao (H2), filho de Karo. Uma outra mulher *kanashavo*, identificada como Wanin Eshe Rami, já se encontrava entre os *noinkoavo*, como mulher de Mawi, o *mokanawavo* citado no capítulo anterior que agregara-se a este grupo (Joaquina, 2008). De acordo com Joaquina, “wanin eshe” seria um tipo de *kananawavo*. Seu único filho, Julio Kananpa, é classificado como *inonawavo* (I2).

¹²³ O escudo de couro de anta é um dos elementos atribuídos aos velhos de antigamente. De acordo com Castello Branco, seria creditado aos Yaminawa a “criação de um escudo de couro de anta, tão rígido e resistente que as zagaías e flechas dos seus inimigos não o penetravam” (Castello Branco, 1961:182).

vitóriosos. Eles invadiram a aldeia, mataram os homens e roubaram as mulheres. Só escaparam aqueles que tinham saído para caçar.

Rane Romeya pegou duas crianças: uma menina (Tama Sheta) que criou para ser sua mulher e Ni-Tasha um menino *ninawavo* (G1), de mais ou menos 10 anos, que ficou conhecido como Tekativo. Outros homens *noinkoavo*, no entanto, temeram que o menino já fosse muito crescido para ser “criado” e pretenderam matá-lo. Para salvá-lo, Rane Romeya entregou Tekativo aos brancos, que o levaram para a cidade. Lá ele trabalhou com os “nawa” e depois voltou ao Kaintekaya para fazer comercio com os índios. Neste seu primeiro retorno, Tekativo chegou na aldeia atirando para o alto e dizendo que tinha mercadoria, mas o pessoal ainda quis matá-lo, e ele voltou para a cidade. Passada outra temporada, ele retornou à maloca e encontrou o pessoal mais “manso”. Seu *koka*, Rane Romeya, contudo, ainda se preocupava com as hostilidades e orientou-o a ir embora.

No seu terceiro retorno, ocorrido segundo cálculos dos professores marubo por volta de 1890, Tekativo fizera-se acompanhar por um “exército” de brasileiros e lanchas carregadas de mercadoria. Estas últimas foram atracadas próximas à confluência do rio Curuçá com o igarapé Chorya, e dali Tekativo partiu sozinho para a aldeia, encontrando os *noinkoavo* numa ponte próxima à aldeia. Dali, Tekativo seguiu escoltado até a maloca dos *noinkoavo*, onde se pôs a explicar: disse que viera com alguns *nawa* caucheiros que traziam muita mercadoria, mas que eles teriam que baixar até o Shashokampe (lugar abaixo do igarapé Choriya), onde os barcos haviam atracado, para pegá-las. Assim o fazendo, Tekativo convenceu todos os *noinkoavo* e *ranenawavo*, inclusive os pajés Tamani Romeya e Rane Romeya a irem pegar as mercadorias.

Durante a viagem, os pajés desconfiaram de alguma armadilha, mas Tekativo os enganou, e eles seguiram caminho. Quando chegaram nas proximidades do igarapé Chorya, encontraram quatro barcos atracados na margem e todo tipo de mercadoria (panelas, facas, terçados etc.) pendurados no acampamento que os “soldados” haviam feito na beira do rio.¹²⁴ Os *noinkoavo* se animaram e desceram das canoas para pegar os presentes e confraternizar com os “soldados” que lhes ofereciam cachaça.

Depois de embebedar os índios, os soldados fizeram a todos prisioneiros. Os homens foram amarrados com latas penduradas em seus braços, de modo que qualquer movimento

¹²⁴ Todos os depoimentos sobre este episódio identificam os agentes deste massacre como “soldados”, “gente do exército”, nos fazendo pensar que possa se tratar das “guardas nacionais” que apoiavam as ações punitivas dos comerciantes da região.

fosse denunciado. Cada “soldado” pegou então uma mulher e a estuprou na frente de seus respectivos homens.

No começo da noite, por volta de umas 19h, os pajés conseguiram fugir. Tamani Romeya recebeu rapé de uma mulher e “virou” tatu canastra (*pano*). Com a força deste animal, arrebitou as amarras e soltou seu sobrinho Rane Romeya. Quando os soldados perceberam a fuga dos pajés, pegaram suas armas, que eram como revólveres, e atiraram nos homens que estavam amarrados. Os velhos e velhas que estavam presos nos barcos foram golpeados com facas e depois jogados no rio.

Na manhã seguinte, as cabeças dos homens *noinkoavo* estavam penduradas em varas (lembremos que esta era uma prática atribuída a outros índios como os Kapanawa e os Nukini) e, no rio, formara-se um remanso de sangue e corpos. As mulheres *nishavovo*, *raneshavo* e *pakaoashavo* (mulheres “flor da taboca”) foram levadas em “lanchas” para uma cidade que, dada a descrição dos informantes, tratar-se-ia de Remate de Males.¹²⁵

Tekativo, porém, não permitiu que levassem nem fizessem mal à mulher de Rane Romeya (Tama Sheta), que o havia criado. Ele lhe deu fogo e alguma farinha e ordenou que fosse atrás de seu marido. Quando encontrou Rane Romeya, o outro pajé, Tamani Romeya perguntou sobre o paradeiro de sua mulher (*varishavo*).¹²⁶ Tama Sheta respondeu que ela quis ficar com os *nawa*, e o pajé se enraiveceu. Resolveu fazer feitiço para matá-la e, por isso, voltou à aldeia para cantar sobre a urina e as fezes da mulher que o abandonara. Enquanto ele levava a cabo seu intuito, os *nawa* de Tekativo chegaram e o mataram com um tiro certo. Tekativo foi embora para a cidade, casou-se com uma mulher branca e nunca mais voltou para a floresta.

Rane Romeya e sua mulher, Tama Sheta, que caçavam tatu no momento do ataque, fugiram para a floresta ao ouvirem os tiros e assim conseguiram escapar. Ficaram os dois solitários, andando por toda parte, até que se aproximaram de um grupo de *noikoavo* que estava trabalhando caucho para os *nawa*. Este grupo, também designado como *shawenwa-shaneivo* (os “tartaruga azulada”)¹²⁷ estava caçando, quando percebeu as pegadas e vestígios de gente. Eles sabiam o que havia ocorrido no igarapé Kaintekaya e, imaginando que pudesse

¹²⁵ De acordo com Mario Kaninpapa (2008), esta cidade ficava na boca do Itacoai e teria sido inundada pelo rio. Algumas dessas mulheres *varishavo* e *raneshavo* teriam sido levadas para Palmari.

¹²⁶ Não obstante o nome, esta mulher foi relacionada à descendência *ranenawavo*.

¹²⁷ De acordo com Mario Kaninpapa, a designação *shawenwa-shaneivo* remeteria ao grupo de pessoas que trabalhava no igarapé Shawewayaya. Também registrei a designação deste grupo como *shawewashenivo* (“os velhos tartarugas ou os velhos do rio tartaruga”).

se tratar do casal sobrevivente, puseram-se a procurá-los. Uma mulher desse grupo,¹²⁸ então liderado por Sai Sheni, conseguiu localizá-los e avisou a seus parentes, que foram atrás deles. Quando os índios caucheiros encontraram a mulher de Rane Romeya, ela estava carregando uma criança numa “saia” de envira (*shopo vatxi*). Disseram que a procuravam e ordenaram que ela levasse rifle e um cachorro para o seu marido. Quando voltaram à sua morada, os *shawenwa-shaneivo*, para não dizerem aos “nawa” que haviam dado a arma à Rane Romeya, os enganaram, afirmando que uma árvore havia caído sobre o rifle.

Quando terminou a temporada de caucho dos *shawenwa-shaneivo*, estes ficaram temerosos que Rane Romeya pudesse matá-los: “nós demos armas pra ele, e agora ele vai querer nos matar”, pensaram e, por isso, resolveram fazê-lo antes. Quando chegaram em seu tapiri, ele estava deitado na rede. Os *shawenwa-shaneivo* atiraram em seu peito (“o sangue que escorreu de Rane Romeya foi lambido pelo cachorro”), e levaram Tama Sheta e sua filha (Vari Nomashavo) para suas aldeias no Tashaya (rio Arrojo) (ver anexo 17: genograma Rane Romeya).

Mais tarde, “com seus 12 anos”, Noma Shavo tornou-se esposa de Aurélio-Topãpa, irmão de João Tuxaua. Teve com ela três filhos, mas apenas um, Antonio Vimimpapa (1918) está vivo. Nas palavras de Joaninha: “eles não aumentaram (*revosma*)”. Antonio Vimimpapa é classificado como *iskonawavo* da unidade B e mais frequentemente identificado como filho de João Tuxaua (ver anexo 7: genograma *varikayōvo*).

2. b. Os Incas

Contam os Marubo que as primeiras trocas comerciais foram feitas com os “Incas”, que apareceram nos rios Roe Ene (“rio do machado”) e Noa (“rio grande”) para trocar objetos de metal (machados, terçados e agulhas) e tecidos por produtos da floresta: penas, flechas, palhas, couros e, por vezes, crianças e mulheres. De acordo com Paulinho Memãpa, *roe* e *noa* seriam “nomes inca” (embora *roe* seja um nome pano). O Roe Ene é identificado como Javari ou “Solimões”;¹²⁹ o Noa é mais consensualmente identificado como Juruá, conhecido na língua marubo como Pota waka. Isto teria ocorrido no “tempo dos antepassados”

¹²⁸ Identificada à seção matrimonial *satanawavo* (E1).

¹²⁹ M. F. Paz Soldan (1863) e Raimondi (1879) informam que os índios conheciam o rio Javari pelo nome de *Xiqui*. Em ayamara ou quéchua, *yauari* equivale a cobre. Tastevin (1920) afirma tratar-se do nome de uma palmeira nativa e Lima Figueiredo (1939: 77) traduz o vocábulo como o nome de “uma onça pequena” (*apud* Castello Branco, 1950: 199).

(*sheniwetsarasintiã*), quando os povos marubo ainda não conheciam o caucho, nem as armas de fogo.

De acordo com Paulino Memãpa, uma das últimas frentes de contato dos antepassados marubo com os “Incas” teria se dado com os habitantes de uma “morada” conhecida como Aná kene shava, localizada em colinas do alto rio Ituí. Originalmente, essa era a morada dos *varinawavo* (*varikayõvo*, *shanenawavo*), mas no tempo do chefe Txoki (*iskonawavo*), Ino sheni e Mantxa sheni, o lugar foi habitado por gente de vários povos e comportou a maior roça da história oral marubo.¹³⁰

O *ochtxo* (MMB) de Paulinho (A1), que aí vivia, partiu na direção do rio Paraguassu e chegou no rio Noa, onde ficavam os “Incas”.¹³¹ Não sabiam falar a língua desses *nawa* e, por isso, chamaram-nos da maneira nativa: “*eh, papatxo, nunti vivarain!*” (ei, bisavô, traga a canoa). Os *nawa* atravessaram o rio com uma canoa enorme (*shono nonti*: “canoa samanuma”) feita com machado inca (“*roe inca*”) e estabeleceram contatos amistosos. O fim destas relações teria sido ocasionado pelo adoecimento do *ochtxo* de Paulinho, que associou a doença ao uso e consumo de algumas mercadorias: a roupa trazia a gripe, os fósforos traziam febre. A partir de então as trocas restringiram-se aos objetos de metal, e o “lugar dos *nawa*” (*nawa namã*) passou a ser considerado uma área perigosa (*vei shava*).

Embora os “Incas” trocadores de metal sejam frequentemente classificados com índios (*yora*) falantes de uma língua diferente, portavam enfeites sobre as longas roupas e seus pajés consumiam ayahuasca e rapé. Eles representam um elemento primordial da história do contato deste grupo com a sociedade “civilizada”, na medida em que foram os provedores de suas principais tecnologias, como o metal e o tecido. Talvez seja por esta razão que este coletivo linguístico e comercial apareça por vezes descrito como *nawa*.

Lembremos agora de Marcoy, para quem:

a aparição frequente, perto das nascentes do Jutai e Jandiatuba, de selvagens vestindo longas túnicas, o nariz e pescoços ornados com moedas, remando em canoas de um só tronco e falando a língua corrente entre os espanhóis (o quéchua) se reduziam a fatos triviais tendo em vista as suas lembranças, dos índios da planície de Sacramento e de suas incursões aos Remos e Impetineris da margem direita do Ucayali (Marcoy, 1995: 13).

¹³⁰ A história dessa roça é contada em tom anedótico com o título de “a velha perdida” (*yoncha venota*). Segundo Joaninha, uma anciã da seção *tamaonawavo* (B2) é que sabe “contá-la” adequadamente.

¹³¹ O depoimento de Paulino não dá o nome de seu *ochtxo*, mas dado o fato de seu FF ser o *mokanawa* Mawi, podemos presumir que se trata de seu MMB (ver anexo 7: genograma *varikayõvo*).

Ainda de acordo com Marcoy, os visitantes das cabeceiras do Juruá habitavam as margens de um grande rio ocidental chamado Paro (Ucayali) que, na língua marubo, indica a direção leste, onde o sol nasce, de onde vinham os “Incas”.¹³² Seguindo a pista destes dados etno-históricos poderíamos dizer que estes últimos, pioneiros no estabelecimento das relações de troca com os Marubo podem ser entendidos aqui como índios mercadores (falantes de quechua), oriundos dos centros comerciais ou missões peruanas, que frequentaram as cabeceiras do vale desde o século XVIII até a consolidação da exploração caucheira, em meados do século XIX, o que nos faz considerar a integração dos “Marubo” nas redes de intercâmbio simbólico e material, promovida pelos índios caucheiros e comerciantes como por exemplo os Shipibo, os Piro, os Cocama e os Yagua.

Embora esta última atividade tenha sido comandada, ao menos em seus anos iniciais, pela mesma população mestiça e catequizada (Barclay, 2001) o caucho e o sistema de patronagem alteraram o status destas relações, que deixaram de ser reguladas pela troca ocasional e passaram a integrar uma relação sistemática de trabalho (*meiti*) e pagamento (*kopima*). O que define, pois, este contingente histórico, mais do que classificações étnicas, linguísticas ou tecnológicas, parece ser a reciprocidade imbutida naquelas relações, desvinculadas de padrões, empregados e acampamentos.

O mais velho informante de Melatti, o índio Domingos, nascido nos idos da exploração caucheira (1879), ao lembrar-se de umas palavras que ele dizia ser “inca”, definiu-a como a língua dos “Cocama”, levando aquele autor a identificá-la como a língua quechua falada por índios pacíficos (Melatti&Montagner, 1975: 23)¹³³. O fato de Domingos ter se referido à língua inca mas não aos “Incas”, como fazem as narrativas do contato, é interessante na medida em que permite observar que este coletivo assim fora caracterizado não somente por sua uma unidade linguística (quechua), mas sobretudo por suas atividades comerciais (trocas por metal), que teriam subsistido até meados do século XIX, quando teve início a exploração caucheira. Em outras palavras, o depoimento de Domingos evidencia a diferença entre o “Inca” histórico, trocador de metal, e os *falantes* de inca (quechua), que povoaram a região nos anos da exploração caucheira, como os Cocama por ele referidos.

¹³² De acordo com Stiglich, todos os índios desta bacia chamavam o Ucayali de Paro ou Apuparo (Stiglich, 1922: 1087 *apud* Castello Branco, 1950: 207).

¹³³ Os Cocama, índios conhecidos desde as primeiras viagens exploratórias do Ucayali (séc. XVI) constituíram um dos grandes contingentes populacionais das missões provinciais de Mainas, que também eram significativamente habitadas por Maina, Chebero e Coccamilla (Grohs, 1974: 29)

2.c. Os txamikoro e o caucho

Desde as primeiras décadas da exploração caucheira, a densa rede de antigos centros missionários do Huallaga, juntamente com as missões do alto Marañon foram os principais fornecedores de mão de obra empregada nas atividades caucheiras (Barclay, 2001: 198). Neste processo, os índios Chamikuro (Aruak) que viviam na antiga missão de San Javier de Chamikuros foram chamados pelo patrão e imigrante alemão, Belizário Patow, para trabalharem em sua fazenda Pampa Hermosa no baixo Huallaga.¹³⁴ Em 1886, ele teria mudado com seus peões para o Javari e, pelo que consta, uma vez lá, somente um destes Chamikuro sobreviveu e regressou. As mulheres e crianças ficaram sob a tutela de Patow e, depois de sua morte, foram transmitidas como herança para seu filho (Stocks, 1981: 92 *apud* Barclay, 2001: 208).¹³⁵

Melatti e Motagner registraram a informação fornecida pelo marubo Carlos Vargas (+/- 1910) de que, antes do seu nascimento, sua mãe e outros Marubo teriam morado no igarapé Txamiaco (Tamchiaco), onde também viviam os “Txamikuro”, “Remo” e “Incas” (ver mapa fronteira Brasil-Peru).

Carlos ainda nos contou que os Txamikuro e os Remo atacaram os Marubo no igarapé Tamchiaco, onde viviam também os Inca (que deveriam ser índios pacíficos que falavam o quéchua). Os Marubo então se retiraram, mas os Inca ficaram. Os Txamikuro e os Remo não falavam com os civilizados, viviam no mato, não tinham “patrão”. Os civilizados foram então matar os Txamikuro e os Remo e “amansaram” os que restaram (Melatti & Montagner, 1975: 22).

Carlos também afirmou que os Marubo, antes de morarem no Tamchiaco, estiveram no Batã, mas outros depoimentos colhidos por Melatti — somados ao fato de o igarapé Tamchiaco estar bem distante do território então ocupado pela população marubo — fizeram com que este autor considerasse a possibilidade de que “Carlos tenha transferido

¹³⁴ Os índios Chamikuro habitavam originalmente a cabeceira do rio Samiria, no Peru, e constituíam no século XIX uma população de *indios aldeados*. Conforme Paz Soldan, estavam situados “...en la ribera izquierda del río Huallaga, seis léguas [33km] distante del pueblo de Laguna, havia al interior de la Montana. Compuesto de 400 indígenas ‘de todos os sexos e edades’, su principal ejercicio es el buscar cera, zarzaparrilha e diferentes resinas del monte, plantavam banana, macaxeira, cana de açúcar e milho caçavam com arco e flecha” (Paz Soldan, 1863: 4542). “En 1968, fueron diezimados por una epidemia de viruela y hubo sólo 500 sobrevivientes. Estos fueron trasladados junto con los aguanos a Santiago de la Laguna, en el río Huallaga... En la actualidad se encuentran establecidos en la comunidad de Pampa Hermoza, un ex-fundo en que trabajaban al mando de un patrón. Reciben una fuerte influencia de los cocama-cocamilla, de quienes son vecinos y han perdido también el uso de su propia lengua.” somam hoje cerca de 150 pessoas” www.selvasperu.org/documents/Chamicuro.pdf.

¹³⁵ A classificação linguística de Brington (1891) identifica a língua chamikuro à família linguística pano.

acontecimentos que ocorreram junto às cabeceiras do Javari para o igarapé Tamchiaco” (Melatti & Montagner, 1975: 23).

Os depoimentos que colhi acerca dos “Txamikoro” (que falavam espanhol) informam que eles teriam subido o Javari em barcos movidos a lenha (lembramos que em Cochiquinas havia um depósito de lenha) e atravessado dali para o rio Curuçá, onde teriam encontrado os Marubo. Eram caucheiros e queriam trabalhar com os índios. Por esta razão, evitavam os outros civilizados (*nawa*) e só brigavam com aqueles índios que os roubavam ou se opunham à sua presença. Assim ocorreu com o pessoal (*ranenawavo*, *inonawavo*, *satanawavo*) do pajé Shoi Romeya, que roubou uma casa de Txamikoro nas cabeceiras do Curuçá. Os Txamikoro revidaram, atacando a aldeia e matando muita gente, o pajé inclusive. Muitos Marubo fugiram dos Txamikoro até que Pinõ sheni — *kokatxo* (MMMB) de Mario Kaninpapa — que vivia no Kaintekaya começou a trabalhar com eles (ver anexo 14: genograma *wachakamãvo*).

Em seguida, os Txamikoro se dispersaram rumo às cabeceiras do vale e, junto com eles, alguns jovens,¹³⁶ que com eles aprenderam a tirar caucho. Segundo Paulinho Memãpa, seu pai, Julio (I2), trabalhou junto aos Txamikoro na boca do igarapé Hospital (Wasiwaya), afluente do rio Bata. De lá, os Txamikoro rumaram para as cabeceiras do Juruá seguindo por caminhos feitos por outros peruanos.

Quando os jovens marubo que haviam trabalhado com os Txamikoro retornaram a seus grupos familiares, traziam consigo não apenas a experiência do trabalho com o caucho e o aprendizado do castelhano, mas também uma série de conhecimentos e costumes que se integraram à “cultura” do grupo, tais como a caçuma fermentada (*atsa waka*), o veneno de pesca (*poi kamã*), um tipo particular de cestaria, as músicas com flautas (*rewensho saiki*), os tambores (*tambore*) e algumas coreografias de festa, como a dança de pares, na qual homens balançam lenços e o *mais kawã*, uma dança coletiva executada no pátio da aldeia e guiada por um flautista.¹³⁷

Foi somente após terem aprendido a tirar caucho com os Txamikoro que os Marubo começaram a trabalhar com os patrões e aviados civilizados, entre eles “Jarira”, “Imiro”

¹³⁶ Julio/ Mani (I2), Francisco/ Mispa (I2), Guilherme/ Manko (C1), Oka Kainpa.

¹³⁷ As palavras para sal (*katxi*) e porco (*kotxi*) são entendidas como empréstimos dos Txamikoro. De acordo com Cesarino (2008: 17), os Txamikoro também teriam introduzido a realização periódica de uma festa de traços andinos dedicada ao estrangeiro, a “festa do estrangeiro” (*nawa saiki*). Acredito, porém, que embora profundamente caracterizado pelos elementos elencados como da “cultura txamikoro”, o *nawa saiki* seria antes um produto — como já deixa entrever o seu nome — de todas as relações dos Marubo com os *nawa*. Por essa razão, ele também pode ser caracterizado por um forró regado a cachaça, encerrado com uma “dança da macaxeira” muito similar à praticada pelos Kulina (arawá). Além disso, o *nawa saiki* costuma ser realizado como encerramento de outras festas de *yora*: como a “festa dos ovos de tartaruga” ou a “festa do trocano”.

(Emílio), Zacarias, Guilherme e os já citados Zé Costa, Antonio Rosa, Ambrosio Chapiama, Inglês, Vargas e Raimundo Luzeiro.

Segundo Carlos Vargas, o informante de Melatti que aludira a uma remota ocupação do Tamchiaco:

o primeiro peruano que entrou em contacto com os Marubo fora Elói Tédjo [Heliodoro Vargas]. Quando ele chegou, os Marubo moravam no igarapé Cravo, um afluente do Arrojo e no Alcaiaco [?] (afluente do Curuçá). Disse ele que os Marubo até então tinham brigado com os peruanos, mas que *Elói Tédjo* [Heliodoro] tornou-se “patrão”, com o ‘consentimento e ajuda de um chefe chamado Tomás, pai de João [João Tuxaua], um dos chefes de maloca atuais’ (Melatti & Montagner, 1975: 14).

De acordo com Dico, Heliodoro Vargas não era patrão, e sim um peruano que se “infiltrou” entre os índios, após terem sido “amansados” por seu pai, Inglês. Ele teria tentado pegar seus empregados e, por isso, Inglês teria mandado três irmãos marubo — Valentin, Manoel Pequeno e Cruz (ver anexo 15: família Cruz), cujas malocas localizavam-se a 20 minutos de sua casa — matá-lo.¹³⁸ Depois disto, esses Marubo foram trabalhar para Raimundo Luzeiro, no Batã, e de lá seguiram para Palmari, onde ajudaram a realizar *correrias* contra os Mayoruna.¹³⁹ Manoel Pequeno e um dos irmãos de Raimundo Luzeiro foram mortos numa dessas empreitadas. Valentin morreu de malária, só restando Cruz e sua família que seguiram com seu patrão para Atalaia do Norte.¹⁴⁰

A versão de meus interlocutores (Mario Kaninpapa e Joaninha Raoewa) também contraria a classificação de Vargas como “patrão” dos Marubo, descrevendo-o somente como

¹³⁸ Quando começou a explicar a morte de Heliodoro Vargas, Dico afirmou que Inglês sabia das intenções dos índios e que tinha avisado Vargas do risco de morte, mas ele não escutou e continuou “indo até eles”. Por fim, concluiu que os assassinos de Vargas obedeceram ao mando de seu pai. Conforme os informantes de Melatti (Júlio “Caolho” e Raimundo Dionísio), Vargas teria enganado os Marubo, dizendo-lhes que “...se eles lhe arranjasse mulher, ele lhes conseguiria muita mercadoria, isto é, produtos industrializados. Os Marubo então lhe deram quatro mulheres, entre as quais estava a futura mãe de Carlos. Elói [Vargas] morava num tapiri perto dos índios, onde passou de cinco a sete anos, mas as coisas que ele prometia não vinham. Acabou sendo morto por brasileiros, a mando de ‘Inglês’. Esse homem se dizia inglês, mas era meio preto, um ‘africano’, segundo Júlio. Por outro lado, o próprio filho de ‘Inglês’ (Dico) nos contou que Vargas foi morto por três marubo, que depois disso se retiraram para o Batã, para o seringal de Raimundo Luzeiro” (Melatti & Montagner, 1975:23).

¹³⁹ Tendo em vista o depoimento de Raimundo Luzeiro, que confirma a chegada de três marubo oriundos do Curuçá, a morte de Vargas teria ocorrido alguns anos antes de 1929, ano em que sua família se mudou para Palmeiras (melatti & Montagner 1975).

¹⁴⁰ Cruz e sua mulher morreram num povoado próximo a esta cidade. Seus filhos, Julio e Chichaco, vivem hoje em Benjamin Constant. De acordo com Dico, “Cruz” era irmão de “Julio Caolho” (ver anexos 7 e 20: genograma *varikayonvo e shawanawa*).

um peruano que vivia com algumas mulheres marubo num tapiri próximo às malocas do igarapé Yapãwaya, afluente do rio Cravo (Tekōya), onde criava porcos, galinhas; plantava vários tipos de tubérculos (“batatas”: *kari* e “inhame”: *poá*) e fazia farinha. Embora trabalhasse com um tipo diferente de seringa (*choronte iwi*) e trocasse algumas mercadorias, Vargas não era um “patrão”, pois não tinha empregados.

Segundo Joanhina, filha de Itxa Maya, uma das mulheres dadas a Heliodoro Vargas, este teria recebido três mulheres: Wano (C1), Itxa Maya (H2) e Yono Maya (H2) (ver anexo 11: genograma *Vargas & Txonavo*). A primeira delas era esposa do chefe Ani (*yenenawavo*), anteriormente citado, e teria sido roubada por “Marubo” (*iskonawavo*, *noinkoavo*), quando estava grávida. Seu filho foi criado por Vargas, que lhe batizou como Carlos. Quando Carlos já era um rapaz (10-15 anos), os parentes de sua mãe (os *txonavo* ou *iskonawavo*) mataram Heliodoro Vargas e recuperaram as mulheres que com ele viviam. Neste caso, não houve menção aos irmãos *satanawavo* que teriam fugido para o Batã. Voltaremos a esta questão em momento mais oportuno.

A versão consensual sobre o primeiro patrão civilizado do caucho informa que este teria sido o peruano “Jarira”, que chegou até eles “vindo atrás dos Txamikoro”. Ele teria posto os Txamikoro para correr e atraído os Marubo que com eles trabalhavam (o grupo local de Sai sheni). Jarira teria sido abandonado por ter “sovinado” cartuchos: “dava cartucho só para matar animais, e não gente”,¹⁴¹ mas na sequência teriam começado a trabalhar para “Imiro” (Emilio), que trabalhava no Paraguassu e para Zacarias, que morava no alto Curuçá.^{142/143} De acordo com Paulinho Memãpa, no tempo em que eles começaram a trabalhar para Emilio, apareceram as “lanchas”. Alguns falavam português (*rachiko vana*), outros espanhol e assim foram surgindo os civilizados que, durante as três primeiras décadas do século passado, passariam a disputar o comércio com os índios.

¹⁴¹ De acordo com os professores indígenas Marubo, “Acabou ficando sozinho, e teve que comer óleo de açaí até chegar na cidade, Remate de Males” (CTI 2006)

¹⁴² O

¹⁴³ De acordo com informações dos professores marubo : Os empregados de Emilio invadiram a aldeia de Sata Mene, Tama, Sai, Txano e Waninpa, roubando suas mulheres e armas (os cinco rifles dados por Jarira). Ao perceber talvez pelas armas que tratava-se de grupo pacificado, Emilio mandou seu capataz Zacarias levar as mulheres e armas de volta, junto com muitos presentes e ferramentas dizendo que queria ficar em paz com os índios, que queria trabalhar com eles (CTI 2006). O cearense Zacarias teve como patrão Antonio Rosa e Emilio, e segundo Dico era “compadre” de Inglês.

O último destes civilizados que atuou como patrão entre os Marubo foi Inglês que, em 1933, mudou-se para o rio Pardo.¹⁴⁴ Antes disto, porém, os Marubo já o teriam abandonado por acreditarem que ele desejava levar os jovens marubo que criava para morar na cidade. Por essa razão, teriam organizado o resgate destes jovens e nunca mais aparecido para ele. De acordo com Dico, filho de Inglês, a revolta dos Marubo contra seu pai teria sido provocada por Chapiama, que os teria incitado a matar Inglês e sua família.¹⁴⁵ Dico que, na ocasião, tinha uns 9 anos lembra que “os índios chegaram gritando”, mas não quiseram matá-los e foram embora levando apenas algumas mulheres. Eles assim o teriam feito porque seus pais os tratavam bem e com eles sempre tinham tido boas relações. Sua mãe, uma índia kampa trazida do Peru, era “acostumada” com eles; não tinha medo e os criava “como filhos”. Seu pai, Inglês, conhecido pelas atitudes de extrema violência, era sobretudo um homem trabalhador e generoso com os produtos de sua roça, farta em cana, melancia, banana, macaxeira, abacaxi, abóbora, inhame, batata doce e outras frutas. Os Marubo costumavam frequentar sua casa, onde aprendiam muitas coisas. Alguns chegaram mesmo a morar com eles, e outros ali passavam temporadas.¹⁴⁶ Samuel, irmão de Dico, também convivia muito na “maloca grande” de Aurélio e Domingos, que ficava no Maronal (“passava semanas lá”).

Este informante, porém, não mencionou a informação — que me foi fornecida pelos Marubo — de que, na ocasião do resgate, seu pai não se encontrava na casa, pois havia “baixado” para pegar cartuchos, conforme veremos na próxima seção.

3. Episódios formativos

Os Marubo explicam a formação de sua sociedade e organização social como consequência de uma série de conflitos e fissões intertribais intensificados pela exploração caucheira, reconhecendo-a como resultado da união centenária de seus remanescentes: “todos nós ficamos órfãos” (*noke katsese na maõchta setesho*).

Neste sentido, a história oral marubo apresenta-se como uma miscelânea de relatos que remetem à experiência particular dos “sobreviventes”, algo que meus interlocutores mais velhos procuravam dizer, ao explicar que “cada avô”, “cada avó”, a despeito de sua

¹⁴⁴ Da boca do Amburus a família de Dico foi para a boca do Pardo. Daí inglês partiu com uma nova mulher para o rio Javari, onde foi assassinado, em 1935, por um peruano, contratado por um seringueiro chamado Macelino.

¹⁴⁵ De acordo com Mario Kaninpapa, Chapiama era bom (*roaca*): criava porco, e atendia o seu pai Francisco e seu tio Paulo (Txana Pei) e Macedo. Ele ficava na confluência do rio Cravo (*Tekōya*) com o igarapé *yapawaya*, mas ia “até o rio Novo”.

¹⁴⁶ Entre os Marubo que ali moraram, ele enumerou Dionísio, Pepe, Joaquim, Filomeno, Rosalia, Emi e Francisca.

“descendência” e trajetória, tinha uma história (*yoã*) diferente — são as “histórias dos outros velhos” (*sheniwetsa yoã*).

Afirmam, contudo, de modo consensual, que a língua falada hoje em dia era a língua dos “Chainawavo”, um coletivo que, num tempo anterior à exploração gomeira, desfrutou de uma relativa hegemonia política, atraindo pessoas de diferentes povos para sua aldeia na cabeceira do rio Tashaya (Arrojo). A designação atribuída a este grupo refere-se a seu chefe mais eminente, cujo nome era Chai (“pássaro”). De acordo com Mario Kaninpapa, foi este chefe “forte” que atraiu as pessoas para perto de si.

Os “Chainawavo”, como dizem, “tinham sua cultura” (*atõ tanati aya*). Faziam pente (*vochti*), malocas (*shovo shewa*), cestos (*kokirasin*) e panelas (*yoárasin*). Foi morando perto deles que os “antigos” aprenderam coisas da sua cultura e “pegaram” (*viá*) a sua língua.¹⁴⁷ Foi “vivendo na terra deles” que ensinaram aos antepassados dos “Matubo” muitos de seus costumes e tecnologias (Mario Kaninpapa, Antonio Vimimpapa, Joaquina).

Conforme explicação consensual, a língua dos “Kananawavo” era muito rápida (*vana txiritxiripase*) e a dos “Shanenawavo”, incompreensível (*tanatimpa*), por isso aprenderam a língua dos “Chainawavo”, que era bonita. Joaquina diz que sua mãe, Itxa Maya (H2 +/- 1900) “ouviu” a língua dos antigos (*asankiki*), mas “pegou” a língua dos “Chainawavo” porque era mais alegre (*metsa*). Dessa perspectiva marubo, portanto, o monolinguismo contemporâneo aparece como produto de uma escolha, de uma conveniência e não como resultado de uma dominação. Eles não a “pegaram” porque era a língua da maioria, mas porque a consideravam “melhor”.

Não existe um episódio que explique o fim do grupo “Chainawavo”, originalmente constituído pelas seções matrimoniais *chainawavo-yenenawavo* e *ninawavo-inonawavo*. Dizem simplesmente que, após terem sido diminuídos pelos ataques dos *txonavo*, *satanawavo* e *noinkoavo*, “teriam morrido de velhice, lá mesmo em seu lugar” (Joaquina, 2008).

Não obstante a importância desse processo para a constituição do coletivo hoje conhecido como Marubo, é a partir da segunda década do século passado, quando a maior parte da população já se encontrava concentrada nas cabeceiras do rio Arrojo, que transcorreram os episódios formativos do grupo, isto é, aqueles eventos que aparecem diretamente relacionados à liderança de João Tuxaua. Farei aqui uma apresentação resumida e comentada das narrativas que colhi em língua marubo.

¹⁴⁷ Cabe aqui relembrar a semelhança da língua marubo com a língua falada pelos Katukina e pelos extintos Kulino (Fleck & Ferreira, 2004, ms; Amarantes, s/d, ms).

O primeiro episódio inicia-se com um conflito ocorrido em meados da década de 1920 entre os *shawenwa-shaneivo* e dois irmãos *satanawavo* (E1), mas trata da “ascensão política” de Aurélio-Topãpa, irmão de João Tuxaua. Os *shawenwa-shaneivo* eram liderados por um chefe identificado como Paka Mayãpa e compunha-se majoritariamente por *shanenawavo* e *varikayõvo*; o grupo local dos irmãos Mene e Ako (*satanawavo*) vivia acima do igarapé Amburus (Yoviya), próximo ao barracão de Inglês, para quem trabalhavam.¹⁴⁸

O segundo episódio trata de fatos transcorridos no final da década seguinte e tem como principais partes envolvidas o grupo familiar dos irmãos *shawãvo* (Koa e Shawanawa), por um lado, e o de Aurélio-Topãpa por outro. Termina com a morte deste último e a “sucessão política” de seu irmão, João Tuxaua.

3.a. Episódio 1: *shawenwa-shaneivo* X *satanawavo* ou a história de Memi Tamashavo

Os irmãos Ako (Chico) e Mene (José), prósperos chefes da descendência *satanawavo*, viviam próximo ao barracão de Inglês, que os tinha como empregados. Naquele tempo, moravam numa maloca de jarina (*pishin*), semelhante a que os Matis fazem hoje em dia. Ali eles coletavam o caucho, mas também faziam farinha e rapadura, produtos trocados por espingardas e cartuchos (ver anexo 7: genograma *varikayõvo*).

Ako, o irmão mais novo, tinha duas esposas, mas quis “namorar” com a “irmã mais nova” (yZ ou DD/ZDD) da mais velha, identificada como Memi Tamashavo. Essa esposa ficou com ciúmes e atacou-o com uma tesoura, correndo em seguida para junto de seus parentes, os “Shawenwa-shaneivo” (*shanenawavo*, *iskonawavo*), que viviam no Maronal, mais pro lado do rio Ituí, e trabalhavam com os patrões Guilherme e Antonio Rosa. Lá chegando, Memi Tamashavo, esposa de Ako, mentiu para seus irmãos (*shanenawavo*), contando que seu marido queria matá-los. Os “Shawenwa-shaneivo” acreditaram e resolveram adiantar-se a ele.

Num dia em que Ako, desacompanhado de seu irmão, estava comendo em sua maloca, chegaram os “Shawenwa-shaneivo”, contando que havia gente de outra tribo querendo matá-los e que precisavam de sua ajuda e de armas. Ako vestiu roupa e chapéu verdes, pegou capa de cartucho (*mara shaká*) e pólvora (*shopoto*) para enchê-los, carregou as armas e aeguiu com eles com eles, levando consigo seu sobrinho (ZS) chamado Noya.

¹⁴⁸ Num depoimento que colhi de Dico, filho de Inglês, ele descreve este episódio identificando os *shawewashenivo* como índios Mayo (Mayoruna) que teriam “se revoltado contra Inglês porque este lhes tirara as armas”. O tuxaua dos Mayo chamava-se Emiliano e, segundo Dico, era “misturado”.

Quando alcançaram a “ponte do barrigudo pardo” os “Shawenwa-shaneivo” que estavam de tocaia os flecharam. Noya morreu. Ako caiu e continuou falando, segurando o seu rifle na mão: “O que houve cunhado? O que há contigo, cunhado? Os “Shawenwa-shaneivo” pegaram então o rifle e atiraram no peito de Ako. Em seguida, os enterraram e retornaram para pegar o irmão Mene que, àquela altura, já estranhava a ausência de Ako.

Quando os “Shawenwa-shaneivo” chegaram na maloca, Mene que estava sentado junto a porta cumprimentou-os:

- “Você chegou, cunhado”?

- “Cheguei. Pegamos uma anta gorda e queremos comer”, explicou o líder Paka Mayãpa que, em seguida, acertou um tiro no peito de Mene. Mas como o irmão Ako, este também não morreu de imediato, pronunciando ainda algumas palavras: “O que houve cunhado? Porque faz isso?” E, seguida, golpearam-no com o bastão de bater o trocano, mas ele continuava vivo e falando: “O que houve, cunhado? Você está agindo por si mesmo?” Enforcaram-no com o cipó que prendia as bananas na maloca e jogaram seu corpo no rio. Pegaram as mulheres e crianças para levarem embora, mas decidiram entregar as crianças a Inglês. Quando chegaram na casa deste último, ele reconheceu as crianças e perguntou, deduzindo que algo acontecerá com os pais delas: “O que vocês fizeram com José [Mene], vocês mataram José?” Em seguida, tiros foram ouvidos.

Inglês, que se irritou ao saber que havia perdido o seu melhor empregado (“mataram um chefe bom. Um chefe que trabalhava pra gente. Como vou achar outro chefe?”), resolveu patrocinar uma retaliação contra os assassinos de Ako e Mene: “Amanhã, vamos lá no lugar dos parentes dessas crianças, chamá-los para matar os responsáveis”.¹⁴⁹

Inglês mandou chamar Aurélio-Topãpa e Domingos e, lhes fornecendo armas e munição, pediu que se vingassem dos culpados. Aurélio juntou seu pessoal e organizou o ataque: iriam atrás dos assassinos levando mudas e alimentos, de forma a mascarar as reais intenções da visita. Assim preparados, partiram seguindo os rastros dos “Shawenwa-shaneivo” que, tendo sido avisados sobre os planos de Inglês, correram do Arrojo em direção ao Juruá.¹⁵⁰ Aurélio-Topãpa queria matá-los e pegar Memi Tamashavo — que, devido a seu ciúmes, provocara o conflito entre os grupos — para entregá-la a seu “dono” que, neste caso, seria Inglês.

¹⁴⁹ Conforme Dico, os índios marubo mataram José e seu irmão que trabalhavam caucho para Inglês. Em seguida, este último mandou os tuxauas Aurélio e Domingos trazerem os índios que mataram Jose e prendeu-os.

¹⁵⁰ Segundo Mario Kaninpapa (2008), uma mulher que entendia um pouco “da língua dos nawa”, escutou o que Inglês disse e conseguiu avisar seus parentes “shawenwa-shaneivo” e “paka-shaneivo”.

A turma de Aurélio-Topãpa saiu carregando alimentos e milhos e encontrou parte do grupo de “Shawenwa-shaneivo” ainda nas matas do Ituí. Seu chefe estava deitado na rede. Quando viu Aurélio-Topãpa e seu pessoal, pegou o rifle do telhado e colocou-o no colo. “Você chegou aqui para falar?”, indagou ele. “Sim. Viemos ver vocês e trazer mudas de banana, macaxeira e milho para te dar. Pegamos da nossa roça lá no Tashkã matxi. Também trouxemos ayahuasca, peguem”, disse Aurélio-Topãpa para enganá-los.

O homem “shawenwa-shaneivo” acreditou nas mentiras de Aurélio-Topãpa, que também os convidava a se aproximarem de sua aldeia para participar das festas e aprender o conhecimento dos cantos e das plantas.

Este homem “shawenwa-shaneivo” explicou que estava ali sozinho com sua família e os convidou para comer. Uma velha “shawenwa-shaneivo” ofereceu macaco assado, mas a turma de Aurélio-Topãpa não comeu, pois queria matá-los e, nesta situação, o consumo da carne fica interdito (*samati*). Quando a refeição acabou, Domingos, Aurélio-Topãpa, Kamashao e Ernesto começaram um discurso ritualizado (*tsainki*) e continuaram enganando-os (ver anexo 16: genograma dos chefes e 18: *satanawavo&ninawavo*).

Com o pretexto de que iriam embora, Aurélio-Topãpa disse que queria pegar lenha para moquear a carne da viagem, procurando com isso criar uma oportunidade mais segura para matá-los. Na floresta, um jovem “shawenwa-shaneivo” desconfiou das intenções da de Aurélio-Topãpa e derrubou uma árvore que quase caiu em cima de seus rifles, e assim conseguiu fugir. Karo pegou o pai do jovem e Aurélio-Topãpa matou-o. Em seguida, Kama-Shao matou outros dois “Shawenwa-shaneivo” com um tiro no peito e na cabeça. Ele também queria matar a mulher “shawenwa-shaneivo” (ZDD de Ako e Mene), mas Domingos não deixou (ver anexo 7: genograma *varikayōvo*).

Mais tarde, Aurélio-Topãpa e sua turma seguiram para matar o restante dos “Shawenwa-shaneivo”. Ele os encontrou no igarapé Washmãya. Era tempo de friagem e Paka-shaneivo, o líder deste grupo, estava gripado. Aurélio-Topãpa e sua turma falaram como antes: “Vocês estão sem roça, nós trouxemos mudas, vocês têm que morar perto para fazer festa, para aprender o conhecimento das plantas”. Quando a situação ficou favorável para o ataque, ele atirou em Paka-shaneivo. Ernesto pulou em Shetãpa (outro “Shawenwa-shaneivo”), que lhe mordeu por ter comido barrigudo. Ato contínuo, Aurélio-Topãpa veio por trás e o matou.

Enquanto matavam os “Pakashaneivo”, Julio sheni (“Julio Caolho”, o filho de Memi Tamashavo referido no capítulo 1) fugiu com sua irmã (Vari Tome) e sua mãe pelo igarapé Washmãya. Aurélio-Topãpa ficou vigiando e depois contou para Inglês que a mulher

mentirosa estava por ali. Inglês mandou trazê-los a fim de puni-la exemplarmente. Cortaram sua pele e passaram sal sobre os cortes, em seguida, enfiaram espinhos em suas unhas e a amarraram numa pupunheira, para morrer sob o sol, de fome e sede. Enquanto resistiu, Memi Tamashavo chamava por seus parentes, pedia água, mas ninguém podia ajudá-la. Antes de morrer, porém, seus parentes puderam ouvi-la “cantar bonito, que nem *yove*”.

Inglês também quis matar Julio, o filho de Ako e da “mulher mentirosa”, mas o brasileiro (“rachiko”) Raimundo Luzeiro, que também trabalhava na boca do igarapé Yoviya (Amburus), não deixou, pois era seu “padrinho” e o levou para o Bata.¹⁵¹

De acordo com as informações dadas por Julio Caolho à Melatti & Montagner, seu pai (José) vivera no Batã, perto do barracão de Luzeiro:

Depois de algum tempo, voltou para a área do Curuçá. Afonso Alvim, que era “dono” do Curuçá (e do Ituí) deixou muita mercadoria com o pai de Júlio: bolacha, açúcar, café, pão torrado, vinho. O pai de Júlio não queria aceitar; mas quando viu que era negócio sério mandou todo o mundo trabalhar em caucho e seringa. Quando a lancha de Afonso Alvim veio buscar o caucho e a seringa, não conseguiu embarcar tudo, de tanto que havia, e nem prosseguiu para cima, até a casa de Antonio Rosa: voltou dali mesmo. O pai de Júlio morava perto do Amburus e para ele trabalhavam os Marubo e ainda brasileiros e peruanos. Como ia bem nos negócios, “Inglês” ficou com raiva dele. Na verdade, ao contrário do que Júlio conta, o pai dele não era um peruano casado com uma mulher Marubo, mas sim um índio marubo; é possível que seus negócios não fossem feitos diretamente com Afonso Alvim, mas sim com aviados desse empresário. E Júlio afirma que José “Inglês” matou seu pai. Mas há informações de que este foi morto pelos próprios índios (Melatti & Montagner, 1975:15).

Num artigo posterior, Melatti faz um breve comentário sobre a morte deste primeiro “patrão” marubo. Ele explica que José, pai de Júlio, chamado por seu informante, Raimundo Luzeiro, de “Emiliano”, vivera na boca do Batã, como protegido de José Renan, aviado de seu pai, antes de se estabelecer no Curuçá, onde passou a receber mercadorias de vários fornecedores, dentre eles José Costa (Melatti, 1985: 177).

Sua morte decorre do conflito interno aos próprios marubos e ela foi seguida de um conflito armado entre as unidades matrilineares constituídas pelas seções Satanawavo (a que pertencia José) e Rovonawavo, de um lado, e Varikayõvo e Iskonawavo (a uma das quais pertencia certamente seu matador) de outro. Como resultado dessa luta se teria

¹⁵¹ Segundo Dico, Julio Caolho fora criado por sua família. Ele foi flechado pelos índios, que acharam que tivesse morto, mas ele levantou e conseguiu chegar à casa de Inglês.

extinto a unidade varikayõvo – Iskonawavo, hoje representada apenas por dois homens que, dada a regra matrilinear de descendência estão inabilitados para lhe dar continuidade (1985: 178) .

O episódio acima descrito contraria a versão de Julio “Caolho” sobre o assassinato de seu pai, mas não corrobora a versão de Dico, que explica a fuga de Cruz e seus irmãos para o Batã como consequência da morte de Heliodoro Vargas — que estes teriam assassinado a mando de seu pai, Inglês. Na versão de meus interlocutores, estes irmãos classificatórios de Ako e Mene teriam “fugido” por medo de também serem assassinados.¹⁵²

Com a morte dos irmãos *satanawavo* (Ako e Mene), Inglês começou a trabalhar com o pessoal de Aurélio-Topãpa e passou a criar as filhas e sobrinhos daqueles chefes. No entanto, quando o primeiro soube que Inglês pensava em abandonar a área, levando consigo essas pessoas, ele e Domingos resolveram matá-lo para recuperá-las. Aqui nos baseamos no depoimento de Dico, que disse ter sido Chapiama o “promotor” do conflito entre os Marubo e seu pai, Inglês.

