UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CASAS, LAGOS E PESSOAS:
RELAÇÕES DE ALTERIDADE, MOBILIDADE E TERRITORIALIDADE PAUMARI NO RIO TAPAUÁ

ANGÉLICA MAIA VIEIRA

Manaus, Amazonas
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANGÉLICA MAIA VIEIRA

CASAS, LAGOS E PESSOAS:
RELAÇÕES DE ALTERIDADE, MOBILIDADE E TERRITORIALIDADE PAUMARI NO RIO TAPAUÁ

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Dr. Gilton Mendes dos Santos

Manaus, Amazonas
2019

Ficha Catalográfica

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

Vieira, Angélica Maia
V658c Casas, lagos e pessoas : Relações de alteridade, mobilidades e territorialidade Paumari no Rio Tapauá / Angélica Maia Vieira . 2019
242 f.: il. color; 31 cm.

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

1. Paumari. 2. Coletivos. 3. Casas. 4. Lagos. 5. Território. I. Santos, Gilton Mendes dos. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ANGÉLICA MAIA VIEIRA

CASAS, LAGOS E PESSOAS:

RELAÇÕES DE ALTERIDADE, MOBILIDADE E TERRITORIALIDADE PAUMARI NO RIO TAPAUÁ

Aprovado em: 28 de maio de 2019

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas - UFAM

_____

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Jr.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – UFAM

_____

Prof.ª Dr.ª Deise Lucy Oliveira Montardo
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – UFAM

_____

Prof. Dr. Miguel Aparício
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Oeste do Pará

_____

Prof.ª Dr.ª Marta Rosa Amoroso
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo - USP

In memoriam de

Francisca de Souza Vieira

Minha inspiração e referência de vida, contigo sempre estarei

Odete Cassiano Mamori

De leve e profunda sabedoria, dona de um sereno sorriso, tua história, inspiração e doce olhar, marcaram minha trajetória no Rio Tapauá.

AGRADECIMENTOS

“Das nossas vulnerabilidades virá a nossa força”
Sigmund Freud

Até chegar aqui, trilhei um caminho marcado pelas incertezas, encantos, comparações, ideias e limites. Porém, mesmo diante das adversidades que nossas escolhas nos conferem, quero aqui tecer alguns singelos agradecimentos aqueles que contribuíram para a conclusão deste trabalho – e não são poucos os que fazem parte desta história.

Agradeço primeiramente a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, que através do Instituto Brasil Plural – IBP me concedeu bolsa durante o primeiro ano do doutorado. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), por ter concedido apoio logo após o encerramento da bolsa CAPES, o que possibilitou a execução e conclusão desta pesquisa.

Agradeço também ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM, pelas inúmeras colaborações durante minha formação. Em especial, agradeço à professora Ana Carla Brum, pela parceria de sempre, pelos conselhos e orientações que serviam de renovo e restauraram minha alegria. Também agradeço às professoras Márcia Calderipe e Maria Helena pelo carinho e atenção de sempre.

Agradeço a minha família pelo apoio incondicional, pelos encontros e desencontros que minhas escolhas promoveram, e mesmo assim, sempre decidiram apoiar meus sonhos e as certezas que sempre levo comigo. Sem vocês eu não teria chegado até aqui!

Ao Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI, que ao longo desses quase onze anos contínuos de jornada, me permitiu conhecer e construir uma trajetória no Purus, entrelaçada aos rios e redes dos arawa. Aos meus colegas de NEAI, foi um prazer compartilhar com vocês cada retorno do campo, as angústias, ideias e limites que diariamente enfrentamos ao longo da pesquisa. Somos a somatória de muitas ações, somos resultado de um esforço coletivo e sou eternamente grata pelo crescimento gradativo que este núcleo e sua gente me proporcionaram. Agradeço ao professor Dr. Gilton Mendes dos Santos, que me

acompanhou ao longo desta jornada, orientando-me da melhor forma possível. Obrigada pelos ensinamentos e possibilidades promovidas neste tempo.

Agradeço ao grande e estimado amigo João Paulo Barreto, com quem aprendi tantas coisas que chega até ser difícil definir nossa amizade e os ensinamentos adquiridos ao longo de minha jornada. Mesmo distante, nunca deixou de se fazer presente, e com paciência e sabedoria ouvia minhas aflições, aconselhando-me sempre seguir em frente, custe o que custasse. Obrigada por estar ao meu lado em todos os momentos, por me ensinar sobre a vida e sobre os outros que não vemos, mas que fazem parte de um mundo tão profundo e real quanto o nosso. Nossa amizade é para uma vida inteira.

Agradeço ao casal Miguel Aparício e Genoveva Amorim pela jornada que juntos peregrinamos, e mais que amigos, vocês são minha família. Saibam que todo o carinho, conselho e “puxões de orelha”, fortaleceram diariamente meus sonhos e objetivos de vida. E vi todo esse cuidado se multiplicar com minha ida para o Distrito Sanitário Especial Indígena Médio Rio Purus, este foi um dos momentos em que percebi o quanto vocês são tão especiais em minha vida. Sempre falando “a verdade nua e crua”, nunca deixaram de incentivar e apostar nas hipóteses e possíveis comparações que compartilhei sobre o Purus, os Paumari e o trabalho no DSEI. Sou grata a vocês por mais essa conquista!