Domingos e Francisco foram para a casa de Inglês, mas este não estava, pois havia “baixado” para pegar cartuchos. Domingos disse para a mulher de Inglês que queria trabalhar, mas de madrugada mandou que ela acordasse seus parentes para fazer comida. Quando eles se levantaram, Domingos ordenou que fugissem. A mulher de Inglês tentou evitar, mas foi intimidada por tiros disparados para o alto, e assim todos correram. De acordo com Dico, isto teria acontecido em 1933, pouco antes de sua família mudar para o rio Pardo.

O segundo episódio que considero como de caráter formativo para a história do grupo descreve as circunstâncias da morte de Aurélio-Topãpa, ocorrida em algum inverno entre os anos de 1938-1944. Ele tem início, contudo, com a guerra promovida por este chefe contra seus cunhados *shawãvo*, num verão não anterior a 1935. Respeitando a ordem destes eventos, esta narrativa será aqui comentada em duas partes.

¹⁵² Dado o fato de a mulher de Cruz ser filha de Wano, uma das esposas de Vargas, é possível que os episódios tenham alguma conexão.

3. b. Episódio 2: Shawanawa

Parte I: Aurélio-Topãpa versus Shawanawa

Os irmãos Koa (César) e Shawanawa¹⁵³ (Ramon), classificados como *epavo* (FB) dos irmãos *satanawavo* que fugiram para o Batã, viviam numa colina batizada de Komã matxi ou Tashkã matxi, na cabeceira do Ponõteã, um afluente do alto Ituí, que ficava a umas três horas de caminhada da comunidade Aurélio-Topãpa, localizada no igarapé Surubim (Vain-ya).

Em certa ocasião, espalhou-se uma febre nas malocas do Vain-ya que matou algumas crianças. O pessoal dessa maloca encontrou perto de sua moradia raspas de *waka shōpa* (“lírio”) — um poderoso e temido ingrediente de feitiço — e suspeitou que Isko Pei (vava de Shawanawa) o tivesse feito praticado. Foi então que Shawanawa explicou que o *waka shōpa* havia sido usado por ele, que treinava “sozinho” para ser pajé, mostrando o toco onde havia deixado as fibras daquela planta. Em seguida, ele se ofereceu para fazer pajelança (*shoinki*), e a febre foi embora.

Num certo verão (*vari txinin*) em que as chuvas caíram fora de hora e prejudicaram a queimada das roças, Shawanawa foi chamado para interrompê-las. João Tuxaua, irmão de Aurélio-Topãpa, alegou que não poderia fazê-lo sozinho, pois era “filho de sucuri” (*veshã vake*) e, assim sendo, “a água era sua casa”. Shawanawa seguiu para sua maloca, e juntos eles fizeram a reza (*shon aka*) para que a chuva parasse. Ao término das atividades, o pessoal ali reunido ofereceu mingau de banana, mas ele, desconfiado que a comida pudesse estar envenenado, recusou. Seu meio irmão, Txona Manashaneivo,¹⁵⁴ não teve a mesma reação e ingeriu o mingau.

Quando chegaram em suas malocas, ele começou a sentir fortes dores no estômago. Seu irmão correu para a maloca de sua mãe, Fátima (ver anexo 15: genograma família Cruz), e contou que seu filho fora envenenado e estava morrendo.¹⁵⁵ Shawanawa e o outro irmão do homem envenenado foram chamar o pessoal de Aurélio-Topãpa,¹⁵⁶ mas apenas Domingos voltou com eles. Os demais ficaram com medo, pois sabiam que Shawanawa tinha coletado veneno “caminho da formiga” (*ishishi vai*) no mato.

¹⁵³ Também o registrei com o nome de Shawãnoá.

¹⁵⁴ Designação atribuída aos moradores do lugar *Txona Mana*.

¹⁵⁵ Os motivos alegados para o envenenamento envolviam relações extraconjugais, ciúmes e fofocas (*vana ichnaka*), mas não há um consenso sobre as pessoas envolvidas.

¹⁵⁶ Ino Mispa, Kananpa, Pei sheni, Variitsa meraya, Itsanpapa.

O homem envenenado morreu, e Aurélio-Topãpa ficou com medo que Shawanawa se vingasse, por isso, foi conversar com o seu *epatxo* (Shetanpa/ isko Pei Vimipeia), casado com a irmã de Shawanawa. Disse a ele que havia muita fofoca de que se planejava assassiná-los e sugeriu que o fizessem antes. Shetanpa concordou, e Aurélio-Topãpa ordenou que Dionísio (Tae *sheni*) e Kama Shao concretizasse a ação.¹⁵⁷ Estes últimos enganaram suas mulheres, dizendo que iam caçar queixada, e foram até a maloca dos *shawãvo* (Koa e Shawanawa). No meio do caminho (no *ronomana*), porém, desistiram e voltaram para suas malocas (ver anexo 19: genograma Shawanawa).

Quando Aurélio-Topãpa descobriu que eles não haviam cumprido sua ordem, repreendeu-os severamente, chamando-os de medrosos (*rakeka*), e reuniu outros quatro homens para cumprir a missão (dois para levar a cabo a ação e outros dois para vigiar).¹⁵⁸

Quando chegaram no lugar dos *shawãvo*, entraram na maloca do pajé (Pei) que estava cantando em cima do *kenã*. Santiago (Tama) pegou um pau e bateu no trocano. Na outra maloca, estavam os irmãos *shawãvo*. Shawãnawa estava sentado e Shawã Koa, deitado no banco dos homens. Na hora em que ouviram o trocano, Shawãnawa sentiu seu braço esquerdo tremer, pegou o bastão do trocano e falou para o irmão ter cuidado. Shawã Koa, que estava deitado, se levantou e pegou uma flecha, mas escondeu-a sob o *rewe* (soprador de rapé), quando viu que o pessoal do igarapé Vaïya (*vayan kantxiavo*) estava chamando para uma reunião.

Txona Kenchin e Carlos Vargas disseram que precisavam se reunir para conversar sobre as fofocas e que a reunião não podia ser na maloca, onde havia meninas. Koa afirmou que não podia andar porque tinha se ferido na perna com o terçado, mas o pessoal argumentou que não iria longe e os convenceu a irem para o antigo roçado.

Já estava escuro quando lá chegaram. Shawanawa, que viu Carlos carregando um bastão (*txinti*), não se sentou. Pediu o terçado a Txona Kenchin para cortar uma taboca e saiu correndo. Koa quebrou outra e tentou furar Txona Kenchin, mas este é que acabou acertando-o. Koa chamou Shawanawa, mas ele não apareceu, já havia fugido. Por fim, Koa gemeu “como se estivesse morto”, fazendo com que Carlos e Txona Tama/Kechin fossem embora. Koa, no entanto, não havia morrido e foi atrás deles para matá-los. Ele quis matar Carlos, mas Sheo sheni avisou-o a tempo e, assim, seu golpe apenas cortou-lhe o rosto. Com

¹⁵⁷ Ino Mispa e seu irmão, Ino txana Pei (Kechonpapa), não foram chamados, pois tinham “sido criados” (*ave take*) junto a Shawã Koa.

¹⁵⁸ Carlos Vargas (C2), Txona Kenchin (C1), José-Kene (C1), e Sheo sheni.

a mesma faca, o pessoal de Aurélio-Topãpa cortou a barriga de Koa, deixando-o como morto no chão.

Com a “barriga aberta” e o fígado para fora, Koa voltou para a maloca de sua mãe (Nai Osho Mashe, sogra de Aurélio-Topãpa) e contou que seu *txaitxo*, Aurélio-Topãpa, havia mandado fazer “maldade” (*ichnaka*). Pediu que a mãe o ajudasse com o ferimento. Com o sangue do filho misturado ao milho, fez um feitiço (*kosho aka*) para seu agressor. Ele afiou a ponta da flecha e foi para a floresta esconder-se. Na manhã seguinte, voltou para a maloca e pediu que a mãe amarrasse uma rede para ele descansar. Ela colocou a rede na roça e, sendo assim, ele foi visto por Sheo sheni e José Kene que haviam voltado pra vigiar.

Na maloca de Aurélio-Topãpa, Kayashani e Kechintxo (Tama), que pensavam ter matado Shawã Koa, estavam tomando veneno de sapo para não dormir (e não ficar *oshoya*), quando os “vigias” Sheo sheni e José Kene chegaram avisando que os dois irmãos continuavam vivos e escondidos na mata. A notícia irritou Aurélio-Topãpa, que brigou (*vatxin-a*) com os homens, chamando-os de covardes e dizendo que os fugitivos voltariam para se vingar.

Tae sheni, que lhe advertira sobre as dificuldades de se fazer uma guerra, criticou-o, mostrando que, agora, todos ficariam com medo dos que haviam fugido. Aurélio-Topãpa ordenou que Sheo sheni voltasse com Txano Meraya (Sata Mene) para matar Koa. Quando o encontraram, ele ainda procurou mudar os planos de Sheo sheni (*waninvo*), dizendo que o criara como pai e que, por isso, ele não poderia matá-lo, mas Sheo sheni não deu ouvidos e o matou. A mãe de Koa correu com sua filha pequena, e os matadores, com medo de Shawanawa, que ainda estava escondido, foram embora, levando a esposa grávida de Shawã Koa e suas filhas.¹⁵⁹

Numa outra ocasião em que o pessoal de Aurélio-Topãpa andava pelos lados de um lugar conhecido como *timpa nia matxi* (colina do cedro), encontraram sinais de que alguém ficara espiando (*sotamea*). Eles colocaram as crianças na frente e seguiram, até que o cachorro encontrou Shawanawa, que fugiu ao ouvir o latido. O pessoal correu para cercá-lo, e Sata Mene acertou-lhe uma flecha nas costas — que não o matou porque pegou nas costelas. Ele conseguiu tirar a flecha e fugir. O flecheiro o perseguiu, mas caiu num buritizal e ficou

¹⁵⁹ Itxa Maya, que era mulher de Koa, foi levada para o lugar de seu irmão, Kama Shao, no *chain-a peshe*. Ela contou para o pessoal dali (Kamashao, Itsãpapa, Vanenpa sheni [isko Tae], Karo sheni, Variitsanpapa) que Aurélio-Topãpa estava fazendo guerra. Kamashao e Karo Sheni saíram então para matar a mãe de Shawanawa, que havia fugido. Quando a encontraram, ela carregava uma criança nas costas e puxava outra. Kamashao pegou as crianças (Nai Koãewa e Shenãewa) e matou a mãe de Shawanawa. Em seguida, levaram Naikoaewa e Shenaewa para a maloca de Itsanpapa. Quando Karo sheni morreu, seu *vaka* veio para o *romeya* e contou como tudo havia acontecido. Shetaosho Ino (1920) e sua filha classificatória Isko Yochi Vonãewa “tinham se casado” com Anastácio (A2) e Jose Kene (ver anexo 20: genograma *shawanawa*).

preso na lama, permitindo que Shawanawa se distanciasse. Em seguida, a chuva e o canto do passarinho *txiska* (sinal de mau agouro para a guerra) interromperam a perseguição,¹⁶⁰ fazendo com que voltassem para dormir no *Kampotaroi* (rio Tashaya).

Voltaram a persegui-lo no dia seguinte, e foi quando encontraram¹⁶¹ o lugar onde Shawanawa havia parado para beber água. Seguiram os rastros até serem novamente interrompidos pelo canto do passarinho *txiska*. O pessoal de Aurélio-Topãpa desistiu, então, da busca e, pensando que Shawanawa não fosse resistir ao ferimento, voltaram comentando que ele “morreria de bicheira”.

Quando chegou a época do milho e da pupunha, Francisco-Mispa estava com sua família pelos lados do *Txomitavapakaya*. Lá encontraram indícios de Shawanawa, que havia feito um coxo de paxiúba para descer pelo *Kontaya* até o Ituí. Encontraram também cinza de uma fogueira apagada (sinal de que recebera fogo de algum parente) e, mais abaixo, na boca do Igarapé *Tantxoi*, o pessoal encontrou lixo (lata, papel) — evidências de que Shawanawa havia encontrado brancos. Fizeram reza (*shōka*) sobre os dejetos para que os brancos morressem e voltaram para o *Vaĩa* (igarapé Maronal).

Shawanawa, que havia encontrado os brancos no rio Ituí, pouco acima de onde está localizada, atualmente, a aldeia Vida Nova, não sabia falar português, mas mostrou o braço ferido por flecha e, dando a entender que era um índio manso atacado por índios brabos, foi levado para a cidade onde ficou conhecido como Ramon.

Parte II: A morte de Aurélio-Topãpa

Quando chegou o inverno, Aurélio-Topãpa mandou os homens caçarem para fazer festa.¹⁶² Beirando o rio Curuçá, viram um mutum cantando numa árvore e, no momento em que iam flechá-lo, ele foi acertado por um tiro. Os caçadores perceberam que havia *nawa* por perto e correram para a maloca para contar a Aurélio-Topãpa.

Na maloca, os homens reuniram-se para decidir o que fariam. Dionísio (Tae sheni) e Ernesto (Ino Pei) queriam ir atrás deles para “conversar”: “vamos falar com eles, vamos saber quem são, se são caucheiros, madeireiros, vamos pedir material para trabalhar com eles”. Aurélio-Topãpa afirmou, no entanto, que eles eram perigosos e que iriam matá-los. Reuniu

¹⁶⁰ *Paka roa*: quando chove ou quando o passarinho *txiska* canta, “a guerra deve ser interrompida”.

¹⁶¹ Sheta-Mayãpa.

¹⁶² Sheta-Mayanpa, Shawã Mari, Tomenpa e Mese.

seus parentes e saiu de madrugada, mandando as mulheres fazerem caçuma de banana (*maniwaka*) para ser ingerida depois da guerra. Dionísio (Tae sheni) saiu na frente para tentar falar com eles.

Quando alcançaram o Curuçá, espíaram pela margem do rio e viram que os *nawa* subiam remando em duas canoas. Eles vinham cantando e conversando. Na frente, estavam os caçadores, atrás, numa canoa menor, vinham três pessoas: dois *nawa*, sendo um deles o chefe e, no meio deles, Ramon (Shawanawa), que com eles conversava em português. Ernesto (Ino Pei) escutou a conversa e percebeu que Shawanawa estava dizendo o nome dos rios. Aurélio-Topãpa irritou-se e mandou matá-los na mesma hora. Tae sheni correu na frente para tentar conversar, mas quando os chamou, os outros lançaram suas flechas.¹⁶³ Os *nawa* caíram na água: um deles morreu com uma flecha no peito, mas os outros nadaram até a beira do rio e escaparam por terra. O pessoal de Aurélio-Topãpa tentou atirar com o rifle dos *nawa*, mas não souberam manejá-lo. Tae sheni os ensinou. Aurélio-Topãpa ficou dando “carão” (*tsainki*) no *nawa* morto (que ele pensava ser Shawanawa) e não viu que estava sendo cercado pelos homens da segunda canoa, que haviam visto o chapéu flechado de seus companheiros descendo pelo rio e resolveram encostar na margem do rio.

Os *nawa* que ali aportaram saíram gritando, e a turma de Aurélio-Topãpa escondeu-se. Domingos gritou para avisar que os *nawa* estavam ali, mas Aurélio-Topãpa, que fazia *tsainki*, não escutou e foi atingido por dois tiros que lhe vararam o peito. Aurélio-Topãpa caiu estrebuchando, “mexendo as pernas”, e sua turma fugiu. Quando os *nawa* foram embora, voltaram para enterrar o corpo que já estava cheio de bicho.¹⁶⁴

Um dos *nawa* flechados morreu no meio da viagem. Shawanawa foi embora para a cidade e nunca mais voltou. Lá “casou-se” com Vari Tome, irmã de Julio Caolho, que morava com seus parentes no Contrabando (comunidade próxima a Atalaia do Norte), mas depois a deixou para ficar com uma brasileira.¹⁶⁵

¹⁶³ Ino Mispa, Txona Kenchin, Kananpa e Karo sheni.

¹⁶⁴ Aurélio-Topãpa morreu com arma de fogo porque a mãe de Shawã Koa fizera feitiço para ele. O fato de se referirem ao rápido apodrecimento do corpo de Topãpa remete à ideia de que os corpos de pajés são *karvi* e se conservam por muito tempo, ou simplesmente desaparecem. Assim aconteceu com o pai de Robson, que teve seu corpo levado por Deus (*deus na viarvi*).

¹⁶⁵ De acordo com Dico, Ramon fora flechado quando atravessava uma ponte. Do rio Ituí, ele teria varado até o Curuçá e ficado em sua casa na Terrinha. Quando o madeireiro Marcolino Osório subiu o rio para pegar madeira, ele foi junto para “matar os índios”. O ataque teria acontecido acima do igarapé Amburus. Uma das flechas acertou na costela de um outro branco que seguia junto com eles. Os índios pegaram, então, a espingarda e mataram o homem flechado. Enquanto Aurélio brigava com o homem morto, Ramon o acertou. Ainda segundo este informante, Ramon morreu no Contrabando, envenenado por *waka*, pela mulher do Cruz (Sata Vona) que tinha raiva dele.

A morte de Aurélio-Topãpa ocasionou o abandono do igarapé Vain-ya¹⁶⁶ e a “sucessão política” de seu irmão João Tuxaua, que “herdou” as mulheres do irmão e transferiu-se para o igarapé Maronal (Pakaya) onde ficaram acampados até que sua nova morada, conhecida como *Kapi vana wai* (“roça plantação de mata-pasto”) ficasse pronta. O capítulo quatro tratará deste período em que o grupo, reduzido a pouco mais de cem pessoas, se reuniu sob a liderança de João Tuxaua.

¹⁶⁶ É possível que em função deste conflito tenha saído do grupo o índio Domingos que foi patrão de outros índios do rio Quixito (Maya) entre 1943 e 1946 (Melatti, 1981: 104). No relatório sobre estes índios, Domingos figura como um Marubo “manso” do Ituí, que fora levado dali pelo regatão Oscar Gomes. Domingos disse que queria visitar seus parentes, Ramão e Cruz, que residiam perto de Atalaia do Norte. Nesta cidade, contudo, conheceu o madeireiro Priscilano de Souza que o levou para seu seringal e o impôs como líder entre os índios que ele recém-contatara (Montagner, 1980; PIB, 1981:104). Os índios do rio Quixito, que tinham suas malocas a umas seis horas de caminhada do seringal de Priciliano de Souza (Seringal Tatu), foram incitados por Domingos a se rebelar contra o patrão e iniciaram uma série de ataques aos seringueiros do entorno. Estes, todavia, revidaram com uma *correria* e conseguiram matar Domingos, que “entendia a língua deles e costumava dizer que ‘tudo era Marubo, seus parentes’” (Montagner, 1980). A identidade de Domingos permanece, no entanto, um mistério. De acordo com Chichaco (C2), filho de Cruz (Sata Vona), Domingos “era outra qualidade de gente”. Fora pego por seringueiros do Ituí para “amansar índios” e trabalhou com os patrões João Barbosa e Prisciliano de Souza, ocasião em que teria conhecido seu “tio”, Ramon, e seu pai, Cruz (Chichaco, 2008).

1. Padrões do Juruá e as mercadorias do “general”

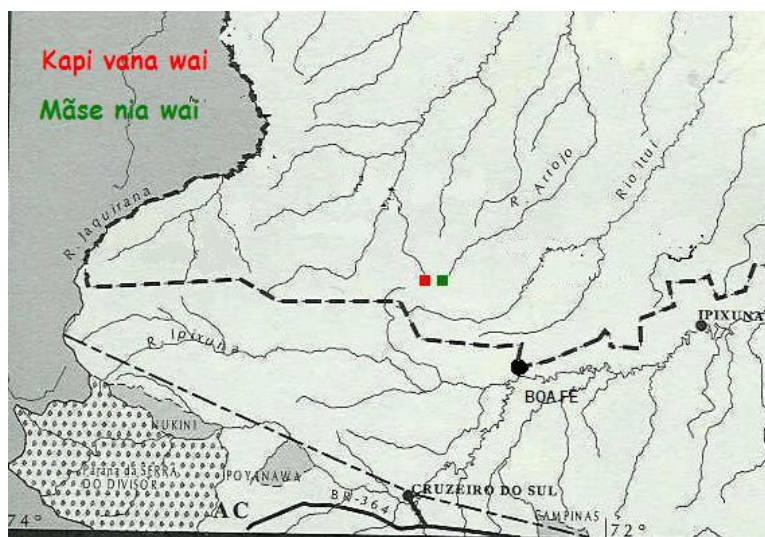
Este capítulo tem como objetivo destacar os eventos históricos e processos sociais que contribuíram para a atual constituição geopolítica dos Marubo, abordando o período que se estende desde os anos que sucederam a morte de Aurélio-Topãpa (década de 40) até anos recentes, quando o grupo se apresenta como “etnia” politicamente hegemônica do Vale do Javari.

Como consequência da morte de Aurélio Topãpa, a população marubo, majoritariamente composta pelas famílias de João Tuxaua, Domingos (F2), Ernesto (I2), Julio (I2), Dionísio (E2) e Francisco (I2), experimentou um período de acampamento e de muito trabalho nas roças e construção de suas malocas, transferidas para uma área localizada nas cabeceiras do igarapé Maronal (*Pakaya*) e do rio Arrojo (*Tashaya*). Nas colinas dessa área assim circunscrita, liderados por João Tuxaua, os Marubo ergueram suas malocas e deram contorno ao território da célebre morada desse chefe, denominada *Kapi vana wai* (“roça da plantação de mata pasto”).

No capítulo seguinte, veremos os fatos e aspectos que levaram à consagração dessa morada que, de modo geral, é definida como *berço de criação* dos Marubo. Cabe agora apresentar um pouco mais da constituição e da divisão interna dessa unidade histórica e social, uma vez que foram elas que definiram as posteriores movimentações espaciais, bem como o processo de cisão, motivado por acusação de feitiçaria que, em meados da década de 60, promoveu a ocupação das margens do rio Ituí. Não obstante as anteriores e significativas movimentações das malocas, entre as quais aquela que levou parte dos Marubo a ocupar a cabeceira de um afluente do rio Ituí, é somente após esse caso de feitiçaria que se institui a concepção do *Kapi vana wai* como a aldeia central (“a Capital”) que reunia todos os Marubo (ver anexo 21: genograma sete chefes).

Com base nos depoimentos de meus interlocutores do rio Ituí, a população marubo nos anos que sucederam à morte de Aurélio-Topãpa distribuiu-se em pelo menos dois agrupamentos familiares: no *Kapi vana wai* ficavam as famílias de João Tuxaua, de Domingos e de Ernesto; e perto dali, “num outro igarapé” (para o lado do Arrojo) ficava a “morada” de Dionísio e de Francisco, conhecida como *Mãse nia wai* (“roça do lugar da cabaça”); entre uma e outra ficavam algumas malocas menores, como as de Julio Kanãpa (chamada de *Paka vana wai*: “roça do tabocal”), a dos *txonavo* e a dos *varinawavo* (ver anexos 22: *Kapi vana wai* ; 23: *Kapi vana wai* 1, 24: *mãse nia wai*).

Mapa: Distribuição dos grupos familiares marubo (1940-1955)



Esquema da localização dos grupos familiares marubo (1940-1955)¹⁶⁷



¹⁶⁷ Conforme informações de Raõewa e desenhos de Reinaldo Venãpa (2007).

Foi nesse momento de reacomodação espacial do grupo, quando a aquisição de ferramentas se apresentou como necessidade imediata e coletiva — visto que o grupo mantinha um projeto de reestruturação social e crescimento demográfico diretamente atrelado à manutenção de grandes roçados — que teve fim o período de isolamento econômico desta população. Tão logo os machados e terçados que o grupo preservava “perderam o fio”, os Marubo tomaram a decisão de procurar novamente os “brancos”. Não o fizeram, porém, saindo pelos rios formadores da bacia, já explorados há pelo menos uma década por madeireiros do Solimões. Optaram pelo comércio com os seringais do Juruá, alcançados por rotas de comunicação antigas constituídas por varadouros terrestres, como os “caminhos de Chico Sabino e Chico Moça” que ligavam as cabeceiras do Curuçá aos afluentes do Juruá.¹⁶⁸

Os Marubo procuraram o comércio nas margens do rio Ipixuna (*txana waka*), na localidade do seringal Boa Fé (Guajara, AM), onde apareceram trazendo consigo couros de animais (caititu, lontra, veado e ariranha) e algum caucho (Melatti & Montagner, 1975). De acordo com Antonio Baiá, ex-morador deste seringal, hoje residente em Atalaia do Norte, a presença dos índios que “queriam roupa” foi noticiada por Anastácio, um “viajante” natural do Ceará.¹⁶⁹ Entre os Marubo, não ouvi qualquer informação sobre Anastácio, mas é digno de nota que esse nome corresponda ao sobrenome dos descendentes de Ernesto — que Antonio Baiá não identifica como “índio”, mas sim como um “paraense viajante”.

Orientados por Carlos Vargas, que liderava o grupo de índios e procurava pelo chefe (*kakaya*) dos seringueiros, os moradores de Boa Fé informaram aos proprietários deste seringal — os irmãos Tomas e Antonio Maia — sobre as intenções comerciais dos índios.¹⁷⁰ Os patrões ordenaram, então que se separassem as mercadorias para adiantar o pagamento pelo couro e caucho que eles lhe trouxessem. Mais tarde também forneceriam o material para a coleta da seringa que, nas décadas seguintes, se tornaria a principal atividade econômica do grupo.

¹⁶⁸ É possível que a saída para o Juruá tenha se dado como forma de evitar os choques e conflitos armados entre índios e brancos que caracterizaram as décadas de 1940-60, quando se reiniciou a exploração do Vale (PIB, 1981; CEDI, 1986).

¹⁶⁹ Segundo as recordações de Baiá (1928), que trabalhou no seringal Boa Fé desde os 10 anos, os Marubo apareciam em grupos, “uns traziam tangas, outros vinham pelados”. Carlos, Dionísio e Ernesto trabalhavam com Tomas Maia. Em 1966, Baiá saiu do Juruá para ir morar no rio Ituí, onde viveu até a homologação da reserva.

¹⁷⁰ De acordo com Baiá, o seringal Boa Fé foi comprado dos peruanos pelo “poderoso” João Martins Abreu, “dono de um grande navio que vinha do Pará”. Quando ele morreu “caindo do navio” (por volta de 1912), o seringal ficou para a mãe dele, que o repassou para seu gerente, um “português” chamado Maia que, por sua vez, o entregou a um outro português chamado Viana. Passados 10 anos, chegaram os sobrinhos do velho Maia: Tomas, Alberto e Antonio Maia e assumiram o comando do seringal. Quando os negócios entraram em crise, Tomas cometeu suicídio e “acabou o comercio com os índios”. Conforme o informante, Tomas dizia que a “Funai ia chegar e colocar todo mundo [do rio Ituí] para fora”, pois ali “só tinha pirangueiro [gente pobre]”.

Carlos Vargas que, pela idade e bilinguismo, fora sem dúvida o articulador desse contato, tornou-se patrão dos Marubo nesse tempo (ver Mellatti, 1985). Ele “fez reunião”, falou das encomendas e “mandou o pessoal trabalhar”. Quando seus “parentes” já tinham juntado bastante couro, ele o levava para Tomas Maia, que lhe pagava com as desejadas mercadorias e, por vezes, mandava levá-lo de canoa até a boca do “Catirina” ou do igarapé “do Antonio Luiz”, de onde partiam os varadouros para as malocas (Arnaldo Mashempapa, 2005).

A produção dos Marubo atraiu de forma especial o peruano Faustino Comapa que, conforme meus interlocutores, fora uma espécie de mediador das relações entre os Marubo e os patrões Tomas e Antonio Maia. Esse personagem será agora destacado, pois sua presença e “descendência” entre os Marubo parece ter norteado, em grande medida, os rumos politicoeconômicos desse grupo, como veremos mais adiante, ainda neste capítulo.

De acordo com o já citado Baiá, Faustino vivia com sua família no igarapé “Raivoso” junto com muitos outros peruanos, entre eles “Zé Penedo”, um outro “visitador de índios”. Contudo, depois que Carlos e Ernesto começaram a trabalhar para Tomas Maia, Faustino foi morar junto aos Marubo, levando consigo seus sobrinhos Santiago Comapa (1934) e Mario Oliveira (1940) — este último filho de sua “meia irmã” (ver anexo 25: genograma Faustino).

Entre os Marubo, é voz corrente que Faustino era um índio peruano, sendo identificado por alguns como *Txamikoro*. Eles o conheceram no seringal Boa Fé, quando procuravam estabelecer comércio com os patrões dali. Faustino, contudo, propôs a Carlos Vargas que além do caucho e do couro, os Marubo pegassem seringa para vender na “cidade” — isto é, em Cruzeiro do Sul — oferecendo-se para ajudar na operação comercial. Carlos aceitou, pois “queria ir comprar espingardas e cartuchos” — o que nos faz pensar que, naquela ocasião, em Boa Fé, esses artigos não fossem comercializados para os índios (Mario Kaninpapa, 2008).

Faustino levou Carlos, Dionísio e Ernesto para a cidade e depois foi morar junto aos índios, que com ele aprenderam a “tirar seringa”. Num período inicial, Faustino morou nas malocas, mas acabou sendo levado a erguer seu próprio acampamento na cabeceira do igarapé Nhambu (*Komãya*), onde Faustino criava porco e reunia seus “empregados” para fazer farinha (Joaninha Raõewa, 2008).

Foi assim que os Marubo começaram a entregar a seringa e o couro para Faustino. Quando ele tinha produto suficiente, chamava alguns jovens para ajudá-lo e ia para a cidade. Os Marubo entregavam bastante matéria-prima para Faustino, mas a venda desses produtos acabava servindo para o pagamento das suas contas particulares, e ele acabava voltando para a

aldeia, “sem espingarda”, apenas com um pouco de tecido, de cartucho e outros itens que entregava para uns e outros, mas não para todos que haviam trabalhado. Faustino também se envolvia com muitas mulheres sem, no entanto, assumir as responsabilidades de um marido polígamo: ele não caçava e nem fazia roça; vivia como patrão, só vendendo a seringa e o couro que os índios lhe traziam. Essa conduta acabou irritando aqueles que se sentiam mais lesados. Como disseram meus interlocutores, é provável que, alguns anos antes, Faustino não fosse tolerado por tanto tempo, mas naquele momento, liderados por João Tuxaua, “os Marubos já estavam bons”, “já não faziam guerra”, e as pessoas do *Kapi vana wai* (alguns dos filhos de João Tuxaua, de Aurélio-Topãpa e de Domingos) procuraram uma solução pacífica. Deram-lhe, então, uma mulher e ordenaram que aquele comportamento tivesse fim, que “ficasse direito”, pois de outra forma acabaria morto. O conselho não foi seguido pois, mesmo casado, Faustino continuou “mexendo” com as mulheres prometidas a outros, “maltratando” os jovens que carregavam a seringa e ameaçando ir embora, levando consigo a mulher que lhe fora dada como esposa.

A interferência de Faustino nas relações comerciais dos Marubo causou insatisfação não apenas entre os índios, que não se sentiam materialmente compensados por seu trabalho, mas também entre os patrões e comerciantes de Boa Fé, que se viram prejudicados por sua mediação, já que ele começava a passar direto por este seringal para vender os produtos ao patrão “Quirino”¹⁷¹, em Cruzeiro do Sul.

Por essa razão, Tomas Maia, patrão de Boa Fé, acionou a polícia para armar-lhe uma tocaia. Em março de 1951, quando Faustino pretendia fazer a travessia para Cruzeiro do Sul carregado de produtos e acompanhado por alguns jovens marubo, ele foi surpreendido pela força policial e teve sua carga confiscada. De acordo com Mario Kaninpapa, Tomas Maia apreendeu a mercadoria para si, alegando que ele era “o dono do Ipixuna” e que Faustino não poderia passar por ali a fim de comercializar seus produtos em outros lugares.

Este incidente acabou levando o Juiz de Direito de Cruzeiro do Sul a requisitar a intervenção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que fez uma apuração oficial dos fatos, registrada num ofício que, por sua riqueza de detalhes e raridade, será aqui integralmente transcrito¹⁷².

¹⁷¹ Desde 1936, após a falência da empresa gomeira Nicolau & Cia., seu proprietário, Mauricio Quirino, permanecia “isoladamente, como o dono virtual de imensas áreas de seringais” no alto curso do rio Juruá (Almeida, 2004: 40).

¹⁷² Os primeiros inspetores e funcionários do SPI chegaram na região do alto Juruá pouco após a criação do órgão. Suas iniciativas atendiam privilegiadamente aos interesses dos patrões, carentes de mão-de-obra. O inspetor Antonio Bastos, por exemplo, conseguiu atrair um grande número de índios Poyanawa e Nukini para

O telegrama de número 24, de 4 de julho deste ano,¹⁷³ do excelentíssimo *Juiz de Direito da cidade de Cruzeiro do Sul*, deu ensejo a minha visita a maloca dos índios Marubo nas longínquas paragens do Juruá. Onde o referido magistrado pedia providências para o amparo dos referidos índios, *em virtude dos mesmos estarem sendo privados de seus direitos de locomoção, impedindo dessa maneira a venda dos seus produtos*. Quando cheguei em Cruzeiro do Sul, fui abordado por várias pessoas, aliás, que também não conheciam o intrincado problema que eu iria resolver, ouvindo todos — porém sem nenhuma opinião de minha parte — era preciso verificar “in loco” a realidade dos fatos, foi o que fiz conforme descrição acima, e passo a expor o seguinte: existe um indivíduo de nome *Faustino Cumapa, de nacionalidade peruana, chegado no Brasil em 1933*, juntamente com seus pais e irmãos, inclusive alguns patrícios seus. Vieram por terra, atravessaram o Javari e o rio Curuçá, e deste até as águas do rio Ipixuna, onde fixaram residência. Faustino, nessa época, tinha mais ou menos 18-20 anos, tendo um irmão mais velho de nome Miguel Cumapa; morreram os pais de Faustino, e também o seu irmão Miguel, ficando Faustino, juntamente com uma irmã de nome Carlota Cumapa, residindo no mesmo seringal “Boa Fé”.¹⁷⁴ *Com o aparecimento dos índios na margem do Ipixuna, Faustino fez por desgostar os seus patrões, para ir se infiltrar no meio dos selvagens, indo residir na maloca Marubu. Ali chegando no ano de 1946, começou a explorar os índios e suas terras, onde abundam muitas seringueiras e restos de caucho, botando os indígenas para trabalhar em seu benefício, pagando miséria pelo labor dos selvícolas, vendendo aqui e ali o produto que adquiria. Em 1951, mês de março, Faustino fez uma partida de produtos, borracha, caucho e pêlas, descendo pelo rio Ipixuna. Ao chegar à foz do rio, no momento em que ia atravessar o rio Juruá para vender ditos produtos a um regatão, o ex-patrão de Faustino fez apreensão dos produtos por intermédio da Polícia, recebendo dessa maneira o que Faustino ficara devendo quando era seu freguês. Faustino foi à presença das autoridades policiais, para prestar esclarecimentos, feito isso voltou para o seu lugar, porém antes de entrar para a maloca onde estavam os selvícolas, foi primeiro a Cruzeiro do Sul, dar parte do ocorrido no Cônsul peruano, ali de vigília para defender seus patrícios: o cônsul ouviu a história contada por Faustino, pediu-lhe os papéis de legalidade de entrada em nosso país, o que Faustino não pôde apresentar, devido ter vindo do Peru por via terrestre, arranjar asilo em nosso país. Vendo que por esse lado*

trabalhar nos seringais do coronel Manso Lima. Por essa razão, muitos Nukuini alegam que foram pacificados pelo general Rondon.

¹⁷³ Não há registro de data ou autoria nesse documento que foi encaminhado como anexo, mas podemos presumir, com base nas informações contidas no mesmo, que tenha sido escrito entre os anos de 1952 e 1958 (data em que o citado Dionísio já teria falecido).

¹⁷⁴ Segundo Joanhina Raõewa, a mãe de Santiago teria morrido de sarampo dois anos depois dele chegar na aldeia.

não pôde arranjar coisa alguma, premeditou outra saída. *Contou ao dr. Juiz de Direito de Cruzeiro do Sul ser índio e como tal, havia sido preso e tomados os seus produtos e ainda proibido de trafegar pelo Ipixuna; o dr. Juiz de Direito, com espírito de patriotismo, imediatamente tomou as providências*, porque além de tudo era um caso de espoliação feita aos índios. *Faustino, todas as vezes que ia a Cruzeiro do Sul, sempre chegava vestido de penas de aves, com arcos e flechas, trazendo atrás de si, vários índios, todos nus e que não falavam coisa alguma de português para que não pudessem contar das misérias por que iam passando. Qualquer pessoa que visse Faustino Cumapa vestido de trajes indígenas, acreditava ser ele verdadeiro índio, pois além de ser imberbe, tem a cor bronzeada, os olhos oblíquos, cabelos lisos; só podia, e se pode notar que Faustino não é índio, pela fala, pois sabe se expressar bem em português e castelhano, sua língua. Todas as vezes que Faustino vai a Cruzeiro do Sul, leva índios carregando produtos por terra, gastando dez (10) dias, com pelas de borracha, couro e caucho, vendendo toda a carga que leva, compra o necessário para si, andando com os bolsos cheios de dinheiro, bebendo cachaça nas tabernas, segundo testemunhas, fazendo dessa maneira a sua vida, falando mal de quem não quis vender fiado. São esses fatos que desabonam a conduta de Faustino, tuxaua dos índios Marubu, segundo se intitula. Existe, sim, um tuxaua, de nome Carlos Vargas, que mora distante oito (8) horas de viagem por terra, que segundo vi e ouvi, não gosta de Faustino devido este ter lhe roubado por várias vezes o suor de seu trabalho, que estava cansado de entregar a Faustino e nada receber em pagamento, do mesmo modo se queixou o índio Dionísio, dizendo este que em julho deste ano havia entregue a Faustino 214 peles de couros de porco caitetu, recebendo em troca das ditas peles, cinco sabonetes, uma caixa de cartuchos calibre 44, uma caixa de espoletas para espingardas de carregar pela boca. Observei que Faustino não é bem quisto entre os Marubu, devido ao seu modo de explorá-los (...) tive o ensejo de conversar com uma senhora peruana, que disse-me conhecer Faustino desde que viera do Peru, pois ela veio na mesma ocasião; disse-me que a mãe de Faustino era sua comadre e se chamava Ramona Manena Cumapa. Faustino para não ser molestado, diz ser brasileiro, apenas seu pai era peruano, negando dessa maneira a sua maternidade; porém essa não é a verdade, pois seus genitores eram todos peruanos e ele veio para o Brasil, depois dos 18 ou 20 anos de idade, conforme afirmaram os seus parentes e conhecidos. Acresce ainda mais, que Faustino Cumapa, para fazer mal aos proprietários do Seringal “Boa Fé”, fez propalar que ia mandar os índios tocar fogo nas casas residenciais do dito seringal, o que fez com isso o êxodo dos seringueiros, deixando as colocações, refugiando-se nas margens do rio Juruá, apavorados com a má notícia. São fatos concretos, pois colhi na minha subida do rio Ipixuna, dos próprios seringueiros (Relatório SPI, Arquivo Museu do Índio Filme 31 Plan. 380; grifos meus).*

De acordo com Mario Kaninpapa (2008), o funcionário do SPI (órgão que ele identifica como “Funai”) chamava-se “Alfredo” e teria vindo de Cruzeiro do Sul por solicitação de Tomas Maia que, em seguida, mandou chamar Faustino e os Marubo avisando que tinha “muita mercadoria”. Faustino ficou “desconfiado”, “com medo”, mas não pôde deixar de ir. Quando chegou em Boa Fé, “eles o pegaram” e “Alfredo” foi visitar as malocas, levando mercadorias enviadas pelo “general”. Faustino “foi para Manaus” e só depois de “um tempo” regressou para as , “subindo pelo Itacoá”.

Quando chegou de volta entre os Marubo, Faustino contou ao seu “compadre” Francisco (pai de Mario Kaninpapa) sobre a viagem que fizera, descrevendo os “parentes” (“Ticuna, Kanamari”) que trabalhavam no rio Itacoá e o encontro que tivera com Ramon (Shawanawa) no contrabando. Foi assim que ele tentou convencer seu “compadre” a se mudar para o Itacoá, argumentando que seus filhos e sobrinhos seriam levados para estudar na cidade. Essa proposta, porém, não seduziu Francisco, e Faustino procurou retomar as relações comerciais com Cruzeiro do Sul, tal como fazia anteriormente. Foi quando Carlos Vargas, apoiado por outros homens do *Kapi vana wai*, voltou a adverti-lo e, dizendo que os enganava, ordenou que fosse embora. Faustino, no entanto, “não acreditou” e continuou querendo “enganar” os Marubo. De acordo com meus interlocutores, embora Faustino tivesse se acostumado à vida com os “índios”, ele agia assim porque não “respeitava” os costumes marubo: desejava muitas mulheres, sua fala era mentirosa (“prometia, mas não trazia”) e não trabalhava para si próprio. Por essa razão, não tardou para que a morte anunciada fosse enfim consumada. Segundo meus cálculos, num inverno entre os anos de 1956 e 1962, Faustino voltava de Cruzeiro do Sul quando foi baleado por dois jovens do *Kapi vana wai* que lhe acompanhavam e que já o haviam ameaçado.¹⁷⁵

Os parentes da mulher de Faustino também quiseram matar seu sobrinho, Santiago Comapa, que recebera uma mulher (F1) que lhes era prometida, mas isso não aconteceu pelo fato de Santiago estar “bem” acostumado: respeitava as mulheres e ajudava seus cunhados nos trabalhos da roça, na caça e sobretudo nas relações comerciais com os brancos. Como o próprio Santiago reconhece, ele trabalhou muito após a morte de Faustino, quando “ficou sozinho com a roupa do corpo”. Sua vida, diz ele, “merece um livro”, já que partindo dessa situação bastante precária, ele conseguiu educar todos os filhos e garantir uma evidente prosperidade econômica para a família, hoje residente em Atalaia do Norte. Mario Peruano, o

¹⁷⁵ De acordo com Baiá, ex-sogro de Pedro Comapa e neto de Faustino, este último vinha do Juruá “com febre”. Era tempo de chuva, ele “vinha dentro d’água” e “pisando dentro da água, ele morreu”.

sobrinho mais novo de Faustino, foi criado junto a Francisco e, atualmente, é um *dono de maloca* do alto rio Ituí (aldeia Vida Nova), com pouca expressão política.

Os filhos de Faustino (Carlota e Sebastião) foram criados na aldeia junto aos parentes matrilineares (B), mas sua trajetória de vida acabou aproximando-os espacial e socialmente do mundo dos “brancos”. Carlota (B2, 1953) casou-se com um filho classificatório da mulher de Santiago (F2, *ranenawavo*) e foi morar com este último nas proximidades do PIA do rio Curuçá, da onde enviou seus filhos — entre eles Jorge Oliveira, atualmente uma das destacadas lideranças políticas dos Marubo — para estudar na cidade. Sebastião (B2, 1956) também atuou como “patrão” dos Marubo, enquanto trabalhou seringa no rio Ituí, mas destacou-se como colaborador dos missionários. Nas visitas que fazia a Cruzeiro do Sul, ele conheceu sua atual esposa, uma brasileira evangélica (Raimunda).¹⁷⁶ Ela chegou a morar na aldeia, onde aprendeu a falar marubo e a fazer enfeites, mas o casal acabou se transferindo para aquela cidade. Hoje em dia, Sebastião ainda presta serviços para a Missão, mas também atua como “procurador” de muitos aposentados do alto rio Ituí e Curuçá e gerencia a “Casa dos Marubo”, construída para acomodar os transeuntes nesta cidade. Não obstante o seu estabelecimento definitivo em Cruzeiro do Sul e sua dita “conversão” ao cristianismo, ele mantém estreitos laços com seus parentes matrilineares da aldeia Liberdade e, conforme informação recente, estaria construindo uma maloca nos varadouros que ligam as cabeceiras do Ituí ao Juruá (comunicação pessoal de Pedro Cesarino), possivelmente próximo ao ponto que ocupava em 1978, quando tentava se estabelecer como patrão (Melatti, 1985: 168).

Após a morte de Faustino Comapa, Carlos Vargas tornou-se *dono* das colocações no rio Curuçá, e quem quer que desejasse trabalhar seringa nesse rio tinha de ser seu empregado dele. Quem se recusasse a fazê-lo não podia conseguir mercadoria alguma em troca de couro de animais.

Os depoimentos sobre o comércio com Boa Fé destacam a longa distância que percorriam carregando muitos quilos nas costas, mas foi com certa nostalgia que meus interlocutores lembraram deste tempo em que tinham trabalho e muitas mercadorias fornecidas pelo “General”, “filho de índios” (evidente alusão ao General Rondon). Conforme me explicou Arnaldo Mashempapa (1947), nascido e crescido neste contexto de extração da seringa:

No barracão de Tomas Maia, compravam-se mercadorias. Ele era como um chefe [*kakaya*]. Como chefe [*kakaya*], era ele quem reunia e dava trabalho. Lá com o “General”

¹⁷⁶ Sebastião foi casado com uma *inoshavo* (G2), mas a deixou em 1978, quando saiu da maloca de seu sogro (Casimiro E1), por ocasião de sua migração para o médio curso do rio Curuçá (Ruedas, 2001).

tinha muita mercadoria. Eles [os Marubo] ouviram que tinha mercadoria barata e foram tirar seringa e caucho para trazer espingarda, pólvora, *munition*, tecido, machado, terçado, bacia, tigela, faca de seringa... Quando a seringa... o caucho já estava acumulado, pegavam a canoa em Boa Fé, no lugar de Antonio Maia . Não tinham visto canoa.

Naquele tempo, não tinha motor, o *varejão* servia para empurrar a canoa até a cabeceira do *Katxirinha* [Catirina], onde guardavam a seringa. Quando não cabia tudo nas canoas, algumas pelas de seringa e caucho eram levadas boiando na água. Assim iam para Boa Fé, onde Antonio Maia contava o caucho, contava a seringa para dar as mercadorias. Naquele tempo, as mercadorias não eram caras. Naquele tempo, não havia a conta de vocês. Nós, índio (sic), não sabíamos contar e, assim, eles entregavam as mercadorias para Tomas Maia, Antonio Maia, o chefe deles. Lá, eles faziam assim.

Carlos juntou um pessoal no Curuçá que também tirava seringa, couro de caititu, de queixada, de veado, de onça e levava ele mesmo para Tomas Maia. Carlos também trocava mercadorias, espingarda. Os Marubo [*yora*] não tinham espingardas, e Carlos comprava para eles. Ele comprava muitos cartuchos, muitos terçados, machados.

Assim faziam os seringueiros, comprando bacia, balde, *tigela*, faca...e mandando [seringa] de novo. No outro ano, faziam de novo seringa para mandar, e quando a seringa acabava, faziam de novo. Naquele tempo, era difícil, era longe, nós estávamos na cabeceira do rio. Da cabeceira do rio até chegar em Boa Fé, dormíamos muitas noites e, fazendo assim, nós pegávamos muita mercadoria. Agora não podemos fazer assim (Arnaldo Mashempapa, 2005. Tradução minha).

2. Encontro com missionários

As notícias do comércio estabelecido entre os seringueiros de Boa Fé e “índios da floresta” também atraíram os missionários da *New Tribes Mission*,¹⁷⁷ Robert Allen e José Moreno, que se puseram a procurá-los, abrindo uma picada do Ipixuna até o rio Ituí. Conforme documento expedido pelo SPI, o primeiro encontro realizado pelo missionário Robert Allen teria ocorrido no ano de 1952, mas somente em 1958, “dois anos após a fundação da filial brasileira”, lhes foi concedida a autorização pelo chefe da 1ª. Inspetoria Regional do SPI para se instalarem e atuarem definitivamente nas aldeias (SPI, 1958, proc:IR-I 610/58). Até essa última data, porém, os missionários mantiveram-se presentes por meio de visitas, que se seguiram imediatamente ao primeiro contato.

¹⁷⁷ Em 1953, a organização americana fundou a filial brasileira — Missão Novas Tribos do Brasil — nos dias de hoje, uma das maiores missões evangélicas do Brasil, atuando diretamente em pelo menos 48 grupos indígenas (www.mntb.org.br).

A “aldeia” estava localizada na “bacia do Curuçá” (PIB, 1981: 51), mas conforme o depoimento de Arnaldo, o encontro entre os missionários e os Marubo aconteceu nas matas próximas ao rio Ituí:

Para fazer festa, nós íamos caçar longe... para assar animal para a festa... tinha muita gente. O anfitrião [Domingos] mandou caçar os animais longe: queixada, macaco preto, caititu, veado, tudo para assar. Lá longe, no meio da floresta, eles escutaram o branco Zé Moreno, o *epa careca*. Em Boa Fé, Zé Moreno ouviu dos *índios* na mata e foi atrás deles. De Boa Fé, os *nawa* viajaram direto, parando para dormir e encontrar animais. Quando os *índios* estavam caçando, escutaram Zé Moreno chegando e chamando. Fugiram com medo. A língua deles a gente não sabia, alguns sabiam. Assim, nós fugimos (Arnaldo Mashempapa, 2005. Depoimento colhido em língua marubo).

Os caçadores voltaram para a maloca e disseram que tinha *nawa* chamando. Domingos foi até lá para saber quem era e o que queria. Ele viu que eram somente duas pessoas e respondeu aos chamados, em seguida, levou Robert Allen e José Moreno para falarem com João Tuxaua.

Naquele tempo, não tínhamos roupa. Usávamos o cinto de envira para amarrar o pênis. As mulheres tinham saia, os homens ficavam nus com pênis amarrado,¹⁷⁸ e foi quando os *nawa* chegaram. Meu *txaitxo* [Francisco] me contou que os *nawa* foram levados para a aldeia e, por isso, nós os encontramos (Arnaldo Mashempapa, 2005. Tradução minha).

Eles tinham alguns “presentes” (terçados, facas, fósforos) mas, na conversa com João Tuxaua, Roberto explicou que não era patrão e que se estava ali era porque queria ensinar a “história dos brancos” e ajudar no tratamento das doenças e outros males que os acometiam. Também disse que não trabalhava sozinho, que voltaria com outras pessoas e que todos estariam dispostos a ajudar e a ensinar. Os Marubo se “animaram”, e João Tuxaua concordou com as visitas dos missionários, que não tardaram a voltar.¹⁷⁹

[...] Os *americanos* foram na cabeceira do Curuçá, ouviram o cacique de lá e depois voltaram com mais estrangeiros.¹⁸⁰ Quando eles chegaram, fizeram roça para eles. Quando os *americanos* chegaram, os velhos e chefes ficaram felizes, fizeram casa, roça e criaram

¹⁷⁸ Explicação do interlocutor: “Os homens que sabiam tecer usavam tanga, quem não sabia, apenas amarrava”.

¹⁷⁹ Nesse período inicial, Faustino colocou-se contra os missionários que mantinham boas relações com os patrões de Boa Fé e tentou, por várias vezes, convencer os Marubo a matá-los. Contudo, essa ideia não foi aprovada por eles.

¹⁸⁰ Explicação do interlocutor: “Além de Roberto, também teriam vindo Suzana, Aldenor e Elizabete”.

galinha. Os *americanos* não levaram mercadorias. Primeiro, mandaram trabalhar e aí entregaram roupa e tecido para as mulheres e davam cartucho, terçado... Moravam junto com os Marubo. Roberto *americano* aprendeu a língua (Arnaldo Mashempapa, 2005. Tradução minha).

Infelizmente não obtive uma versão dos missionários sobre o estabelecimento desse contato, nem sobre os primeiros anos de trabalho junto aos índios. Robert Allen e José Moreno morreram há alguns anos, e os missionários que encontrei (os casais Jansma e Rich), chegados em meados da década de 60, disseram-me pouco saber sobre os anos iniciais de trabalho da Missão. As únicas informações desta natureza me foram fornecidas por Sherril Rich, que me transcreveu uma passagem de uma carta escrita por Ruth Allen, esposa de Robert, na qual essa descreve a sua primeira viagem, em 1953, para a aldeia marubo que seu marido e José Moreno haviam contatado “alguns meses antes”:¹⁸¹

When we arrived, we moved into the house the Marubos had built for us. As for how many Marubos lived in that village, I'm not sure. There were 4 hills, flat on top and each of which had the large typical thatch house they lived in. At least the first hill also had a smaller thatched roof house -the floor was several feet off the ground.

Tal descrição não permite identificar de quem seriam essas malocas mas, de acordo com meus interlocutores, a princípio, os missionários teriam sido instalados junto a João Tuxaua. Isto somente teria mudado quando os primeiros, tendo recebido a autorização do SPI, pretenderam viver de forma definitiva entre os Marubo.

Nessa mesma ocasião (1955-60), porém, a morte do chefe Dionísio por picada de cobra provocou o abandono do *Manse nia wai* e levou as famílias desse grupo local para a cabeceira do igarapé Água Branca, um afluente do alto rio Ituí (também chamado de *Pakaya*), para um lugar que ficou conhecido como *Ni wai*. Tal migração favoreceu as relações deste grupo com os missionários que, já há algum tempo, procuravam persuadir os Marubo a se mudarem para as margens desse rio, devido à sua maior facilidade operacional.

¹⁸¹ “Bob and I and our first 3 children, Mark (3), David (1) and Marilyn (6 wks.), left for the Marubo village in 1953. Bob and Jose Moreno had contacted them some months earlier. We traveled by boat with outboard motor, then paddled in a canoe for several days with our supplies, chickens, ducks, and trade goods. Then 3 days of walking. No, I wasn't carried in a hammock out of the woods, but on the 2nd day of walking in to the village. The first day I wore saddle shoes and the skin came off my heels. So two Indians tried to carry me in a hammock – not a good idea! So one of them tore a strip off a tree and tied it as he would have done to carry a stalk of bananas, and I was carried that way the rest of the 2nd day. I said, “No more of that!” So we cut pieces of gunny sack and wrapped both feet, and I walked the 3rd day. And no, the boys weren't carried in a basket (unless I missed seeing that as the one carrying them walked some distance ahead of us at times). What I saw was their being carried in a gunny sack! Marilyn was carried by a Marubo lady.” (email Sherryl 08/05 08)

Mapa: divisão *Kapi vana wai* X *Ni wai*



Raimundo (II, 1939), filho do falecido Dionísio, passou então a ser “criado” pelos missionários. De acordo com Benedito, seu tio materno, “Raimundão” aprendeu matemática bastante rápido e em pouco tempo sabia mais que os outros. Sendo assim, foi escolhido pelos missionários para estudar na cidade, em Manaus. Raimundo ficou fora da aldeia por “dois anos e cinco meses”, até que a missionária Suzana, que lhe acompanhava, morreu subitamente, e ele foi mandado de volta. Seus tios maternos, Francisco e Paulo, foram buscá-lo em Boa Fé, levando algum couro que foi vendido para Tomas Maia. Quando voltavam pelo varadouro, Raimundo observou que havia seringa no rio Ituí e propôs a seus tios de começarem a explorar esse rio, já que ele dominava bem o português (que os missionários não ensinavam na aldeia). Carlos Vargas que, desde a morte de Faustino, era “dono” de todas as colocações de seringa no Curuçá, só permitia que os Marubo trabalhassem nesse rio como seus empregados.

Na aldeia, ele juntou seus parentes, e rumaram para o Ituí em busca de seringa. Uma vez lá, constataram que só havia árvore “riscada” “do Paraguassu para baixo” e tomaram a decisão de explorar a seringa daquela localidade. Foi então que convocaram uma reunião com o “pessoal” do *Kapi vana wai* para explicar os novos planos. Raimundo disse a João Tuxaua que iriam abrir estradas e montar um acampamento naquele rio, onde trabalhariam no verão

(época da seca). No inverno, isto é, na época das chuvas, voltariam para o *Ni wai* a fim de confraternizarem-se durante as festas.

No primeiro ano de exploração, fizeram acampamento, roça e estrada. Em seguida, começaram a cortar a seringa e, em pouco tempo, já havia cerca de “15 colocações” no rio Ituí (Benedito Keninawa, 2008).

3. A ocupação do rio Ituí e a separação dos Marubo

Veremos agora o processo de cisão que levou à separação da população marubo entre os rios Ituí e Curuçá. A ocupação sazonal do primeiro persistiu finais da década de 1960, quando a morte de mais de uma dezena de pessoas atingidas por um feitiço-veneno feito contra os habitantes da aldeia *Ni wai* provocou a migração definitiva de toda a população deste grupo local para as margens do rio Ituí.¹⁸² Antes, porém, de explicar as causas e efeitos diretos desse episódio, é necessário ressaltar que, para omitir este episódio “ruim” (*ichnaka*), os Marubo costumam explicar a mudança para as margens do rio Ituí por eventos coetâneos à mudança do grupo do *Mãse nia wai* para o *Ni wai*, aldeia localizada na cabeceira de um afluente desse rio. Os migrantes alegam que a mudança foi ocasionada pelas disputas comerciais internas, tendo em vista a exploração das estradas de seringa no rio Ituí. A população que permaneceu no rio Curuçá argumenta, por sua vez, que a migração teria ocorrido em decorrência de um conflito com índios “Mokanawa”, identificados por Melatti (1975) como os Mayoruna do igarapé Lobo. Conforme esse autor:

Por volta de 1960, bem antes de sua atração, que é recente, um grupo desses índios [mayoruna], navegando o Curuçá em cochos de paxiúba, encontrou alguns Marubo (do grupo que visitamos) que procuravam ovos de tartaruga. Convidados pelos Marubo a participarem de sua refeição, os Mayoruna de repente matam um dos Marubo e na confusão estabelecida raptam três mulheres, roubam as canoas, a farinha e outros alimentos. Um dos Marubo viu os Mayoruna descenderem o Curuçá e enveredarem pelo igarapé Amburus. Os Marubo compraram, então, armas e munições num seringal da boca do Ipixuna, no Juruá, e atacaram os Mayoruna, matando quatorze deles. Com medo de uma revanche, parte dos Marubo passa do Curuçá para o Ituí (Melatti, 1975: 11).

¹⁸² O missionário John Jansma, que começou a trabalhar entre os Marubo em 1962, “acompanhou uma parte deles que começou a se deslocar na direção do Ituí através do Igarapé Água Branca (afluente da margem esquerda do Ituí). Esse missionário acabou por instalar-se na margem direita do Ituí, num lugar que passou a ser chamado de Vida Nova” (PIB, 1981: 51).

Esse autor acrescenta que “dos índios que raptaram as mulheres em 1960, uma parte estava no igarapé Lobo, enquanto outra havia atravessado para o Peru, estando agora junto de uma missão religiosa” (Melatti, 1975: 11). Um informe de Fields (ILV, 1963) sobre os índios “Mayoruna” e “Capanahua selvagem” do Jaquirana nos fornece um relato colhido entre esses últimos:

Una vez, Lucio y otros cuatro muchachos estaban yendo agua arriba de rio grande en un tronco de pona después de una correria y se toparan con la gente de los lábios negros. Esta gente llamó a los muchachos a sus tambos donde los “lábios negros” les dieron de comer. Tenian un monton de comida y habian juntado huevos de tortuga. Quando los capanahuas mayores vinieron donde ellos, ellos hicieron señas a los otros y venieron con sus fusiles por sus espaldas. Los “lábios negros” huyeron exceptto uno a quien un capanahua le puso el fusil en su pecho y lo mató. (De lo que dijo Lucio debe haber habido cinco hombres y três mujeres). Cuatro hombres se escaparon águas abajo para avisar a los blancos. Las tres mujeres se corrieron pero cogieron a las dos más juvenes y dejaron que la mas vieja se fuera.¹⁸³ Después los “lábios negros” mataram a un capanahua de outra casa y se llevaron a su joven esposa. Mas tarde algunos de los capanahuas estaban en la trocha yendo a matar a los “lábios negros” quienes estaban escondidos en el bosque, estos mataron a cuatro capanahuas: al (cacique) al marido de Sofia y otros dos. Lucio dice que podian llegar al lugar donde estaban los “lábios negros” en dos dias. Un hombre, Moras, sobrevivió y regressó para contar la historia (Fields, 1963: 04).

Fields prossegue, sugerindo que a “gente dos lábios negros” poderia ser os “Marubo”, pois Lucio [o informante] “dice que estaban civilizados a medias por que hablaban un poquito de castellano y usaban algunos vestidos de los hombres civilizados, el dije que solamente algunas de las mujeres tenian los lábios negros; evidentemente no siguen los costumbres” (Fields, 1963: 04).¹⁸⁴ (ver anexo 26: genograma caso Mayoruna).

Embora esse episódio não esteja diretamente relacionado à ocupação das margens do rio Ituí, fato que configurou uma separação política entre a população deste rio e a Curuçá,

¹⁸³ Adiante, Fields completará: “[...] ya que los capanahuas se llevaran las dos mujeres de “lábios negros”, una trató de escaparse, matandola ellos. La dejaron para que se la comieran los gallinazos” (Fields, 1963: 05).

¹⁸⁴ Sobre esse conflito, Romanoff (1984: 42) diz terem sido oito os “Mayoruna” mortos. Ruedas (2001: 932) informa que, após terem atacado a aldeia mayoruna, os “Marubo” foram avisados pelo pajé Sina (filho de Aurélio Topãpa) de que estavam sendo seguidos e prepararam uma tocaia. De acordo com Joaninha Raõewa, Karo sheni foi assassinado, e três mulheres levadas (ver anexo 26). Sua mãe, Itxa Maya, a mais velha, foi morta na aldeia a golpes de terçado. As outras duas, Iska e Wanõewa, casaram-se com “Mayoruna” e tiveram filhos com eles. Vivem hoje numa aldeia do rio Choba.

recuperei-o aqui pelo fato de revelar uma definição “Mokanawa” acerca dos “Marubo”, identificado pelos “Mayoruna-Capanhaua” como índios “meio-civilizados” e, sobretudo, por ele apontar para a consolidação de uma nova sociabilidade “marubo”, caracterizada por uma abertura pacífica ao Outro, pois, como dizem meus interlocutores, no tempo de Aurélio-Topãpa, os homens não teriam convidado os “Mokanawavo” para comer, teriam comprado briga imediatamente ou retornado às malocas a fim de reunirem homens e darem início a uma guerra.

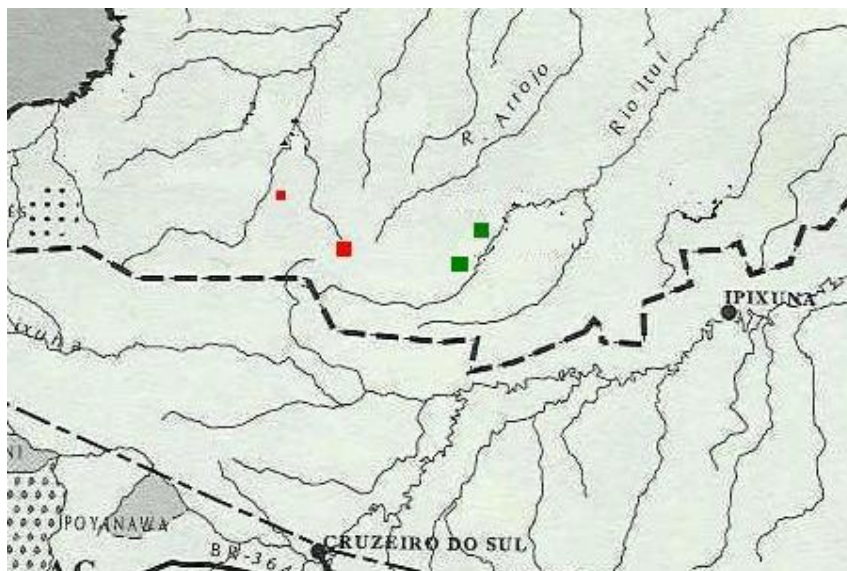
Voltando ao ponto de início desta seção, a migração para as margens do Ituí foi deflagrada pela morte de uma dezena de pessoas causada por um feitiço-veneno feito contra uma mulher originária do *Ni wai*.¹⁸⁵ De acordo com meus interlocutores (utilizo aqui nomes fictícios), essa mulher Kapãwa (H1) abandonou seu marido Satãpa (C1) quando este pensou em se casar com outra moça muito jovem que não era sua “irmã”. Kapãwa pegou sua filha e, juntas, retornaram para a maloca dos pais (*no Ni wai*), onde a primeira começou a namorar outros homens. Satãpa ficou com “raiva” e resolveu vingar-se, matando Kapãwa, que lhe abandonara, bem como alguns de seus “parentes”. Junto com Sapõpa (E2), um “primo/vava” muito próximo, ele fez feitiço-veneno com *waka shõpa* (lírio) e veneno-de-onça, chamando os duplos dessa planta para realizar sua vingança. O resultado, porém, foi desastroso, pois a fumaça do preparado que fora queimado alcançou várias malocas e vitimou muita gente, inclusive alguns parentes dos feiticeiros. Quem pegou a febre, contaram-me meus interlocutores “ficava vendo onça e anta” (ver anexo 27: genograma feitiço-veneno).

¹⁸⁵ Entre os Marubo, as ideias de feitiço e veneno são traduzidas pela palavra *yamati* (*yama*: “não existir”, *-ti*: nominalizador). Utilizo a expressão feitiço-veneno para ser precisa na tradução do depoimento de meus interlocutores que, ao explicarem o caso, salientaram a interferência dos espíritos da planta xamânica (*waka shõpa*: lírio, *Brugmansia sp*) e a queima do veneno-de-onça. Enquanto em caso de feitiço a morte ou a doença é produzida pela intervenção de espíritos (*yochinvo*) atraídos pela ação xamânica (*shoinki*: “canto-reza”) de um pajé, o envenenamento se dá pela utilização de substâncias tóxicas, tal como medicamentos e venenos utilizados antigamente para matar animais cujo couro era comercializado. Ao longo do meu período de campo, acompanhei três acusações de envenenamento feitas contra os Agentes de Indígenas de Saúde, que teriam tentado matar sogras e cunhados com uma super dosagem de remédios para malária. Também por suspeita de envenenamento, desde 2007, algumas aldeias do médio Rio Ituí vêm recusando a vacinação realizada pela FUNASA, alegando que as vacinas estariam envenenadas pelo prefeito de Atalaia do Norte, que desejaria exterminar os índios (os Matis, por sua vez, não aceitam ser vacinados depois dos Marubo por acreditarem que esses podem cantar sobre as vacinas para torná-las ineficientes ou mesmo letais). No caso acima comentado, houve a conjugação das duas práticas. Conforme Montagner, o envenenamento é “preparado com ingredientes vegetais, pequenos animais e às vezes produto químico. Qualquer homem adulto faz o veneno e lança-o dentro da maloca, no compartimento familiar da vítima, ou joga nela, porque está zangado com esta por razões pessoais (roubo, relações extra-conjugais etc.)” (Montagner, 1985: 170). De acordo com Ruedas (2001), as mortes foram causadas por um veneno (um pó feito com inseto e partes de plantas) que, ao invés de atingir os inimigos, atingiram os próprios feiticeiros — um deles tendo ficado mentalmente deficiente. Cesarino (2008: 319), que também comenta esse episódio, diz que o feitiço foi feito “com folhas e raízes de lírio [*waka shõpa*] e de fruta-pão (*moka*)” e atribui a morte de “crianças e velhos” à queima desse preparado.

O “pessoal” do *Ni wai* encontrou os restos de lírio na mata próxima a suas malocas e suspeitou que alguém houvesse feito feitiço. Diante disso, o pajé Tarõpa chamou o duplo dessa planta, que lhe contou quem lhe havia convocado para matar aquelas pessoas. Tarõpa, então, teria dito: “já morreu muita gente, você tem que ir embora, tem que parar com isso e castigar aqueles que te chamaram”. Após este encontro, as mortes pararam de ocorrer, e os jovens feiticeiros foram punidos. Satãpa, que era filho de pajé e atualmente é pajé-cantador (*kechintxo*), recuperou-se dos desmaios. Sapõpa, porém, ficou “doido que nem macaco prego, se masturbando pelos cantos”. Com medo de ser assassinado, ele abandonou a mulher e os filhos e fugiu para a cidade, onde continuou “todo o tempo desmaiando”.¹⁸⁶ Conforme meus interlocutores, atualmente ele está “um pouco melhor”, mas continua “doente”, sendo definido como um homem solitário que vive na cidade (Atalaia do Norte) porque tem medo de voltar para a aldeia. Satãpa não “fugiu” porque seus irmãos também eram pajés fortes, e o “pessoal” temeu a vingança deles, mas afastou-se das cabeceiras do Maronal, sendo um dos primeiros a ocupar o curso principal do rio Curuçá.

A população do *Ni wai*, por sua vez, liderada por Francisco (I2) e seu cunhado, José Nascimento Velho (H1), abandonou essa morada e passou a ocupar definitivamente as margens do rio Ituí, sendo acompanhada por alguns *varinawavo* e *txonavo*, bem como por familiares de Júlio Kanãpa (I2), de Ernesto (I2) e alguns filhos de Domingos. Nas cabeceiras do Maronal, permaneceram as famílias de João Tuxaua e Domingos (ver anexos 22: Kapi vana wai; 23: Kapi vana wai 1 e 24: Mãse nia wai).

Mapa: separação Curuçá X Ituí (década de 60)



¹⁸⁶ De acordo com um de meus interlocutores, quando eles queimavam o veneno, a fumaça os atingiu, e eles ficaram “epiléticos”.

A ocupação das margens do rio Ituí — que calculo ter ocorrido a partir de meados da década de 1960 — foi, portanto, ocasionada por um conflito interno, porém determinada pelas atividades econômicas da população emigrante, que já há alguns anos possuía estradas de seringas neste rio. Como consequência desta separação espacial, as relações entre essas duas populações, isto é, a que permaneceu no Curuçá e a que passou a residir no rio Ituí, tornaram-se menos frequentes, inaugurando-se, assim, um tempo perigoso, associado a mortes e separações. Conforme meus interlocutores, foi após esse acontecimento que surgiram as doenças que vêm vitimando a população marubo, desde as epidemias de meningite e sarampo dos anos de 1973 e 1974, até a malária e a hepatite que os vitimam nos dias de hoje:

Naquele tempo [antes da separação], os velhos eram fortes... Eles tomavam injeção de sapo, chá de tabaco... Naquele tempo, os velhos eram fortes, não tinham doenças. Naquele tempo, não era desse jeito, não tinha essas doenças. Não pegávamos malária, não tínhamos diarreia. Nossos velhos eram assim, na cabeceira do rio, usavam veneno de sapo... Naquele tempo, as crianças não ficavam com febre desse jeito, os velhos não ficavam doentes. As velhas tinham doenças, doenças delas mesmas, que eram curadas pelo pajé e depois acabavam. Não pegávamos malária, mas agora é assim: nós pegamos muitas doenças, pegamos febre, hepatite, gripe, diarreia, dor de cabeça, dor de fígado, de estômago. Naquele tempo em que estávamos na cabeceira do rio, nós não adoecíamos. Estávamos bem cuidados, encontrávamos comida, muita carne. Com os chefes, assávamos muita caça para fazer festa (Arnaldo Mashempapa, 2005. Tradução minha).

4. A FUNAI e o *espalhamento*

Quando a FUNAI iniciou suas atividades entre os Marubo, em 1971, essa população já se encontrava dividida entre os rios Curuçá e Ituí. A sede da Missão Novas, instalada no mesmo local onde hoje se encontra, contava com casas para missionários, enfermaria, “loja” e escola (“uma pequena casa de paxiuba”). As aulas eram frequentadas por 26 alunos (todos homens) e se realizavam quando “os índios não têm trabalho e se mostram dispostos a estudar” (Relatório Funai, 1971: 12).

Em 1975, a população do rio Ituí somava cerca de 200 pessoas e estava distribuída em oito malocas — Américo (E1), Mariano (A2), Paulinho (A1), Reissamon (A1), Paulo (I2), José Nascimento (H1), Raimundo (I1) e Lauro (A1) — que compunham seis grupos locais, sendo o maior deles aquele formado junto à sede da Missão pelos migrantes do *Ni wai* (Melatti, 1975; PIB, 1981).

No rio Curuçá, a maioria das malocas continuava nas cabeceiras, e somente as famílias de Vicente (C1), Aurélio (F1) e Santiago Comapa ocupavam o curso principal deste rio, próximo à foz do igarapé Veado. As malocas de João Tuxaua e de seus filhos Miguel (B2) e João Pequeno (B2) permaneciam na cabeceira do Maronal, enquanto as de Domingos e de Mizael (C1) ou a de Carlos (C2) encontravam-se nas cabeceiras do igarapé Surubim (*Vain-a*), um afluente do Maronal. De acordo com Ruedas (2001: 237), o afastamento da maloca de Aurélio foi decorrente de “forças econômicas”. Meus interlocutores, no entanto, sustentam que essa movimentação também tenha sido efeito do feitiço-veneno.

As promessas de Sebastião Amâncio, funcionário da FUNAI responsável pela implementação dos Postos Indígenas de Atração — aliada à posterior determinação deste órgão de proibir o comércio de regatões, madeireiros e seringueiros acima dos PIA Ituí e Curuçá, instalados nos médios cursos desses rios em 1974 — fomentaram uma nova redistribuição espacial que culminou no abandono das cabeceiras do Maronal e na ocupação definitiva das áreas próximas aos Postos. De acordo com Ruedas :

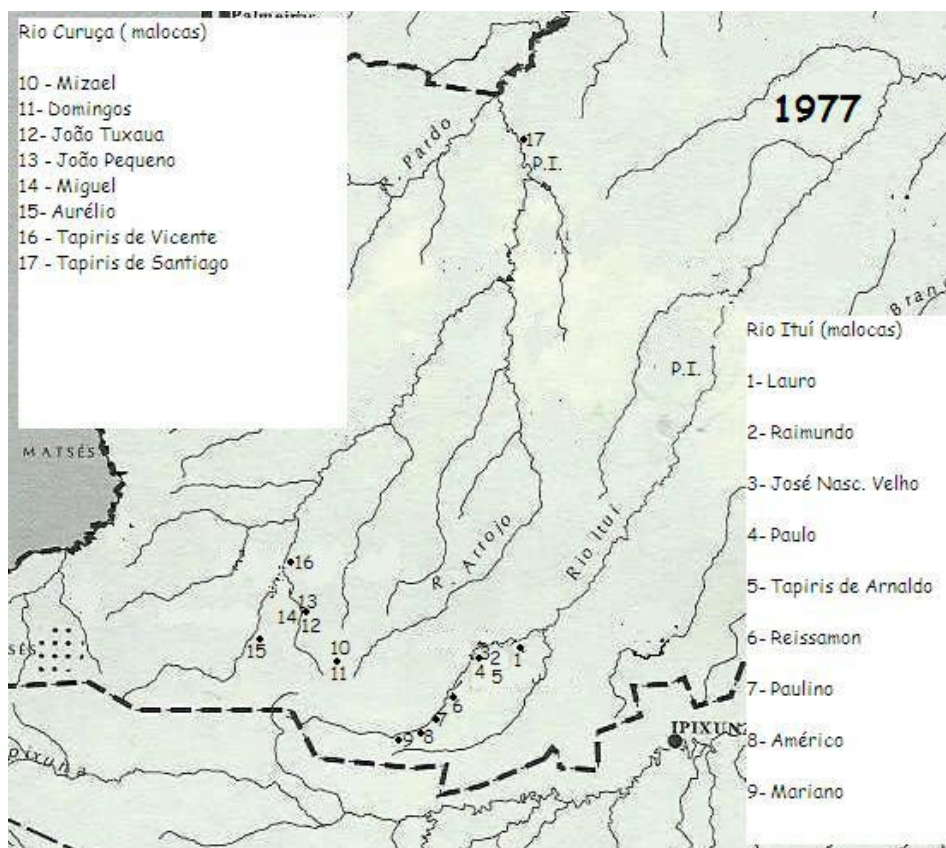
Amanso used every means to convince the headwaters marubo that they should move to the main course of the Curuçá River... if they moved to the main course of the river they could be accesses by FUNAI, wich offered them merchandise, health assistance, and the ultimates promises of education and development (Ruedas, 2001: 223).

No rio Curuçá, o PIA instalado próximo à boca do igarapé São Salvador atraiu de modo imediato a família do peruano Santiago Comapa, que vivia no grupo local de seu cunhado Aurélio (F1). Santiago e seu genro, Vitor Batalha, um “madeireiro” que lhe acompanhara na mudança, tornaram-se empregados da FUNAI. Em 1976, a morte de Vitor Batalha — “abatido por quatro Marubo parentes dos homens [B2] de quem tinha tirado suas duas esposas [F2] — fez com que os Marubo que se solidarizavam com o funcionário [seus “cunhados”] descessem do alto Curuçá [da maloca de Aurélio] para o Posto” (PIB, 1981: 54).¹⁸⁷ De acordo com Ruedas, primeiro veio Saide (F2), que também se empregou na FUNAI e, em seguida, seus irmãos, Lauro e Sebastião. Aurélio (F1), que teve seu grupo local significativamente reduzido, também acabou se mudando para o Posto, sendo imediatamente

¹⁸⁷ Vitor Batalha foi “abatido” durante uma viagem que fez em companhia do jornalista Paulo Lucena, que tinha como objetivo reunir-se com os chefes de malocas e atraí-los para o PIA do Igarapé São Salvador (PIB, 1981: 43, 54; Ruedas, 2001: 934). De acordo com meus interlocutores, a morte de Vitor Batalha assemelha-se em alguns aspectos a de Faustino. Embora não seja acusado de explorar os Marubo, ele teria ficado com mulheres “prometidas” aos filhos de João Tuxaua. Esse “pessoal” ordenou, então, que fosse embora, ameaçando-o de morte, mas os cunhados de Vitor, contudo, não quiseram deixá-lo ir embora e, assim, ele permaneceu entre os Marubo, até que, num dia em que participava de uma “festa” no Maronal, foi assassinado .

seguido por seu cunhado, Raimundo-Okãpa (E1). Em 1978, essa maloca já estava abandonada (PIB, 1981; Ruedas, 2001) (ver anexos 28 e 29: genograma donos de malocas 1975).

Distribuição das malocas marubo (Melatti, 1975; Ruedas, 2001)

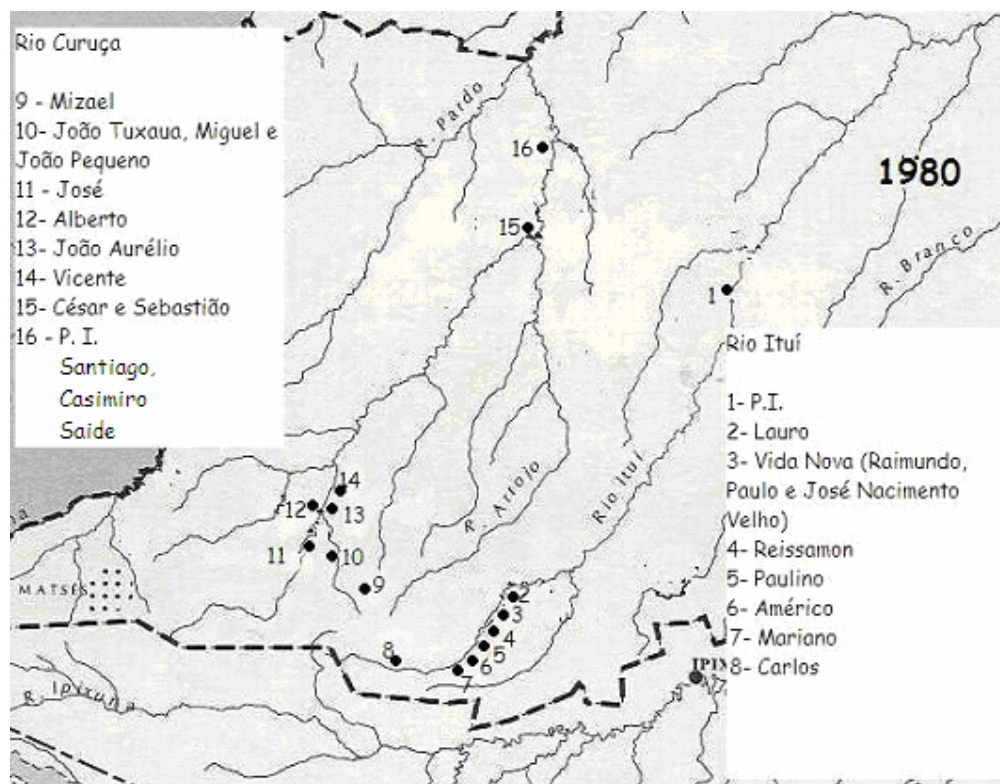


O P.I.A. do rio Curuçá também atraiu Casimiro (E1), filho mais velho de Domingos, que levou consigo seu pai e os filhos (B1) deste último,¹⁸⁸ acarretando o movimento de Mizael (C2) e seu tio materno, Carlos Vargas (C1), que se mudaram para um ponto pouco abaixo da maloca de Vicente (PIB, 1981; Ruedas, 2001).

No grupo local de João Tuxaua, as fissões motivadas pela propaganda de Sebastião Amâncio começaram pouco depois de 1978, com a saída de seus filhos, José (B2) e Pedro Barbosa (B2), que procuravam um lugar acessível a motores e, por isso, construíram suas próprias malocas no alto Curuçá (PIB, 1981; Ruedas, 2001).

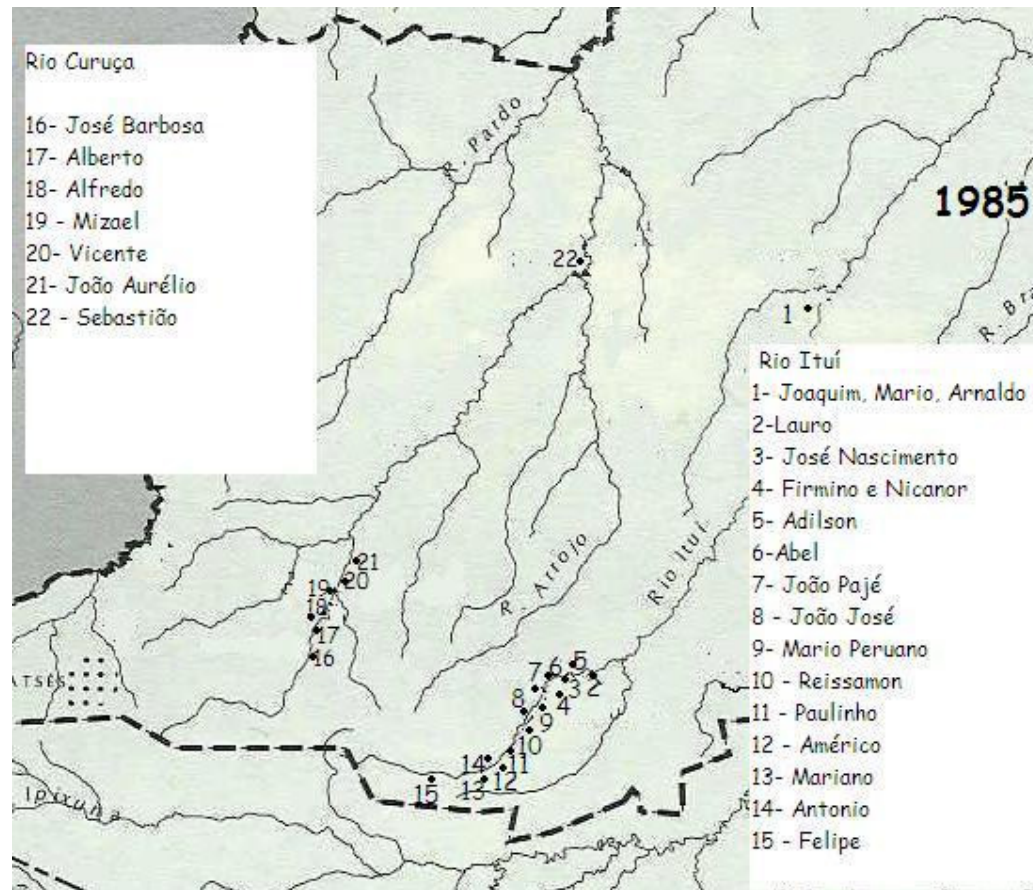
¹⁸⁸ Neste movimento (+/-1978), Sebastião Shapõpa (B2) — filho de Faustino Comapa que vivia junto a seu sogro, Casimiro — mudou-se para o rio Ituí a fim de se juntar à sua parentela materna (Ruedas, 2001).

Mapa: grupos locais e donos de malocas marubo (1980) (Melatti, 1981; Ruedas, 2001)



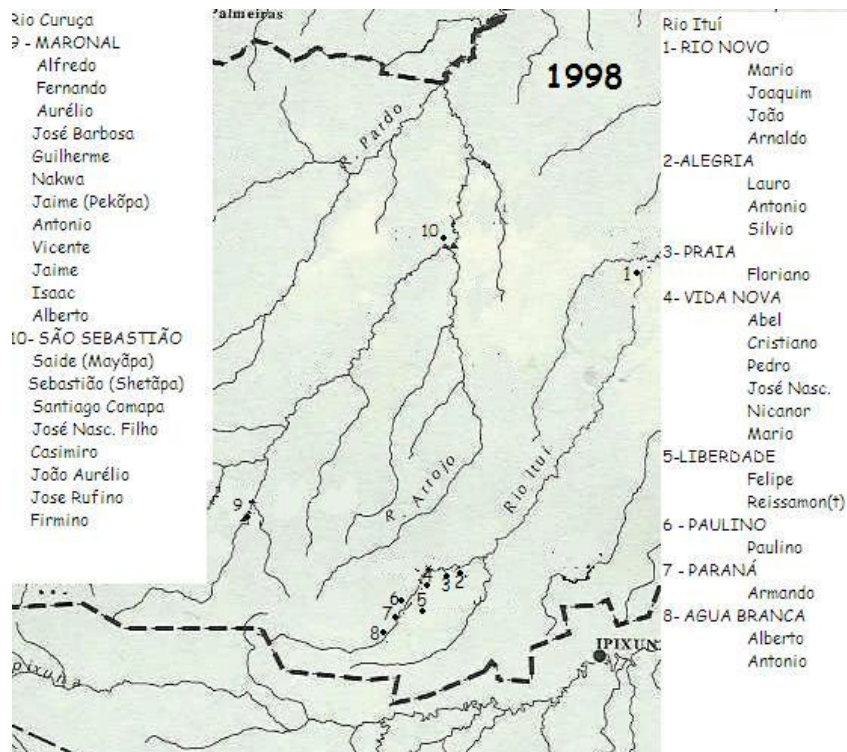
Alguns anos mais tarde, em 1984, foi a vez de Alfredo (B2), que construiu sua maloca na localidade onde hoje se localiza a aldeia Maronal. Pouco depois, João Tuxaua juntou-se a esse filho, e as cabeceiras foram definitivamente abandonadas (CEDI, 1986; Ruedas, 2001).

Mapa: donos de malocas marubo (1985) (CEDI, 1986).

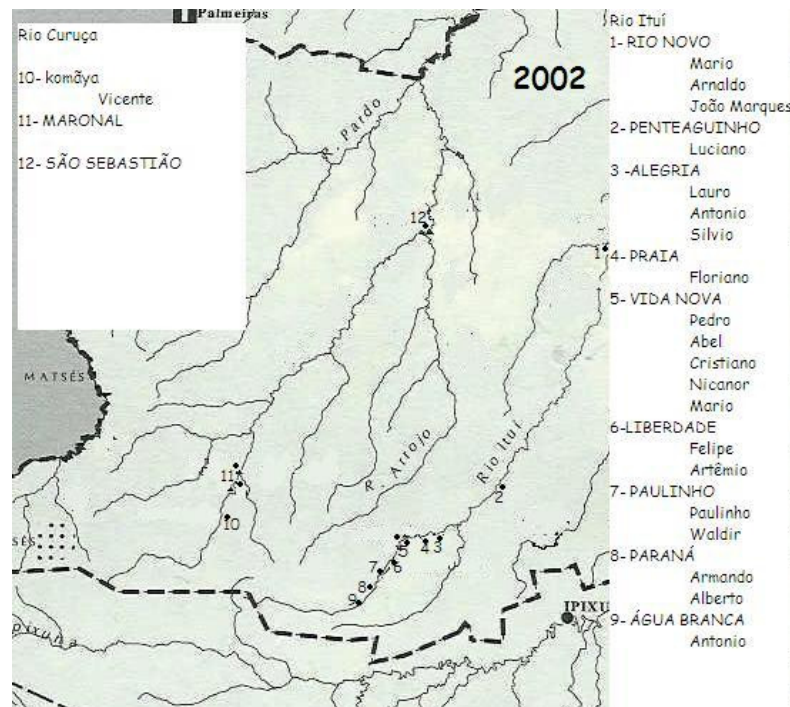


Nos últimos 20 anos, a movimentação espacial de famílias e grupos locais, tanto no rio Ituí como no Curuçá, promoveu a proliferação de malocas e uma distribuição mais homogênea deste território limitado pelos antigos PIA, conforme podemos observar nos mapas seguintes (para uma averiguação do parentesco entre chefes e aldeias, ver anexos 30-33).

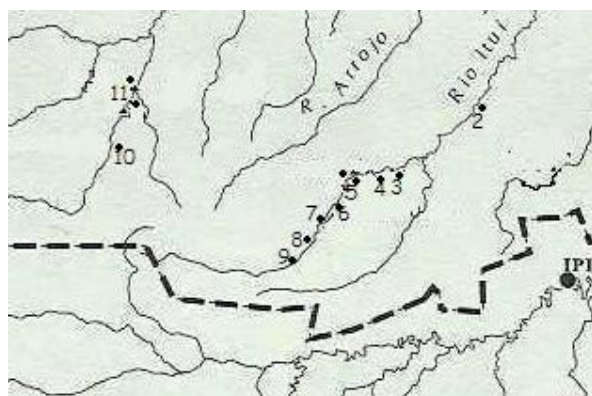
Mapa: aldeias e donos de malocas (1998) (Ruedas, 2001)



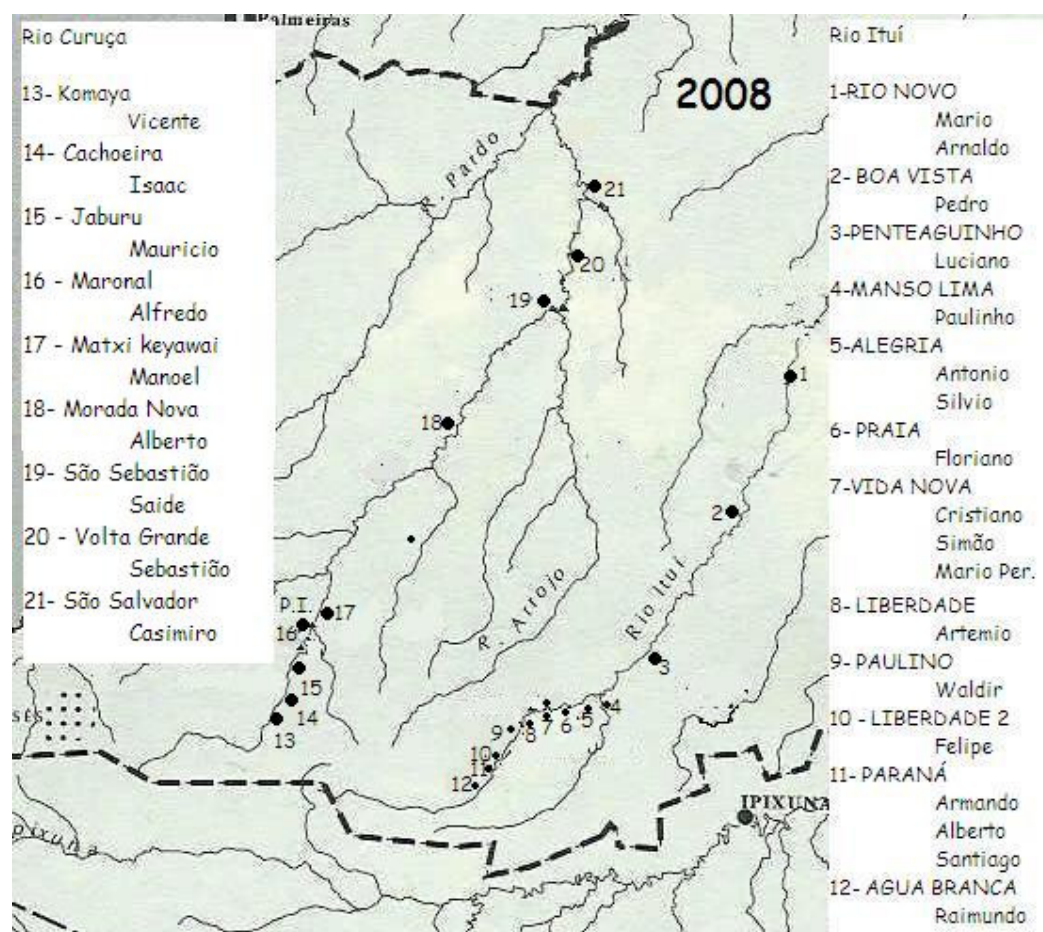
Mapa: aldeia e donos de maloca (2002)



Mapa: detalhe do mapa aldeia e donos de maloca (2002)



Mapa: aldeias e donos de maloca (2008)



Não cabe aqui detalhar todos os processos que levaram à atual distribuição espacial das aldeias marubo, mas descreverei em linhas gerais e a título de ilustração o caso da aldeia Rio Novo, assim formada na década de 80 em função do PIA instalado no Igarapé Boeiro (médio rio Ituí) para a atração dos Matis.¹⁸⁹

De modo distinto ao que ocorreu no rio Curuçá, onde o PIA atraiu de forma imediata o grupo familiar do peruano Santiago Comapa, no rio Ituí, o PIA atraiu inicialmente alguns homens bilíngues, entre eles Raimundo (I1), Abel (H1), Nicanor (E2) e Lauro (A1), que lá se revezavam como intérpretes e/ou trabalhadores braçais. A ocupação definitiva dessa localidade, todavia, iniciou-se com a mudança dos irmãos José Domingos (G2) e Estevão (G2) — respectivamente filho e neto do velho Domingos (F2) — que, em 1978, se mudaram para lá com suas famílias. Conforme o depoimento de Arnaldo (G2), irmão mais novo destes últimos, eles acharam o lugar adequado e sugeriram a seus tios maternos de para lá se mudarem. Arnaldo, que vivia em tapiris junto à maloca de Paulo (I2), foi o primeiro a fazê-lo; em seguida, vieram os irmãos Joaquim (G1) e Mario (G1), acompanhados de seu sogro, o finado Paulo¹⁹⁰ e, mais tarde, João Baixinho (D1), que vivia na maloca de seu cunhado, Mariano (atual aldeia Paraná), e era casado com uma irmã de Mario e Joaquim.

Os motivos atribuídos para tal movimentação são primeiramente de ordem econômica. Mario Kaninpapa, que hoje é cacique deste grupo local conhecido como aldeia Rio Novo, alega que, “naquele tempo”, a FUNAI “dava muita coisa”, ao contrário dos missionários, que “só trocavam ou vendiam”. Arnaldo me confirmou esse argumento, acrescentando, porém, que a caça havia escasseado (devido à pista de pouso) e que havia igualmente conflitos de interesses entre os chefes das aldeias do alto Ituí no que dizia respeito à exploração das estradas de seringa e à criação de animais, alegando por fim que a saída do alto para o médio curso do rio Ituí também teria sido determinada pela morte de Francisco e o consequente desmembramento de sua maloca.

Até 2001, a aldeia Rio Novo experimentou um significativo crescimento demográfico, chegando a comportar quatro malocas e 120 pessoas. A partir deste ano, porém, a aldeia foi submetida a uma série de fissões iniciadas com as mortes fulminantes e consecutivas (em junho de 2001) de três jovens mulheres — filhas e neta de *Varinpa* (os nomes que seguem são fictícios). Os sintomas íctero-febril-hemorragicos levantaram a suspeita entre os funcionários

¹⁸⁹ Para uma descrição detalhada das mudanças ocorridas até 1997, ver Ruedas (2001) que elabora uma síntese da origem e composição das aldeias contemporâneas. (anexo 36: aldeias 2008).

¹⁹⁰ Conforme notado por Ruedas (2001), da maloca de Paulo, apenas a família de seu FZS Abel (H1) permaneceu em Vida Nova.

da FUNASA de que se tratasse de casos de hepatite B, mas para os moradores desta aldeia, as mortes teriam sido causadas pelo feitiço encomendado pelo marido de uma das vítimas, um índio kanamari que teria se enraivecido com a esposa por ela ter “namorado” outro homem desta aldeia. O medo do feitiço que fora feito por um pajé kulina (arawá) levou a família do “amante” a se mudar para o igarapé Penteaguinho, que deu nome à nova aldeia aí estabelecida.¹⁹¹

Pouco mais de um ano após a morte dessas mulheres, em agosto de 2002, um menino de nove anos, filho de Wakãpa, morreu sob as mesmas circunstâncias, e a explicação do feitiço “mokanawa” persistiu, pois segundo o pajé da aldeia Paraná (alto rio Ituí), aquele que havia sido feito com a fotografia das três mulheres fora enterrado na aldeia, tornando essa morada um lugar perigoso (*veya*). A decisão tomada por Chitõpa, cacique da aldeia Rio Novo, foi a de chamar o pajé para realizar a “Festa da Fogueira de Malva” (*Kenã txitõna*), na qual este último comanda o canto de condução dos duplos de pessoas falecidas (*vaka yonoá*).¹⁹² Com esta iniciativa, Chitõpa pretendia ganhar tempo para organizar da maneira mais confortável e segura possível a transferência de seus familiares para um outro lugar, que por eles vinha sendo escolhido.¹⁹³ Em abril de 2003, todavia, quando iniciavam a queimada do roçado dessa nova morada, o filho mais novo de Varinpa morreu de maneira idêntica às suas irmãs e sobrinha, falecidas em 2001. A morte desse adolescente repercutiu como uma bomba e adiantou em alguns meses o já planejado abandono da aldeia, em direção a um acampamento improvisado no meio da floresta recém-queimada. Neste processo, porém, a família de Varinpa cindiu-se do grupo, retornando para a sua aldeia de origem, no alto Ituí.

A separação da família de Varinpa, no entanto, não remeteu publicamente ao caso de feitiço, tendo em vista que ele acusou um outro morador daquela aldeia, Wakãpa, de ter “envenenado” seu filho com “veneno-de-onça” comprado em Cruzeiro do Sul. Wakãpa defendeu-se, dizendo que não havia comprado veneno algum e que também perdera um filho, mas sua defesa foi repelida por Varinpa, que entendia a morte do filho de Wakãpa como um acidente: o menino morreu porque tomou o suco que seu pai havia feito para outro.

Cerca de um ano mais tarde, já instalados na nova aldeia (que manteve o mesmo nome: Rio Novo), Wakãpa — e sua família — novamente abandonou este grupo local em

¹⁹¹ Alguns Kanamari confirmam essa versão, informando porém que o pajé era da aldeia “Baú”, localizada na T. I. Kulina (comunicação pessoal de Luiz Costa).

¹⁹² Uma boa descrição desta festa e do significado do canto *vaka yonoá* foi feita por Cesarino (2008: 324).

¹⁹³ A escolha definitiva do local da nova aldeia foi condicionada pelos chefes do alto rio Ituí que reprovaram a mudança para qualquer ponto mais “abaixo” daquele anteriormente ocupado.

decorrência de uma denúncia que esse último fizera à Base de Vigilância da FUNAI. A denúncia resultou na vistoria da canoa de um auxiliar de enfermagem da FUNASA que pretendia sair da Área de Proteção levando ovos de tartaruga para Atalaia do Norte, e colocou os tripulantes, entre eles o filho de Chitôpa, numa situação delicada e constrangedora perante o órgão fiscalizador.

Ao tomar conhecimento do fato ocorrido, Chitôpa foi tirar satisfação com Wakâpa, que o havia “criado” mas, de acordo com meus interlocutores, o que deveria ser apenas uma reprimenda (um “carão”) culminou num monólogo agressivo por parte desse último. Chitôpa já tinha ido se deitar, mas Wakâpa continuava a gritar, xingando todo mundo. Nessa mesma madrugada, Wakâpa jogou suas coisas na canoa, colocou fogo em sua casa e foi embora para Vida Nova, onde se reuniu a seus cunhados.

Em alguma medida, no entanto, essa separação já parecia prenunciada pelas críticas à conduta negligente (“preguiçosa”) que Wakâpa vinha tendo no cumprimento de seu cargo de Agente Indígena de Saúde (AIS). Contrariando os interlocutores dessa aldeia, que alegam uma saída voluntária e inexplicada de Wakâpa, este último disse a mim que fora mandado embora, pois Chitôpa queria que seu outro filho, recém-chegado da cidade, assumisse a sua função.¹⁹⁴

Para Ruedas (2001), que realizou um minucioso estudo sobre a composição e a formação dos grupos residenciais e locais marubo, a maior ou menor estabilidade social das malocas e aldeias poderia ser explicada respectivamente por sua constituição e pelos processos sociais que as originaram.

No que diz respeito às malocas, Ruedas identificou quatro tipos de composição (agnática, uroxilocal, avuncular ou anicular) e concluiu que cada um desses tipos afetaria de modo particular a distribuição de *status* entre seus membros, modificando as condições de liderança e as forças centrípetas e centrífugas às quais estão sujeitas (Ruedas, 2001: 131, 974-977).¹⁹⁵ Dessa forma, o autor entende que a maior frequência de fissões e separações no rio Ituí seria decorrente do fato de aí haver a predominância da regra de uroxilocalidade, um

¹⁹⁴ Deste então, não houve outras fissões na aldeia Rio Novo, e o grupo experimenta um período de relativa prosperidade social e demográfica que, em alguma medida, parece ter incentivado a migração recente (em 2006/07) do grupo local de Pedro Mayâpa (H2), oriundo de Vida Nova, para o médio curso do rio Ituí e motivado o cacique da aldeia a convidar a irmã de sua sogra (Iska, H1), raptada pelos Mayoruna em 1960, para voltar a viver entre os seus parentes. De acordo com Mario Kaninpapa, Iska havia sido abandonada pelo marido Mayoruna e estava “passando fome” junto a seus filhos. Apesar do seu grande esforço, eles não retornaram.

¹⁹⁵ Nas malocas agnáticas, irmãos e filhos são os elementos principais; nas malocas uroxilocais, o cunhado do chefe é mais importante que os irmãos e filhos deste último; nas malocas avunculares, a relação principal é aquela entre o chefe e seus ZS; *kokavo*. O autor utiliza o termo anicular para descrever as pequenas malocas nas quais o ponto focal da rede é uma mulher idosa (Ruedas, 2001:131).

regime no qual os cunhados tendem a adquirir mais prestígio e a suplantar os filhos dos donos de maloca na função de herdeiros, fazendo com que esses últimos procurem escapar da autoridade dos primeiros mudando-se para malocas de outros parentes ou construindo novas. Um exemplo desse processo seria a migração de João Baixinho para o médio rio Ituí (Ruedas, 2001).

A coesão política das aldeias marubo, por sua vez, estaria relacionada às suas características de formação. Partindo de uma análise dos movimentos residenciais marubo, Ruedas construiu uma “tipologia de líderes” baseada na função desempenhada por este no processo de formação das aldeias (líderes por sucessão, por fissão, por consenso ou por fundação/ atração) e concluiu pela existência de uma relação entre o modelo de estabelecimento das aldeias, a extensão de poder de seu chefe e, conseqüentemente, sua coesão política (Ruedas, 2001: 987).

É com base nesse argumento que o autor explica as diferenças entre as duas maiores aldeias marubo: a aldeia Vida Nova, no rio Ituí, localizada junto à Missão e hoje caracterizada por um aglomerado de malocas politicamente independentes; e a aldeia Maronal, no rio Curuçá, fundada por Alfredo, filho de João Tuxaua. No primeiro caso, a ideia de um fundador, de um líder estaria ausente, visto que sua formação se deu em torno dos missionários (Ruedas, 2001: 987).¹⁹⁶ No caso da aldeia Maronal, a posição de Alfredo como fundador de sua própria (e grande) aldeia lhe daria legitimidade para tomar decisões e exercer uma autoridade real sobre pelo menos 12 malocas — além de utilizar-se dessa força de trabalho para organizar projetos comunitários (Ruedas, 2001: 915, 947).

Ruedas reconhece que, por ser filho de João Tuxaua, um chefe polígamo, Alfredo encontrou uma situação favorável para a criação de sua rede social, mas considera que seu êxito foi determinado por sua habilidade pessoal — maior que a de todos os seus irmãos — em organizar trabalhos coletivos (Ruedas, 2001: 915). No que diz respeito às *performances verbais* que caracterizam as lideranças marubo, embora Alfredo as tenha aprendido com João Tuxaua (que também lhe ensinou muitas histórias e “remédios do mato”) e seja um bom conhecedor e praticante de todos os gêneros discursivos marubo, ele não é considerado o melhor. Para todos esses tipos discursivos (*shoinki*, *tsainki*, *ese vana*), diz Ruedas, existem velhos no Maronal considerados “maiores” que Alfredo. Na opinião desse autor, o que

¹⁹⁶ Este autor chega a dizer que, em Vida Nova, o papel de fundador teria sido atribuído ao missionário John Jasma, algo que contraria a informação de meus interlocutores de que os missionários teriam sido convidados por Francisco e Raimundo.

Alfredo faria melhor do que os demais seria aplicar o conteúdo moral dos gêneros discursivos tradicionais para interpretar os eventos e situações correntes (Ruedas, 2001: 947).

Por outro lado, esse autor reconhece que o fato de Alfredo, em sua juventude, ter viajado para a cidade — onde trabalhou com não indígenas e aprendeu português — lhe conferiu certa vantagem, fazendo com que sucedesse seu pai, passando por cima de seu irmão mais velho, Zacarias, eventualmente designado como *yorã kakaya*, em contraposição a Alfredo, identificado como *nawã kakaya* (Ruedas, 2001: 997).¹⁹⁷ Considerando, portanto, que o poder de Alfredo na aldeia Maronal está baseado em seu *status* de fundador, Ruedas elabora a hipótese de que qualquer outro líder que construísse uma aldeia nos mesmos termos teria um poder similar (Ruedas, 2001: 1000). Esse argumento me parece razoável para explicar a autoridade de Alfredo sobre seu grupo local, mas não explica o fato de ele ser identificado, atualmente, como o *cacique* de todos os Marubo.

O sentido dessa última designação, que não está fundada no exercício real de um poder ou de autoridade sobre toda a população, reside tão somente no fato dele ter sucedido João Tuxaua e, como tal, ser entendido, ao menos idealmente, como uma extensão histórica dessa liderança. Conforme o próprio Ruedas, Alfredo explica o seu estilo de liderança com auxílio dos gêneros discursivos marubo e compara o seu feito ao de seu pai, enfatizando, por exemplo, que a pista de pouso que ele “mandou” construir para atrair os Missionários somente seria comparável ao caminho que leva até Cruzeiro do Sul, caminho este aberto por seu pai, João Tuxaua¹⁹⁸ (Ruedas, 2001: 969-970). Por outro lado, a continuidade entre este último e Alfredo reflete-se, em grande medida, no imaginário social que é construído e reproduzido sobre a aldeia Maronal, tida por indígenas e não indígenas como a mais “tradicional” das aldeias, a mais parecida com a antiga *Kapi vana wai*, em função do grande número de velhos aí existentes e da realização periódica de festas.

Como síntese do que foi exposto até agora, cabe destacar que, embora o cenário geopolítico contemporâneo resulte da participação dos Marubo na economia gomeira e da política de atração da FUNAI — visto que a extensão de área que hoje ocupam decorreu da abertura de novas colocações de seringa ou do acesso a benfeitorias e mercadorias dos PIA

¹⁹⁷ Essa divisão entre *yorã kakaya* (chefe dos índios) e *nawã kakaya* (chefe dos brancos) foi instaurada no tempo do caucho. De acordo com Mario Kaninpapa, desde então, os grupos são liderados por esses dois tipos de autoridade: aquela que se funda sobre as redes de parentesco e decide sobre os assuntos internos e aquela construída sobre atividades comerciais que media as relações com o mundo civilizado. João Tuxaua, por sua vez, é não somente definido como *yorã kakaya*, mas também como “yora kakaya”. Sem a nasalização a expressão remete a dois significados: ‘pessoa chefe’ ou ‘chefe do coletivo Marubo’.

¹⁹⁸ Cabe notar aqui que meus interlocutores do rio Ituí deram igual destaque à pista de pouso feita em Vida Nova, a “mando de Francisco e Raimundo”.

(CEDI, 1986: 24) — ele também foi, em larga medida, condicionado pela divisão entre *Kapi vana wai* e *Mãse nia wai*. A população do rio Ituí era majoritariamente composta por moradores do *Ni wai*, originários, por sua vez, do *Manse nia wai*. No que tange à ocupação do médio curso do rio Curuçá, acompanhamos o movimento migratório da família da mulher do peruano Santiago Comapa, membros da unidade matrilinear *ranenawavo* (F1 e F2). No Ituí, por sua vez, esse movimento de aproximação aos PIA foi iniciado e efetivado por homens da seção *ninawavo* (G1 e G2). Tal movimentação foi determinante para a definição do território marubo dentro do Vale do Javari por ocasião da delimitação da A.P.E.A. e, como veremos agora, para a conquista da hegemonia política destes ameríndios nesse contexto etnográfico.

5. A cidade e o “povo-enfeite”

A atuação da FUNAI no Vale do Javari não promoveu somente a distribuição espacial das aldeias marubo dentro dessa área, mas viabilizou igualmente a migração das famílias de seus funcionários indígenas para Atalaia do Norte — cidade sede de sua Administração Executiva Regional — e contribuiu para a ocupação efetiva deste espaço.

Embora desde o tempo dos padrões do Juruá, muitos jovens marubo tenham experimentado diferentes formas de vivência na cidade, em 1985, com exceção dos exilados por conflitos (como “Julio Caolho” e a família Cruz, referidos no capítulo 2), menos de 5 indivíduos encontravam-se vivendo de forma definitiva fora das aldeias (CEDI, 1986: 40).¹⁹⁹ Dentre esses, Darci Comapa (F2) — filho de Santiago Comapa que havia sido “mandado estudar na cidade”, seu sustento provindo, na ocasião, do salário que seu pai recebia da FUNAI — e Clovis Rufino (F1), neto de Carlos Vargas, criado em Benjamin Constant pela irmã de padrastrô, o madeireiro Antonio Rufino.²⁰⁰ Atualmente, considerando os critérios de descendência matrilinear marubo, pelo menos 10% desta população (135 indivíduos) residem fora da APEA, a quase totalidade na cidade de Atalaia do Norte.²⁰¹

¹⁹⁹ Entre os Marubo, a experiência de trabalho na cidade tinha como objetivo primeiro o aprendizado da língua portuguesa e de outros conhecimentos práticos do mundo “civilizado”. Foi com essa intenção que muitos foram trabalhar em seringais “de branco” ou servir o Exército (PIB, 1981, Montagner, 1985: 33).

²⁰⁰ De acordo com meus interlocutores, Antonio Rufino também era descendente de índios (Ticuna ou Cocama), mas deixou de falar a língua de seu povo por ter sido criado entre os brancos. Antonio casou-se com Rita, mãe de Clovis, que havia sido abandonada pelo marido e, em 1972, mudou-se com esta última para o médio rio Curuçá, de onde seguiu Clovis, que havia ido para Benjamin Constant.

²⁰¹ Meu levantamento da população urbana foi feito com base numa lista fornecida pela AMIATAN, acrescida das informações fornecidas por meus interlocutores. No total, foram registrados 135 indivíduos vivendo de forma definitiva fora da área. Desses, um está na Bahia, quatro em Benjamin Constant, dois em Manaus, 17 em Cruzeiro do Sul, enquanto todo o restante vive em Atalaia do Norte. Nesta última cidade, contudo esse

Não tive a oportunidade de pesquisar detalhes da presença marubo em Cruzeiro do Sul, cidade muito frequentada pelos moradores “do alto”, mas a informação que me foi fornecida por Sherryl Rich, missionária que atua na aldeia Vida Nova e mantém sua residência naquela cidade, confirma as impressões que tenho sobre a fluidez dessa situação: “os que residem mesmos são só a Amélia [filha] do Mario Peruano [sobrinho de Faustino] e o Sebastião [filho de Faustino Comapa] casado com a Raimunda [brasileira]. Agora, tem alguns rapazes que estão estudando, mais isto muda muito” (Sherryl Rich, 27/04/08).²⁰²

O fato da presença marubo em Cruzeiro do Sul — cidade mais próxima para a maior parte deles e a mais admirada pela maioria de meus interlocutores — caracterizar-se pela fluidez e pela ausência de núcleos familiares vem corroborar a ideia de que a ocupação de Atalaia do Norte, porta de entrada da Área Indígena e sede das instâncias políticas administrativas que lhes dizem respeito, se efetivou devido a causas e condições políticas mais do que propriamente econômicas (embora, naturalmente, esses aspectos estejam intimamente relacionados). Em outras palavras, os Marubo que migraram para Atalaia do Norte não o fizeram simplesmente em busca de empregos e salários estáveis, mas por se localizar nesta cidade o centro de articulação das políticas indigenistas voltadas para as aldeias. Conforme notado por Ruedas (2001) e Ortolan (2006: 56-57), as relações com não indígenas são parte constitutiva da rede social que compõe o poder das lideranças marubo. Assim sendo, sua efetivação tornou-se capital político para estes ameríndios no domínio das tomadas de decisões do grupo.

contingente populacional pode parecer bem maior devido ao fluxo constante e sistemático de assalariados (professores e agentes de saúde, pensionistas), pacientes da CASAI, estudantes e visitantes.

²⁰² Além de Sebastião e Amélia, a lista de Marubo residentes em Cruzeiro do Sul inclui os sobrinhos (ZS) de Sebastião (Abraão [1979] e Ronaldo Doles [1983]); Nonato (filho de Paulo Velho) e seu ZS, Adilson. Em 2007, pelo menos 12 jovens estavam estudando nessa cidade, sem no entanto serem considerados moradores dali. É todavia bastante provável que esse número de estudantes e trabalhadores ocasionais seja ainda maior.

Gráfico : distribuição espacial da população marubo 1985²⁰³

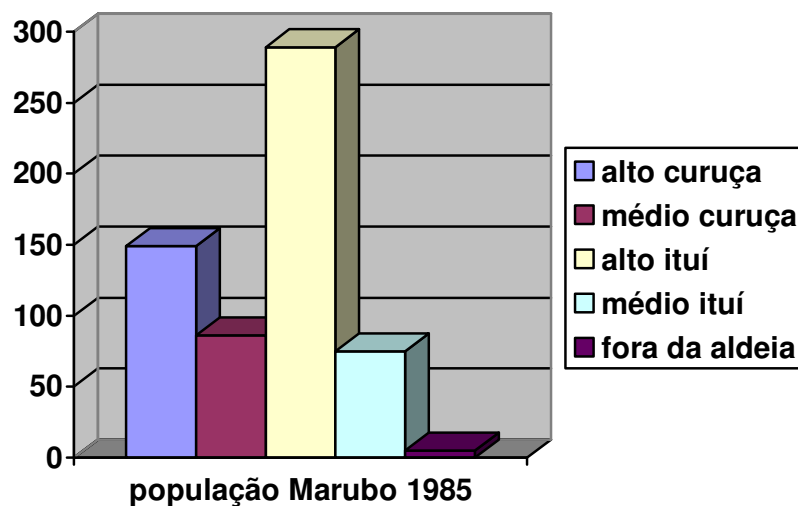
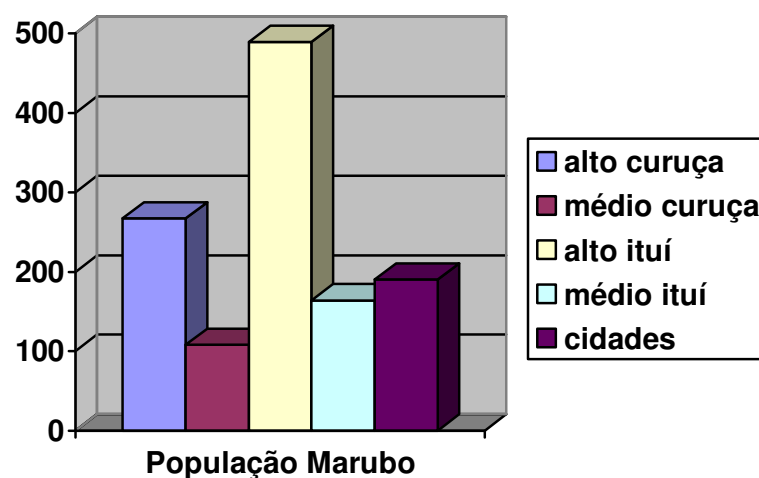


Gráfico : distribuição espacial da população marubo 2007²⁰⁴

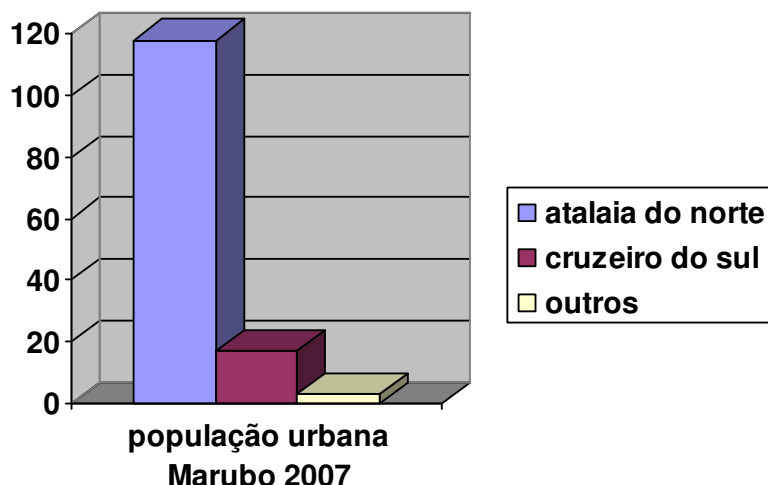


Os gráficos acima representam o crescimento da população marubo dividida por sua área de ocupação. Sua observação evidencia o incremento da população “urbana” nas últimas décadas, bem como o da densidade demográfica no médio rio Ituí. O gráfico abaixo ilustra a distribuição da população “urbana” marubo.

²⁰³ População total: 594 indivíduos (CEDI, 1986:24).

²⁰⁴ População total: 1.218 indivíduos (FUNASA, 2007; AMIATAN, 2005 e dados pessoais).

Gráfico : distribuição da população marubo urbana 2007²⁰⁵



A população marubo hoje residente em Atalaia do Norte configurou-se como tal durante a década de 90, concomitantemente à perda de exclusividade da FUNAI na execução da política indigenista oficial (o que acarretou na distribuição de suas responsabilidades entre diversos órgãos, tais como os Ministérios da Educação e da Saúde) e à consolidação do movimento indígena do Vale do Javari, iniciada em meados dos anos 80.

Em linhas gerais, essa população, fundamentalmente composta por famílias de funcionários públicos (FUNAI, FUNASA, CASAI, SEMAI, SEMED) e integrantes de organizações não governamentais, indígenas ou não indígenas, que atuam na região (CIVAJA, ASDEC, ASASEVAJA, AMIATAN), pode ser dividida em dois grandes blocos principais: aqueles originários do médio Curuçá (São Sebastião), familiares ou descendentes de Faustino Comapa e aqueles que vieram do médio rio Ituí (aldeia rio Novo), familiares e filhos de Zé Domingos, Estevão e Izaquiel (Mayoruna).

O parentesco entre a maior parte dos indivíduos que compõe a população urbana marubo pode ser observado nos anexos 34 e 35. É digno de nota o número expressivo de uniões interétnicas (NW: *nawa*, PE: peruano, MAY: Mayoruna, KN: Kanamari, TC: Ticuna), mas com a ressalva de que só registrei as uniões estáveis e cuja prole reproduz em alguma medida a unidade “étnica” marubo, ou seja, pessoas assim identificadas pela Associação de Moradores Indígenas de Atalaia do Norte e por meus interlocutores.

²⁰⁵ População total: 138 indivíduos (fonte: AMIATAN e dados pessoais).

Embora os Marubo, particularmente os mais velhos, afirmem que essas uniões interétnicas ameaçam a reprodução social do grupo — pois além das diferenças de costumes, a prole de mulheres não marubo não nasce afiliada às seções de descendência nativas — eles alegam que, para os que vivem na cidade, isso seria um problema menor, pois as pessoas de lá “vivem diferente”, ao que se acrescenta, por vezes, que “eles são *ranenawavo*” (povo-enfeite). Pelo que pude conferir, a descendência dos “misturados”, isto é, daqueles indivíduos que são filhos de homens marubo com mulheres estrangeiras passa por duas instâncias. A primeira está relacionada à sua identificação “étnica”, a segunda, a seu pertencimento às seções matrimônias. No primeiro caso, são considerados Marubo todos aqueles que se definem ou se posicionam como tal, seja pela adoção da língua, de costumes ou pelo compromisso político. Dessa forma, os irmãos paternos de Clovis (filhos do segundo casamento de seu pai, Eliseu Vargas, com uma brasileira), que viviam fora do Vale do Javari até serem chamados para apoiar os trabalhos do CIVAJA, são identificados como Marubo, bem como os filhos de Armando com uma peruana e de José Domingos com mulheres Kulina. Por outro lado, aqueles (como os filhos de Nilton e Jorge) que não possuem qualquer elo com os parentes da aldeia ou com os costumes do grupo não compartilham da mesma identificação, embora me pareça ser esta uma situação reversível. Uma vez identificado como Marubo, a descendência dos filhos de mulheres estrangeiras relaciona-se à unidade matrilinear de seu pai, ou mais especificamente à seção de seu FF. Já os filhos de pais estrangeiros com mulheres marubo, na medida em que pertencem a uma ou outra seção matrimonial, são invariavelmente identificados como Marubo, não obstante os laços que mantenham com seus parentes maternos (ver anexos 34 e 35: Atalaia do Norte 1 e 2).

A família de Santiago Comapa, uma das primeiras a estabelecer vínculos residenciais em Atalaia do Norte — por intermédio de suas filhas casadas com o falecido Vitor Batalha e de seu filho Darci (então estudante) — efetivou sua transferência definitiva após a sua aposentadoria. As de Estevão, Jose Domingos e Izaquiel mudaram-se para esta mesma cidade por volta de 1994 quando, em decorrência da reestruturação da FUNAI, foram realocados em cargos administrativos.²⁰⁶

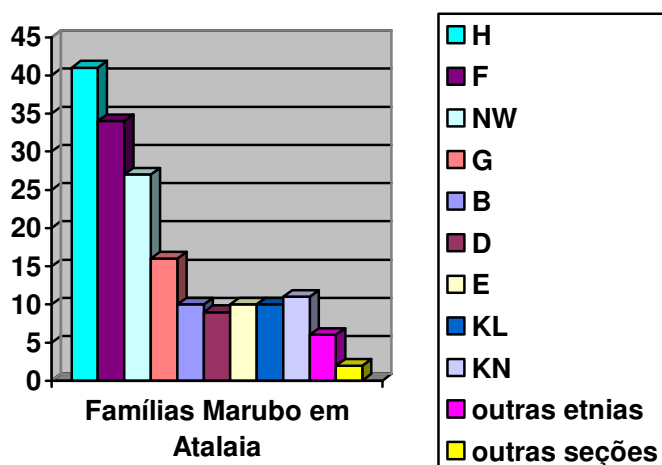
Santiago, Estevão e José Domingos compraram terrenos na estrada que liga Atalaia do Norte a Benjamin Constant, onde construíram pequenas malocas e algum roçado, mas somente o primeiro ainda reside neste endereço. Estevão, casado com três irmãs da seção matrilinear H, e José Domingos, casado com duas irmãs Kulina, moram no “Centro”. De

²⁰⁶ Outras famílias foram para Atalaia do Norte em movimentos posteriores — como as de Manoel Barbosa, Armando Mario da Silva e Aurélio, irmão da mulher de Santiago, que só se mudou recentemente.

acordo com Ortolan, a construção da maloca de Santiago fazia parte de um “projeto familiar de etnoturismo” viabilizado por seu filho Darci, que já morava há alguns anos na cidade e se engajara no movimento indigenista do Vale (Ortolan, 200: 16). De fato, essa maloca é eventualmente utilizada para fins turísticos, mas tanto quanto as outras de menor porte, serve primordialmente ao uso doméstico e familiar de seu proprietário. Na maloca de Santiago, são frequentes, por exemplo, as pajelanças de seu genro, José Nascimento Novo, enquanto aquela de Estevão, habitada por sua sogra e sua esposa, é utilizada para esse mesmo fim pelo pajé Robson Venãpa, quando está de passagem pela cidade.²⁰⁷ Mesmo a maloca de José Domingos, que “ainda” não se caracteriza como uma habitação, responde à necessidade de abrigar uma pequena roça capaz de diminuir os custos de vida na cidade e, principalmente, garantir refeições mais fartas e fiéis ao padrão de alimentação da aldeia.

Cabe agora notar que, a despeito da superioridade de indivíduos da unidade matrilinear H e da expressiva presença da unidade matrilinear G, Atalaia do Norte (*nawa namã*: “lugar dos brancos”; “cidade”) é tida como a “morada do povo-enfeite (F)” (*ranenawavo shavá*).²⁰⁸

Gráfico das descendências marubo em Atalaia do Norte



Dois fatos sociopolíticos corroboram tal afirmação: em primeiro lugar, o pioneirismo dos membros da família de Santiago Comapa (membros da unidade F), que são tidos como

²⁰⁷ Vale dizer que estas pajelanças, em geral, se destinam a pacientes que foram removidos das aldeias, sendo internados na CASAI, e que Robson é ex-genro de Zé Domingos, irmão de Estevão.

²⁰⁸ Note-se que Montagner e Melatti traduzem o termo *ranenawavo* como “povo das contas ou miçangas”, artefatos que têm sua origem junto aos brancos e na cidade.

“fundadores” desse grupo local e, em segundo lugar, a inexpressividade política e econômica dos representantes *waninvo* (H), majoritariamente femininos e/ou muito jovens. Dois outros aspectos, contudo, também me parecem relevantes.

Antes de mais nada, o terceiro maior contingente marubo em Atalaia do Norte é composto por membros da unidade G (*ninawavo-inonawavo*) que, por meio da onomástica — conforme vimos no capítulo 1 — relacionam-se com a unidade F (*ninawavo-ranenawavo*). Seus representantes políticos, Estevão e José Domingos, são descendentes diretos por linha paterna do velho Domingos, um índio *mokanawa* criado entre os peruanos e relacionado à seção *ranenawavo* (ver capítulo 1).

Acrescente-se a isso o fato de existir uma narrativa mítica que relaciona o povo *ranenawavo* à origem dos “civilizados”. Trata-se do mito *Shoma Wetsa*, apelido da mulher canibal de ferro (Ranê Vo), queimada por seu filho, Ranê Topãne, após ter devorado os próprios netos²⁰⁹ (Melatti, 1999). Conforme Cesarino (2008: 453), essa narrativa constitui uma versão do mito pan-ameríndio sobre a origem dos brancos e está em relação de transformação com o mito Jê de Auké sobre a origem dos civilizados:

Partindo de um conflito interno a um mesmo grupo familiar (entre Shoma Wetsa, seu filho e sua nora), o duplo da avó canibal diz que vai retornar e, para isso, Topãne deve separar duas ayahuascas de espécies distintas, que ele acaba confundindo. Por terem tomado Shoma Wetsa pelos estrangeiros quando de seu retorno, ela decide partir para o pé do rio dizendo que, mais tarde, voltarão os brancos para matá-los. Ela leva os duplos dos netos mortos. Topãne consegue agarrar um deles: os outros dois seguem com a avó e dão origem aos brancos. De uma cisão entre um grupo de irmãos (os filhos de Topãne), surge a assimetria: na região do nascer do sol e do poente, os brancos vivem em suas terras com os utensílios de metal; os antigos ficam sem as ferramentas e precisam viajar até lá para buscá-las, como narra o canto *Inka Roê Yōká* (“Pedindo Machado ao Inca”) (Cesarino, 2008: 420),

Com base nesta narrativa e em depoimentos que classificaram os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil como *ranenawavo*, identificando-os como os primeiros visitantes da cidade e os primeiros a contatar os “peruanos/mestiços *txamikoro*”, Cesarino levantou a hipótese de uma conexão entre o classificador *rane* (adornos), o termo *nawa* (estrangeiros) e a figura do Inka, concluindo, por fim, que “podemos dizer ao máximo que o

²⁰⁹ “Shoma Wetsa não tinha pai, nem mãe; surgiu (*wenírivi*) a partir do ‘néctar da pedra-adorno’ (*rane shasho nãko*). Alguns a chamam de *mane yochĩ*, espírito-ferro, e dizem que era gigante, do tamanho de uma maloca” (Cesarino, 2007: 418).

classificador *rane* está em conexão com a origem dos brancos, mas não que o Inca marubo seja também assim pensado (ou classificado)” (Cesarino, 2008: 421-422). Mas poderíamos ir mais longe, se considerarmos que os Marubo atribuem a palavra *rane* não a todo e qualquer adorno, mas somente àqueles feitos com contas de vidro, metal, ou miçangas, materiais que eles associam aos brancos e à cidade.

6. Os Marubo e o CIVAJA

Retomaremos, agora, personagens tratados no início deste capítulo, quando apresentei os mediadores das relações comerciais dos Marubo com os seringueiros de Boa Fé: o peruano Faustino Comapa e o marubo Carlos Vargas, filho de criação de outro peruano, Heliodoro Vargas.

Embora não haja um levantamento completo da população indígena que vive em Atalaia do Norte, dados preliminares apontam para a superioridade demográfica dos indivíduos Marubo, que aí também se destacam por certa proeminência política e econômica.²¹⁰ Isso se deve não somente a maior presença desses nos quadros de funcionários da FUNAI, da FUNASA e da Prefeitura, mas sobretudo ao envolvimento pioneiro desse povo — por intermédio de Darci Comapa (sobrinho neto de Faustino Comapa) e de Clovis Rufino (neto de Carlos Vargas) — no movimento político indigenista local, que culminou na fundação da primeira organização indígena do Vale do Javari (CIVAJA).

Em meados da década de 80, Clovis e Darci conheceram Silvio Cavuscen e o Padre Joseney Lira (Pastoral Indigenista do Alto Solimões) e se engajaram no movimento pela demarcação de terras promovido pela *Campanha Javari*.²¹¹ Darci, cuja experiência de vida na cidade teve início pouco depois da de Clovis (tendo realizado seus estudos em Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Tabatinga e Manaus), tornou-se o principal responsável pela interação com as fontes exteriores de assistência. Clovis, que há pouco retomara o convívio com seus parentes da aldeia São Salvador — onde se envolveu na questão do relacionamento da FUNAI com os índios e recebeu duas irmãs (netas de Faustino Comapa) como esposas —

²¹⁰ O censo da AMIATAN (2007) registra 37 famílias, sendo 23 delas de Marubo. Um levantamento dos alunos indígenas feito pelo CTI (2006) registra 95 Marubo, 49 “Kurina”, dez Kanamari, nove Mayoruna e três Matis.

²¹¹ A Campanha Javari foi desenvolvida pelo CIMI, pela OPAN e por outras equipes indigenistas da região para fazer frente aos interesses das frentes extrativistas (principalmente de madeira), da Petrobras (em busca de gás) e do Governo (que previa a reabertura da Perimetral Norte). Em linhas gerais, ela propunha a retirada dos invasores e a delimitação e demarcação da terra indígena do Vale do Javari (Campanha Javari, 1986).

ocupou-se da mediação entre as organizações políticas e assistencialistas envolvidas na *Campanha Javari* e o interior das aldeias (Ruedas, 2001: 879; Ortolan, 2006).

Assessorados por Silvio Casvuscen e pelo Padre Josinei Lyra, Clovis e Darci promoveram a articulação dos povos indígenas do Vale do Javari e, em 1991, por ocasião do *I Encontro dos Povos Indígenas do Vale do Javari*, realizado em Atalaia do Norte, estabeleceram a Comissão Indígena do Vale do Javari, que tinha Darci como coordenador e Clovis como vice-coordenador. Em junho de 1992, realizaram a *I Assembléia dos Povos Indígenas*, na aldeia São Sebastião, e criaram o Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA), cuja finalidade era a de configurar uma representação civil para as etnias do Vale do Javari (Ortolan, 2006).

A ideia inicial dos fundadores do CIVAJA (Clovis e Darci) era a de criar uma organização indígena exclusiva do povo Marubo, mas em razão do interesse pela demarcação contínua e pela proteção da terra, eles optaram por algo mais abrangente, envolvendo as demais etnias do Vale do Javari. Os Mayoruna, inimigos tradicionais dos Marubo, foram os primeiros a ser chamados para a aliança, sendo seguidos pelos Kanamari, Matis e, por último, os Kulina (Ortolan, 2006: 126). Conforme Ortolan, que utilizou o CIVAJA como caso exemplar do movimento indigenista brasileiro, o “trabalho político” de aproximação dos povos indígenas realizado pelos jovens líderes Marubo perante as lideranças tradicionais das aldeias fez com que “conflitos intertribais e interclânicos” fossem superados e a rede interna das relações no Vale do Javari rearticulada (Ortolan, 2006: 101).

Para muitos críticos (indígenas e não indígenas) do CIVAJA, essa organização — durante mais de 15 anos dirigida e majoritariamente administrada por Marubo — privilegiou os interesses dessa etnia e beneficiou de forma particular as famílias e aldeias de seus fundadores e dirigentes, oriundos do médio Curuçá. No quadro abaixo, é possível acompanhar um pouco da trajetória marubo dentro desta organização que somente em sua última *Assembleia* (2008) elegeu como coordenador geral um representante de outra etnia (Kurá Kanamari).²¹²

²¹²Nessa última assembleia, com a finalidade de se criar um novo CNPJ, a organização mudou de nome para UNIVAJA (União dos Povos Indígenas do Vale do Javari).

Quadro das Assembleias e coordenações do CIVAJA/ UNIVAJA

Assembleia	Local	Coordenador	Vice	Tesoureiro
I (1992)	São Salvador (médio Curuçá)	Darcy Comapa ²¹³	Clovis Rufino	Manoel Chorimpa
II(1995)	São Sebastião (médio Curuçá)	Clovis Rufino ²¹⁴	Gilson Mayoruna	Jorge Marubo
III (1997)	São Sebastião	Clovis Rufino	Gilson Mayoruna	Jorge Marubo
IV(1999) ²¹⁵	São Sebastião	Clovis Rufino	André Mayoruna ²¹⁶	Jorge Marubo
V(2003)	Centro Sorriso do Saber (médio Curuçá)	Jorge Marubo	André Mayoruna	Wanderley Batalha Marubo
VI(2005)	Liberdade (aldeia Marubo, alto Ituí)	Jorge (coord. geral), Clovis (coord. reg.)	André Mayoruna	
VII(2008)	Beija Flor (aldeia Matis, médio Ituí)	Kura Kanamari (coord. geral), Clovis (coord. reg.)	André Mayoruna	

De acordo com Ortolan (2006), as posições dos indígenas no movimento e mais tarde no CIVAJA foram definidas pelo grau de integração de seus povos à sociedade nacional. Dessa forma, a participação destacada dos Marubo na articulação do movimento indígena e suas sucessivas indicações e eleições para cargos na coordenação do órgão seriam explicadas pelo processo histórico de contato desse povo (Ortolan, 2006: 52). Para Ruedas (2001), neste contexto político, os Marubo emergiram como a sociedade indígena dominante da bacia, em parte devido à sua predominância demográfica, mas principalmente pelo fato de terem estabelecido relações pacíficas com a população não indígena anteriormente às demais etnias.

Como veremos mais detidamente no capítulo seguinte, parte significativa dessa vocação e êxito políticos devem ser entendidos como um legado de João Tuxaua, o criador dos Marubo. Conforme notado por Ortolan, a articulação política empreendida por Darcy e Clovis em prol do estabelecimento da rede de relações interétnicas não seria resultado de uma orientação sociopolítica introduzida pelo movimento indígena, e sim parte integrante da lógica dessa sociedade em manter e criar relações políticas (Ortolan, 2006: 101).

²¹³ Após deixar a coordenação do CIVAJA, Darcy ocupou um cargo na COIAB (1997) e, em seguida, elegeu-se como vereador de Atalaia do Norte pelo PCB (2000 a 2004).

²¹⁴ Eleito por autoindicação.

²¹⁵ A partir dessa *Assembleia*, cada etnia passou a ter representação na Coordenação, ou seja, a partir de então a Coordenação e seus respectivos Conselheiros passaram a ser compostos por Kanamari, Kulina, Matis, Marubo e Mayoruna. Nessa reunião também ficou decidido que a secretaria e a tesouraria ficariam sob a responsabilidade de uma única pessoa (Ortolan, 2006).

²¹⁶ André Chapiama Valdick é filho de criação de Dico Waldick, filho de Inglês.

Por essa característica, Clovis e Darci foram reconhecidos como “autoridades políticas indígenas” e, como tal, puderam exercer o papel de articuladores da diversidade étnica no Vale do Javari:

Aos poucos, eles foram construindo com os grupos indígenas do Vale do Javari relações de respeito político, por meio de sua capacidade em mediar relações entre os grupos indígenas e organizações não-indígenas. Se, por um lado, aos jovens Marubo fundadores do CIVAJA faltavam conhecimentos sobre a história de seu grupo para agregar diferentes malocas em torno de discursos rituais (cantos); por outro, possuíam os conhecimentos necessários para acessar assistência à saúde e à educação, além de proteção da terra indígena, diretamente no mundo dos não-indígenas, sejam eles, o Estado brasileiro, as organizações não-governamentais brasileiras e estrangeiras, agências de cooperação internacional, assessores etc. Portanto, associar-se a esses jovens foi uma estratégia política dos grupos indígenas do Vale do Javari para acessar os benefícios dos mundos não-indígenas (Ortolan, 2006: 119).

Segundo observação de Ruedas (2001), as dificuldades iniciais enfrentadas por Clovis para impor com sucesso suas ideias acerca da organização política entre os Marubo eram decorrentes do fato destas irem de encontro a certas práticas de funcionários da FUNAI e à presença da Missão. Contudo, o autor acrescenta que após João Tuxaua ter começado a apoiar Clovis, os Marubo do Curuçá começaram a ouvir e aceitar suas propostas (Ruedas, 2001: 878). Em relação aos Marubo do Ituí, diretamente assistidos pela Missão, a divisão entre os que apoiavam o CIVAJA e os que se mantinham reticentes, teria perdurado até o ano de 1996 (Ruedas, 2001: 878), época em que a organização indígena promoveu uma parceria com a ONG *Médicos Sem Fronteiras* (MSF), que chegou na região para combater uma epidemia de cólera. A atuação dos MSF objetivava o tratamento e a prevenção dos casos de malária, mas foi “determinante para a constituição de um sistema de atendimento de saúde no Vale do Javari”, na medida em que promoveu o treinamento de indígenas como agentes de saúde e microscopistas e viabilizou a presença de médicos e de enfermeiros em toda a área, disponibilizando remédios e equipamentos de comunicação e transporte que garantiam o deslocamento das equipes de saúde e dos doentes indígenas pela região (Ortolan, 2006: 198).

A criação do CIVAJA fortaleceu o movimento indígena no Vale do Javari na medida em possibilitou a articulação política entre os povos ali residentes por meio de uma estrutura formal (assembleias, encontros, cursos de capacitação) e informal (rádios de comunicação) de

interação e comunicação (Ruedas, 2001; Ortolan, 2006).²¹⁷ Contudo, após esse período inicial de articulação do movimento indígena, o referido órgão assumiu o papel de gestor de *projetos* e convênios. Como gestor, ele ocupou lugar de destaque entre as “organizações indígenas mais participativas das experiências piloto do governo brasileiro de regularização de terras indígenas na Amazônia Brasileira”, tendo em vista que alguns de seus projetos foram aprovados nos três componentes do PPTAL/ Funai: “regularização das terras indígenas”, “vigilância e proteção das terras indígenas” e “estudos e capacitação” (Ortolan, 2006: 157).

Em 1998 e 1999, ao mesmo tempo em que assumia o gerenciamento dos *projetos* PPTAL/Funai, o CIVAJA assinou convênios na área de educação e saúde. Em primeiro lugar, firmou parceria com a Associação de Apoio à Saúde e Educação do Vale do Javari (ASASEVAJA), fundada pelo pastor Jose Salvador Neves²¹⁸ e, em seguida, com a FUNASA. O convênio com a ASASEVAJA, organização financiada pela entidade missionária americana Frontline Mission, teve como atividade principal a elaboração e a execução de um Projeto Escolar para os Povos do Vale do Javari, cujo objetivo principal era a criação de um centro de educação no interior da Terra Indígena. Conforme Ortolan:

Esperava-se fazer do centro o local regional de formação de professores e também de educação escolar para indígenas do Vale do Javari, garantindo o prosseguimento dos estudos na própria terra indígena, sem necessidade de mudar para a cidade. O convênio estabelecido entre o CIVAJA e a ASASEVAJA envolveu mais agentes da rede de relações interétnicas no Vale do Javari: a Prefeitura de Atalaia do Norte e a Funai local. Pelo convênio, a associação missionária ficou incumbida da manutenção dos professores e de todo material didático a ser usado. Os indígenas ficaram responsáveis pela construção da escola, enquanto a Prefeitura se encarregaria do reconhecimento oficial da escola indígena. Antes de estabelecer o convênio com a ASASEVAJA, o CIVAJA tentou aprovação de seu projeto educacional junto a uma agência financiadora basca, enviando-lhe o projeto por duas vezes. No entanto, não conseguiu aprovação por não ter o aval da Prefeitura de Atalaia do Norte, que lhe foi solicitado como condição para aprovação do projeto (Ortolan, 2006: 143).

²¹⁷ Hoje existem pelo menos cinco associações indígenas: ASDEC e AMAS (Marubo), AMIATAN, AKAVAJA (Kanamari) e Matis. No rio Ituí, foi recém-criado (out/2009) o CNPJ para uma associação das aldeias desse rio, a OAMI (Organização das Aldeias Marubo do rio Ituí.)

²¹⁸ O pastor Salvador, como é conhecido na região, é formado em linguística pelo Summer Institut of Linguistics e membro da JAMI — Junta Administrativa de Missões da Convenção Batista Nacional — criada pela CBN para viabilizar o programa missionário das igrejas batistas dentro e fora do Brasil

Em 2001, o Centro de Treinamento/ Formação Sorriso do Saber foi construído na foz do rio Pardo, próximo à aldeia São Sebastião. Manoel Barbosa Marubo (E2), que também era chefe de Posto, assumiu sua direção; Walciley Panã Marubo (E2) atuou como coordenador pedagógico; Antonio Rufino, pai adotivo de Clovis, como monitor e o pastor Salvador (coordenador geral da ASASEVAJA) tornou-se coordenador técnico da entidade. O local serviu para a realização de duas etapas do Curso de Formação de Professores Indígenas promovido pela SEDUC-AM, mas atualmente encontra-se desativado.

Apoiada pelo CIVAJA, a ASASEVAJA procurou estender a sua atuação em aldeias Matis e Marubo do rio Ituí, mas a vigilância efetiva da Frente de Proteção na foz deste rio impediu a realização desses planos.²¹⁹ Contribuiu igualmente para tal situação, um documento elaborado pelo CTI que questionava as ações assistencialistas da ASASEVAJA, por considerar que estas não estivessem isentas de intenções evangelizadoras. O documento envolveu diretamente o CIVAJA — pois era através deste último que a ONG e seus “missionários” chegavam nas aldeias — e colocou a organização indígena numa posição delicada perante seus financiadores. A resposta do CIVAJA veio numa longa carta assinada por seu coordenador geral, Clovis, na qual deixava claro que a denúncia do CTI foi sentida pelo CIVAJA não como um alerta, mas como *perseguição e invasão*.

Se a MNTB está na área Indígena é consentimento da Funai, e isso há mais de 45 anos; se a Asasevaja esta no Centro é a pedido das lideranças que estão completamente desassistidas na educação. O CTI só quer trabalhar com Matis, porque dá bope [ibope], porque deixa famoso (CIVAJA, 2002: 5).

A defesa de Clovis manifestava sua reserva em relação à evangelização dos indígenas mas, antes de mais nada, procurava legitimar o convênio com a ASASEVAJA, alegando que este último fora uma conquista política dos Marubo e não um simples resultado da manipulação dos missionários. Em suas palavras, “[...] o contrato firmado com a ASASEVAJA não fala de pregação do evangelho, fala especificamente de educação”, tendo sido feito como “uma forma de pressionar os órgãos responsáveis pela educação, tendo em vista que ninguém assumia nada, tais como: Funai, Município, Estado” (CIVAJA, 2002: 01).

²¹⁹ O CTI começou a atuar na região a partir de 1998 quando, conveniado ao Departamento de Índios Isolados, participou do Projeto de Proteção Etno Ambiental do Vale do Javari. Durante os quatro anos de existência do projeto, o referido órgão desenvolveu trabalhos de cunho mais ambiental. Quando chegou ao fim, o Programa de Educação do CTI, coordenado por Maria Elisa Ladeira, atendeu à solicitação da comunidade Matis, enviando um professor para a escola dessa aldeia. Atualmente, ele assessora as escolas e professores indígenas Matis e Marubo do rio Ituí e promove cursos de formação complementar para os professores indígenas de todas as etnias.

Dessa forma, mais do que isentar a ASASEVAJA de um objetivo missionário, Clovis procurou posicionar o CIVAJA como representante legítimo dos indígenas e estes últimos (em especial os Marubo) como sujeitos dotados de uma agência que fazia fracassar as ações evangelizadoras entre os mesmos.

[...] a missão durante os quarenta anos não conseguiu converter nenhum índio, tem participação de jovens como diversão qualquer, mas não influenciou a serem fiéis da igreja. Deu para perceber que a comunidade [Vida Nova] quer a missão somente porque tem cantina... Portanto, se pastores ficaram 40 anos estabelecidos em Vida Nova com a autorização para catequese e não converteram ninguém, porque a religiosidade dos professores e assessores da ASASEVAJA ofereceria perigo?

Clovis não responde, mas rebate questionando a atuação de enfermeiros e funcionários da Funai que “são religiosos”: “será que todos que trabalham com índios têm de deixar sua religião?”²²⁰ (CIVAJA, 2002: 08).

Para concluir, Clovis justifica o patrocínio da Frontline Mission à Asasevaja, entendendo este apoio como solidariedade entre Salvador e Barry (missionário da Frontline que visitara São Sebastião). A seu ver, se há problema nesta ajuda, o problema é de ambos: “O que é importante para nós não é o convênio entre o Salvador e a Frontline Mission, mas o nosso convênio com a Asasevaja...” e “[...] neste não fala de evangelização de índio” (CIVAJA, 2002: 09).

Cabe aqui destacar as diferentes posições de Clovis Rufino e de Darci Comapa no que diz respeito à presença de missionários (em particular daqueles americanos) entre os Marubo. Revela-se aí uma aparente continuidade entre estas e as atitudes de Carlos Vargas e Faustino Comapa, respectivamente. Enquanto Darci, tal como seu tio avô, esforçou-se por retirar a missão americana (MNTB), acusando-os inclusive de biopirataria, Clovis manteve-se mais tolerante e mais interessado em controlar os termos de uma colaboração, de modo semelhante a seu avô (Carlos Vargas) que, por muitos anos, servira como “informante” dos primeiros.

A polêmica criada em torno do convênio com o ASASEVAJA acarretou desgastes políticos ao CIVAJA, na medida em que abriu campo para as divergentes opiniões que os próprios Marubo tinham acerca da presença de missionários (americanos ou não) em suas

²²⁰ No parágrafo anterior, Clovis confessa que ele próprio, bem como André Chapiama Mayoruna, vice-coordenador geral do CivaJa, fizeram parte da igreja na infância “mas que fizeram experiência na vida, sem perder os costumes, hoje atuam na liderança” (2002: 8).

aldeias. Contudo, tais desgastes não foram maiores do que aqueles gerados pelo convênio firmado com a FUNASA, que atribuiu à organização indígena a responsabilidade pela implementação e execução do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Vale do Javari. A construção de seis pólos-base – concebidos como unidades de atendimentos com enfermaria, alojamento para doentes, consultórios, médico, enfermeiro e transporte para remoção de doentes²²¹ — foi planejada, mas os projetos não foram concluídos e o CIVAJA tornou-se alvo de uma série de críticas e denúncias (Ortolan, 2006: 199). Conforme essa autora:

Como ocorreu com outras organizações indígenas, o DSEI absorveu o potencial de ação do CIVAJA, atrasando o cumprimento dos projetos com os quais estava comprometido junto às comunidades do Vale do Javari. O CIVAJA entrou numa crise de relações com vários de seus parceiros de projetos e com a Funasa. Devido aos problemas sérios com prestação de contas, o CIVAJA perdeu autonomia no convênio de saúde, sendo submetido a uma espécie de intervenção da Funasa, por meio da implementação de administração conjunta Funasa/CIVAJA. Com relação ao PPTAL/Funai, a situação também passou a ser mais delicada pela falta de fôlego da organização indígena em cumprir as atividades que restavam no Projeto de Capacitação e também para propor novas atividades de proteção da terra. Os líderes do CIVAJA tinham clareza do que vinha acontecendo e tentavam argumentar com os demais parceiros sobre as dificuldades que estavam passando [2003] (Ortolan, 2006: 201).

As crises promovidas pelos convênios firmados com o ASASEVAJA e FUNASA comprometeram a *política organizacional* do CIVAJA, o que explicaria a preocupação atual de seus líderes em retomar seu “papel de articulação, que havia sido danificado pelos excessos de atividades gerenciais, e em fortalecer as parcerias conquistadas” (Ortolan, 2006: 203). Também como resultado desta situação, na Assembleia de 2003, a candidatura de Clovis para Coordenador Geral do CIVAJA foi vencida pela de seu cunhado, Jorge Oliveira (B1), neto de Faustino Comapa. Jorge, que até então ocupava a função de tesoureiro, assumiu a coordenação da organização no seu pior momento administrativo e político. Esse fato, no entanto, não parecia lhe tirar a esperança de superar a crise, pois como ele mesmo me disse, naquele ocasião, ele pertencia a um *povo* (*varinawavo*) reputado por sua liderança e sua capacidade de contornar conflitos.

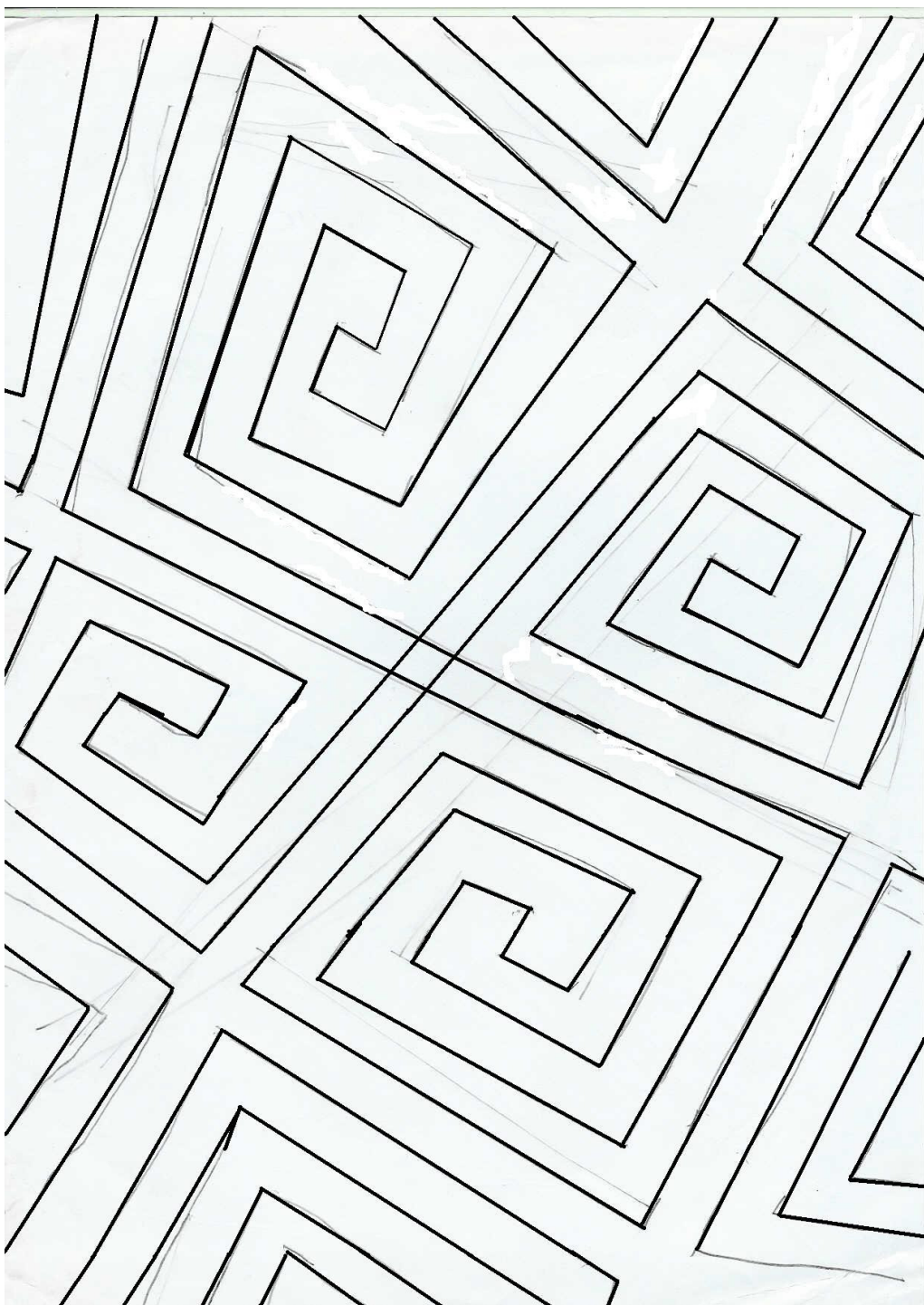
²²¹ No médio Javari (aldeia São Luís, Kanamari), no Alto Javari (aldeia 31, Mayoruna), no rio Itacoáí (aldeia Massapê, Kanamari), no médio rio Ituí (aldeia Aurélio, Matis), no alto rio Ituí (aldeia Vida Nova, Marubo) e no rio Curuçá (aldeia Maronal, Marubo).

Essa eleição interrompeu o ciclo de reeleições de Clovis, mas tendo em vista os vínculos de parentesco entre seu antecessor (Darci Comapa) e seu predecessor (Jorge Oliveira) com Faustino Comapa, esse padrão de oscilação entre as lideranças do movimento indígena aparece regido pela lógica da sucessão instaurada pelos primeiros patrões marubo: Faustino Comapa e Carlos Vargas.

Veremos no capítulo seguinte que, em relação à consolidação do CIVAJA, mais importante do que a rede de relações construída na cidade por suas lideranças foi a identificação desse projeto político com o “movimento social” empreendido por João Tuxaua após a morte de seu irmão, Aurélio-Topãpa.

Capítulo IV

João Tuxaua e a criação dos Marubo



1. Considerações iniciais

Nosso *governo*, João Tuxaua, criou os Marubo, era como espírito, ensinou a nossa fala. Antes, a gente era valente, nós brigávamos entre nós mesmos. Agora, nós não somos assim. A gente respeita, nossa fala é boa (Arnaldo Mashempapa, 2008).

Os Marubo reconhecem de modo consensual que a sociedade contemporânea é resultado de um longo processo de conflitos e miscigenação intertribais, somente encerrado em meados do século passado, após a morte de Aurélio-Topãpa e a consequente ascensão política de seu irmão, João Tuxaua. Conforme ouvi de meus interlocutores em versões pouco variadas, quando Topãpa morreu, Itsãpapa (João Tuxaua) tornou-se chefe (*kakaya*), as guerras acabaram e a população aumentou.

A etnografia de Montagner & Melatti, feita na época em que João Tuxaua ainda estava vivo, não o destaca como um chefe (*kakaya*), visto que, nesse tempo, sua idade avançada já não permitia o exercício dessa função, mas reconhece que ele era considerado “quase um herói mítico que vive entre eles” (CEDI, 1981: 46). Uma descrição mais detalhada de Montagner, registrada em sua tese de doutorado, nos diz que:

Por ser um dos Marubo mais velhos e ter sido um dos líderes que reagrupou os Marubo dispersos, tornou-se personagem quase lendário, quando os índios fazem referência a ele e à antiga história do grupo (...) Ele é detentor de muitos conhecimentos e os ensina aos Marubo. Antigamente, os Marubo eram maus e, por meio de sua fala boa (*shōka*), os fez bons e os organizou novamente (Montagner, 1985: 410-411).

Ruedas (2001) identifica esse líder como a principal força por trás do movimento de “reclusão”, crescimento demográfico e “revitalização” cultural do grupo, destacando-o como “[...] the man credited with preserving the existence of the Marubo by gathering together in a single area the remnants of ‘Marubo’ groups through the Javari basin” (Ruedas, 2001: 722).²²²

Para Cesarino (2007: 56), João Tuxaua:

[...] Era um chefe-xamã congregador de parentes, ponto de confluência do parentesco sociocósmico e, nessa mesma medida, detentor do enciclopédico ou propriamente

222 Vimos, porém, no capítulo 2 que, quando João Tuxaua liderou e conduziu a população “marubo” por ocasião da morte de seu irmão, Aurélio, esta já se encontrava na região dos rios Arrojo e Maronal e não dispersos pela bacia do Javari, conforme afirma Ruedas, ao dizer que “[...] João Tuxaua actively sought out remnants of proto Marubo groups through the Curuçá river valley, gathering them all together in one same area” (Ruedas, 2001: 251) De acordo com meus interlocutores, a migração dos rios Javari, Pardo, Curuçá e Ituí para as “cabeceiras” do vale ocorreu quando João Tuxaua ainda era criança.

interminável conhecimento “sobre tudo” (a formulação é dos próprios Marubo) que ele se esforçava por transmitir a seus descendentes. Ordenou aos homens que parassem de bater em suas mulheres, passou a ensinar cantos e falas a todos. Reconfigurou e reordenou muitas das versões dos cantos narrativos *saiti*; trouxe das moradas dos espíritos festas que não eram realizadas por aqui; sedimentou, por assim dizer, o substrato da cultura, da cosmologia e da paideia marubo, que a ele devem a sua ainda viva riqueza e coesão (Cesarino, 2008: 56).

O que será apresentado a seguir reitera, em grande medida, as ideias expressas pelos etnógrafos acima citados, mas explora o atributo que dá sentido à performance particular desse líder, frequentemente referenciado como “nosso *governo*”: o de criador das pessoas marubo (*yora shovimaya*).²²³ Minha ideia é mostrar que a “reorganização social” e a “revitalização cultural” promovidas por ele constituem aspectos de um autêntico movimento de transformação social empreendido nos termos da agência e pensamento nativos.²²⁴

Seu irmão, Aurélio-Topãpa, um dos personagens principais do episódio Shawanawa descrito no capítulo 2, encerra o elenco dos “chefes valentes” (*kakaya onikavo*) que, movidos por sentimentos de desconfiança (*ãpa*), raiva (*orãki*), temor (*rakea*), acionavam dispositivos de guerra inter e intraétnicos que incorriam em roubos, raptos, feitiços e assassinatos. Não obstante a identificação destes “antigos” chefes como “chefes verdadeiros” (*kakaya koin*) – na medida em que eram donos de “grandes malocas” e responsáveis por grandes agrupamentos de pessoas – atualmente, eles são negativamente julgados como articuladores de uma “fala-ruim” (*vana ichnaka*) que agiu contra a estabilidade demográfica e a existência social do grupo.²²⁵

²²³ O termo *shovia* expressa as ideias de um “fazer-original” ou de criação (por ex., os brancos fizeram o avião, a criação das árvores) e de transformação (a lagarta transforma-se em borboleta). Tive certa preferência por traduzi-lo como “criação”, nos contextos que remetem a João Tuxaua, por ser essa a tradução mais recorrentemente empregada pelos Marubo. Em outros contextos, no entanto, optei por traduzi-lo como “transformação”.

²²⁴ Uma breve passagem de Ruedas considera que, por ter reunido os grupos Marubo remanescentes e dispersos, “João Tuxaua was thus credited with creating the marubo nation, since the Marubo ethnicity seems to have been created by the period of cohabitation of multiple – nawavo that followed the rubber boom” (Ruedas, 2001: 251). Considerando a cultura marubo como uma preservação da cultura dos “proto-Marubo”, o autor identifica o maior mérito de João Tuxaua nesse processo a sua “significant influence over residential movements” e não atenta para as transformações sociocosmológicas que estavam em jogo.

²²⁵ O próprio Aurélio Topãpa foi identificado por meus interlocutores como um *kakaya* forte que conseguiu “juntar muita gente”. Não existe uma tradução lexical para *kakaya*, mas é evidente sua relação com a palavra *kaya* (corpo, tronco, poder, força). Nas narrativas históricas, o termo aparece designando uma autoridade constitutiva do grupo, o líder de um grupo local (familiar ou não). Nos dias de hoje, um *kakaya* é definido por seu papel de promotor e articulador da vida social, tendo como principal quesito de avaliação a realização sistemática de festas fartas em comidas e convidados.

Por outro lado, João Tuxaua inicia a lista dos chefes de “fala boa” (*vana roaka*), ocupando dessa forma uma posição ímpar na história marubo. Como protagonista de qualquer depoimento nativo que discorra sobre o tema, João Tuxaua aparece associado não somente a um tempo de paz, prosperidade e aumento demográfico, mas igualmente à instauração de uma nova ordem social e cosmológica. Os Marubo, tal como hoje vivem e pensam, foram criados por ele.

Em linhas gerais, os Marubo destacam que as ações promovidas por João Tuxaua garantiram a sobrevivência e a prosperidade social do grupo, mas isto seria um resultado de sua intervenção pessoal de caráter xamânico. Foi por ser como um espírito benfazejo (*yove*), por “falar” como um deles, que João Tuxaua atraiu “as pessoas” que “pegaram” a sua “fala” e seu “pensamento” (*chinã*), tornando-se boas e também “parecidas” com os *yove*: mais sábias, mais trabalhadoras, mais belas e sobretudo pacíficas. Neste sentido, a história de formação do povo marubo não se resume a um simples processo de reorganização sociopolítica, encerrado na propaganda de aproximação espacial e na farta produção de alimentos e festas. Consistiu, antes, uma transformação das pessoas e da vida social, que tinha como referência e mecanismo de atuação o “viver” e o “pensar” dos espíritos benfazejos (*yove*), protótipo das pessoas melhores (*roapa*). Foi dessa forma, preenchidos pela sabedoria dos *yove*, que os “Marubo” se criaram como um coletivo de pessoas boas, trabalhadoras, generosas e tolerantes.²²⁶

A atuação sociopolítica de João Tuxaua foi, portanto, articulada dentro do sistema cosmológico e xamânico do grupo, motivo pelo qual sua reputação oscila a todo instante entre a figura do líder político (*kakaya*, “governo”, “prefeito”, “capitão”) e a do “guia” espiritual-xamânico (*yove*, “Papa”, “Jesus”, “Deus”). Por essa razão, antes de apresentar os dados biográficos e históricos acerca desse personagem, é necessário apresentar alguns fundamentos básicos da cosmologia e xamanismo marubo. São eles, em grande medida, que permitirão compreender os fundamentos e mecanismos da transformação social conduzida por João Tuxaua. Devo alertar o leitor, no entanto, que não me deterei nas complexidades desse sistema. O que apresento, pois, é tão somente um sumário das ideias e conceitos pertinentes

²²⁶ É neste sentido que segue a formulação de Cesarino (2008: 338): João Tuxaua teria reproduzido o conhecimento e o *modus vivendi* de espíritos benfazejos e assim o fazendo, “replicou na sociedade que ele próprio inventava (a partir de modelos vistos alhures), um convívio baseado na transmissão de conhecimentos, no trabalho coletivo, na partilha de alimento e nos festivais. Através da ayahuasca e do rapé soprocantados (*koshoka*), ele transportou o seu próprio pensamento/vida para seus parentes”, tornando-as pessoas melhores e mais sábias (Cesarino, 2008: 338).

para a compreensão dos fatos que serão descritos neste capítulo. Os interessados no tema devem consultar os trabalhos de Montagner (1985) e Cesarino (2008).

2. Aspectos da cosmologia marubo

O cosmos marubo é constituído por um indeterminado número de camadas celestes (*nai*: “céu”) e terrestres (*mai*: “terra”) interligadas por caminhos (*vai*) fixos e móveis. Foram criadas por espíritos demiurgos, dentre os quais se destacam Kana Voã e Kanã Mari, principais responsáveis pela formação e povoamento da Terra. No começo, não havia terra, apenas fumaça-névoa e vento. Kana Voã fez a terra com sua saliva; fez uma terra melhor, uma “terra espírito” (*yove mai*), mais tarde estragada com as coisas ruins colocadas por Kanã Mari (Montagner, 1985: 51; Cesarino, 2008: 200).

Não é possível fornecer um inventário preciso ou consensual dos patamares-mundos dessa estrutura cósmica já que há, segundo os informantes, variação em relação aos nomes, à posição e mesmo à quantidade.²²⁷ Reproduzo, aqui, a título de ilustração, as informações apresentadas nas bibliografias sobre o tema (Montagner, 1985; Cesarino, 2008).

Quadro cosmografia marubo

Camadas Celestes	
Montagner (1985:58)	Cesarino (2008:219)
<i>Koin Nai</i>	<i>koin nai shavaya</i> Morada do Céu-Névoa
<i>Kene Nai</i>	<i>nai Kene shavaya</i> Morada do Céu-Desenho
<i>Imi Nai</i>	<i>nai osho shavaya</i> Morada do Céu Branco
<i>Osho Nai</i>	<i>shane nai shavaya</i> Morada do Céu-Azulão
<i>shane Nai</i>	<i>imi nai shavaya</i> Morada do Céu-Sangue
<i>shoco Nai</i>	<i>rona nai shavaya</i> Morada do Céu-Lamento
<i>Vei Nai/ Cheten Nai</i>	<i>shane nai shavaya</i> Morada do Céu-Azulão
	<i>shokô nai shavaya</i> Morada do Céu-Descamar
	<i>vei nai shavaya</i> Morada do Céu-Morte

²²⁷ Conforme Montagner (1985: 59), além dos patamares celestes e terrestres (que variariam de seis a sete “por nível”), existiria ainda uma camada intermediária localizada na copa das árvores, entre os patamares da Terra-Morte e do Céu-Morte, denominada *Tama shava* (“claro das árvores”), onde viveria a maior quantidade dos *yove* referidos pelos Marubo. Em Cesarino (2008), essa camada aparece traduzida como Mundo Arbóreo ou ainda como Mundo da Copa das Árvores.

Camadas Terrestres	
Montagner (1985:58)	Cesarino (2008: 219)
<i>vei Mai</i>	<i>vei Mai shavaya</i> Morada da Terra-Morte
<i>raneMai</i>	<i>osho mai shavaya</i> Morada da Terra-Branca
<i>shawā Mai</i>	<i>rane Mai shavaya</i> Morada da Terra-Adorno
<i>rovo Mai</i>	<i>shawā Mai shavaya</i> Morada da Terra-Araraúna
<i>kene Mai</i>	<i>shane Mai shavaya</i> Morada da Terra-Azulão
<i>osho Mai</i>	<i>rovo Mai shavaya</i> Morada da Terra-Japó
<i>Koin Mai</i>	<i>Imi Mai shavaya</i> Morada da Terra-Sangue
	<i>Mai Kene shavaya</i> Morada da Terra-Desenho
	<i>mai koin shavaya</i> Morada da Terra-Névoa

Os patamares terrestres e celestes que constituem o cosmos marubo são habitados por coletivos próprios, em geral, relacionados pelo classificador que dá nome ao estrato, por exemplo, no *rane mai shavaya* (“terra-enfeite”) moram os espíritos (*yovevo*) do “povo-enfeite”; no *rovo mai shavaya* moram os espíritos *rovonawavo* (“povo japó”) e assim por diante. As relações entre esses coletivos (sejam estes homônimos ou não às seções matrimoniais dos Marubo) e também entre seus componentes é descrita pelo idioma do parentesco que obedece à lógica do sistema de quatro seções (*ewavo-kokavo*; *otxivo-txitxovo*; *epavo-natxivo*; *txaivo-panovo*) e estabelece certa familiaridade entre as pessoas e espíritos afiliados à mesma “seção”.²²⁸ Os estratos terrestres e celestes são, portanto, moradas de seres diversos (sempre reciclados por pessoas e elementos novos) e cenário de uma vida social que interfere positiva ou negativamente na Terra-Morte (*vei mai*), aquela onde nós, pessoas-humanas, vivemos (ver Montagner, 1985: 51-79; 1996: 19-20; Cesarino, 2008: 122, 216, 410).

De acordo com Cesarino, os seres que povoam o cosmos marubo podem ser distinguidos, conforme as suas “propriedades”, em quatro variantes de “pessoa”: as pessoas humanas (viventes), as hiper-humanas (*yove*), as infra-humanas (*yochin*) e as extra-humanas (animais e plantas). As pessoas humanas (*yora*) bem como os animais e plantas são compreendidos por uma configuração dual composta de uma carcaça/corpo (*shaka/ kaya*) e seu duplo (*awen vaká*), que é o dono do corpo. Os hiper-humanos (*yove*), por sua vez, “não

²²⁸ De acordo com Montagner (1985: 86, 469), as “preferências” dos pajés-romeya por determinadas moradas e espíritos (*yovevo*) têm relação com suas respectivas seções de pertencimento e a familiaridade que se concebe entre elas. O trabalho de Cesarino (2008) aponta na mesma direção.

possuem um invólucro para que se esvaziem por dentro ou para que se projetem para fora”, surgiram de um “princípio transformacional que se espalha por vários suportes, a seiva/nectar/nãko” e são definidos como “puro duplo” (*a vakáse*) (Cesarino, 2008: 24-26). Já os *yochinvo* (pessoas infra-humanas) são representados pelos duplos agressivos de plantas e animais e também por espectros de pessoas mortas (“duplos morridos”: *vaka veyá*), que cobijam os corpos das pessoas vivas”²²⁹ (Cesarino, 2008: 224). Em linhas gerais, os *yovevo* são “espíritos benfazejos” dotados de uma aparência (corporalidade) humana e, tal como os Marubo, são afiliados às seções matrimoniais, usam adornos e vivem em grupo com suas malocas e plantações. Os *yochinvo*, por sua vez, são “espíritos maléficos”, têm aparência feia, não falam nem vivem em grupos, mas gemem, gritam e vivem solitários em lugares escuros. São os principais causadores dos males e doenças e, por essa razão, todas as práticas curativas os concernem (Montagner, 1985).²³⁰

Embora o corpo da pessoa humana seja caracterizado como uma “carcaça”, ele é visto também como morada (maloca) de uma variedade de duplos (*vaka*)²³¹ e, por isso, deve ser cuidado, i. e., mantido perfumado, enfeitado, limpo e forte, a fim de bem acomodar os duplos que nele habitam ou, no caso dos pajés romeya, também os espíritos benfazejos (*yovevo*) que desejam visitá-lo (Montagner, 1985; Cesarino, 2008).²³² Se assim não for feito, o corpo torna-se mais vulnerável à visita dos *yochinvo* que afastam os moradores (*vaká*) e os espíritos benfazejos, provocando os distúrbios e as doenças na pessoa.

Em grande medida, porém, as qualidades positivas de um corpo (sua beleza, perfume e força) refletem a execução das atividades cotidianas e o respeito às regras de comportamento que definem a sociabilidade do grupo, pois pessoas que não respeitam os tabus alimentares e sexuais e não realizam satisfatoriamente as atividades domésticas e cotidianas (por exemplo,

²²⁹ A expressão “morrido” é um neologismo cunhado por Cesarino para contrapor ao conceito de “morte da carcaça” (*vopiya*) e “traduzir os distintos processos expressados por *veya* (‘ficar morrido’, não completar um destino póstumo satisfatório)” (Cesarino, 2008: 54).

²³⁰ Embora o trabalho de Cesarino (2008) desconstrua certa polaridade maniqueísta expressa pela tradução de Montagner (espíritos benfazejos e espíritos maléficos), demonstrando que se trataria de uma configuração de alianças e posições (pois os *yovevo* também podem atacar uma pessoa se essa fizer algo de errado), ela será aqui utilizada por expressar um sentido nativo, que define os *yove* como potencialmente “bons” (*roaka*) e os *yochin* como potencialmente “ruins” (*ichnaka*).

²³¹ A maloca, por sua vez, também é ela própria concebida como um corpo. A analogia entre a estrutura arquitetônica da maloca e a estrutura anatômica humana foi bem observada e descrita por Montagner e Melatti (1986). Segundo a autora, “Comenta-se que, antigamente, para se construir uma maloca, primeiro estudou-se a morfologia do corpo humano. A estrutura da maloca representa um indivíduo agachado de quatro no chão. Cada parte dela tem seu correspondente no arcabouço humano” (Montagner, 1985: 471).

²³² Para tratar desse processo de “transformação ou de alteração da pessoa” (*yovea*) sem dar a conotação de “uma elevação (“do material em direção ao espiritual”), Cesarino (2008:27) criou o neologismo “espiritizar”, que daqui pra frente será utilizado na referência a esses processos.

homens que não fazem roça e mulheres que não preparam enfeites) são pessoas preguiçosas, de corpo fraco-magro e mal-cheiroso (Montagner, 1985; Cesarino, 2008: 46).

Após a morte do “corpo-carça”, os duplos que nele habitavam não possuem o mesmo destino póstumo. Enquanto alguns têm destino terrestre, ou seja, ficam por aqui condenados à solidão e transformados em *yochin* (espíritos agressivos infra-humanos),²³³ os duplos do olho (*verõ yochin*), o duplo do lado direito (*mekiri vaká*) e o duplo do peitopensar (*chinã nató*) têm destino pós-morte diferenciado e podem alcançar a Morada do Céu-Descamar (*shokô naí shavaya*), onde trocarão de pele e viverão na companhia de seus familiares (Montagner, 1985: 102-109; Cesarino, 2008: 332-333). Para isso, devem, no entanto, atravessar com êxito o Caminho-Morte (*vei vai*), uma espécie de provação de qualidades que, nas palavras de Montagner “representa uma etapa transitória e decisiva para a alma entrar na camada *shoko nai*, um teste de avaliação de sua vida terrena” (Montagner, 1985:153).²³⁴

O Caminho-Morte é um percurso tortuoso, cheio de perigos e povoado por espíritos guardiões que pretendem interromper definitivamente a passagem do duplo que se dirige à Morada do Céu-Descamar. O duplo da pessoa que não conseguir atravessar o caminho, retorna para esta Terra-Morte (*vei mai*), onde ficará vivendo como um *yochin*. O êxito na travessia do Caminho-Morte reflete o comportamento social da pessoa na Terra-Morte e faz expressar, em grande medida, o “modelo de conduta” valorizado pela organização social do grupo. Em linhas gerais, são os duplos de pessoas disciplinadas, sábias que conhecem as regras sociais e comportam-se de acordo com elas que conseguem desviar-se dos perigos e obstáculos (Montagner, 1985:166).

O duplo da pessoa que teve um “comportamento inadequado e “fora das regras” (foi valente, mentiroso, sovina, ladrão, traidor, incestuoso), por estar acostumado a agir deste modo e não ter conhecimento - pois esse se adquire quando uma pessoa vive em harmonia

²³³ De acordo com Cesarino (2008: 332-333), os duplos de destino terrestre seriam respectivamente os “duplos-morte” (*vei vaká* ou *yama, vaká*), o “duplo solitário” (*mão vaká*), os “duplos da urina e das fezes” (*isõ yochĩ* e *poi yochĩ*), a “sombra-morte” ou “sombra dos corpos” (*vei vakíchi*) e o “duplo do lado esquerdo” (*mechmiri vaká*).

²³⁴ Os duplos “espiritizados” dos pajés (*romeya* e *kechintxo*) não andam, contudo, pelo Caminho-Morte. Eles seguem por “caminhos-espírito” (*yove vai*) – que contrastam com o aspecto desolador do Caminho-Morte – sendo conduzidos pelos *yovebo* que lhes são familiares para suas respectivas moradas. De acordo com Cesarino, os duplos de *kêchĩtxo*, *romeya* e suas respectivas esposas podem “ir para a Terra do Tabaco Branco (*rome osho mai*) que está acima de todos os patamares celestes, acessível pelo exclusivo Caminho do Jaboti Branco (*Shawe Osho Vai*)” (Cesarino, 2008: 332-333). Conforme Montagner (1985: 268), apenas os “xamãs” (*romeya*) utilizam os *yove vai*. Os duplos de “curadores” (*kechintxo*) seguiriam por outros caminhos, relacionados à sua seção matrimonial de pertencimento.

dentro dos “códigos sociais, éticos e morais estabelecidos pela comunidade” – ficará “tentado” a fazer o mesmo na passagem pelo Caminho-Morte. Por isso, são os duplos das pessoas “transgressoras” os “candidatos em potencial” a permanecer nesta Terra-Morte transformados em *yochin* (Montagner, 1985: 152).

A relação entre a passagem do duplo pelo Caminho Morte e a conduta da pessoa em vida evidencia-se no fato de que, muito frequentemente, as mortes nessas duas instâncias da vida ocorrem segundo as mesmas condições e causas. Se, por exemplo, a pessoa morreu de feitiço, encontrará no Caminho-Morte os espíritos-morte que foram invocados para matá-lo (Montagner, 1985: 174). Também é comum que o duplo tenha no Caminho-Morte uma morte semelhante a de seu corpo-carcaça (*shaka*). Assim aconteceu, por exemplo, com uma senhora que morreu ao cair de uma ponte em que pescava. Explicou-me o pajé (*romeya*) Robson Venãpa que ela morreu porque quis pegar muitos peixes e não ouviu os alertas de perigo de seus parentes. No Caminho-Morte, o duplo desta mulher encontrou dificuldades extras para atravessar os rios e acabou caindo de uma ponte. Estava se afogando, mas foi salva por Isko Osho, um dos duplos do pajé (*romeya*) Robson Venãpa. Se assim ele não tivesse feito, ela teria morrido “novamente” e se transformaria em *yochin* (Robson Venãpa, 2005). Nesse sentido, os perigos do Caminho-Morte são produzidos, em grande medida, pelos acontecimentos desenrolados na Terra-Morte.

Embora não se possa enganar ou mentir para os espíritos guardiões do Caminho Morte, “pois eles imediatamente reconhecem pelo cheiro, pelo sangue, interior do corpo que pode conter vermes, a alma burladora da ordem social” (Montagner, 1985: 166), sempre existe a possibilidade de que a boa oratória do duplo possa sublimar as pequenas transgressões sociais (como roubos e traições, por exemplo). Ao dialogar com os espíritos guardiões do Caminho Morte, o duplo deve empregar os termos de parentesco corretos, salientar suas qualidades e expressar da melhor maneira possível seu conhecimento sobre a cultura e a cosmologia. Assim o fazendo, o duplo pode ludibriar ou simplesmente convencer os espíritos a deixarem-no passar (Montagner, 2008: 155-168). Assim também me explicou o pajé anteriormente citado, Robson Venãpa, que destacou não apenas a qualidade da fala, mas também a sua quantidade: “no Caminho Morte, o duplo deve falar bonito, deve falar certo, deve falar muito, se falar pouco não passa, vira *yochin*” (2005).

O xamanismo marubo caracteriza-se pela atuação de dois tipos de pajés: o *kechintxo* (“pajé cantador”), que executa atividades de cura através dos cantos de cura (*shōki*) e o pajé *romeya*, que executa as atividades de transporte-tradução. Este último, o *romeya*, tem sangue-espírito (*yove imi*), seus duplos são espiritizados e seu corpo-maloca é preparado para receber

as visitas dos *yovevo* que, através dele, falarão aos ouvintes por intermédio de cantos (*iniki*).²³⁵ Seus duplos (*vaká*) também visitam as moradas dos *yovevo* e, mais tarde, podem contar o que lá viram. Os pajés-cantadores, por sua vez, não são capazes de controlar as viagens cósmicas de seus duplos e realizam suas curas com a ajuda de seus espíritos auxiliares. Por esta característica, estes últimos apresentam-se como pessoas mais saudáveis que os pajés *romeya* que, como “especialistas no trânsito sociocósmico”, ficam mais expostos aos “assédios dos *yochin*” e aos “desequilíbrios causados por esses” (Cesarino, 2008: 42).

Há que se registrar igualmente a existência de uma subespecialidade nas práticas de cura marubo, representada pela figura do *raoya* (“o que tem o remédio”, herbalista). O *raoya* ou *raõya* é um pajé-cantador, que se distingue dos demais não apenas em função de seu conhecimento sobre as plantas, que é de domínio público, mas de seu poder sobre os duplos dessas últimas. Embora o uso de remédios do mato seja generalizado e frequente no cotidiano do grupo, sendo aplicado sob a forma de banhos, chás ou compressas, meus interlocutores afirmam existir somente um *raoya* atuante no momento. Trata-se de Antonio Vimimpapa, neto (DS) de Rane Romeya (cap. 2). Assim como João Tuxaua, seu “pai mais novo” (*papa txipoke*), ele é um *yove vake*, (“filho de espírito”), filho de Kana Mishon (“o curupira”, “o dono dos animais”) que, por ser um espírito da floresta, lhe conferiu o poder das plantas terapêuticas (*rao*) aí existentes. Nunca foi considerado um *kakaya* (no sentido tradicional do termo) e tampouco integra a lista dos pajés cantadores mais fortes; é reconhecido, porém, como um dos velhos mais sábios hoje existentes, tendo sido requisitado no treinamento de pajés-cantadores do rio Curuçá e também de Robson Venãpa, o mais novo e poderoso pajé *romeya* contemporâneo, morador do alto Ituí. Robson Venãpa (A2) também é filho de espírito benfazejo, conforme me explicou numa ocasião em que me falava sobre a natureza de seu poder.²³⁶

Nessa Morada-Terra [*mai shava*], eu tenho mãe, é corpo-gente [*yora*], mas aquela que é espírito-mulher [*yoveshavo*] é outra mulher, é mulher-anaconda [*impereshavo*], *shane-*

²³⁵ O sangue das pessoas comuns é forte e “catinguento”, mas pode ser “espiritizado”, tornando-se leve e cheiroso, através da ingestão constante de substâncias xamânicas, como a ayahuasca e o rapé (Cesarino, 2008: 46). Uma passagem de Montagner sugere a relação entre o corpo-carcaça do xamã e a corporalidade dos *yove* que o visitam. Segundo ela: “O corpo do *yove* é grande e forte como de um gigante. Há alguns *yove* que têm proporções físicas avantajadas, não conseguindo por ocasião da incorporação no corpo maloca do xamã entrar nele. Se o xamã for de corpo pequeno, espíritos avantajados como o *shono yove* não conseguem entrar em seu corpo maloca. Isso não representa uma limitação de poderes, mas um empecilho de receber nele seus convidados espíritos” (Montagner, 1985: 482).

²³⁶ Durante a gestação, os duplos dos fetos podem ser alterados pelos *yochinvo* que, por sua vez, formam os *yochin vake* (filho de espectro/ criança assombrada). São, em geral, crianças com alguma deficiência física ou mental.

anaconda [*shane impere*]. A minha mãe corpo-gente é que me pôs nessa Morada-Terra aqui, mas eu também tenho mãe espírito, que me fez criança para ser criado nessa Morada-Terra. Como criança criada deste jeito, eu tenho outra mãe. A minha mãe dessa Morada-Terra serviu para me trazer *assim como Jesus*, assim, parecido. Da mesma forma que tenho outra-mãe [*ewa wetsa*], eu também tenho pai, e muitos tios maternos espíritos [*yoverasin*]. Por isso, eles me cuidam [*vesoi*]. Desde criancinha, eles me cuidam, mas *quando eu tinha 17 anos de idade eu comecei* [como pajé *romeya*] (Robson Venãpa, 2005, MD02).

As analogias cristãs (e também tecnológicas) são comuns no discurso interétnico de Robson Venãpa que, antes de se tornar pajé, foi um dos melhores alunos dos missionários da MNTB e, atualmente, atua como professor indígena. Neste caso, a analogia foi feita para explicar a sua espiritualidade inata e destaca-lo perante os demais pajés contemporâneos: “Emanuel [nome fictício] não vai no fundo das águas, como faço eu, que não tenho medo. Por isso, eu sou mais forte, quer dizer, parecido com *kakaya*. Eu sou assim mesmo, vou com eles [*os yove*]. Emanuel encontra outros. Eu sou criança criada, ele se transformou com *40 anos, 39 anos* (Robson Venãpa, 2005. Tradução minha).

3. Um órfão de guerra

Embora sejam comuns as informações de que João Tuxaua, falecido em 1996, tenha vivido bem mais de cem anos, os dados contidos nos depoimentos de meus interlocutores não corroboram tal ideia. O mais provável é que seu nascimento tenha ocorrido entre 1895-1905,²³⁷ num período em que se configurava o auge da exploração gomeira na região e o início do movimento de concentração dos antepassados marubo nas cabeceiras dos rios Arrojo e Maronal.

De acordo com Ruedas (2001: 251), a família de João Tuxaua vivia próximo ao Javari, mas teria migrado junto com as sobreviventes de uma aldeia vizinha que fora atacada por peruanos para as cabeceiras do rio Arrojo, próximo a um afluente chamado *Yapãwa*. Eles teriam se dirigido para um lugar inacessível a barcos, a fim de evitar os raptos impetrados pelos não indígenas. Meus interlocutores do rio Ituí não identificaram este conflito com peruanos, mas concordam sobre o local de origem e destino da família de João Tuxaua. Sua

237 Um censo da Funasa (1995) estimou o nascimento de João Tuxaua em 1906 (Ruedas, 2001).

família vivia “para o lado do Javari”, isto é, em algum igarapé entre este último e o Curuçá e “há muito tempo atrás” foi para a cabeceira do Arrojo. Outros dados biográficos permitem, no entanto, que façamos algumas inferências sobre as circunstâncias dessa migração.

O pai de João Tuxaua - Ni Tama - identificado por Melatti (Ms) e Ruedas (2001) como pertencente à seção matrimonial *ninawavo* (F1), foi classificado por meus interlocutores do rio Ituí, como *nivenepavo*, pertencendo, assim, à unidade matrilinear G. Conforme Mario Kaninpapa (G1), Tama sheni era seu *ochtxo* (FF ou MMB), parente (*wetsama*) dos *wachakamãvo*, irmão real ou classificatório de Tekativo, remanescente, portanto das famílias atacadas pelos *noinkoavo* no igarapé *Kaintekaya*.²³⁸ (ver capítulo 2).

A mãe de João Tuxaua era uma “órfã de guerra” (*paka maõka*) sobre a qual os Marubo alegam pouco saber. Deste fato, parecem surgir as diferentes versões acerca de seu nascimento. Cesarino (2008: 56), informado por Lauro Paninpapa (A1, 1945), conta que “[...] João Tuxaua nasceu prematuro, com seis meses, e demorou muito para crescer”. Mario Kaninpapa (G1, 1940) forneceu versão semelhante, explicando-me que João Tuxaua nasceu muito pequeno e que sua mãe (Vote, *inoshavo*) teria morrido logo após o parto. Por fim, acrescentou que os pajés teriam sopro-cantado (*shõki*) o bebê recém-nascido, garantindo assim a sua sobrevivência. Mashempapa (G2) corroborou a versão de Mario Kaninpapa, mas atribui a morte da mãe de João Tuxaua ao nascimento do filho (“ele matou a mãe dele”). Outra interlocutora (Joaninha, H1), lembrando as histórias que ouvia de sua mãe (Itxa Maya, c. 1900), contrariou essas duas versões, afirmando que João Tuxaua nasceu saudável, grande e não era prematuro. Sua mãe (Vasi, *inoshavo*), porém, teria ficado paralítica em decorrência do parto, vindo a falecer alguns anos depois, vitimada por uma forte gripe: “ao nascer, ele [João Tuxaua] quebrou a bacia de sua mãe. Ela parou de andar, ficava só sentada fazendo comida para o marido, assim eu ouvi de minha mãe” (Joaninha Raoewa, 2007).²³⁹

238 As informações foram fornecidas a Ruedas por moradores do rio Curuçá no contexto da delimitação da área indígena (1998-1999). O próprio autor reconhece que seu material etno-histórico resultava da mobilização política empreendida pelas “lideranças” do CIVAJA. É possível, portanto, que a narrativa dos *noinkoavo* e *tekativo* tenha sido substituída pela dos “conflitos com peruanos”. Isto fica bastante evidente num documento digitado por Ruedas (Biblioteca da Funai) a pedido das “lideranças” do referido órgão.

239 Uma outra informação, de interpretação problemática, foi obtida por Montagner do fichário de um missionário (1985:41). Ali dizia que João Tuxaua fora criado por parentes, pois seu “pai (...) era um *yove*; por isso, ao nascer, seus pais queriam matá-lo”. O registro, porém, não deixa claro quais os pais que queriam matá-lo e quais parentes teriam criado: se espíritos (*yovevo*) ou pessoas humanas. Em uma mensagem eletrônica, Paul Rich, missionário que ainda hoje atua entre os Marubo de Vida Nova, me escreveu contando que “João Tuxaua era um homem muito amigo com todo mundo. Ele era bem capaz de cantar e contar as histórias e lendas. Dizem que ele foi filho de Marubo, mas o pai dele era um deus. Então era por isso que ele tinha muito saber. Ele disse logo antes de morrer que foi ele quem chamou a missão para morar na aldeia. É por isso que a missão está aqui ainda, conforme os parentes de Maronal”.

Desde a morte de sua mãe, João Tuxaua foi cuidado por outra esposa de seu pai, uma outra órfã de guerra identificada à seção matrimonial *koronawavo* (H2), conhecida como Shosho Kaná (ver anexo 2). De acordo com Mario Kainpa, foi esta quem lhe atribuiu o apelido carinhoso, Wani. Seu pai, porém, chamava-lhe de Mesha (nome “dado” por sua mãe biológica), ou mais especialmente de Ni Oa. A denominação mais popular de João Tuxaua entre os Marubo é, no entanto, seu tecnonônimo Itsāpapa (de seu filho José Itsa Vanenpa B2).

Na literatura marubo (Montagner, 1985; Ruedas, 2001; Cesarino, 2008), João Tuxaua é identificado como um homem *waninvo* (H1), mas conforme já mencionado no capítulo 1, de acordo com meus interlocutores, ele era um “*waninvo* diferente”, particularmente denominado como “*waninkayapavo*” (“os *waninvo* mais fortes-poderosos”).

Kaya é um termo polissêmico que traduz as idéias de corpo, tronco, força e poder. Quando utilizado junto ao sufixo comparativo *-pa*, que denota maior intensidade (por exemplo, *roapa*: “mais bonito”, *ātsapa*: “muito mais” etc.), o termo expressa a ideia de “mais forte”, “mais poder”. Uma pessoa *kayapa*, disse-me Aldeney Vōpa (professor indígena da aldeia Rio Novo), seria como o “Super-Homem”: é “gente parecida com espírito (*yove*)”, tem força e poderes que as outras pessoas não têm. Segundo Cesarino, a expressão *yora kayapavo* traduziria a ideia de “homens e mulheres pajés, e melhores” por serem portadores de “sangue-espírito” (Cesarino, 2008: 414). Nesse sentido, a definição de João Tuxaua como um *waninkayapavo* mostraria-se coerente com o seu nome de infância (Wani) e com a perspectiva que se tem sobre sua *espiriticidade*, mas não remete a seu pertencimento à seção matrimonial *waninvo* (H1), visto que os *waninkayapavo* são considerados *epavo* (FB) e não *otxivo* (MB) dos *waninvo*, como seria nesse último caso.

A terminologia de parentesco aplicada a João Tuxaua por pessoas da seção matrimonial *waninvo* (H1) e *ninawavo* (G1) assemelha-se à identificação feita por Mario Kaninpapa, que afirma ser ele (a quem ele chama de ochtxo-MMB) um membro da seção matrimonial *kananawavo* (I1). Tal afirmação corrobora ainda a informação de Ruedas, segundo a qual João Tuxaua seria considerado *koka* (real ou classificatório) por Inonawavo, tal como Julio [Kanāpa] (Ruedas, 2001: 722). Nesse último caso, contudo, temos de considerar que Julio Kanāpa —conforme visto em passagens anteriores deste trabalho— era filho de uma mulher *inonawavo* (I2) e não *inonawavo* (H2), como parece ter pressuposto o autor que se utilizou dessa relação de parentesco para sustentar o pertencimento de João Tuxaua à seção *waninvo* (H1). Dada a lógica do sistema de parentesco marubo, devemos supor que, se Julio era *inonawavo* (I2) e estava relacionado a João Tuxaua pela relação de

koka, então este último pertenceria à seção matrimonial alterna desta unidade, isto é, a seção *kananawavo* (I1).²⁴⁰

Em todo caso, sendo um *waninvo* (H1) ou um *kananawavo* (I1), João Tuxaua está associado ao coletivo que vivia no igarapé Káriya, próximo ao local de origem de seu pai, Ni Tama. No registro autobiográfico que temos dele, uma gravação em vídeo feita por Delvair Montagner, em 1992, no contexto de criação do CIVAJA e de delimitação do Vale do Javari, João Tuxaua não fornece maiores detalhes sobre sua família ou infância.²⁴¹ Inicia, porém, o depoimento referindo-se às guerras intertribais praticadas pelos povos (*nawavo*) Marubo que vitimaram sua família, relacionando esse acontecimento ao contexto de sua criação (*shovia*) diferenciada.

[os vários povos] se acabaram, fizeram-se matar. A minha mãe, o pai dela foi assassinado. Só sobrou minha mãe, que ficou sozinha com meu pai. Dessa maneira, minha criação [*shovia*] foi diferente. A “gente-pensadora” [*yora chinãitô*], talvez vocês digam Deus [*yose*], ele me colocou o torpor e o vento da ayahuasca quando eu era criança. O seu “aroma-tabaco”, ele me colocou na infância. Quando eu era criança deste tamanho [7-10 anos], falava como mais velho. Sabedoria... gente sábia não tinha, os velhos tinham acabado, não existiam. Os crescidos naquele “lugar-morte”, os que primeiro cresceram falando “palavras-morte”, se acabaram. Estas palavras não foram mais usadas, elas não voltaram. Esses que se juntaram cresceram como *yove* (João Tuxaua, 1992, tradução minha).

O depoimento prossegue mencionando o tempo em que os Marubo, reunidos na cabeceira do Maronal, tornaram-se “pessoas melhores” e fornece uma visão mais descritiva do que representava a sua fala. Antes, porém, de abordar esse momento-chave no processo de formação do povo marubo, será necessário apresentar mais algumas informações a respeito de suas qualidades e habilidades xamânicas.

240 A onomástica aplicada a João Tuxaua não é mais elucidativa. O nome Ni Owa é relacionado à seção *ninawavo* (G1), enquanto Mesha e Wani são mais frequentes entre os membros da unidade H1. O nome de infância de seu irmão Topãpa, Veo, por sua vez, é tido como um autêntico nome *kananawavo* (I1), não obstante ser ele hoje aplicado a pessoas *ninawavo* (G1). Todos os nomes de seus duplos, porém, aparecem relacionados ao prefixo *wani*.

241 Trata-se de uma entrevista feita no PI Curuçá pela equipe de filmagens do CPCE/UNB que produzia um filme sobre a região. As perguntas foram feitas por Padre Josiney Lira e Delvair Montagner, que tinham como intérprete o Marubo Cezar.

4. Filho de Espírito , enviado por Deus

João Tuxaua é tido como um *yove vake* (“filho de espírito”), designação esta que, de acordo com meus interlocutores, se aplicaria àqueles que “já nascem pajé” por serem constituídos por duplos concebidos por espíritos benfazejos.²⁴² Diz-se que ele é filho da sucuri (*vêchã vake*, “espírito das águas”) e de Kana Mishon (“espírito dono da floresta”), mas sua criação (*shovia*) envolveu muitos outros espíritos, como os da tartaruga matamatá (*kôshã shawe*), das cobras (*rono*), de Kana Koã e Oshe Keneya que, no depoimento gravado por Montagner, foram genericamente referidos como *yora chinãin* (“gente pensadora”) e também como *Yosi*, termo pelo qual se traduziu “Deus” na língua chamikuro (ILV, 1987). Segundo meus interlocutores, é em razão dessa ascendência e criação que sua “espiriticidade” se manifestou de maneira espontânea e precoce. Conforme Mario Kaninpapa, ele começou a cantar *iniki* ainda criança e, quando menino, já “falava como *kakaya*”.

Também lhe foram atribuídos poderes somente compartilhados por outros reputados pajés, tais como os de matar com apenas um olhar, o de engravidar mulheres inférteis e o de prever acontecimentos e eventos futuros como, por exemplo, a chegada de estrangeiros.²⁴³ Não obstante sua força, os Marubo lhe conferem pouco destaque como *romeya*, atividade que exerceu enquanto jovem e solteiro. Depois de casado, ele deixou de ser *romeya* e dedicou-se à formação de pajé cantador (*kechintxo*) e herbalista (*raoya*), tendo sido, neste último ponto, especialmente orientado — e mesmo ensinado — por sua sogra, viúva de Rane Romeya.²⁴⁴

Tendo em vista os poucos comentários acerca da atuação de João Tuxaua como *romeya*, Montagner entende que esta tenha sido “pouco brilhante ou muito fugaz”. A autora registra, porém que, segundo lhe contaram, foi seu irmão, Aurélio-Topãpa, que “fez com que desistisse da profissão”. Diz essa autora que “os poderes dos *yove* saíram de seu corpo” e, naquele momento, ele se limitava a ser um pajé curador. Montagner sugere que isso tenha decorrido de uma disputa entre pajés, visto que o próprio Aurélio também desejava essa

²⁴² Conforme Cesarino (2008: 27): “Pajés (ou xamãs) são chamados de *yove vake*, “filho de espírito”, ou de *yove romeya*, “pajé-espírito”, quando são mais poderosos”. De acordo com Robson Venãpa, os duplos de um *yove vake* são trazidos para o útero de uma mulher humana por seus pais *yove*.

²⁴³ Uma dessas profecias foi anunciada por César, que serviu como intérprete-tradutor do depoimento de João Tuxaua. Disse ele que este último previra a chegada da equipe de filmagem e de pessoas que iriam ajudá-los. Informação de Cesarino segue no mesmo sentido. João Tuxaua teria previsto que “brancos de outra espécie chegariam aos Marubo para escrever as suas falas. Estes *nawa* ‘bons’, contava-me o agora finado Panãpapa, são *noa mawa*, “sabiás do rio grande”, pois têm ensinamentos, não brigam e não desrespeitam as pessoas, sabem falar e aprendem as línguas dos outros” (Cesarino, 2008: 428).

²⁴⁴ Não obstante João Tuxaua ser filho do espírito “dono dos animais” (Kana Mishon) e, portanto, potencialmente apto ao conhecimento das coisas da floresta, parte de seu conhecimento fitoterápico é atribuído à viúva de Rane Romeya, que lhe ensinava e mesmo corrigia (Antonio Vimimpapa, 2005; Mario Kaninpapa, 2005).

posição, da qual fora destituído por orientação do duplo do “primeiro pajé marubo” (Montagner, 1985: 411).²⁴⁵

Devemos lembrar, porém, que a transformação-criação dos Marubo efetivou-se somente quando João Tuxaua assumiu a liderança do grupo local de seu irmão ou, em outras palavras, quando se tornou *kakaya*. Dessa forma, outros dois aspectos políticos também devem ser considerados. Por um lado, o contexto das sessões de sopro-canto (*shōki*) pode ser usado para reforçar o “sistema de crença indígena”, na medida em que proporciona aos velhos uma oportunidade de discutir o “sistema cosmológico” e explicá-lo aos outros (Ruedas, 2001: 594). Por outro lado, existe um vínculo mais estreito entre o papel de liderança (“chefe”: *kakaya*, “dono de maloca”: *shovo ivo*) e a posição de “curador” (“pajé-cantador”, *kechintxo*) do que entre *kakaya* e pajés *romeya* (Ruedas, 2001: 587).²⁴⁶

Os pajés *romeya* são pessoas de saúde frágil e, por isso, menos favorecidas ao exercício pleno das atividades cotidianas de subsistência e organização do trabalho, que competem a um *kakaya*. Conforme Mario Kaninpapa, quando este último é também um *romeya*, ele não “junta muita gente”, pois os *romeya* não podem (em função das diversas restrições que lhes acompanham) trabalhar como os outros, não são pessoas fortes (sendo frequentes as mortes prematuras) e, sobretudo, não são sábios como os pajés-cantadores, pois sua fala, o *iniki*, é, na realidade, a fala de um *yove* e, portanto, de outra pessoa-duplo. A fala do pajé-cantador, por sua vez, é “dele mesmo, não é outro que fala”, explicou-me o *romeya* Robson Venãpa. “Por isso, o *kechintxo* é mais sábio. É como um *professor*, sabe da criação de todas as coisas” (Robson Venãpa, 2005).

Os pajés-cantadores são diferentes, quer dizer, a sabedoria do pajé cantador é diferente, é dada pela fala [*vanase inã*]. Não são todos que podem ser pajé-cantador. São parecidos com os pajés-*romeya*, mas *um pouco diferentes*. O pajé-cantador ensina o pensamento [*chinã*], escuta a história [*yoã*] de outra pessoa [*yora*], aprendendo, falando, aprendendo tudo. O pajé-cantador entende [*tanai*] de tudo: das coisas do céu, das coisas da floresta, das doenças dos espectros, das minhocas, da fala do rio, da fala da terra, dos remédios do

²⁴⁵ De acordo com Montagner (1985: 410), Aurélio-Topãpa “não foi treinado para ser xamã, apenas desejou sê-lo e se transformou num”. Seus poderes, porém, foram retirados pelo espírito (*yove*) de Mani — que teria sido o “primeiro pajé Marubo” — por rezear que estes ameríndios não gostassem de Aurélio como não gostavam dele próprio, quando estava vivo. Vale lembrar aqui a referência, na narrativa *shawanawa*, à imediata decomposição do corpo de Aurélio-Topãpa que, em pouco tempo, teria ficado tomado por vermes, pois isto seria uma evidência da falta de espiritualização dos seus duplos. As carcaças (*shaka*) de duplos espiritualizados caracterizam-se por uma decomposição lenta ou ainda pelo desaparecimento.

²⁴⁶ Todo *kakaya* é um dono de maloca e todos os donos de maloca são *kechintxo*, muito embora esse reconhecimento possa não ser consensual. O artigo de Melatti (1985) sobre os padrões marubo aborda a incompatibilidade entre os pajés e o exercício das relações comerciais.

mato, das falas das árvores, outros espectros [*nai awerasin, nia werasin, isin yochinrasin, noirasin, wakavana, maivanativo mani peisin, iwivanativorasi, yochin wetsarasin*]. Ele conhece tudo e, por isso, os pajés-cantadores são tidos como mais sábios; pegam a fala pela cabeça [*mapo atxia vanana*]. Mas os pajés-romeya são diferentes, conhecem o que eles vêem. Assim sendo, isso que foi visto é contado pelo pajé, mas o pajé cantador não vê, pega [*atxia*] na cabeça. O pensamento do pajé-cantador é, assim, pensamento de cabeça (Robson Venãpa, 2005, MD02, tradução minha).

Dessa perspectiva, o fato de João Tuxaua ter deixado de exercer as atividades xamânicas de transporte que competem aos pajés romeya aparece quase como uma condição para as mudanças sociais que ele implementaria alguns anos mais tarde, quando se tornou *kakaya*. Como evidenciado em seu depoimento, não obstante os importantes componentes xamânicos envolvidos no processo de transformação social e espiritualização empreendido por João Tuxaua, a atuação desse líder aparece guiada por uma missão “salvacionista”, comprometida com a sobrevivência da população que se via ameaçada pelos conflitos internos, atribuídos ao comportamento “fofoqueiro” das mulheres e temperamento agressivo dos homens.

Por este motivo, sua autoridade expressou-se pela articulação de uma oratória conhecida como *esey vana* (“fala de respeito”), que pode ser caracterizada como um discurso imperativo e repressor das condutas que comprometiam o bem-estar coletivo (brigas, roubos, mentiras, traições conjugais).²⁴⁷ Em seu depoimento, João Tuxaua refere-se ao rompimento com o *ethos* belicoso dos antigos chefes, destacando a diferença entre a sua fala “jovem” e a fala dos antigos, bem como a importância do comportamento sexual e dos vínculos de parentesco no processo de melhoria das pessoas:

Todos só ouviam a minha fala [*vana*] e, depois, eu dizia: “não usem mais aquela fala de acabar, peguem a minha fala. As pessoas valentes [*onikavo*], aqueles que matavam gente, não se pode ver mais um chefe de pé. Pensem! Assim acabaram as pessoas. Não falem a fala de antigamente. Falem a minha fala. Agora falem a minha fala jovem [*kani*]. Não usem a fala dos antigos.” O meu irmão²⁴⁸ ... eu fiquei sozinho e assim falava. Assim foi chegando gente. Uma só mulher que tinha aumentava. Uma só mulher que tinha aumentava. Nossos parentes, juntos ao pai, fizemos crianças, nossos parentes. Ali as

247 Cabe lembrar, aqui, um comentário de Dico, filho de Inglês, feito no contexto da conversa que tivemos sobre a relação de seu pai com os índios marubo e mayoruna, seus vizinhos: “Os Marubo são mais mansos, sempre trabalharam bem, não roubavam, parece que colocaram ideia na cabeça deles” (Dico Waldik, 2007).

248 Aqui, João Tuxaua não termina a frase, mas presumo que ele pretendia se referir à morte de Aurélio.

peessoas que vieram se misturar, deixaram de mexer com as mulheres. Ali mesmo as peessoas foram ficando boas (João Tuxaua, 1992, tradução minha).

Na sequência, João Tuxaua fornece trechos de sua “fala-respeito” (*esey vana*), relacionando-a com o destino que lhe fora traçado pelos espíritos em sua missão preservacionista:

“Não falem palavras ruins. Não mintam. Não cobicem mulheres. Não briguem entre si. Não roubem. Assim vocês vão acabar. A mulher, a língua dela é perigosa. A sua vagina serve para trazer o perigo. Fruta letal. Não mexam com mulheres alheias, não queiram muitas mulheres. Se a mulher trazida for morta, pode pegar outra que está certo”. Fazendo assim, eu dava minha fala, fala sábia e jovem. Lá no alto, Deus, vocês dizem, ele me mandou pra baixo para olhar todos os costumes das peessoas: “Não façam, assim, não briguem entre si, não façam caras antipáticas entre si, não falem com peessoas que chegam e vocês não conhecem”.

É possível que a referência à “fruta letal” (*yama virmirvi*) não estivesse presente nas suas falas originais e tenha sido apreendida nos anos posteriores à chegada da Missão Novas Tribos e usada neste contexto de dialogo interétnico, visto que meus interlocutores que tiveram acesso a este depoimento, disseram não tê-la ouvido antes. Notem, porém, que João Tuxaua refere-se a “Deus” para ilustrar o processo que lhe trouxe a esta Terra, comparando-se a seu filho (Jesus), como o faz igualmente, de modo recorrente, o jovem pajé Robson Venãpa. É através desta analogia que ele busca legitimar, perante os brancos, a fonte de sua autoridade como chefe dos Marubo.

Assim, mandava em todas as peessoas. Naquele tempo em que fiquei só, eu criei as peessoas todas, como dono. Eu criei as peessoas. O que se vê são peessoas criadas por mim. O pessoal do Ituí é gente criada, crianças criadas no meu lugar. As crianças crescidas depois são minhas. Os seus primeiros velhos formados são meus. “Não falem qualquer fala ruim. Não as falem. A fala dos velhos é para ser deixada. Falem a minha fala”. Assim foi dito. “Usem a minha fala, que eu uso para ensinar. Minha fala foi criada por outra pessoa. Peguem o meu falar. Não façam mal. As mulheres, desde sua criação, falam para fazer o mal. Se um outro cuidar bem da mulher trazida, não a pegue, ela não serve para ser roubada, vai fazer briga/ coisa ruim, lá”. Assim, eu falei. Assim que eu pensei e os ensinei. Os que estão na cabeceira, o pessoal da cabeceira, o seu conhecimento é desse

aqui. O que juntou e criou as pessoas, o dono [ivo] deste rio [Curuçá], o chefe dos Marubo, é esse aqui. Não é chefe pequeno, foi mandado por Deus aqui para a Terra. Você [refere-se ao tradutor, Cezar] diz isso pra eles [equipe de filmagem] (João Tuxaua, 1992, tradução minha).

Nesta passagem, João Tuxaua reconhece a si próprio como “dono” do rio Curuçá, mas contorna a separação espacial da população marubo (entre o rio Ituí e este último), destacando o seu papel como criador de todas as pessoas. Fica claro, portanto, que sua atuação política, embora desvinculada da função de *romeya*, foi articulada e legitimada por esse sistema cosmológico e xamânico. É necessário notar, porém, que embora se definisse — e que seja definido — como um predestinado, um enviado (“mandado do céu para a Terra”), João Tuxaua não se insurgiu contra a autoridade tradicional vigente. Parece, antes, ter se aproveitado do seu fracasso para estabelecer uma nova ordem social (política e cosmológica). Não obstante as precoces manifestações de liderança e espiritualidade, João Tuxaua só se tornou um chefe eminente através um processo de sucessão natural, acionado após a morte de seu único irmão (mais velho do que ele), Aurélio Topãpa, ocorrida entre 1938 e 1942 (episódio *shawanawa*, capítulo 2).²⁴⁹ Antes disto, João Tuxaua não é destacado nas escolhas e ações do grupo, e seu nome pouco aparece no elenco de chefes (*kakayavo*) dessa época.

Por outro lado, a pouca evidência política de João Tuxaua durante os anos que precederam a morte de seu irmão sugere que ele já tinha uma postura diferente em relação à ordem social estabelecida: João Tuxaua não trabalhou com brancos e tampouco participou das guerras intertribais ou da captura de “parentes” promovida por seu irmão, muito embora esta última iniciativa fosse movida por intenções preservacionistas, das quais ele possivelmente fosse o mentor. As narrativas dos episódios formativos descritos no capítulo 2 fornecem indícios de que ideias reformadoras que visavam a autossustentação econômica e reprodutiva do grupo (aproximação espacial, aumento das roças, intensificação das festas, recuperação dos parentes criados por brancos, repreensão a “fofocas”) já estivessem em curso durante a liderança de Aurélio Topãpa. Lembremos que, antes de mais nada, Aurélio-Topãpa se aproxima dos *shawewashaneivo* sob pretexto de levar-lhes alimentos e convidá-los a se aproximarem das duas malocas, a fim de também aprenderem sobre os “remédios do mato”. Em seguida, é este mesmo chefe que, em razão da “fala ruim” (fofocas) dos *shawãvo* empreende o ataque contra eles. De acordo com meus interlocutores, neste tempo, João

249 Estimativa baseada na informação de Mario Kaninpapa (1933), que disse ter uns oito anos quando Topãpa morreu.

Tuxaua já se destacava pela “fala boa” (*vana roaca*), por sua dedicação ao conhecimento fitoterápico — que se encontrava fragmentado, disperso na memória dos poucos velhos ainda vivos — e por sua erudição na arte verbal relacionada aos pajés-cantadores (*shōki*).

5. A morada de João Tuxaua

O abandono da aldeia de Aurélio-Topãpa (no igarapé *Vvoin teã*) foi, em larga medida, uma iniciativa circunstancial: por um lado, temiam viver numa morada assombrada por espectros de assassinos (*yochin*); por outro, temiam a vingança dos brancos que haviam sido feridos no embate entre Topãpa e Shawanawa.²⁵⁰ Guiada por João Tuxaua, esta mudança significou, contudo, bem mais do que uma realocação espacial inerente à morte de um chefe. A transferência para as colinas da cabeceira do igarapé *Pakaya* (Maronal) culminou na criação do *Kapi vana wai* (“roca da plantação de mata pasto”), morada de João Tuxaua, local hoje descrito pelos professores indígenas como a “capital” dos Marubo.

Tal definição é bastante interessante, pois remete à designação popular deste chefe como *governo* e indica a existência de uma autoridade supra local exercida sobre os grupos domésticos vizinhos, o maior deles conhecido como *Manse nia wai* (“lugar da roça da cabeça”).²⁵¹ Entretanto, ela não expressa o sentido completo deste lugar, que hoje figura não somente como berço de criação dos Marubo, mas também como possível destino póstumo, pois “quando morremos aqui, nossos duplos [*vaka*] vão para uma terra-espírito [*yove mai*], vão para o *Kapi vana wai*” (Arnaldo Mashempapa, 2005). Em suma, a aldeia da cabeceira do Maronal “tornou-se uma opção para os duplos bons, que podem seguir para lá ou partir para o Céu-Descamar, onde viverão junto a Roka” (Cesarino, 2008: 318-319). É de lá, segundo esse mesmo autor, que João Tuxaua e outros antigos pajés “vêm buscar seus parentes que morrem por aqui, cansados desta terra desolada” (Cesarino, 2008: 339).

Nas palavras de João Tuxaua, a criação da sua morada simbolizava o abandono do “lugar morte” (*vei shava*) e o rompimento com o *ethos* guerreiro, caracterizado pela “fala-morte”, a “fala ruim” dos chefes que aí viveram. Inaugurava um novo tempo-lugar, onde e

250 De acordo com Cesarino, o duplo de Shawã Koa, identificado como membro da seção *shanenawavo* (Shane Koa) que fora “matador em vida”, “ficou morrido” (*veiya*) em sua maloca, condenado ao polo oposto do gradiente de espiritualização (de um lado, o hiperparentesco dos espíritos benfazejos *yovevo*; de outro, o infraparentesco dos espectros insensatos *yochi*): virou *vaká tawaivorasĩ*, *pakāka yochĩrasĩ*, ‘duplo flecheiro’, ‘espectro guerreiro’ (Cesarino, 2008: 76).

251 Além do *Mãse nia wai* (composto pelas malocas de Dionísio e Francisco), havia a morada dos *varinawavo* (*varinawava shava*), conhecida como *Moka koi* ou ainda *Moka vana wai*, composta pelas famílias dos irmãos Vari Teká e Vari Kono; e a morada dos *txonavo* (*txonavo shava*), integrada pelas famílias dos irmãos Txona Mãse, Txona Tama, Tete Tae e Txona Rane.

quando os Marubo, instruídos por sua “fala boa”, juntaram-se e viveram à semelhança dos *yove*. Um dos informantes de Cesarino, o velho Antonio Tekãpapa, filho de Shawã Koa, refere-se ao momento em que se reuniram no *Kapi vana wai* como o tempo-lugar em que “os que cresceram guerreando (*Pakayai kanisho*)” dão lugar aos “que crescem pensando (*chinãyai kanisho*)” (Cesarino, 2008: 338).

O nome da morada de João Tuxaua, antes de fazer referência a seu dono, remete à domesticação (*vana*: “plantação”) do *kapi* (“mata-pasto”), uma planta reputada por sua força curativa só utilizada por pajés, em especial pelos cantadores.²⁵² Não foi, porém, para fins de consumo que o mata-pasto foi ali plantado. O plantio do *kapi* tinha como função “espantar” os *yochin*, representando o primeiro passo para a construção de uma *yove mai* (terra espírito), feita para as pessoas viverem melhor – mais saudáveis, mais sábias, mais enfeitadas, mais alegres, mais generosas — e multiplicarem-se.²⁵³

O *Kapi vana wai* configurou, sobretudo, um lugar-tempo de festas, símbolo da prosperidade coletiva e, nessa medida, espaço de socialização e de popularização de músicas (*saiti*), danças (*monua*), motivos gráficos (*kene*), adornos (*awerasin*), bem como da arte culinária e ceramista, que aí se constituíram como elementos “tradicionais” de um coletivo recém-criado.²⁵⁴ Os adornos cotidianos que lhes assemelhavam aos *mokanawavo*, como os enfeites feitos com pena ou palha de tucum, foram substituídos pelos “enfeites de festas”, feitos com o caramujo aruá ou contas de plástico.²⁵⁵ No que se refere aos motivos gráficos, por exemplo, foram abolidos os motivos associados à morte ou à guerra (*atima*, *veya kene*)²⁵⁶ e popularizados aqueles conhecidos como *yove kene* (“desenho espírito”), de outro modo descritos como “pinturas de pajés”, pois só esses últimos poderiam usá-los. Dois desses

²⁵² Montagner destaca o poder do mata-pasto em “mandar a doença embora”, mas observa que “tem pouca utilização entre os Marubo devido à sua força” (Montagner, 1985: 265).

²⁵³ O pajé Robson Venãpa, que recentemente (2007) orientou o kakaya da aldeia Rio Novo a plantar o *kapi* na periferia dessa aldeia para “proteger” seus moradores dos *yochinvo* de gente morta, também me disse estar fazendo da aldeia Vida Nova, onde nasceu e hoje vive, uma *yove mai*.

²⁵⁴ Conforme Joaninha, no tempo do *Kapi vana wai*, a mãe do pajé Sina (Maya, F2) ensinou o motivo gráfico *yawa meriki kene*, e Shonô Rami (irmã de Carlos Vargas) ensinou *Sheki Toshkã kene*. Sua mãe (Itxa Maya, H2), que sabia fazer enfeites de algodão, transmitiu essa técnica às demais que não a dominavam.

²⁵⁵ Ruedas (2001: 626) observou a produção de adornos de pena por ocasião da festa *Tana meã*, que tem como momento característico a destruição parcial da maloca anfitriã realizada pelos jovens convidados para a festa. Em caráter preliminar, esse autor interpreta essa “violência ritualizada” como uma “representação dramatizada” das relações entre os grupos Pano guerreiros durante o período da borracha, que teria com objetivo ressaltar as diferenças entre os “dias ruins” de antigamente e os bons modos de hoje em dia.

²⁵⁶ O *Rochtika kene* e o *shete voshkã kene* são desenhos atribuídos a pessoas que “acabaram” (*keioai*), que ficaram órfãs (*mao tsaosho*). Pararam de fazê-los porque “serviam” para fazer as pessoas brigarem (*ano yora atima*) para fazer órfãos (*ano mao tsaosho aka*). Pelo mesmo motivo, aboliram o *Rono mapo kene* (“desenho cabeça de cobra”), identificado como aquele utilizado pelos Mayoruna na confecção das pulseiras de tucum. É por essa razão, me disse Joaninha Raoewa, que os Mayoruna ainda brigam e fazem guerra.

motivos, aqueles denominados *Tama Meã Kene* (desenho galho Árvore) e o *Shono Kene* (desenho Samauma), respectivamente, foram “trazidos” por Meni, um dos duplos (*vaka*) de Sina (F1), filho de Aurélio-Topãpa.

Sina foi o mais atuante e eminente pajé-*romeya* daquele tempo e teve uma participação fundamental na reciclagem “artística” do grupo, pois foi seu duplo Meni que “aprendeu” com os espíritos (*yovevo*) muitos cantos-mitos (*saiti*), danças (*monua*) e padrões de pintura corporal que hoje se configuram como elementos da cultura (*tanati*) marubo, como, por exemplo, a colocação dos *kenã keneya* (trancos desenhados colocados na entrada da maloca por ocasião das festas) e do *shate keneka*, tipo de pintura corporal (cortada na altura do umbigo) exclusiva dos homens (Joaninha Raoewa, 2008)²⁵⁷ (ver apêndice fotos).

Sina, também conhecido por seu nome brasileiro, Tomas (o mesmo de seu FF), assim como João Tuxaua era filho de espírito. Conforme Montagner (1985:408), sua mãe (Maya, F2) foi “tratada” pelos pajés-cantadores para ter “filho *yove*”: eles cantaram sobre “panela de resina, chamando os *yove* do Tama para descerem e entrarem no útero de Maya [a mãe]”. Dessa forma, ele “foi enviado pelos *yove* e era considerado um deles antes de nascer”. Depois do nascimento, porém, Sina teria “deixado de ser *yove*”, voltando a sê-lo somente por volta dos 15 anos, quando começou a cantar *iniki* e ver os espíritos. Sina morreu jovem e solteiro, de “fraqueza e magreza”, pois não teria suportado as lanças (*paka*) que os espíritos benfazejos punham em seu peito (Montagner, 1985: 408-409).²⁵⁸

O auxílio deste último pajé, bem como o de Ernesto, outro pajé-*romeya*, e o de Domingos, um forte pajé cantador, contribuíram para que João Tuxaua desenvolvesse, no Kapi Vana wai, um trabalho sistemático de espiritualização das pessoas e, conseqüentemente, de alteração dos ânimos individuais, em prol da criação de uma sociedade orientada por um *ethos* social menos belicoso. Uma dessas atividades consistiu numa espécie de formação xamânica generalizada dos homens, que Ruedas definiu como um intensivo programa de “enculturação”, incluindo o ensino da mitologia tradicional, de cosmologia e de práticas de cura (Ruedas, 2001). De acordo com Mario Kaninpapa, o treinamento foi feito por um grupo

²⁵⁷ De acordo com Cesarino, Ni Meni (o duplo-*romeya* de Sina) foi um dos primeiros pajés *romeya* a encontrar os *yove* (Cesarino, 2007: 67).

²⁵⁸ Para “alterar” o corpo de uma pessoa a fim de transformá-la num pajé-*romeya*, os *yove* espetam-nas com lanças (*paka*) e quebram-nas de modo que suas pontas fiquem dentro da parte atingida. São essas pontas que se transformarão em *rome*, “pequenos projéteis cilíndricos”, que funcionam de acordo com sua localização: quando colocados nas panturrilhas servem para dançar (*anõ monoa*); quando colocados no peitoral (*chinã rome*) servem para fazer pensar (*anõ chināmaya*) e orientam os movimentos e ações do duplo do *romeya* (Cesarino, 2008: 103).

de jovens de todas as malocas e durou cerca de um ano.²⁵⁹ De dia, João Tuxaua ensinava sobre os remédios do mato; à noite, na maloca, praticava cantos de cura (*shōki*) e cantos míticos (*saiti*):

Meu avô sabia de tudo e, por isso, não enganava as pessoas. Sabia da criação das árvores, conhecia todas as árvores. Nosso *governo* era muito, muito bom. Da criação da lua, ele sabia, da criação do sol, ele sabia. Não é só um céu, tem muitos céus ... ele não enganava, era pessoa muito, muito boa, nosso *governo*... (Mario Kaninpapa, 2005, tradução minha).

Arnaldo Mashenpapa (1950), *shavontoa* (ZS) de Mario Kaninpapa que, como seu tio, é hoje um pajé cantador, não participou destas atividades, “pois cresceu no Ni wai”, mas confirma o grande conhecimento articulado por João Tuxaua:

Só o João Tuxaua sabia e ensinava. Ele juntou rapé com pimenta, passou na boca dos rapazes e ensinou sobre a criação (*shovia*) de tudo que existe no mundo: das pessoas (*yorarasin*), das árvores (*iwirasin*), dos remédios do mato (*raorasin*), dos venenos (*mokarasin*), dos céus (*nairasin*), dos rios (*wakarasin*) e dos peixes (*yaparasin*) que nele vivem. Fazendo assim, todo mundo aprendeu com ele (Arnaldo Mashempapa, 2005, tradução minha).

Esse processo de transferência de conhecimento xamânico, embora extensivo, não foi homogêneo. Seus co-residentes — aqueles que com ele mais conviveram — hoje vivendo, em sua maioria, no rio Curuçá, “aprenderam mais” e, por isso, são considerados herdeiros legítimos dos seus ensinamentos. De acordo com Mario Kaninpapa, aqueles que estavam perto aprendiam todos os dias; aqueles que estavam mais longe aprendiam quando eram chamados para as pajelanças e festas. Por isso, os velhos do alto Curuçá são tidos como mais sábios e os pajés-cantadores como mais poderosos.²⁶⁰

259 Entre os que participaram dessa iniciação foram identificados os falecidos: Santiago (C1), Francisco (I2), Mexto (A1), Raimundão (I2, 1939), Mariano Vimipeia (A2), Paulo Txana Pei (I2 1910), Koa (E1), Mene (E1) (1970), Reissamon / Kamampapa (A1), Joaquim (G1), Abel (H1, 1928). Entre os que ainda vivem estão: Zacarias (B2), Miguel (B2), Casimiro (E1), Vicente (C1), Antonio Vimimpa, Antonio Tekanpapa (A1), Paulinho (A1), Felipe (A2), Armando Cherompapa – *romeya* (D2), Vari Itsāpa (B1).

²⁶⁰ De acordo com Cesarino, todos esses pajés cantadores “[...] são ditos terem ‘surgido do néctar da ayahuasca’ (*oni nākōsh weníarasi*), em uma expressão que é, entretanto, utilizada também para se referir ao modo de surgimento dos espíritos *yovevo*” (Cesarino, 2007: 120).

Por outro lado, as mulheres, anteriormente também detentoras e veiculadoras de conhecimentos e poderes xamânicos, no tempo do Kapi vana wai foram segregadas desse universo prático, suas funções restringindo-se às atividades domésticas e reprodutivas. O xamanismo marubo é hoje exclusivamente masculino, mas esta característica é explicada por razões que não se atrelam à fisiologia feminina (menstruação, gravidez). Se hoje não existem mulheres pajés, eles dizem, é porque elas não aprendem, porque têm preguiça, porque não “aguentam” a iniciação. Os *yovevo* não gostam dessas mulheres. De acordo com Robson Venãpa:

Agora, não tem mulheres pajés. No *tempo passado*, naquela outra morada era bom. Não é assim como agora. As mulheres desse tempo [*shava*] de agora não são como da morada de antes [*vevo*], são diferentes: não escutam a minha fala, não aprendem outras falas, não sabem falar, não usam resina cheirosa [*sempa*], não usam urucum, não vêm festas, não aprendem a fala e, por isso, elas não podem ver os espíritos.

As mulheres pajé não eram muitas. Eram poucas, mas muitos eram os homens pajés. Poucas mulheres foram pajés. Eu escutei sobre Vo Romeya, Kana romeya [mesma pessoa]. Só dessas duas. Peko Peko Romeya [personagem mítica] não é desse tempo de agora. Kana romeya é dita ser “criança pega” [*vake via*]. Usaram ayahuasca soprocantada, fizeram fala [*vanavaiki*] e, assim feito, sua mãe engravidou [*vake merai*, lit.: “criança encontrada”]. Naquele tempo, lá, os espíritos viam-se/namoravam-se uns aos outros [*oinsinanã*]. Naquele tempo, Mishõ namorava [“olhava”: *oinkikiichna*] as mulheres porque elas tinham pensamento sábio, fala sábia [*chinã yosika, vana yosika*]. Usavam resina cheirosa [*sempa*], urucum [*mashe*] e também assistiam às festas [*saiti*]. Os espíritos Mishon [*mishōrasin*] namoravam todas as mulheres na floresta. Mas agora não podem fazer assim. As mulheres que os espíritos namoravam eram cheirosas [*ininka*], sua carne [*nami*] tinha perfume de resina cheirosa, por isso eles as namoravam. As mulheres eram sonhadoras de espíritos [*ainvo yove namaya*], mas agora, não podem fazer assim (Robson Venãpa, 2005, tradução minha).

De acordo com meus interlocutores, as velhas hoje reconhecidas como sábias (*yosika*) — em particular por saberem cantos míticos e conhecerem os remédios do mato — assim o são por terem convivido com homens (pais e mais frequentemente maridos) que eram grandes pajés. Por terem assistido e acompanhado as práticas cotidianas desses últimos, elas acabavam por aprender “um pouco” do que eles sabiam. É interessante notar, porém, que

apesar de, em grande medida, o processo de criação dos Marubo ter sido fundado na reprodução do comportamento dos espíritos *yovevo*, o comportamento apropriado para uma mulher humana é bem diferente daqueles atribuídos às mulheres *yove* — que consomem rapé, ayahuasca, sabem cantar e, principalmente, falar bem (ver Montagner, 1985).

O reposicionamento da mulher na organização social do grupo foi parte constitutiva do processo de transformação social que pretendeu romper com o ânimo belicoso dos antigos chefes e instaurar uma nova ordem social. É sobre isso que falava Arnaldo Mashempapa, quando me deu seu depoimento sobre a “história dos Marubo”.

Os chefes [*kakayavo*], assim reunidos, eram pessoas pajé [*kechintxo*] e foram transformados em pajés-cantadores. Eles aprenderam a fala de sabedoria. Meu *kokatxo*, João Tuxaua, era como nosso *governo*, ele era como *yove*. Menina que não tinha filha, ele olhava, fazia ayahuasca cantada e, fazendo a ayahuasca cantada, a menina “pegava” criança que crescia bem. Ele era como *yove*, como pensamento de criação, e com esse pensamento sabido, as pessoas se juntaram. Nesse lugar onde se reuniram, eles aprenderam sopro-cantos (*shonti*). Lá ele fez as pessoas aprenderem. Junto a ele ficava todo mundo, era como *prefeito*, dono de todas as pessoas, ele era o dono, dono de todas as pessoas: “eu criei vocês”, ele dizia, “sou o prefeito”, ele disse, “governo”, ele disse. Assim ficavam todos. João Tuxaua, meu *kokatxo*, ele nos fez aumentar, nós pegamos o seu pensamento, nós aumentamos o pensamento [*chinane*] do meu *kokatxo* que era como o de *yove*. Desde criança, era assim como *yove*, cresceu como *yove*, pensamento sábio, pessoa respeitadora. Aquelas pessoas, ele ligou, as mulheres órfãs, ele ligou, os cantadores, ele ligou e desse jeito a sua sabedoria eles aprenderam. *As mulheres aprenderam alguns cantos [saiti], os rapazes aprenderam outros cantos*, outras palavras, assim ele fez, meu *kokatxo*, nosso *governo*. Era o dono das pessoas, desses chefes [*kakaya*] de agora. Sua fala era forte, ela era forte, tinha força, era gente com o ensinamento como o de pajé [*romeya*]. Fez todas as pessoas boas, as mulheres ficaram boas. Fez chefes e crianças serem trabalhadoras, assim fez com as pessoas, meu *kokatxo*, João Tuxaua. Quando um chefe estava doente, meu *kokatxo* dizia a fala do *yove* para as pessoas. A fala do *yove* ele dizia, e falando desse jeito, meu *kokatxo* fazia as pessoas *yove*. Ele nos fez, nos criou, ele nos fez desse jeito, fez assim a nossa criação. Mas ele deixou todos nós, meu *kokatxo*, em Atalaia nos deixou. Lá no lugar dele, ele ficava bem, mas os *nawa* levaram ele para passear, e ele pegou gripe. Ficou gripado e morreu. O chefe dos Marubo [*yora kakaya*] ficou doente, morreu. Nosso *governo* (Arnaldo Mashempapa, 2005, tradução minha).

Na passagem acima transcrita, Arnaldo Mashempapa aponta para os distintos conhecimentos disseminados entre homens e mulheres, sugerindo que estas últimas tivessem sido privadas do aprendizado de sua “fala” (*vana*). Vale notar, porém, que seus comentários acerca do próprio João Tuxaua o definem como o “chefe” (*kakaya*) dos Marubo (*yora*) e também “dono” (*ivo*) das pessoas (*yora*). Considerando a polissemia das palavras *kaya* (“corpo/tronco/força”) e *yora* (“gente/humano/corpo”) ou ainda o fato do termo *ivo* (“dono”) ser aplicado principalmente ao dono de uma maloca (*shovo ivo*) que, por sua vez, é concebida como um corpo (ver nota 218), temos uma associação entre as ideias de “corpo/dono/chefe” existente entre os Kanamari, por exemplo, condensadas num único termo (*warah*). Conforme Costa (2007: 46), as pessoas de um mesmo grupo local chamavam o seu chefe de “nosso chefe/corpo/dono” e reconhecendo-se como “seu povo” (*awa tukuna*), poderiam ser referidos pelo nome do chefe, seguido pelo termo -*warah* (Costa, 2007: 48). Entre os Marubo, algo muito semelhante parece ter ocorrido pois, como vimos, ao menos dois grupos locais identificados pelas narrativas históricas (os *wachakamãvo* e os *chainawavo*) foram definidos como epônimos, e a analogia comum para descrever a relação de um chefe (*kakaya*) com seu grupo local descreve-o como o tronco (*kaya*) de uma árvore e “suas” pessoas como os galhos da mesma.

6. João Tuxaua e os *nawa*

Veremos, agora, que o movimento de João Tuxaua teve profundas implicações econômicas, pois as transformações promovidas no seio do grupo refletiram não somente em suas condições de subsistência, mas principalmente no relacionamento interétnico com outros índios e particularmente com os brancos.

De acordo com Mario Kaninpapa, os Marubo foram procurar os seringueiros de Boa Fé porque queriam certas mercadorias. Não tinham espingardas, nem terçados, machados ou roupas. O que tinha, estava velho. Já se haviam acostumado com as ferramentas, e as roças daquele tempo eram muito grandes, envolvendo muito trabalho. Alguns que já falavam português tinham se acostumado com espingarda e não queriam mais usar flecha. As mulheres, por sua vez, desejavam os tecidos.

João Tuxaua, como todos, também queria as mercadorias, em especial, as ferramentas. Segundo Joaquina Raoewa, ele gostava quando as pessoas estavam “felizes” (*mekia*), e as mercadorias deixavam todo mundo “alegre” (*metsá*). Por isso, seu apoio à iniciativa daqueles que falavam português em procurar os brancos foi imediata, senão até mesmo precursora. A

fala de João Tuxaua estimulava essas relações de contato: afirmava que não deviam trazer civilizados para a aldeia, salientava os perigos inerentes às coisas dos brancos (em especial, alimentos, farinha, roupas usadas e gasolina) porque estas traziam tosse e febre e, sobretudo, condenava a saída de mulheres e crianças que deveriam ser as últimas a ver e falar com os *nawa*.

As condições para a presença de Faustino Comapa e dos missionários junto aos Marubo nos dá uma visão do tipo de relações interétnicas promovidas por João Tuxaua. Faustino foi bem recebido por ele pois, como “índio” que era, gostava das festas, das comidas, usava os enfeites e “ensinava as coisas dos *nawa*”. Contudo, quando seu comportamento desrespeitou os códigos da sociabilidade que João Tuxaua se esforçava em implantar (“não falem palavras enganosas, não mexam com mulheres que têm dono, cuidem das suas mulheres”) e provocou desavenças no seio do grupo, este último ordenou que Faustino montasse seu acampamento longe do *Kapi vana wai*. Assim sendo, ele seguiu para a cabeceira do igarapé *Komāya* (Jaburu). João Tuxaua também fez *rawe shonka* (“canto de pacificar”) para que Faustino ouvisse os conselhos que recebia dos Marubo, pois achava bom ter um *nawa* “acostumado”, e foi somente quando tais iniciativas se mostraram irremediavelmente ineficientes que Faustino foi morto.²⁶¹

Nessa ocasião, porém, ele já não era o único promotor de acesso às mercadorias. Carlos Vargas já era “patrão”, e os missionários também já haviam aparecido por ali. De acordo com Joaninha, João Tuxaua ficou feliz com a aproximação inicial dos missionários: era gente “grande”, que vinha de “longe”, trazendo remédios para as doenças de brancos (*nawa isin*) e a promessa de alfabetização.

De acordo com Benedito Keninawa, professor indígena da aldeia Vida Nova, quando os missionários falaram que queriam ensinar as suas “histórias” para eles, João Tuxaua impôs duas condições: antes de mais nada, eles teriam de ouvir a “história” dos Marubo e seria ele próprio que iria contá-la. Os Marubo ensinaram a língua com entusiasmo: queriam escutar a história dos americanos (a “fala deles”), bem como narrar as suas próprias. João Tuxaua e Carlos Vargas gravaram “discos” onde contavam, em língua nativa, as “histórias” dos Marubos e as dos “americano”, mas apenas estas últimas foram ouvidas na aldeia (“pois os

²⁶¹ Afinidades à parte, as atitudes de Faustino contrariavam as palavras de João Tuxaua e perturbavam a ordem social. Ele não “respeitava” as mulheres e provocou a ira daqueles que eram prejudicados por sua sovina, uma vez que ele utilizava a maior parte do dinheiro proveniente da seringa coletada pelos Marubo no pagamento de suas dívidas e contas na cidade. Só alguns poucos recebiam pouca mercadoria e só ele próprio tinha uma espingarda. João Tuxaua procurou contornar o primeiro problema, arrumando-lhe um casamento, mas Faustino não parou de sovinar e de enganar os jovens que o serviam, na expectativa de receber mercadorias e, assim sendo, acabou sendo assassinado, conforme vimos no capítulo 3.

americanos não acreditavam nas primeiras, eles achavam que a fala e as histórias dos Marubo eram erradas, eram ‘mentiras’”). João Tuxaua, por sua vez, argumentava que a fala deles era diferente porque os *nawa* possuíam “caminhos diferentes”. Os Marubo tinham seus próprios caminhos e, por isso, não poderiam esquecer as suas próprias histórias. Foi por essa razão que João Tuxaua se tornou mais severo nas restrições à relação com missionários. Ato contínuo, estes últimos aproximaram-se do núcleo do *Manse nia wai*, que se mostrava mais tolerante à incompreensão dos americanos que só acreditavam em sua própria fala. Isto não significou, todavia, que este grupo tivesse cedido em suas convicções cosmológicas. É o que podemos perceber pelos comentários feitos pelo *romeya* João Pajé, morador do rio Ituí, ao narrar o mito de criação da Terra (*mai vana*) para Melatti & Montagner:

Foi Kana Mari que plantou, que fez essa terra. Americano diz que eu falando assim estou muito mentiroso. E eu escutava. Americano diz: vai aprendendo nossa história e deixando a de vocês (...) João Americano disse que foi só Deus que fez rio; nós temos Deus, nosso Deus que faz para nós todo o rio, todo pau, todo bicho. Nós não sabemos escrever, nós estamos na nossa cabeça. João Americano falando que nossa língua é muito besta. Quando João Americano contou história dele, nós não sabíamos (...) O americano diz: vocês são muito doidos; a história de vocês é muito ruim.(...) Nós contamos nossa história, e Americano disse que não; ele é que ensina a história dele para nós.(...) Essa história de vocês é muito mentira, disse João Americano. Essa nossa história, nós é que sabemos, nosso vovô [João Tuxaua] que contou essa nossa história, e eu conto para você bem. Nós moramos no mato e vocês acham que nós não sabemos de nada (...) essa história de vocês, vocês { é } que na sabem nada, mas nós sabemos da nossa história (João Pajé, 1983 *apud* Melatti, 1999: 10-12).

Um último exemplo do exercício da autoridade de João Tuxaua sobre as relações entre os Marubo e os estrangeiros aparece no episódio em que Carlos Vargas levou um grupo de Kulina arawak para um lugar próximo ao antigo acampamento de Faustino, conhecido como *Komã voroya*. Eram *mokanawa*, falavam uma língua diferente (que eles não entendiam), mas não tinham qualquer adorno e se vestiam como civilizados. Eles “trabalhavam bem”, “gostavam de festas” e “sabiam cantar músicas”, mas quando quiseram se misturar (casar com mulheres marubo) e permanecer entre eles, João Tuxaua ordenou que Carlos Vargas os levasse

embora. Não queria que se misturassem, pois a mistura de sangues impediria o processo de espiritualização.²⁶²

Além de controlar a miscigenação com os *mokanawa*, João Tuxaua também controlava o trânsito para as cidades e o contato com os não índios:

No tempo de João Tuxaua, apenas os chefes iam para a cidade. Não ia criança, não ia mulher; iam só alguns para trabalhar, para aprender a língua e os costumes dos brancos. Eram mandados para trabalhar, para pegar mercadorias. Naquele tempo, o *governo* dava mercadoria, foi *General-índio* que criou o *Governo* (Arnaldo Mashempapa, 2005, tradução minha).

Em suma, se por um lado, a fala de João Tuxaua os instruíu a manter relações estritamente comerciais, limitando assim as condições de interferência na subsistência e na reprodução social do grupo, por outro, criava bons trabalhadores, gente sábia e respeitosa que aprenderia a língua e a matemática dos brancos. Em outras palavras, João Tuxaua promoveu as qualidades “étnicas” que permitiram aos Marubo ocupar posições privilegiadas no contexto das relações de contato com a sociedade envolvente, principalmente a partir da década de 1970, quando então a população indígena do Vale começou a ser “assistida” pela FUNAI. A passagem acima transcrita ainda nos permite relacionar a ideia de *governo*, tão frequente nas referências a João Tuxaua, à atuação generosa do SPI que distribuíu mercadorias e tinha como “criador” uma figura identificada por sua indigenidade.

Antes, porém, de abordar a expressão política das transformações promovidas por João Tuxaua, penso ser necessário comentar a designação de João Tuxaua como “nosso *governo*” e a sua relação com a atuação do SPI, pois neste caso, parece ter ocorrido algo diferente do que foi descrito para os Ticuna, que, traduziram a ação indigenista do funcionário deste órgão nos termos de sua tradição, identificando o “governo” com o seu herói civilizador “*Yoi*” (Oliveira Filho, 1988 186-187).

262 O termo utilizado por Paulinho Memãpa (2006) para se referir à impossibilidade de espiritualização das pessoas de sangue misturado foi *yoveitinpa* (*yovei*: “espiritizar”, *tinpa*: “sufixo de impossibilidade”). Segundo ele, os filhos de *mokanawavo*, por terem o “sangue misturado”, receberam nomes com prefixo *moka* (por ex: moka-Venãpa). De acordo com Montagner (1985: 235-237), o sangue da criança é produto da mistura do sangue do pai e da mãe, e a criança que *tem mais de um pai biológico, tem o sangue pesado e forte, nascendo desobediente*. Com base nesse dado, a autora sugere que existiria *uma relação entre qualidades morais, sêmen e sangue forte*. A informação do pajé Robson Venãpa segue neste mesmo sentido: a criança gerada no útero da mãe é formada pelo sangue-esperma do pai e pelo sangue da mãe. Por isso, ela pega o corpo (*yora*) e o pensamento (*chinã*) deles. Se o pai for pajé cantador, seu filho será sábio, vai saber falar e “aprenderá a escrever”; da mesma forma, se a mãe for sábia, seu filho também será sábio. Se a mulher grávida, com o feto ainda pequeno, namorar outros homens, vai ter filho-doido (*tanasma*), que não aprende a falar e não se assemelhará nem ao pai nem à mãe (Robson Venãpa, 2005).

Embora não tenha obtido informações mais detalhadas sobre a passagem do inspetor do SPI entre os Marubo, os depoimentos sugerem que este tenha se apresentado como representante do “Governo” que tinha como autoridade máxima o General Rondon, um descendente de índios, e que a designação de João Tuxaua como “nosso governo” tenha se feito nos termos de uma comparação contextual. Se para os Marubo o “governo”, era a autoridade de uma figura (mestiça) generosa, pacífica e conciliatória, comprometida com o bem estar dos “índios” em geral, João Tuxaua era o equivalente do caso particular Marubo. Por isso a expressão “nosso *governo*” não foi aplicada ao representante desse órgão, e nem a qualquer outro estrangeiro representante da política indigenista, como aconteceu entre os Ticuna. Conforme me parece, João Tuxaua traduziu a sua autoridade nos termos da atuação daquele órgão, e talvez por isso, seu filho, que hoje é tido como o “cacique geral” dos Marubo, tenha o nome do inspetor que lhes visitará (Alfredo).

7. Da “fala boa” ao CIVAJA: o legado de João Tuxaua

Para Ortolan, que tomou o CIVAJA como exemplo etnográfico dos desdobramentos do movimento indígena no Brasil, embora a criação dessa organização indígena estivesse “diretamente relacionada ao processo histórico do movimento indígena no Vale do Javari, cuja reivindicação principal era a demarcação da terra” (2005:18), os líderes Marubo reconheceriam “o movimento indígena e o CIVAJA não como ações políticas definidas de fora do universo das comunidades indígenas, mas sim como prolongamento da ação das autoridades espirituais (pajés) e políticas (líderes) dos povos do Vale do Javari” (2005: 217). Esta é de fato a ideia que transparece numa entrevista feita com Clovis,²⁶³ quatro anos após a morte de João Tuxaua:

Em relação à área que está sendo demarcada, é uma luta dos povos indígenas, muitas lideranças já morreram, muitos dos nossos pajés que nos prepararam, já morreram. Isso é lamentável, a gente falar agora, porque sempre quando nós falamos na demarcação, nos encontros de lideranças indígenas, nós sentimos falta daquelas pessoas que nos prepararam. A demarcação e a luta para a criação do Conselho Indígena do Vale do Javari não foram através do CIVAJA, do Darcy, nem o meu, não fomos nós que fizemos. Foi

²⁶³ Depoimento de Clóvis Rufino Reis registrado no material de entrevista para editoração do Vídeo *Terra Indígena Vale do Javari*, realização CIVAJA/GTZ, finalização Studio 13, julho de 2000.

uma interpretação que nós fizemos [d]a luta dos povos indígenas do Marubo, e essa interpretação valeu para que a gente tomasse essa atitude, sabe, de começar a pressionar as autoridades e tomar à frente desses povos, para que a demarcação saísse. Então, nós, a nossa interpretação da pajelança, do preparo que eles fizeram para a gente, nós continuamos nessa batalha, nós somos o fruto desse momento que a gente vem lutando. E, hoje, a demarcação está aí (Clovis Rufino, 2000 *apud* Ortolan, 2005: 217).

Na mesma entrevista, após explicar as condições do seu engajamento no movimento pela demarcação de terras como intérprete-tradutor,²⁶⁴ Clovis, que é neto de Carlos Vargas – um dos primeiros patrões Marubo — reforça as influências que recebeu dos pajés, apresentando-as como elementos que lhe predispunham ao papel de articulador e mediador de alianças interétnicas:

Eles [os índios] sempre se defenderam. Como eles são pessoas humildes, e como uma pessoa humilde, eles sempre receberam as pessoas bem. Se você está fazendo uma coisa de mal para eles, eles não vão brigar contigo, como acontece por aí. Eles vão contigo numa boa, conversam. Se você é uma pessoa má, eles se afastam de você, eles vão fazer coisas, a pajelança, para que você se afaste deles, sem bater, sem violência nenhuma. Então, foi nesse sentido que eu comecei a interpretar. Então, nessa interpretação, quando eu comecei a interpretar, me prepararam, eu vivo de uma proteção, de uma religião, que eles têm, como sempre foi com nossos ancestrais. Nós somos preparados nesse sentido, para atender as pessoas, para que as pessoas não tenham raiva da gente, para que nós tenhamos um... uma amizade, para que nós tenhamos os entendimentos com os brancos. Então, nesse sentido, fui preparado e... fui começar a trabalhar. Eles entenderam que eu era uma pessoa para ajudar os povos indígenas. Então, fui indicado, depois de ser intérprete, depois eu passei a ser uma liderança, um porta-voz do pessoal, dos povos indígenas (Clovis Rufino, 2000 *apud* Ortolan, 2005: 153).

Para Clóvis, no entanto, as conquistas desse movimento político e demarcatório não se explicavam somente por suas qualidades pessoais, as quais ele entende — note-se a semelhança com as palavras de João Tuxaua — como consequência do fato de ter sido criado

²⁶⁴ “Então, quando eu comecei a trabalhar com a comunidade, eu comecei a trabalhar como, como intérprete, intérprete, ao mesmo tempo, sendo porta-voz desse pessoal, porque eu estava fazendo uma tradução do trabalho que eles estavam fazendo para impedir a entrada de branco. Então, significou para mim que a luta deles era para ninguém entrar, que ninguém... que ninguém fosse lá interferir na vida... na vida, na cultura, o que eles tinham lá de preservação. Até porque os povos indígenas viveram 300, quer dizer, 150 anos de contato com o branco e nunca perderam sua cultura” (Ortolan, 2005: 153).

longe de seus pais e familiares, “assim, pelas mãos dos outros” (Clovis, 2000 *apud* Ortolan, 2005: 214), um resultado, em grande medida, da interferência dos pajés que ficavam nas aldeias:

E a nossa luta é diferente de outros povos indígenas por aí, porque para a gente levar 200, 300 índios daqui para Brasília para reivindicar ao Presidente da Funai, para reivindicar ao Ministro da Justiça, a gente tem que gastar, pelo menos, 60 mil reais, 40 mil reais, só de passagem aérea e alimentação. Então, essa prioridade que os outros povos indígenas do Sul, do Centro-Oeste têm, nós não temos, porque lá é pertinho, dá para encher 300 índios em três, quatro ônibus e levar para Brasília para reivindicar. E nós, não. Com poucos jovens que estão nessa luta, nós conseguimos, mas os pajés falam que, nessa luta, nós não estávamos sozinhos, espiritualmente eles estavam nos acompanhando, porque eles nos inspiravam a falar em qualquer lugar sobre a demarcação de terras. *Então, eles fizeram muita pajelança dentro das aldeias porque, quando a gente viaja, eles ficam nos observando, como que se estivessem observando o que nós temos que falar. Então, essa orientação espiritual, a gente tem, quando a gente viaja, quando a gente faz reunião.* E, hoje, tem um meio de comunicação mais rápido que todo mundo fica sabendo que eu estou viajando para cá, eu estou viajando para ali: Clóvis viajou para ali, outros viajaram para ali. Antes, não, só pajé que sabia que fulano estava fazendo isso; não tinha rádio, não tinha comunicação. Essa comunicação também fez com que as coisas corresse mais rápido. Então, o apoio da pajelança que teve, então, foi (de) muita importância. Outros índios até perguntaram para nós: “Puxa, vocês, só vocês cinco, três, indo para Brasília, voltando, só brigando no papel, conseguiram uma demarcação de terra muito grande, enquanto que a Raposa Serra do Sol é uma terra muito menor e vai, toda vez, 100 índios, 30 índios, 40 índios para Brasília reivindicar isso e não demarcaram.” Então, isso é uma das coisas que outros índios nos perguntaram. E nós valorizamos nossos pajés em relação a isso. Hoje, *a vitória que tem foi uma luta espiritual* muito grande, de todos os povos indígenas do Vale do Javari e dos povos que foram exterminados. Esse espírito forte que tem o Vale do Javari. Então, isso deu um encaminhamento também em nível espiritual (Clovis Rufino, 2000 *apud* Ortolan, 2005: 216, grifos meus).

No capítulo anterior, vimos que grande parte do apoio recebido por Clovis Rufino e Darcy Comapa para a criação do CIVAJA foi posterior à aprovação desta ideia por parte de João Tuxaua.²⁶⁵ Na entrevista que concedeu, em pleno contexto de fundação da organização

²⁶⁵ Conforme Ruedas: “Clovis received a boost when, during one of his visits to the upper Curuçá, the great leader João Tuxaua gave him support to the strategy of political organization. Clovis had little success until he received that support. He was criticized by FUNAI workers and missionaries, who exerted an influence difficult to overcome. João Tuxaua however was considered to have prophetic and divinatory powers and his word

(1992), o interlocutor (aparentemente o padre Josiney) fez uma pergunta final a respeito do CIVAJA. Ele queira saber o que João Tuxaua pensava “sobre o fato dos jovens estarem agora trabalhando para juntar todo o pessoal do Vale do Javari, independente de ser Marubo, de ser Kanamari...”. A resposta veio de imediato, antes mesmo que a tradução da pergunta fosse concluída:

Eles [Darci e Clovis] pegaram a minha fala. “Não façam assim”, eles falaram. “Os que vivem no igarapé pensam diferente. Peguem o meu pensamento, assim vocês devem viver”. Foi a minha fala que os aproximou. Não é a fala de vocês. Ouvindo o que eu dizia, as pessoas não acabaram. Ouvindo a fala de criação, não ouviram dizer a fala ruim (João Tuxaua, 1992, tradução minha).

A tradução elaborada pelo intérprete marubo Cezar aos entrevistadores tornou esta resposta um pouco mais elaborada. Se, num momento anterior, ele já havia dito que Darci estava “lutando [pela] mesma coisa” que João Tuxaua, que Darci havia “aprendido com o que fizera seu avô”, nesta oportunidade, ele explicou como esse processo havia atingido as demais etnias, concluindo com uma declaração que pretendia expressar os poderes divinatórios de João Tuxaua:

O Darci, ele pensou também e [João Tuxaua] cutucou no pensamento do Darci para [fazer] união, para juntar [as pessoas] como ele. [Para] que os Mayoruna também ficassem como nós, unidos para viver e trabalhar junto. [Em] cada comunidade, ele foi colocando [o seu pensamento] de trabalhar junto, viver junto, não quer[er] mais brigar, [assim] como ele estava fazendo, como ele estava falando. Então, ele cutucou ele [outro índio que] não sabe como nós falamos. O Kanamari ou Mayoruna não sabe falar, mas ele [João Tuxaua] está cutucando para [eles] aprenderem a falar. Olha, tem Mayoruna [que] já tem português, [é] pra ele aprender, passar pro outro na cabeça do outro. Tem Mayoruna que aprendeu [a língua] marubo, aí ele que tá sentindo, ele tá cutucando [na] cabeça daquele que não sabe, então por isso tá vindo. Agora, sente que vocês também... sente porque que vocês vieram, porque ele tá puxando. Nós vivemos [como se] Deus [estivesse] olhando nós. Ninguém sabe, mas ele tá fazendo para puxar vocês, como [se] ensinasse... [a] luta [é] para aprender e estar lutando [com] branco pra aprender como é que eles aprendem, e assim foi [que] ele [João tuxaua] falou hoje. Ele falava antes o que vocês falavam. Aí, falou [o] que ele viu aqui . Estava sentado ali... aí ele viu, ficou olhando [de] cabeça

weighed heavily with all curuça Marubo. After he started to say that Clovi's beliefs were valid, the marubo began to listen". Em razão disso, "Clovis attributes the eventual success of his efforts in large part to João Tuxaua's swing vote" (Ruedas, 2001: 392-393).

abaixada, levantou [e disse]: “muita gente vai aparecer por aqui, nessa reunião que nós vamos fazer, o branco vai ajudar muito, vocês vão aprender muito, vocês vão ter muito... muitas coisas vão aparecer por aqui. Falou ele, hoje (Cezar 1992, entrevista a João Tuxaua, 1992, transcrição minha).

Na medida em que as ações políticas dos Marubo à frente do CIVAJA foram entendidas como “prolongamento da ação” de João Tuxaua, a política interétnica do grupo caracterizou-se não somente por uma autêntica oralidade diplomática espelhada na fala boa (*vana roa*) daquele chefe, mas também por um discurso paternalista em relação às demais etnias, que deveriam “aprender com eles”. Dessa forma, as lideranças marubo assumiram a responsabilidade de salvaguardar os direitos dos índios isolados e de protegê-los. Como afirma Clovis, em entrevista transcrita por Ortolan:

Como nós fomos preparados por nossas lideranças indígenas, pelos nossos pajés, nós começamos a ver a situação de cada um de nós e começamos a pressionar a própria FUNAI, a dizer: “Olha, nós queremos uma terra contínua, sempre uma terra contínua que seja demarcada.”. E começamos a pressionar nesse sentido, para que eles ficassem dentro, para que eles fossem protegidos, para que eles vivessem então a sua cultura, a sua maneira de viver, sem contato com o branco. Então, quando aconteceram essas mortes [de índios], a nossa interpretação foi essa. Nós fomos orientados pelas nossas lideranças na época em que os povos indígenas, os próprios Marubo, eles eram pessoas que viviam em paz e que cada um, cada um vivia na sua comunidade. Só que eles eram vingativos: se a pessoa fizesse mal a eles, eles eram vingativos, iam vingar, e é difícil de esquecer. Então, nessa interpretação que a gente fez, a orientação que nossos pajés nos fizeram, nós começamos a estudar a situação também dos povos isolados (Clovis, 2000 *apud* Ortolan, 2005: 155).

O depoimento de Jorge Oliveira, eleito coordenador geral do CIVAJA em 2003, segue no mesmo sentido, fornecendo, contudo, maiores detalhes sobre as características dessa formação social empreendida pelos pajés

Conforme me explicou Jorge, na ocasião em que era coordenador do CIVAJA, a hegemonia dos Marubo neste órgão e na política indigenista local se explicava pelo próprio *ethos* social do grupo, pois enquanto os demais povos “falam como criança” e, por isso, brigam por qualquer coisa, eles, os Marubo, resolvem os problemas através do diálogo e não agem de forma agressiva.

A relação do CIVAJA com João Tuxaua não se limitou a depoimentos. O primeiro barco adquirido pela organização (em 1998) para realizar as viagens de articulação nas várias aldeias do Vale foi batizado de *NI Oa Wani* que, como vimos, são os nomes de infância de João Tuxaua. O motivo, conforme me foi explicado, era mais do que uma simples homenagem. Servia para “trazer” a força deste pajé à organização e fazer com que ela tivesse êxito na reunião dos povos do Vale.

CONCLUSÃO

Em linhas gerais, os grupos da família linguística pano foram historicamente caracterizados e etnograficamente descritos como imersos em um complexo sistema de guerras, cuja expressão mais visível seria o rapto de mulheres, crianças e escravos. Exemplos dessa “simbiose guerreira” foram resumidos por Erikson (1993, 1996), que reconheceu a “coesão” e a “mistura” da população desta família linguística como consequências das “práticas guerreiras”.²⁶⁶ A história oral marubo, apresentada no capítulo 2 deste trabalho, corrobora em grande medida esse panorama guerreiro, descrevendo-o como resultado do “ânimo belicoso” (*onika chinã*) dos seus antepassados, que não eram como as pessoas de agora, criadas-transformadas pela “fala boa” de João Tuxaua.²⁶⁷

Sugeri que os antepassados, os “outros velhos” (*sheniwetsārasin*) dos Marubo, seriam originários de diferentes coletivos que, a despeito de suas designações e rotulações (prefixadas ao termo *nawalvo*), não se configurariam como segmentos sociais de uma só unidade circunscrita, fosse ela definida por critérios de parentesco, linguísticos, políticos ou geográficos. Em outras palavras, o povo marubo é uma entidade social historicamente configurada pela cohabitação de indivíduos-identidades diversos, cuja morfologia (caracterizada pelo funcionamento das 18 seções matrimônias) é um produto criativo da construção de novas relações de parentesco em um contexto de transformação social.

Contudo, reconhecer o povo marubo (e sua organização social) como resultado de fissões e reuniões de subgrupos dialetais, promovidas em maior ou menor medida pela exploração comercial de seus territórios, não é algo exatamente novo no contexto da etnologia pano. Não raras vezes, a morfologia social de grupos pano foi explicada como resultado de uma dinâmica sociológica resultante de eventos históricos conhecidos — sobretudo, a chegada de caucheiros (ou índios civilizados), que desencadeou epidemias e mudanças

²⁶⁶ Nas palavras de Erikson, a guerra seria equivalente a um meio de comunicação entre os Pano: “Sans doute, la cohésion pano découle-t-elle dans une large mesure des pratiques guerrières, facteur clef du brassage de population. À différence de leurs voisins arawak pré-andins (Piro excetés) dont la volonté d’union politique s’accompagne d’un refoulement farouche de la violence interne (cf. l’article de F. M. Renard – Casevitz, dans ce volume), les Pano semblent en effet utiliser la guerre comme un moyen de communication privilégié entre leurs diverses composantes. Ici, la bellicosité préférentielle unit des partenaires aussi proches que possible, car il ne s’agit pas tant d’annihiler l’adversaire que de l’assimiler” (Erikson, 1993: 51).

²⁶⁷ Uma tradução literal e nativa da expressão *onika chinã* seria “pensamento valente”. Optei por traduzi-la aqui como “ânimo belicoso” como forma de expressar o sentido que a palavra *chinã* tem quando usada como substantivo: um “princípio vital” associado ao duplo do peito pensar (*chinã nato*) que pode ser transferido de pessoa para pessoa (ver Cesarino, 2008: 30) e que explica em grande medida o comportamento social da pessoa, em especial a sua “fala”. A palavra *onika*, por sua vez, remete a uma “bravura”, que predispõe à briga ou à guerra.

demográficas, novas alianças e intensificação da guerra, fugas e migrações (ver Romanoff, 1984; Townsley, 1988; Erikson, 1999; Calavia Saez, 2006b, entre outros).

O caso marubo, contudo, se não nos traz uma particularidade, ao menos uma perspectiva interessante em relação a esses processos que aparecem explicados pela circunstancialidade histórica e pela lógica social indígena. Tais “processos” que, em outros Pano Centrais, explicam o decréscimo populacional ou ainda a ruptura das formas tradicionais de organização são pensados pelos Marubo como catalisadores de uma transformação responsável por sua preservação física e cultural e, em alguns contextos, por sua atual preeminência sociopolítica. Em primeiro lugar, estes ameríndios não explicam a cadeia de violência e sucessivos “etnocídios” como contingentes à história do contato (*correrias*, epidemias e brancos), mas como consequência do *ânimo belicoso* e da “fala ruim” (*vana ichnaka*) de seus antepassados, posicionando-se, dessa forma, não como vítimas do processo de conquista, elementos passivos frente à imposição de uma estrutura dominante, mas como agentes de seu próprio “extermínio”. Em segundo lugar, a teoria nativa acerca da história e da formação (criação) dessa sociedade a explica como resultado de transformações promovidas por João Tuxaua, um personagem cuja atuação esteve associada não somente à organização política e econômica do grupo, mas também, e principalmente, a seu sistema xamanístico. Como vimos, as transformações promovidas por este líder, que conduziram a redefinições dos padrões socioculturais do grupo, foram acionadas por sua intervenção xamânica ou, mais precisamente, pelas relações que este “filho de espírito” mantinha com seus “progenitores” espirituais.

Na literatura etnográfica da Amazônia, processos de transformação sociocultural que expressavam ideias relativas ao retorno de antepassados, heróis culturais ou à chegada de pessoas “iluminadas”, comprometidas com a instauração de um estado de “bem aventurança” ou com a mobilização de uma ação coletiva direcionada à criação de alguma comunidade utópica, aparecem frequentemente rotulados como movimentos milenaristas, messiânicos, ou ainda, de acordo com os aspectos que lhes seriam mais relevantes, como proféticos, nativistas ou revivalistas (Porro, 1977; Veber, 2003). Não obstante essas distintas qualificações, haveria certo consenso de que todos emergem em situações de crise, configurando expressões do milenarismo (crença na inauguração de um “paraíso terrestre”, na salvação “iminente, total, final, terrena e coletiva” [Porro, 1977: 23]). O messianismo (ou movimento messiânico) apresentar-se-ia como forma específica do fenômeno milenarista, caracterizando-se pela

atuação de um enviado divino, que “anuncia e introduz um reino celeste na terra” (Pereira Queiroz, 1965: 9; Porro, 1977: 145).²⁶⁸

Discorrendo sobre as atividades de João Tuxaua e as “mudanças internas” ocorridas entre os Marubo, Ruedas definiu este chefe como “a principal força por trás do ‘movimento de revitalização’ que causou profundas mudanças no ‘sistema de valor’ marubo (2001: 65). Desde o fim do *boom* da borracha, afirma Ruedas, “the Marubo underwent a change in frequency of use and the number of contexts for appropriate use of force, a change wich essentially removed the element of force from the intra- political game” (Ruedas, 2001: 66).

Nos termos de Wallace (1956), fonte citada por Ruedas como referência para o conceito de “movimento de revitalização”, “revivalismo” aparece definido como um esforço “consciente”, “deliberado” e organizado por parte de membros de uma dada sociedade, a fim de construir uma cultura mais satisfatória. Como “subclasse” desses fenômenos emergiriam os “movimentos nativistas”,²⁶⁹ caracterizados por uma forte ênfase na eliminação de pessoas, costumes, valores e/ou materiais estranhos ao próprio *mazeway*²⁷⁰ (Wallace, 1956: 265-267 *apud* Porro, 1977: 171).

Ocupado em testar a validade da teoria do igualitarismo pan-amazônico, Ruedas não explorou esta abordagem, usando-a apenas para legitimar a autenticidade da organização política marubo. Em sua opinião, essa “mudança”, que ele assume como “dramática” e provocada por violentos encontros com a população não indígena, não teria removido a “organização sociopolítica tradicional indígena”, porque “the process of selection of cultural traits drew on the pre-existing pool of cultural variants” e não haveria razão, portanto, para pensar o ‘sistema’ propagado por João Tuxaua como ‘sincrético’” (Ruedas, 2001: 66).²⁷¹ É o que ele explica na única passagem dedicada ao tema:

²⁶⁸ Não obstante a frequente equação entre milenarismo e messianismo, o primeiro seria um fenômeno mais vasto, que poderia ocorrer sem a atuação de um enviado divino, apenas pela “formação de seitas” e de “práticas mágicas adequadas” (Pereira Queiroz, 1965).

²⁶⁹ Muhlmann definiu nativismo como um “processo de ação coletiva conduzido pelo desejo de restaurar uma consciência de grupo comprometida pela irrupção de uma cultura estrangeira superior” (Muhlmann, 1968: 15 *apud* Porro, 1977: 171). Em Linton, o termo nativismo seria utilizado nos estudos sobre milenarismo entre povos primitivos, sendo definido como “qualquer tentativa consciente e organizada por parte de membros de uma sociedade de reviver ou perpetuar aspectos selecionados de sua cultura” (Linton, 1943: 230 *apud* Porro, 1977: 170). O nativismo como manifestação mais conservadora do milenarismo poderia ser captado em práticas que vão desde a procura por oráculos ou profecias até a xenofobia e as guerras (Porro, 1977: 144).

²⁷⁰ “The mazeway is nature, society, culture, personality and body image, as seen by onde person” (Wallace, 1956: 266).

²⁷¹ A interpretação de Cesarino acerca do xamanismo marubo segue no mesmo sentido. Segundo este autor: “Na realidade, o xamanismo dual marubo é também um hibridismo, não das situações ayahuasqueiras desenvolvidas nas cidades e posteriormente introduzidas na floresta, mas de remanescentes dos tais ‘sistemas

He [João Tuxaua] drew the survivors of the rubber boom to a remote area where he subjected young people to intensive programs of enculturation, including learning of traditional mythology, cosmology, and healing practices. *The marubo existed in complete isolation for some forty years, 1910-1950. Thus, Joao Tuxaua did not create a new synthesis of indigenous and non indigenous beliefs, he simply selected a set of variantes of currently existing beliefs. This was an internal process of indigenous cultural change and, so, what we see today is rooted in tradition as what we might have seen a century ago.* Furthermore, if even after the conscious elimination of physical force as a feature of Marubo political contests we still find that power in its other guises is a feature of those political, then we can assume that power is something that is rooted in Marubo values. What happened is that one path to power – that of coercive force -- was eschewed but others were left open. If power were somehow inconsistent with Marubo values we should find a conscious rejection of it because the effect of João Tuxaua in reinforcing key values is so recent (he died in 1996). In fact we don't, which is consistent with my argument that the Marubo have a non-egalitarian political ethos. At any rate, most of the changes in Marubo values after the rubber boom occurred under conditions of extreme isolation, so what we must consider these changes entirely indigenous in nature [...] this supports the validity of the marubo as a test case for the hypothesis of pan amazonian egalitarianism (Ruedas, 2001: 66, grifos meus).

Ruedas identifica a “eliminação consciente da força física” como principal mudança promovida por João Tuxaua, mas distancia-se da natureza reformadora (transformadora) deste processo, por desconsiderar o aspecto xamânico do “movimento” e concebê-lo como resultado de uma ação política e de um suposto “completo isolamento” que, por sua vez, teria possibilitado aos marubo uma reorganização *unicamente* guiada pelos modelos de organização “tradicional”. Contudo, entender esse processo como um “movimento de revitalização” implica contrariar o aspecto mais enfatizado por estes ameríndios quando se referem a esta questão: o da criação-transformação (*shovia*). Sobretudo porque o “uso da força física”, que Ruedas relaciona à violência propagada por brancos no período da exploração gomeira, seria, na visão dos Marubo, consequência do pensamento (*chinã*) e da cultura (*tanati*) de seus antepassados. Sendo assim, uma “revitalização” das formas tradicionais de organização social do grupo deveria conduzir, entre outras coisas, à

preexistentes’ referidos pelo autor [Gow]. É como se, ao reunir as populações pano dispersas, João Tuxaua tivesse sistematizado um xamanismo híbrido pano e arcaico” (Cesarino, 2007: 16-17).

intensificação da violência física e de agressões xamânicas que lhes caracterizavam.²⁷² Este, aliás, foi um dos argumentos utilizados pelos professores indígenas quando, por ocasião de um curso de formação da SEDUC em que eram incentivados a “resgatar” a cultura de seus antepassados, alegaram que não poderiam fazê-lo, porque “a cultura dos antigos era ruim” e, para agir como eles, teriam que “roubar, brigar e violentar mulheres” (Reinaldo Venãpa, 2007).

Se fôssemos utilizar as qualificações existentes para “movimentos sociais de expressão religiosa”, o caso marubo enquadrar-se-ia satisfatoriamente em uma leitura messiânica-milenarista que, como já mencionado, descreve movimentos movidos pela atuação de um “enviado divino”, de um “redentor”, cuja missão de expressão milenarista funda-se na expectativa de uma nova ordem social e/ou da salvação coletiva. Estas ideias estariam “impressas” nas analogias e traduções cristãs que (auto)reportam João Tuxaua como “filho de Deus”, “Jesus”, “descido” (*nitxin pakea*), bem como na concepção do *Kapi vana wai*, sua morada, como um lugar de criação que reuniu, aumentou e melhorou as pessoas, promovendo a prosperidade social e proporcionando uma alternativa de destino póstumo para aqueles ali criados (transformados). Em favor de uma abordagem messiânica-milenarista do “movimento”, não seria difícil inferir os contextos históricos em que ideias cristãs foram incorporadas pelo grupo (como, por exemplo, o relacionamento com os Chamikuro), ou mesmo identificar lideranças “pré-Marubo” que já sugerissem a existência anterior de tal tradição.²⁷³ Teríamos ainda como nova evidência de que a perspectiva messiânica teria se consolidado como “modelo de compreensão e atuação nas relações intercósmicas” (Oliveira, 2007: 10), a atuação de Robson Venãpa, o jovem e poderoso xamã que se compara a Jesus e afirma estar promovendo atualmente (num tempo “estragado, ruim”), a criação de uma terra-espírito (*yove mai*) em termos semelhantes aos propostos por João Tuxaua: um lugar de festas, de pessoas boas e sem doenças.²⁷⁴

²⁷² Devo informar, uma vez mais, que a visão de Ruedas acerca da etno-história marubo foi retirada dos discursos político-indigenistas dos membros do CIVAJA, no contexto da delimitação de terras.

²⁷³ De acordo com Pereira Queiroz (1965), uma das características que permitiriam classificar um movimento como messiânico seria seu caráter cíclico. Nas palavras de Melatti, em seu artigo sobre o messianismo Krahô (1972): “Na verdade, se olhado de uma perspectiva temporal mais ampla, o ritmo messiânico não perdura indefinidamente. Deve chegar a um final quando se torna possível encontrar outros meios de alcançar a solução dos problemas que levaram ao movimento messiânico” (Melatti, 1972: 36).

²⁷⁴ Segundo Reinaldo Venãpa, um professor que acompanhou a peregrinação xamânica de Robson pelas aldeias do Rio Ituí (em meados de 2007), esta “criação-transformação” estaria sendo promovida na aldeia Vida Nova (no alto rio Ituí). Segundo ele, só quem ali habitar escapará do “Caminho-Morte” (*vei vai*), pois terá algo como uma “carteira de identidade” que lhe dará acesso a um “Caminho-Espírito” (*yove vai*). O discurso milenarista de Robson Venãpa prevê a chegada próxima do *último dia* que, com cataclismas, doenças e guerras, trará a morte das pessoas ruins, desrespeitosas, incestuosas, ignorantes desse tempo: “As mulheres do *mundo inteiro* [ou da

Parece-me, contudo, que interpretar o caso João Tuxaua como mais um “movimento sociorreligioso” incorreria numa objetivação redutora do tema da transformação, tão caro à teoria nativa e antropológica, e excluiria a possibilidade de abordá-lo nos termos de uma reforma sociocultural “moderna” e não como “movimento religioso” e “imperfeitamente político” de sociedades “arcaicas” (ver Fausto, 2008).

Em um artigo sobre o messianismo ashaninka, Hanne Veber (2003) empreende uma estimulante crítica aos trabalhos que atribuem uma “tendência” messiânica aos povos de língua arawak (em especial os Ashaninka), qualificando com este rótulo os movimentos e ativismos sociais descritos na literatura sobre esses povos. Seu argumento é o de que a noção de messianismo ashaninka — importada por Métraux das crônicas franciscanas para a antropologia — tem sua “veracidade” garantida pela repetição ritual acadêmica e não por análises empíricas fundamentadas.²⁷⁵ (Veber, 2003: 183).

Segundo Veber, os autores que seguiram os passos de Métraux satisfizeram-se em estabelecer o messianismo como característica cultural dos Ashaninka, mais do que demonstrá-lo em termos de práticas e formas de crença locais (Veber, 2003: 188).²⁷⁶ Para a autora, perpetuar esta ideia — que remete à invocação de mistérios de redenção espiritual mediada por um mensageiro esperado — na produção do conhecimento etnográfico conduziria à negação da particularidade cultural. Adaptado da tradição judaico-cristã, o conceito de messianismo estaria sobrecarregado de conotações próprias de seu contexto de elaboração. Em outras palavras, a interpretação messiânica proveria não somente um modelo de entendimento, mas também um conjunto de filtros que levaria seu usuário a enxergar fenômenos diversos sob uma mesma “luz”. Sendo assim, quando aplicado a situações completamente diversas, o conceito tenderia a obscurecer mais do que iluminar os objetos

Terra de *Deus*] foram “estragadas” [*ichnavai*]: meninas novas, 10 anos, já namoram [*vene merai*: “encontram homens”]. Os homens também agem desse jeito, com 11 anos, 12 anos namoram mulheres. O tempo de agora é outro, os brancos chamam de *último dia*. E desse jeito vai ser” (Robson Venãpa, 2005, md 02. Tradução minha).

²⁷⁵ As crônicas franciscanas destacavam a atuação de Juan Santos — um mestiço aculturado que surgiu entre os Ashaninka de Gran Pajonal, no Peru Central, tornando-se líder da revolta que, em 1742, mandou embora os missionários e impediu que o império colonial espanhol obtivesse o controle dessa parte da Amazônia — descrevendo-o como um autoproclamado messias. No artigo de Métraux (“A Quéchuá Messiah in Eastern Peru”, 1942) Juan Santos teria se apresentado como descendente do Inca Atahualpa, morto por Pizarro em 1533. Conforme Weber, não obstante as poucas informações a respeito das percepções ashaninka sobre Juan Santos, esta ideia teria sido reproduzida nos trabalhos de outros acadêmicos, estabelecendo-se, por fim, quase como uma “verdade” na historiografia do oeste amazônico. Durante todos estes séculos, diz a autora, os episódios de atividade rebelde entre as populações arawak da região — e entre os Ashaninka, em particular — foram explicados como propensões messiânicas (Weber, 2003: 186-7).

²⁷⁶ No caso ashaninka, essa abordagem interpretativa teria criado uma espécie de “buraco negro” que eclipsou as práticas locais que se pretendia identificar e explicar (Weber, 2003: 184-185). Consequentemente, sentimentos messiânicos seriam atualmente atribuídos aos Ashaninka não em resposta à presença de uma figura autodefinida como messias, mas como algo supostamente latente entre eles (Weber, 200: 187).

(Veber, 2003: 184). Veber ressalta ainda que considerar — como o fizeram os Franciscanos — Juan Santos como a força dirigente do movimento ou conferir prioridade máxima a seus motivos e intenções significa fazer dos Ashaninka “innocent and ignorant savages”, enganados e abusados por um estrangeiro mestiço, motivado por objetivos pessoais. Tal interpretação, que concebe os Ashaninka como “nature’s unenlightened children”, facilmente recrutados por interesses que não lhes eram próprios, direciona o foco de análise para fora do grupo e das razões que eles poderiam ter tido para participar da rebelião. De fato, os Ashaninkas tinham muitos outros motivos para fazê-lo, que pouco ou nada tinham a ver com Juan Santos e suas ideias (Veber, 2003: 191).²⁷⁷

Veber acredita, contudo, que estudos recentes baseados em trabalhos de campo permitiriam testar a noção de messianismo ashaninka, contrastando-a com o que hoje se conhece sobre a cosmologia e as práticas de lideranças nativas. Conforme a autora, esses estudos não enfocam a propensão messiânica, sustentando que o “divino” pode se manifestar no “mundo experiencial” e que a relação entre liderança e habilidade para comunicar-se com o “supernatural” poderia ajudar a explicar, por exemplo, a aceitação de Juan Santos, em 1742, pelos Ashaninka e demais índios da Amazônia, sem que isto tivesse qualquer conotação de “veneração” (Veber, 2003: 190).²⁷⁸ Desse modo, a rebelião de 1742 instigada por Juan Santos não teria emergido de uma crença na intervenção divina, mas do diálogo entre “violent native self-confidence” e a dinâmica histórica de reprodução social e física da sociedade nativa.

Mais do que clamar pela não existência do messianismo entre os povos aruak no oeste do Peru, o que Weber propõe é uma revisão da aplicação “conceitual” do termo, que hoje se estende à cultura e à história ashaninka, encorajando a leitura messiânica de toda e qualquer forma de ação coletiva desse povo e tomando posse de um espaço interpretativo que, de outro modo, poderia convidar a análises específicas sobre sua história (Veber, 2003: 2001). Desse modo, ainda que alguma forma de messianismo possa ser encontrada em alguns desses

²⁷⁷ Apoiando-se nos registros históricos, a autora sustenta que um interesse central para os amazônicos participarem da rebelião de 1742 teria sido a reprodução das suas condições de existência e de sobrevivência física e social (Veber, 2003: 193). Certamente, haveria ainda outras razões para os nativos se armarem contra as missões e missionários, mas o messianismo pouco teria haver com tal estado de coisas. Para além disso, a revolta massiva de 1742 não teria sido uma ocorrência repentina acarretada pelo “advento arbitrário” de um autoproclamado messias, mas a continuação de uma já atuante dinâmica de adaptação-oposição nativa à presença franciscana. Os Ashaninka não queriam os franciscanos, suas doenças, e suas repreensões aos modos de vida nativos, embora desejassem suas mercadorias, especialmente as ferramentas de metal. Por fim, as doenças podem ter sido outro fator decisivo a persuadir os chefes — que durante anos permaneceram leais à missão — a se juntarem aos rebeldes (Veber, 2003: 194-5).

²⁷⁸ Independente de qualquer apelo à divindade, a aceitação da liderança de Juan Santos teria dependido de habilidades e conhecimentos que tanto poderiam atrair lealdade quanto serem favoravelmente comparados àqueles dos líderes e chefes de grupos locais — como, por exemplo, seu conhecimento sobre a infraestrutura da missão e as estratégias militares hispânicas (Veber, 2003: 196).

coletivos no presente, a extensão indevida do rótulo messiânico a toda a cultura e história ashaninka contribuiria muito pouco para seu entendimento. Um dos motivos para tanto seria o fato de o conceito de messianismo subordinar a agência e a ação coletiva nativas a uma forma de agência centrada num profeta ou numa figura salvadora. Essa perspectiva falharia em capturar a dinâmica da competição e da continuidade inerente às formas complexas e voláteis da liderança ashaninka, através das quais a ação coletiva e a reprodução da sociedade nativa são atualizadas e delineadas (Veber, 2003: 200).²⁷⁹

Embora Veber defenda uma interpretação que não oponha política à religião, nem ação pragmática à pensamento cosmológico, Fausto (2003: 202) considera que seus argumentos ainda resvalam em uma oposição entre ação racional movida por interesses pragmáticos (“militância”, “ativismo”, “agência” etc.) e ação irracional fundada em assunções religiosas (“divindades imanentes”, “mensageiros míticos” etc.). Uma das razões para tanto seria o fato de nossos conceitos de agência e de mudança social remeterem necessariamente às transformações produzidas pela ação de agentes humanos no mundo empírico, enquanto no pensamento indígena, tais transformações envolveriam o exercício de poderes xamânicos que permitem a alguns homens (os xamãs, em especial) relacionarem-se com seres não humanos (Fausto, 2003; ver também 2002).

Assumir a categoria de agência²⁸⁰ como qualidade e capacidade unicamente “humanas”, nos diz o autor em outro texto, produz consequências significativas nos estudos sobre mito e história indígenas pois, por um lado, presume uma separação entre humanos e não humanos que não se encaixa adequadamente nas ontologias animistas e, por outro, conduz a uma percepção de história e de consciência histórica exclusivamente fundamentada na praxis humana.²⁸¹ A “agência indígena”, escreve o autor:

Supõe a possibilidade de produzir transformações na ordem dada pelo mito, e não a substituição de uma convenção por outra convenção, de um contrato por outro contrato. A

²⁷⁹ Contudo, a autora também reconhece seu incômodo na aplicação do termo messianismo ashaninka pelo risco dele vir a ser usado para rotular movimentos contemporâneos armados, visto que para Métraux e outros estudiosos da Amazônia, o messianismo consistiu num expediente para a compreensão de atos nativos de violência (Veber, 2003: 200-201).

²⁸⁰ Definida como “capacidade criativa de agir de forma transformadora numa realidade sociocultural” (Fausto & Heckenberger, 2007).

²⁸¹ “From this viewpoint, history and historical perception are necessarily rooted in human praxis, or, as F. Châtelet says, in the ‘recognition of the sensible-profane nature of human existence’ (1962: 40). This human ‘making,’ which molds society as much as nature and which can be narrated a posteriori, is conceived here as a universal potential that is only realized as historical consciousness when recognized as human action; that is, when perceived as creative human action capable of producing transformations in the social world. At once historical and political, this consciousness supposes the homogeneity of past, present and future - Lyell’s uniformitarianism applied to human things” (Fausto & Heckenberger, 2007:)

ação transformadora sobre o mundo é um ato diferenciador (Wagner, 1981) em relação à ordem pós-mítica e, portanto, requer a atualização do tempo mítico para efetuar transformações efetivas. E se o mito é, como quer Turner, “a fetichização do processo de produção da sociedade” (1998b: 243), a forma própria da agência mítica não é a da ação social que se sabe exclusivamente humana (Fausto, 2000: 21).

Isso implica que o “fazer histórico” indígena não se reduz a um fazer “humano” que se realiza na paisagem social e natural dos homens, envolvendo, ao contrário, seres e capacidades criativas que não são propriamente humanos. Dessa forma, argumenta o autor:

[...] the indigenous equivalent of what we term historical action would be shamanic action on the world, with the implication that transformative action is not limited to those cases in which human praxis is recognized as a condition, in and by itself, for social transformation (ver Fausto, 2002b; ver também Hill, 1999: 391-394) (Fausto & Heckenberger, 2007: 13).

Essa equivalência entre “ação histórica” e “ação xamânica” teria como exemplos relevantes os movimentos sociorreligiosos – em geral qualificados como milenaristas ou messiânicos – que, em comum, apontariam para a centralidade da ideia de transformação (Fausto, 2000):

De nosso ponto de vista, eles aparecem como movimentos religiosos sincréticos, irracionais e reativos, fruto da ausência de uma verdadeira consciência histórica capaz de gerar uma ação transformadora sobre o mundo social. Do ponto de vista nativo, ao contrário, eles aparecem como xamanização da prática, como mobilização de capacidades criativas que não são sociais e nem estão disponíveis “naturalmente” aos humanos pelo fato de serem humanos. É porque os humanos não são apenas humanos e nem só os humanos são humanos, que pode haver ação criativa (...) A atividade criativa depende da mobilização de capacidades que não são apenas humanas, e das quais os humanos foram (parcialmente) privados na ordem pós-mítica. O fazer a história é, pois, uma mitopraxis que se narrativiza como futuro em chave xamânica. Assim, se a incorporação dos eventos históricos ao mito pode se dar, como ocorre na versão de Iatora, em chave sócio-histórica, o mito como discurso de transformação – i.e. como história do futuro e matriz de ação – tem que recorrer ao xamanismo como condição de possibilidade para produzir a mudança (Fausto, 2000: 21).

Nos termos propostos por Fausto, o caso João Tuxaua não se apresenta como um movimento propriamente “religioso” de natureza salvacionista, ilustrando, na realidade, um autêntico processo de reforma social — mais “silencioso” do que aqueles destacados pela literatura milenarista-messiânica — guiado pelas concepções nativas de agência e história e capaz de produzir transformações que vão além do campo do xamanismo e do ritual (Fausto, 2008).

O processo que levou à “criação” do povo marubo nos fornece um exemplo no qual a noção de agência refere-se a uma cosmo-praxis e a uma ação transformadora que não pode ser reduzida à ação humana, nem tampouco ao mundo dos humanos. Os Marubo não explicam suas transformações éticas (de “insensatos” a “respeitosos”, de “guerreiros” a “oradores”, de “caçadores” a “pensadores”) como mudanças sociais promovidas no campo da organização social (regulação de casamentos, trabalho coletivo, festas), e sim como alteração-modificação dos espíritos (os duplos) que dotam os homens de certos conhecimentos, habilidades e ânimos pró-sociais.²⁸² Em outras palavras, estes ameríndios não atribuem a sua transformação a mudanças de padrões estéticos e culturais, e sim ao fato de terem sido alterados e melhorados pela “fala boa” de João Tuxaua, um personagem que, como vimos, não era somente humano, pois ele próprio já havia sido igualmente “criado-transformado” por espíritos.

Tal qualidade, no entanto, não era (e nem é) exclusiva a João Tuxaua. Ao contrário, muitos foram os pajés — inclusive alguns mais atuantes e poderosos do que ele — que também eram filhos de espírito. Sendo assim, não temos subsídios suficientes para concluir que somente sua ascendência espiritual lhe tenha disponibilizado poderes maiores ou diferentes daqueles compartilhados por outros pajés. Os espíritos Mishon (“dono dos animais”), por exemplo — entre eles, Kana Mishon, de quem João Tuxaua também era filho — foram muito atuantes desde os tempos em que existiam mulheres-pajés, sendo tidos como pais “espírito” de muitos outros homens-pajés.²⁸³ Portanto, não me parece produtivo atribuir uma espiritualidade particular ou exclusiva a João Tuxaua, pois isso nos faria assumi-lo, como quis seu depoimento autopromocional, como subsidiário (ou ainda, enviado) de uma

²⁸² Na verdade, essa relação é inerente ao próprio comportamento dos homens, pois são os espíritos os causadores dos comportamentos antissociais das pessoas que agem de forma “errada”, insensata e inadequada

²⁸³ “Naquele tempo, lá, os espíritos viam-se uns aos outros [*oinsinanã*]. Naquele tempo, Mishon namorava as mulheres porque elas tinham pensamento sábio, fala sábia [*chinã yosika, vana yosika*]. Usavam resina cheirosa [*sempa*], urucum [*mashe*] e também assistiam às festas [*saiti*]. Os espíritos *mishon* namoravam todas as mulheres na floresta. Mas agora não podem fazer assim. As mulheres que os espíritos namoravam eram cheirosas [*ininka*], a sua carne [*nami*] tinha perfume de resina cheirosa, por isso ele as namoravam. As mulheres eram sonhadoras-de yove [*ainvo yove namaya*], mas agora não podem fazer assim” (Robson Venãpa, 2005, tradução minha).

“divindade” superior.²⁸⁴ Na verdade, a ideia de uma “divindade transcendente” surge e se reproduz nos discursos interétnicos que, no intuito de expressar a dimensão de sua ação transformadora, constroem analogias entre João Tuxaua e personagens da sociedade envolvente que encarnam os protótipos de “divindade ” (Deus) ou de autoridade política (governo) transcendentes.

Parece-me claro que a ação transformadora de João Tuxaua — que teve como expressão máxima a “espiritização” (*yovea*) das pessoas e de sua morada — conjugou conhecimento e prática xamânica a uma reflexão sobre os fatos da ordem social ou, dito de outro modo, a uma consciência histórica.²⁸⁵ O que os Marubo entendem como história, porém, envolve não somente a descrição factual da ação humana e suas consequências na ordem social, mas também a descrição dos espíritos e de suas moradas, bem como dos caminhos que se apresentam como destino póstumo (ou a “História das Almas”, como colocado por Montagner [1985: 69]).²⁸⁶ A ação pragmática pode produzir mudanças na ordem das convenções sociais e estéticas, mas estas só se caracterizam como transformações “históricas” se vierem acompanhadas de uma atualização cosmológica, isto é, de práticas xamânicas que estabeleçam a continuidade entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. Foi isso justamente o que fez João Tuxaua ao criar pessoas melhores e uma nova alternativa para seu destino.

João Tuxaua não se diferencia radicalmente de outros chefes e pajés de seu tempo, pois a produção de grandes roçados, o crescimento demográfico e a promoção de festas, bem como os poderes sobre a vida e a morte, são objetivos e qualidades buscados por todos os xamãs e, ao que tudo indica, tais condições são preexistentes a ele. Seu êxito e destaque particulares como agente histórico devem-se à reprodução, por meio de práticas e rituais xamânicos, de sua própria capacidade reflexiva (expressa em sua “fala boa”), capaz de avaliar uma situação histórica específica e catalisar uma vontade coletiva que, por sua vez, é entendida e explicada nos termos de sua espiritualidade.

De todo modo, permanece a ideia de agência como uma qualidade espiritual (hiper-humana), que nos conduz a estudá-la a partir de um quadro conceitual que não desconecte a práxis humana das realidades e seres “espirituais” que a informam. Se num momento anterior,

²⁸⁴ O discurso de Robson Venâpa, pajé dos dias de hoje, possui a mesma carga de autopromoção, o que nos sugere ser este um importante elemento para a consolidação de uma liderança xamânica.

²⁸⁵ É isto aliás que parece colorir o depoimento de João Tuxaua com um tom salvacionista

²⁸⁶ Ver a passagem do depoimento de Robson Venâpa acerca da história das mulheres-pajés de antigamente, transcrita na nota 18, na qual ele explica a sua ausência nos dias de hoje nos termos de suas relações com os espíritos.

como afirmam os Marubo, as pessoas eram ruins e matavam-se na guerra, não o faziam por interesses pragmáticos mas, ao contrário, porque tinham sua capacidade reflexiva perturbada por espíritos ruins (os “infra-humanos”, os *yochinvo*); eram eles que traziam o comportamento insensato, a fala ruim, a sovinice e outras características que poderíamos definir genericamente, de acordo com os termos nativos, como “infantis” (*vake keska*) e antissociais (*atima*: “intrigueiro”). Ao mesmo tempo, se hoje as pessoas são melhores, isto é, pacíficas, tolerantes e articuladas, é porque seus pensamentos-ânimo foram alterados e amadurecidos pela aproximação e intervenção de espíritos benfazejos (“hiper-humanos”). Se, num momento anterior, a história marubo tinha como chave de leitura a guerra, ela é hoje substituída pela “fala” e pela “oratória” e, por essa razão, reuniões e assembleias contemporâneas são tidas como eventos precursores de mudanças. A “fala” (*vana*) como capacidade, qualidade do duplo “peito-pensar” (*chinã nato*) “amadurecido” (*tsasia*) e “adiantado” (*tavai*) apresenta-se, atualmente, como principal expressão da agência nativa.

Com o intuito de promover uma reflexão preliminar sobre as noções de agência e fazer histórico entre os Marubo, este trabalho conferiu destaque a processos de mudança social desencadeados na década de 1940 pela ação xamânica de João Tuxaua. O que vimos, entretanto, a respeito do CIVAJA e de suas lideranças (a partir do trabalho de Ortolan) sugere que o movimento indígena contemporâneo também pode servir como campo de análise para tal reflexão. Isto não somente pelo fato de a política indígena marubo se revelar uma extensão das transformações produzidas naquele tempo, mas principalmente por atribuir parte de seu êxito à ação xamânica.

Não obstante o fato de a política indigenista constituir um grande estímulo ao reforço de uma identidade étnica reificada e de uma política indígena marcada por lideranças “modernas”, no caso Marubo, estes dois últimos tópicos nos remetem necessariamente a uma compreensão da cosmologia e das teorias sociais nativas. Se os negligenciarmos, estaremos fadados a explicá-los com base em interesses pragmáticos, sejam eles “autenticados” por um discurso de “redes de relações” políticas, ou reconhecidos como não autênticos, produtos de uma aculturação. Se os Marubo utilizam “conscientemente” o relacionamento com não indígenas a fim de produzir uma rede social específica — como afirmaram Ruedas (2001: 909) e Ortolan (2006) — eles o fazem porque esta é a forma de exercerem sua ação transformadora, de permanecerem agentes de sua própria história em um mundo que os envolve e que, quase sempre, pretende modificá-los. Neste caso, porém, os agentes históricos não precisam ser “mais do que humanos”, precisam, sim, não ser somente índios-marubo ou, para ser mais precisa, precisam ser “um pouco brancos” — necessitam dispor de instrumentos

que os predisponham a desenvolver capacidades criativas, disponibilizadas pelos seres deste mundo envolvente (tais como a língua, a escrita, e a tecnologia). De um ponto de vista instrumental, pouca diferença haveria entre a formação xamânica dos jovens e o intercâmbio cultural que levou dezenas deles a morarem por um tempo na cidade. É isto que me parece estar por trás da associação entre mestiços (*ranenawavo*), política e cidade.

Embora as seções e unidades matrilineares não sejam depositárias de direitos ou propriedades materiais, nem operem de forma corporada (Ruedas, 1006),²⁸⁷ elas têm uma existência palpável na estruturação da vida social e aparecem associadas a um certo simbolismo de qualidades comportamentais ou competências imateriais, como temperamentos ou habilidades xamânicas. A presença dos *ranenawavo* na cidade e sua atuação como lideranças da política indigenista (dos brancos) nos faz pensar que os membros dessa “descendência” possuam uma certa predisposição para uma ação transformadora no mundo dos brancos. Estes últimos, concebidos como criação de Shoma Wetsa, uma mulher *ranenawavo*, são em certo sentido seus familiares, assim como ocorre com os pajés e determinados extratos celestes.

Isto nos faz pensar que, se por um lado, a residência em Atalaia tenha sido viabilizada pela contratação e promoção de funcionários e representantes políticos, por outro, isto não foi feito à revelia das teorias sociais nativas. Ao contrário, eles valeram-se delas para fabricar novos agentes históricos e garantir certa hegemonia política na região. Assim sendo, a população urbana marubo não se caracteriza como uma dissidência das aldeias, mas como uma extensão política destas últimas e do grupo como um todo.

A título de finalização, caberia dizer que a noção de identidade marubo não é determinada por uma tradição cultural original e específica, repousando, ao contrário, no processo de transformação experimentado pela população reunida por João Tuxaua. Por esta razão, a expressão que utilizam para se referirem ao coletivo genérico de seus antepassados (*yora koin*: “gente prototípica”) agrega no plano descritivo uma série de elementos ausentes na cultura contemporânea, especialmente no que diz respeito aos adornos corporais e à cultura material. Em outras palavras, a definição de *yora koin* não aponta para uma identidade original, baseada na coresidência ou na semelhança cultural, mas para a descontinuidade entre seus antepassados (e suas tradições) e a população-cultura de agora, entendida como transformação daqueles sujeitos “prototípicos”. Em suma, o que esta por trás da ideia de um

²⁸⁷ “Marubo kin groups do not have structurally encoded leadership roles, not even informal/ interstitial ones: they do not operate in any detectable corporate form” (Ruedas, 2001: 1006).

povo “criado” não é a simples união de diferentes coletivos sociais, mas a produção efetiva de uma nova coletividade (autorreferenciada como *yora*).

BIBLIOGRAFIA

- Acuña, Christoval
1641 *Nuevo descubrimiento del gran rio de lãs amazonas*. Inprenta del Reyno, Madrid 47 pp.
- Almeida, Mauro
2004 'Direitos á Floresta e ambientalismo: os seringueiros e suas lutas' *Revista de Ciências Sociais* vol 19 n 55.p 40.
- Alviano, (Frei) Fidelis de
1943 'Notas Etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões' *Revista do Instituto Histórico Geographico Brasileiro*, vol.180.
1957-8 'Ensaio da língua dos índios magironas ou Maiorunas do rio Jandiatuba (Pano)' *Revista do Instituto Histórico Geographico Brasileiro*, vol. 237, p .43-60.
- Amarante Ribeiro, Lincoln Almir
s/d *Uma prosoposta de classificação das línguas Pano*. Ms
- Arisi, Barbara Maisonave
2007 *Matis e Koribo: contato e Índios isolados. Relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia*. Dissertação de mestrado. UFSC. Florianópolis.
- Barclay, Frederica
2001a 'Câmbios e continuidades em el pacto colonial em la Amazônia: el caso de los índios Chasutas Del Huallaga médio a finales del siglo XIX' *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, yomo 30, número 2. Ministério de Relaciones Exteriores de Francia. Francia. Disponível: <http://redalyc.uaemex.mx>
2001b 'Olvido de uma historia. Reflexiones acerca de la historiografia andino amazônica' *Revista de Indias*, vol. LXI, núm. 223
- Barros, Gilmedes Rego
1982 *A presença do Capitão Rego Barros no alto Juruá (1912-1915)*. Brasília. Senado Federal. 223p.
- Basso, Ellen B.
1995 *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press.
- Bates, Henry
1863 *The Naturalist on the River Amazon*, Londres.
- Boutle, Philip Ernest
1964 *Formulário dos Vocábulos Padrões para Estudos Comparativos Preliminares nas Línguas Indígenas Brasileiras*. ms, Arquivo de Lingüística, Museu Nacional [primeiro registro da língua falada pelo grupo hoje conhecido como Marubo. Consiste na tradução e transcrição fonética de 326 itens, colhidos com o informante marubo Carlos Vargas].
- Braulino de Carvalho, João M.

- 1931 'Breve Noticia sobre os Indígenas que habitam a fronteira do Brasil com o Peru' *Boletim do Museu Nacional de Antropologia*, VII:225-256.
- 1951 'Estudo sobre os Poianauas' *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão*, ANO XXVIII, N. 3 pp. 11-26.
- Brinton, Daniel C.
1891 *The American Race: a Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America*. Philadelphia, David McKay Pub. <http://ia331341.us.archive.org/3/items/americanraceling00briniala/americanraceling00briniala.pdf>
- Calavia Sáez, Oscar
2000 'O inca pano: mito, história e modelos etnológicos' *Mana*, 6(2):7-35.
2001 'El rastro de los pecaríes: Variaciones míticas, variaciones cosmológicas y identidades étnicas em la etnología pano' *Journal de la Société des Américanistes* 87:161-76.
2004 'A terceira margem da História: estrutura e relato das sociedades indígenas' *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – vol. 20 Nº. 57.
2006a 'Autobiografia e sujeito histórico indígena' *Estudos* 76. Novembro 2006..
2006b O Nome e o Tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo:Ed. Unesp:ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 479pgs.
- Calavia Sáez, Carid, M. & Perez Gil, L.
2003 'O Saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa' *Campos* 4:9-28.
- Carid Naveira, Miguel A
1999 *Yawanáwa: Da Guerra à Festa*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
2007 *Yama yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua*. Tese de Doutorado. PPGAS. UFSC. 381 pgs.
2008 'O processo auto-civilizatório dos Yaminahua: uma perspectiva amazônica do progresso' *Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder* Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008 (UFPR).
- Carid, Miguel & Peres Gil, Laura
2001 *Los Yaminawa Del rio Mapuya*”. *Ideas para el esqueje etno ecológica Amazônica*. Informe científico final Del Proyecto TSEMIM. Pp 161-188.
- Carneiro da Cunha, Manuela (ed.)
1992 *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras/SMC.
- Carneiro, Robert L.
1962 'The Amahuaca Indians of Eastern Peru' *Explorers Journal*, XL(6):26-37.
1964 'The Amahuaca and the spiritworld' *Ethnology*, 3:6-11
1970 'Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca Indians of the Peruvian Montaña' *Ethnology*, IX:331-341.
- Carvajal, Gaspar de.
1941 'Relação ... do novo descobrimento do famoso Rio Grande' em *Descobrimientos do rio das Amazonas*, São Paulo, Nacional.

- Carvalho, Jose Candido de Melo
1955 *Notas de viagem ao Javari, Itacoai-Juruá*. Rio de Janeiro. Museu Nacional
- Castello Branco, José Moreira Brandão
1922 'O Juruá Federal (território do Acre)' *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Congresso de História da América, tomo especial 9:587-722.
1950 'Caminhos do Acre' *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 196 pp 74-225.
1958 'Acreania'. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 240. pp 3-83.
1961 'Povoamento Acreania' *Revista do Instituto Historico e Geográfico Brasileiro*, vol. 250 pp. 118-257
- Castelnau, Francis de
1851 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para; exécutée par ordre du Gouvernement français pendant les années 1843 a 1847*, vol 5 Paris
- Castillo, Beatriz Huertas
2002 *Los Pueblos Indígenas em aislamiento. Su lucha por la sobrevivência e la Libertad*. Grupo Internacional de Trabajo sobre assuntos indígenas (IWDIA) 256 p.
- CEDI 1986. Povos indigenas do Vale do Javari. Campanha Javari. Elaboração Silvio Cavuscen e Lino Neves. 59 pgs.
- Cesarino, Pedro N.
2008 *Oniska. A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado, PPGAS/MN/UFRJ. 469 pgs.
- Chandless, William,
1866a 'Ascent of the river Purus' *Journal of the Royal Geographical Society*, XXXV:86-118.
1866b 'Notes on the River Aquiry, the principal affluent of the River Purus' *Journal of the Royal Geographical Society*, XXXVI:119-128.
1869 'Notes of a Journey up the River Juruá' *Journal of the Royal Geographical Society*, XXXIX:296-311.
- Chirif, Alberto
2004 *Época del Caucho y Barbárie. Introducción a la republicación del libro El Proceso del Putumayo, de juez Carlos Valcárcel* (Monumenta Amazónica, CETA - IWGIA, Iquitos 2004). pdf
- Chirif, A & C. MORA
1977 *Atlas de Comunidades Nativas de la Selva*, Sinamos, Lima.
- CIVAJA

- 2002 Carta do CIVAJA em resposta ao Centro de Trabalho Indigenista sobre a presença de missionário no Vale do Javari. 15 de maio de 2002. 10 pgs.
- Coffaci de Lima, Edilene
- 1994a *Katukina: história e organização social de um grupo pano do alto Juruá* Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH/USP. 193pgs.
- 1994b 'Katukina, Yawanawa e Marubo: desencontros míticos e encontros históricos' *Cadernos de Campo*, n°4, pp. 1-19.
- 1997 'A onomastica katukina é Pano?' *Revista de Antropologia*, vol. 40 n.2
- 1999 'Katukina' Verbete ISA . <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/katukina-pano>
- 2000 *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas concepções Katukína sobre a Natureza*. Tese de Doutorado, São Paulo:Universidade de São Paulo.
- Conklin, Beth A.
- 1995 "'Thus are our Bodies, thus was our Custom': Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society". *American Ethnologist*, 22: 75-101.
- 1997 "Body Paint, Feathers and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism". *American Ethnologist*, 24: 711-737.
- Correia, Cloude de Souza
- 2005 'Nukini'. Verbete ISA. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/nukini>
- Costa, Luiz Antonio L.
- 2007 *As faces do jaguar: Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia ocidental* Tese de Doutorado, PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- Costa, Raquel Guimaraes Romankevicius
- 1992 *Padrões ritmicos e marcação de caso em Marubo (Pano)*, Dissertação de Mestrado em Lingüística, UFRJ, Rio de Janeiro.
- Coutinho Jr, Walter Alves
- 1980 'Proposta de criação do Parque Indígena do Vale do Javari' *Processo funai/bsb: 1074/80*
- Crequi-Monfort, G & Rivet, P.
- 1913 'Linguistique Bolivienne' In *Le Museon (louvain)*, XIV, 19-78.
- Centro de Trabalho Indigenista –CTI
- 2006 Curso de Formação de Professores Marubo. Material Diverso.Ms.
- D'Ans, André-Marcel
- 1970 *Materiales para el Estudio del Grupo Lingüístico Pano*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1970.
- 1973 'Reclasificación de las lenguas pano y dados glotocronológicos para la etnohistoria de la amazonía peruana' *Revista del Museo Nacional*. Tomo 39. Lima
- Descola, Phillipe

- 1992 "Societies of Nature and the Nature of Society" In Conceptualizing Society, edited by A. Kuper, pp. 197-226 Londres: Routledge.
- 2005 Par-delà la Nature et la Culture. Ed. Gallimard. 623.pgs.
- Dole, Gertrude
- 1962 'Ethnographic Work among the Amahuaca' *Middlebury College Newsletter*, XXXVI:60.
- 1966 'Endocannibalism among the Amahuaca Indians of Eastern Peru' *Transactions of the New York Academy of Sciences*, XXIV:567-573.
- 1974 'The Marriages of Pacho: a woman's life among the Amahuaca' In C. J. Matthiasson, ed., *Many Sisters: Women in Cross-cultural Perspective*, Free Press, New York, pp.3-35
- 1979 'Pattern and variation in Amahuaca kin terminology' In D.J. Thomas Ed., *Social Correlates of Kin Terminology, Working Papers on South American Indians*, n. 1, pp 13-36, Bennington College, Vermont.
- Dumont, L.
- 1953 'The dravidian kinship terminology as expression of marriage' *Man*, 53- 54
- 1975 *Dravidien et Kariera. L'alliance de dans l'Inde du sud et en Australie* Paris, Mouton.
- Erikson, Philippe
- 1986 'Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi' *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, LXXII:185-210.
- 1992 'Uma singular pluralidad: a etno-história Pano' In M. Carneiro da Cunha, (org.) *História dos Índios no Brasil*, pp. 239-252, Companhia Das Letras, São Paulo
- 1993a 'Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano' *L'Homme*, XXXIII(2-4), pp. 45-58
- 1993b 'A onomástica matis é amazônica?' In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, (eds.), *Amazônia: Etnologia e História indígena*, pp. 323-338, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, São Paulo.
- 1994a 'Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto representação Matis' In B. Albert & A. Ramos, (eds.) *Pacificando o Branco. Cosmologia e política do contato no Norte Amazônico*, ORSTOM & UnB, Brasília.
- 1994b 'Los Matses/Matis' In F. Santos-Granero & F. Barclay (eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, pp. 1-127, vol.2, Flacso/IFEA, Quito.
- 1999 *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la amazônia*. IFEA.422 pp. [Título original: *La Griffes des Aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*, Editions Peeters: 1996. Paris].
- Espinar, E.
- 1905 'Informe sobre el río Yavari' In *Larrabure y Correa*, pp. 410-418 t.III.
- Faulhaber, Priscila
- 1999 'Miranha'. Verbete ISA. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/miranha/790>
- Fausto, Carlos

- 2000 Fazer o mito: história, narrativa e transformação na Amazônia. Colóquio "Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo", Museu Nacional de Etnologia, Lisboa. Ms. 25 pgs. Publicado em Journal de la Société des Américanistes, 88: 69-90 (2002) "Faire le Mythe: Histoire, Récit et Transformation en Amazonie"..
- 2001 *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp
s/d 'Forms in History: Processes of Change Among the Parakanã of Amazonia' In: P. Lyon *Contact, Conflict and Change in Native South America*. Westview Press. (No prelo)
- 2003 Comments in Ashaninka Messianism. The Production of a "Black Hole" in a western Amazonian Ethnography. *Current Anthropology*. Vol. 44, n.2. 183-211pp.
- 2008 Reforma social, messianismo e conflito na Amazonia. Ms
- Fausto, C. & Heckenberger, M.
2007 'Introduction: Indigenous History and the History of the "Indians"' In: C. Fausto & M. Heckenberger (eds.), *Time Matters: History, Identity and Memory in Amazonia*. University Press of Florida. 1-43 pp.
- Fields, Harriet L.
1963 *Informe sobre los "Mayorunas" o "Capanahuas" Salvajes Del rio Yaqueraba* ILV. ms
1970 *Panoan comparative vocabulary* Información de Campo 224a (Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano; microfiche, 64 pp.).
- Fields, H. & Merrifield, W.
1980 'Mayoruna (Panoan) kinship' *Ethnology*, XIX (1), pp. 1-28.
- Fleck, David W.
s/d *Cruelty and Kindness among Matses Raiders of Western Amazônia*, ms (in progress)
- Fleck, David W. & Ferreira, Rogerio
2004 *Languages in the Mayoruna subgroup of the Panoan family*, ms.
- Fonseca Gadela, R. M.
2002 'A Conquista e ocupação da Amazônia: a fronteira Norte do Brasil' *Estudos Avançados*, vol.16 no.45. São Paulo. Maio –Agosto 2002
- Francisco de Figueroa
1904 *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Mayas*, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez
- Freitas, Dr. Antonio de Paula
1888 'Episódios da viagem de exploração as vertentes do Famoso rio Javari affluente meridional do Alto Amazonas, realizada pelo Barão de Tefé (Janeiro a Maio de 1874)' *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*. TOMO IV pgs.169-188)
1914 'Distribuição geográfica das tribos indígenas na época do descobrimento' *Revista do Instituto Geográfico de São Paulo*, XIX, pp. 105-128.
- Fuentes, Hildebrando

1908 'Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos y sociales de Loreto' In *Larrabure y Correa*, t.XVI:139-536, t.XVII:3-278.]

FUNAI

1980 *Proposta de criação do parque indígena vale do Javari*. Processo funai 1074/80.

1998 *Relatório de Identificação e delimitação da terra indígena do Vale do Javari* GT portarias n. 174/95 e 158/96. DAF- FUNAI. 123 PGS. 159pgs.

Gaudeda, Natalia

1991 'Relatos coletados com informantes que nasceram e trabalharam nos rios Javari, quixito, itacoai, Jaquirana e Curuçá' *Relatório FUNAI Processo, 1074/80*, anexo 5, fls 1601-1612.

Girard, Victor

1971 *Proto-Takanan Phonology*, University of California Publications in Linguistics, 70, Berkeley.

Gonçalves, Marco Antônio Teixeira (Org.)

1991 *Acre: história e etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/UFRJ.343 pgs.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

1994 'River People: Shamanism and History in Western Amazonia' In N. Thomas, & C. Humphrey (eds.) *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, Michigan University Press, pp. 90-113.

2001 *An Amazonian Myth ad its History*, Oxford, Oxford University Press

Granero, Fernando Santos

1993 'From prisoner from the group to Darling of the Gods- an approach to the issue of power in lowland south america' In *L'Homme*, Vol.33, n.126-128, pp.213-230

Grohs, Waltraud

1974 'Los Indios del Alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII,Poblaciones y migraciones em la anigua Província de Maynas' *Estudios Americanistas de Bonn*, N°2. 134 pp.

Grubb, Kenneth G.

1927 *The Lowland Indians of Amazonia; a survey of their location and religious condition*, World Dominion Press, London.

Hassel, Jorge M. Von

1907 'Las tribus salvajes de la región amazónica del Peru' *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, año XV, t.XVIII:27-73.

- Hendricks, Janet W.
1993 *To Drink of Death : The Narrative of a Shuar Warrior*. Tucson: University of Arizona Press
- Herndon, William L.
1854 *Exploration of the Valley of the Amazon*, part.1, The Navy Department, Washington.
- Hill, Jonathan D. (ed.)
1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: Urbana University Press.
1996 *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492- 1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Hill, Jonathan D.
1988b 'Introduction: Myth and History' In J.D. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. pp. 1-17.
- Hill, Jonathan D. & Santos-Granero, F.
2002 *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan & Wright, Robin
1988 'Time, narrative, and ritual: historical interpretations from an Amazonian society' In J.D. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*.
- Hornborg, Alf
1988 "Pano". In: *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*, Upsala, Upsala University. Pp 161-171.
1993 'Panoan Marriage sections: a Comparative perspective' In *Ethnology*, Vol. XXXII . pp. 101-108
- Iglesias, Marcelo Piedrafita
2008 *Os Kaxinawa de Fleizardo. Correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Tese de Doutorado. PPGAS/MN/ UFRJ. 415pgs.
- Instituto Lingüístico de Verão (ILV)
1987 'kana acha'ta ka ijnachale kana chamekolo. Vocabulário y textos chamicuro' *Comunidades y Culturas peruanas* N. 21 Disponível no endereço <http://www.sil.org/americas/peru/pubs/slp21.pdf>
2003 *Dicionário Capanahua-Castellano*. Serie Linguistica Peruana n. 45. Versão eletrônica ilustrada. Disponível no endereço <http://www.sil.org/americas/peru/pubs/slp45.pdf>
- Izaguirre, Fray Bernardino
1922-9 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Peru; relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921*, 14 vol., Talleres Gráficos de la Penitenciaría, Lima.

- 1927-8 'Descripción histórico-etnográfica de algunas tribus orientales del Peru' In *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, XLIV:6-36; XLV:196-236.
- Keiffenheim, Barbara
 1990 'Nawa: un concept clé de l'alterité chez les Pano' In *Journal de la Société des Americanistes*, Paris 76, pp. 79-94.
 1992 'Identité et alterité chez les Indiens Pano' In *Journal de la Société des Americanistes*, Paris 78(2), pp. 79-93.
- Kennell Jr., Gerald Raymond
 1976 'Descrição da fonemica Marubu (Chainawa)' In *Processo funai/bsb*, 3779/76:2-5, Ms. Arquivo de Lingüística Museu Nacional
 1978 'Descrição da gramática e da fonemica da língua Marubo' In *Processo funai/bsb*, 350/78:6-52, Ms. Arquivo de Lingusitica do Museu Nacional. [feito com o informante João Dionisio "o feiticeiro"]
- Kensinger, Kenneth
 1985 'Panoan Linguistic, Folkloristic and Ethnographic Research: retrospect and Prospect' In In Harriet E. M. Klein and Louisa R. Stark (eds.) *South American Indian Languages: retrospect and prospect* Austin, University of Texas Press, Austin. pp 224-285.
 1995 *How Real People Ought to Live: The Cashinalwa of Eastern Peru*. Waveland Press, Prospect Heights. 305 pgs.
- Key, Mary Ritchie
 1968 *Comparative Tacanan Phonology: with Cavineña Phonology & Notes on Pano-Tacanan Relationship*, Mouton, La Haye.
- La Grasserie, Raoul de
 1888 'De la Famílie Linguistique Pano' In *Actas Del VII Congresso Internacional de Americanistes* (Berlin 1890), 438-450
- Lagrou Elsjé Maria
 1991 *Uma Etnografiada Cultura Kaxinawá: Entre a Cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina
 1998 *Caminhos, Duplos e Corps: Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxináwa* Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. 366 pgs.
 2001 'Identidade e Alteridade a partir da Perspectiva Kaxinawa' In Neide Esterici, Peter Fry e Mirian Goldenberg (orgs.) *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: D, P & A Editora/CAPES/ PROIN. pp. 93-127
 2002 'O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade' *Mana* 8(1) pp. 29-61
- Lange, Algot
 1912 *In the Amazon Jungle: adventures in remote parts of the Upper Amazon River, including a sojourn among cannibal indians*, G.P. Putnam's Sons, the Knickerbocker Press, N.Y. & London.

- Lathrap, Donald
1970 *The Upper Amazon* Thames and Hudson London.
- Lima Figueiredo, José de
1939 *Índios do Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 139 pp.
- Linhares, Máximo
1913 'Os índios do Território do Acre. Impressões de um auxiliar do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais' In *Jornal do Comércio*, 12 de janeiro de 1913.
- Linton, Ralph
1943 "Nativistic Movements", *American Anthropologist*, menasha, NS. Vol.45. pp. 230-40.
- Loos, E. Eugene.
1960 'Capanahua Patrilineality and Matrilocality' In *Información de Campo*, N°67.
1999 'Pano' In Dixon, R. M. W. & Aikhenvald, D. Y. *The Amazon Languages* Cambridge. Cambridge University Press.
- Loukotka, Cestmir
1944 'Sobre la Classificacion de las lenguas Indigenas de la America de Sul' In *Congresso Internacional de Americanistas* n. 26. Madrid, pp 411-415
1968 'Classification of south american Indian Languages' In J. Wilbert (ed.) *Reference Series* vol. 7 Latin American Center U.C.L.A.
- Lucena Rodrigues, Francisco Paulo
1975 'Marubos; um povo em extinção' *Processo funai/bsb*, 3543/75 & 3974/75, Ms.
- Mac Quown, N. A
1955 'The Indigenous Languages of Latin America' In *American anthropologist* LVII;501-570.
- Marcoy, Paul
1853 'Voyage du Pérou au Brésil par les fleuves Ucayali et Amazone' In *Bulletin de la Société Géographique*, serie 4, t.VI:273-295.
1869 *Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique à travers l'Amérique du Sud*, Hachette, Paris, 2 vol., 695 pp
2001 [1869] *Viagem pelo rio Amazonas*. Introdução, tradução e notas de Antonio Porro. Manaus, Edições do Governo do Estado do Amazonas e Editora da Universidade do Amazonas
- Markham, Clement R.
1859 *Expeditions into the valley of the Amazon, 1539, 1540, 1639*, Haklyut Society LXIII, London.
1895 'A list of the tribes in the Valley of the Amazon' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXIV:236-284.
1910 'A list of the tribes in the valley of the Amazons, including those on the banks of the main streams and all its tributaries' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL:73-140.

- Martins Geraldo Candido
1866 Carta de 25 de outubro de 1866. Ms. Arquivo Itamarati.
- Martius, Carl Friedrich Philipp von
1994 'Brasiliansche Reise 1817-1820, Carl Friedrich Philipp von Martius zum 200. Geburtstag, 282pp., Hirmer Verlag, München.
1867a Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens, 2.vol., 1382pp., Leipzig.
1867b Glossarios de diversas linguas e dialetos, que falam os Indios no Imperio da Brazil, Ed. Friedrich Fleischer.
- Mason J. A.
1950 'The languages of South American Indians' In Julian H. Steward (org.), *Handbook of South American Indians*, Washington, Vol. 6 pp.157-318
- Mattos, Beatriz de Almeida
2009 *Os Matses e os outros- elementos para a etnografia de um povo indígena no Javari*. Dissertação de Mestrado. PPGAS- MN/UFRJ. 111Pgs.
- Maw, Henry Lister
1829 *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic. Crossing the Andes in the Northern Provinces of Peru and descending the River Marañon*, London, John Murray, Albemarle-Street.
- McCallum, Cecilia
1989 *Gender, Personhood and Social Organization Amongst the Cashinahua of Western Amazonia*, TD. London School of Economics
2000 'Incas e Nawas. Produção, Transformação e Transcendência na História Kaxinawá' In Albert and A. R. Ramos (eds.) *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte- Amazônico*. , pp. 375-401. São Paulo: Editora Unesp.
- Melatti, Julio Cezar
1972 "O messianismo Krahô". Ed. Herder. USP-SP
1977 'Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia' *Anuário Antropológico* Vol. 76, pp.83-120.
s/d 'O alto amazonas' In *Indios da América do Sul. Áreas Etnográficas*, Projeto de Extensão 1992-atual, cap 15, conferido em <http://www.unb.br/ics/dan/juliomelatti/ias-e/txaltama.htm>
1981 'Introdução' In *Povos Indigenas no Brasil*, vol. 5 Javari. São Paulo CEDI. Pp.12- 35
1981 'Marubo'. In *Povos Indigenas no Brasil*, vol. 5 Javari. São Paulo CEDI. Pp.36- 37 – 59.
1984 'Wenía: a origem mitológica da cultura Marúbo' *Série Antropologia*, Brasília, v. 54, pp. 1-101,
1985 'Os Padrões Marubo' In *Anuário Antropológico* Vol. 83, pp. 155-198.
1989 'Dos Alicerces somáticos das culturas panos considerados por elas próprias. *Série Antropologia*, n.78. 24 pgs.
1989 'Shoma Wetsa. A História de um Mito' In *Ciência Hoje*, Vol. 53 pp. 51-61.

- 1992 Enigmas do corpo e soluções dos panos. In: Mariza Corrêa; Roque Laraia. (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira - Homenagem*. Campinas: Unicamp – IFCH pp. 143-166.

Melatti, Julio Cezar & Montagner Melatti, Delvair

- 1975 'Relatório sobre os Índios Marubo' In *Serie Antropologia* 13, UnB.
 1979 'A criança Marubo: educação e cuidados' In *Revista Brasileira de Estudos Pedagogicos*, LXII(143):291-301. [re impresso p.38-51 in Soriano de Alencar, ed., *A criança na família e na sociedade*, Vozes, Petrópolis, 1982.]
 1986 'A maloca Marubo: organização do espaço' *Revista de Antropologia*, XXIX:41-55
 1999 *Mitologia Marubo. Edição para Trabalho*. (edição das narrativas míticas coletadas pelos autores entre 1974 e 1983) 266 pgs.

Metraux, Alfred

- 1942 'A Quechua Messiah in Eastern Peru' In *American Anthropologist*, XLIV.
 1948 'Tribes of the Juruá-Purus Basins' In J. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, v.III:657-686.

Montagner Melatti, Delvair

- 1975 'Marubo' In *Pesquisa Antropológica*, N°1. Brasília.
 1977a 'Cerâmica Marubo' In *Cultura*, 7 (25);70-77. [15 fotos.]
 1977b *Relatório da viagem realizada a áreas indígenas do município de Cruzeiro do Sul*, Ms., 76pp.
 1980 'Proposta de criação do Parque Indígena do Vale do Javari' In *Processo funai/bsb: 1074/80*, Ms.
 1985 *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*, Tese de Doutorado, UnB.
 1986 'Simbolismo dos Adornos Corporais Marubo' In *Revista do Museu Paulista*, XXXI:7-41.
 1987 'A Cozinha Marubo: a arte de comer e beber' In *Revista do Museu Paulista*, XXXII:29-71.
 1989 *Espiritualismo e Medicina, os ritos de cura dos Marubo*, 120pp., Brasília.
<http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/bibpano/panom.htm>
 1991 'Mani Pei Rao: Remédios do Mato dos Marubo' In Dominique Buchillet (ed.) *Medicinas Tracionais e Medicina Ocidental na Amazônia*, CNPq/CEJUP/UEP, Belem, pp. 463-487 .
 1996 *A Morada das Almas: representações das Doenças e das terapêuticas entre os Marubo*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 132.pp.
 1996 'Cânticos Xamânicos dos Marubo' In Jean Matteson e E. Langdon (eds.) *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Editora da UFSC. Florianópolis 1996. Pp. 171-195.

Muhlmann, Wilhelm. E. et al.

- 1968 *Messianismes revolutionnaires du tiers monde*. Paris. Gallimard.

Nimuendaju, Curt

- 1981 *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*, [1942] Fundação Nacional Pro-Memória/MinC/IBGE, Rio de Janeiro.

- Noronha, J. Monteiro de
1862 [1768] Roteiro da viagem da cidade do Para até as ultimas colônias do sertão da
Provincia. Belem, typographia de Santos & Irmãos.
- Oakdale, Suzanne
2001 'History and Forgetting in an Indigenous Amazonian Community' In
Ethnohistory 47:4, pages 381-401.
2002 'Creating a Continuity between Self and Other: First-Person Narration in an
Amazonian Ritual Context' In *Ethos* 30:158- 175.
2005 "*I Foresee my Life*": *The Ritual Performance of Autobiography in an
Amazonian Community*. Lincoln: Nebraska Press.
- Oliveira, João Pacheco de
1988 "O Nosso Governo". Os Ticuna e o Regime Tutelar. Ed. Marco Zero/ MCT-
CNPq. 315 pgs.
- Oliveira, A.L. Rizzo
2006 *Messianismo Canela: entre o Indigenismo de Estado e as Estratégias do
Desenvolvimento*. Tese de Doutorado. São Luís, PPGPP-UFMA, 2006.
2007 Messianismo, desenvolvimento e poder tutelar entre os Ramkokamkera-
Canela. VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, Brasil - GT 08: Violência Estatal,
Indigenismo e Povos Indígenas. 20 pgs
- Oliveira, Roberto Cardoso de
1964 *O Índio e o Mundo dos Brancos*, Editora Universidade de Brasília.
- Oppenheim, Victor
1936a 'Notas ethnographicas sobre os Indígenas do Alto Juruá (Acre) e Valle do
Ucayali (Peru)' In *Annaes da Academia Brasileira de Sciencias*, VIII:145-155.
1936b 'Sobre os restos da cultura neolítica dos índios Panos' In *Annaes da Academia
Brasileira de Sciencias*, VIII:311-314.
- Ordinaire, Olivier
1887 'Les Sauvages du Perou' In *Revue d'Ethnographie*, VI:266-322.
1892 *Du Pacifique a l'Atlantique par les Andes Péruviennes et l'Amazone*, Plon,
Paris.
- Ortner, Sherry B
1994 'Theory in Anthropology since the Sixties' In Nicholas Dirks; George Eley;
Sherry B. Ortner (eds.) *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social
Theory* Princeton, N.J., Princeton University Press, pp. 372-411.
- Ortolan Matos, Maria Helena
2006 *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências
exemplares no Vale do Javari* Tese de Doutorado Universidade. Estadual de
Campinas, SP .274pgs
- Paz Soldan, Mateo R.
1863 *Geografía del Peru*, I, Lima
1905 'Exploración del río Yavari' In *Larrabure y Correa*, t.II. pp.330-349,

- Pereira Queiroz, Maria Isaura
1965 O messianismo no Brasil e no Mundo. São Paulo; Dominus; Ed. USP. 373 pgs.
- Pérez Gil Laura
1999 *Pelos Caminhos de Yuve: Conhecimento, Cura e Poder no Xamanismo Yawanáwa*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina
2001 'O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica' In *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2):333-344, mar-abr, 2001
2003 'Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano' In *Ilha* - Florianópolis, v.5, n.1, julho de 2003, p. 23-45
2006 *Metamorfoses Yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazonia Peruana* Tese de Doutorado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina
- Pessoa, Ruy
1985 *A reexploração do Javari: Expedição Cunha Gomes em 1897*. Senado Federal
- Pinto Lima, Maria Roseane Corrêa
2006 *Ingleses Pretos, Barbadianos Negros, Brasileiros Morenos? Identidades e Memórias (Belém, séculos XX e XXI)* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belem
- Pinto, Abraham
s/d *La vida de Moyses y Abraham Pinto em la jungla del Amazonas (1879-1893)*
versão pdf em <http://juifs-marocains-en-amazonie.com/espanol/TextoPintoEspanol.pdf>
- Porro, Antonio
1977 O Messianismo Maya no período colonial. Tese de Doutorado, USP. 196 pgs.
- Radcliffe Brown A. R.
1973 *"Estudo dos Sistemas de parentesco". Estrutura e Função na sociedade primitiva..* Petrópolis: Editora Vozes.
1978 'Organização Social das tribos Australianas' In J. C. Melatti (org.), *Radcliffe-Brown*, Coleção Grande Cientistas Sociais, São Paulo, Ática.
- Raimondi, Antonio
1862 'Apuntes sobre la provincia littoral de Loreto', In Paz Soldan (ed.) *Geografía del Peru*, I, Lima, pp. 593-713.
1863 'On the Indians Tribes of the Great District of Loreto, in Northern Peru' In *The Anthropological Review*, I(1):33-43.
1874 *El Peru. Itinerarios de viajes* Versão impressa. Imprenta Torres Aguirre Lima, 1929
- Rival, Laura M.
1996 *Hijos del Sol, Padres del Jaguar : Los Huaorani de Ayer y Hoy*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- 1997 "Modernity and the Politics of Identity in an Amazonian Society". *Bulletin of Latin American Research*, 12: 137-151.
- 2002 *Trekking through History : The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.
- Rivet, Paul
- 1910 'Sur quelques dialectes Pano peu connus' In *Journal de la Société des Américanistes*, VII:221-242.
- 1920 'Les Katukina, etude linguistique' In *Journal de la Société des Américanistes*, XII:55-63.
- 1924 'Voyage d'étude du P. Tastevin' In *Journal de la Société des Américanistes*, XVIII:394-396.
- Rivet, P. & Tastevin, R.P. Constantin
- 1919-24 'Les langues du Purus, du Juruá, et des régions limitrophes' In *Anthropos*, XIV-XV:857-890; XVI-XVII:298-325, 819-828; XXIV:489-516.
- 1921 'Les tribus Indiennes des Bassins Du Purus, du Juruá, et des régions limitrophes' In *La Géographie*, XXXV:449-482.
- 1932 'Les dialectes Pano du Haut Juruá et du Haut Purus' In *Acts of XXth International Congress of Americanists*, v.III:227-278. [Also published in *Anthropos*, XXII:811-827; XXIV:489-516, 1927-9.
- Rodrigues Jose Antonio
- 1866 *Relatorio enviadaa junto com para Jose da Costa Azevedo*. Ms, Arquivo Itamarati
- Romanoff, Steve
- 1984 *Matses Adaptations in the Peruvian Amazon*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York. 306 pgs.
- Ruedas, Javier
- 2001 *The marubo politcal system*. PhD dissertation, Tulane University.
- Sahlins, Marshall
- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Strucuture in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1995 *How "natives" think: about Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1997 'O 'Pessimismo Sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I)" In *Mana*3(1):41-74.
- 2000 *Culture in practice: selected essays*. New York: Zone Books
- Sala, F.
- 1892 *Du Pacifique a l'Atlantique par les Andes Péruviennes et l'Amazone*, Paris.
- Sardonil, Luis del Rio

- 2003 'Don Francisco Requena y Herrera: una figura clave. en la Demarcación de los Límites Hispano-Lusos en la cuenca del Amazonas' In *Revista Complutense de Historia de América*, 29, pp. 51-75 (s. XVIII), disponível em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=977748&orden=1&info=link>
- Schmidt, P. Wilhelm
1913 'Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika' In *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin):1014-1124.
1926 *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, 621pp., Heidelberg.
- Schwartz, Stuart e Salomon, Frank (orgs.)
1999 *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shell, Olive ^a
1985 *Estúdios Panos III. Lãs linguas Pano y su reocnstrucción* Série Linguística Peruana n.12. 2ª ed. (1ª ed. 1975)
- Siskind Janet
1973 *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press
- SLOPA
s/d. . Informativo de las comunidades – el rosário – Sepahua. 5 partes. Disponível no site: <http://www.cessl.org/documento.htm>
- Smyth, William & F. Lowe
1836 *Narrative of a Journey from Lima to Para*, 313p., London.
- Sotomayor, José Antonio
1901 'Relación de los Infieles del Ucayali' In *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, X:171-178.
- Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)
1958 Proc:IR-I 610/58, Museu do Índio.2 pgs
1959 Carta ao diretor sobre MNTB. Ms. Arquivo do museu do Índio. Proc. IR 1 610/58.
s/d Relatório sobre Faustino . Ms. Arquivo do Museu do Índio . Micro filme 31 plan.380. 3pgs.
- Spix & Martius
1938[1823] *Viagem pelo Brasil*. Melhoramentos/IHGB/MEC. 2 ed. 3 volumes
- Steward, Julian H. & Métraux, Alfred
1948 'Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña', in J. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, vol.III, pp.535-656
- Stiglich, German

- 1905 'Informe sobre el Viaje al los Rios Pachitea, Bajo Ucayali, Amazonas, Alto Ucayali, i Urubamba' In *Larrabure y Correa*, t.IV, pp. 272-367 .
- 1908 'La Región Peruana de los Bosques', In *Larrabure y Correa*, t.XV, pp.308-495
- 1922 *Diccionario Geográfico del Peru*, Torres Aguirre, Lima.
- Stocks, A. W.
- 1981 *Los Nativos invisible. Notas sobre la história y realidad atual de los Cocamilla Del rio Huallaga*, peru. Lima CAAP, 185 pgs.
- Talmon, Yonina
- 1968 "Millenarism".Enciclopedia of the Social Sciences.
- Tastevin
- 1919 'Quelques considérations sur les Indiens du Juruá' In *Bulletin et Memoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 8(6), 144-54.
- 1920 'Le fleuve Juruá (Amazonie)' In *La Geographie* 33(1), 1-22, 131-48.
- 1924 'Les Études Ethnographiques et Linguistiques du P. Tastevin en Amazonie' In *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 16 (new series): 421-5.
- 1928 'Compte rendu. Sommaires des séances' In *Ethnographie* 17-18, 130-132.
- Tessmann, Günter
- 1930 *Die Indianer Nordost-Perus: Grundlegende Forschungen Für Eine Systematische Kulturkunde*. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. M. B. H.
- Townsley, G.
- 1988 *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua Society*. Doctoral Thesis, Cambridge University. 164 pgs.
- 1993 'Song paths: The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge' In *L'Homme*, 33:449-468.
- Trautmann, T.
- 1981 *Dravidian Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Veber, Hanne
- 2003 Ashaninka Messianism. The Production of a "Black Hole" in a western Amazonian Ethnography. In: *Current Anthropology*. Vol. 44, n.2. 183-211pp.
- Vilaça, Aparecida
- 1996 'Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova)' In *Mana*. 2(1): 109-137.
- 2000 'O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia' In *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15(44):56-72.
- 2002 'Making Kin Out of Others' In *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8(2):347-365.
- 2003 'Big Brother Wari'. Os efeitos da idéia de Deus em uma cosmologia perspectivista. Comunicação apresentada no 51º Congresso Internacional dos Americanistas. Santiago (Chile), 14-18 de julho de 2003.
- Viveiros de Castro, Eduardo B.
- 1986 *Araweté. Os deuses canibais*, Rio de Janeiro. Jorge Zahar/ ANPOCS

- 1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: Chicago University Press.
- 1996a 'Os pronomes cosmológicos o perspectivismo ameríndio' In *Mana* 2(2): 115-144.
- 1996b 'Images of nature and society in Amazonian ethnology' In *Annual Review of Anthropology*, 25:179-200.
- 2001 'GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality' In L. Rival e N. L. Whitehead (orgs.) *Beyond the Visible and the Material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 19-44.
- Von Hoonholtz, Luiz Von
- 1874 'Extractos do diário". Ms. Arquivo Itamaraty. Conjunto 04.004 – (coleção *Limites sobre navegação demografia das áreas de fronteira e de suas populações.*)
- Wallace, Anthony F. C.
- 1956 "Revitalization Movements". In: *American Anthropologist*, Menasha, NS, vol. 58. pp.264-81
- 1968 : "Nativism and Revivalism" *Enciclopédia of the Social Sciences*.
- Wallace de Garcia Paula, Ruth
- 1979 'Relatório da viagem realizada à area do PIA do rio Itui... fev./marco 1979' , 137pp., Funai , Museu do Indio, Rio de Janeiro, Ms.
- Wigdorowicz, Anne
- 2001 'Los Amahuaca: resenha histórica', Ideas para el esqueje etno ecológia Amazônica. Informe científico final Del *Projecto TSEMIM* . pp 141-160.
- Yalman, N.
- 1962 'The structure of the Sinhalese Kindred: a re-examination of the dravidian terminology' In *American Anthropologist*, 64 (3):548-575.