Ao casal de amigos Daniel Cangussu e Elizabeth Miguel, agradeço o acolhimento em Lábrea, pelas noites em que debatíamos sobre o Purus e sua gente e pelas tantas risadas que me trouxeram conforto e alívio em dias de crise com a escrita. Agradeço por terem disponibilizado seu tempo e contribuírem com este trabalho, dispondo de informações que só agregaram valor ao que escrevi ao longo dessas páginas.

Ao querido amigo Alexandre Cardoso que dedicou parte de seu tempo para acompanhar as discussões e construções dos capítulos aqui apresentados. Seu olhar atento me fez enxergar outras possibilidades e caminhos até então não percorridos ou pensados. Nossas conversas, troca de ideias e de críticas, também, contribuíram sobremaneira para a finalização deste trabalho. Lhe sou eternamente grata Puru!

Ao amigo e irmão Admilton Freitas, que por longos dias me ouviu atentamente falar sobre a tese e seus capítulos, bem como meus devaneios sem fim. Entre um riso e um choro, entre a vontade de prosseguir e desistir, me ergueu com sua alegria e

incentivo, oferecendo-me, mesmo de longe, uma rodada de rapé e badú para equilibrar o espírito e a mente.

Agradeço o amigo Cloves Pereira pela inestimada ajuda, por se dispor a ler e contribuir nas tantas questões que pontuei ao longo desta tese, por sempre me incentivar a apostar naquilo que vi e observei no campo. Obrigada por tudo! Diego Rosa, o doce amor que a vida me presenteou e ainda se mantém na mais singela e pura amizade. Te agradeço por compartilhar das leituras e sugestões a esta tese, por falar de suas angústias e anseios também relacionados a conclusão de seu doutorado. Mesmo diante dos imponderáveis da vida, te agradeço por sempre se fazer presente em minha trajetória, regando-a com amor e sabedoria.

Ao querido e inestimável Ítalo Lima, não tenho palavras para definir o que sinto e penso a teu respeito, pois foste fundamental neste trabalho. Tu estás presente ao longo de página aqui escrita. Você não é só uma parte dela, mas é a própria história desta tese.

À doce e querida Camila, por sempre me lembrar que somos mulheres fortes, empoderadas e aguerridas. Cada mensagem, cada áudio, tudo com muito carinho, brilhou como rosas em meio ao deserto, despertando luz e vida. Te agradeço pela amizade e ensinamentos que me deixaste ao longo deste trabalho. E, sobretudo, por assumir minha dor como se fosse tua, vivendo o meu tempo como se fosse o seu... não sei, tampouco saberei um dia, definir o quanto sou grata a ti. Somos peixes e jamais voltamos atrás!

À Jucélya Suellen por sempre se fazer presente em minha vida, por suas palavras de incentivo e carinho. Ao amigo Ítalo pelas noites de orientação, leitura e incentivo, que muito contribuiu para a versão aqui apresentada, pois sem hesitar, se dispôs a me acompanhar, cobrando e montando cronogramas de trabalho diário. Obrigada por toda ajuda!

Aos amigos que Lábrea me presenteou: Wanderleia Maia Galvão, pelo recanto e cuidado em sua doce casa, me permitindo momentos de refúgio para escrita e recomposição. Agradeço a amizade e o carinho, as noites de conversa e afago de irmã, obrigada por contribuir dia após dia na conclusão deste trabalho, és muito especial para mim e as palavras são insuficientes para descrever o que sinto. Aos meus irmãos Antônio Farias e Weberson Leitão pelo apoio emocional, incentivo e amizade inestimável, sinto falta de vocês dia após dia! À Lucivânia Ripardo e Maria

Neris pela amizade que construímos, pelos bons momentos, risadas e debate que permeavam nossas viagens pelo Purus. Respeito, sinceridade e acima de tudo, companheirismo definem nossa jornada.

À doce e meiga Marileude, pela companhia, risadas e força. Lembro de nossa primeira entrada em área e de como apredni tanto contigo. Independente das situações, você sempre esteve ao meu lado, sou grata pela doce e gentil amizade que construímos. À querida Nuberlândia Ripardo por ter cuidado das dores que acometiam meu braço e coluna, pelo incentivo, palavras de ânimo e sorriso que sempre alegram meu dia. Obrigada flor do dia por ser assim tão especial. Ao amigo Ugney Galvão pela compreensão e palavras de incentivo, por não me permitir desistir ou abandonar o distrito, lhe agradeço meu amigo! Aos amigos Fabrício Cintra, Bruna Oliveira, Merivânia, Cidcley Mendes; Neilton Farias e Francisco Silva pela amizade e carinho.

Ao casal Mariana Epifânio e Davi Bachião pela amizade e carinho, pelas conversas de consolo e apoio emocional, por cuidarem e zelarem pelo meu bem-estar, posso finalmente lhes dizer que o “livro” foi concluído! Ao casal Daiane e Célio pela acolhida e carinho nesse pouco tempo de caminhada, vocês se tornaram parte desta história.

À família Jones Pantoja, Cássia Bruce, Jemina Bruce e Kerem Bruce que me acolheram em sua casa sem nada esperar em troca, por terem cuidado de mim com tanto carinho e amor. Faziam dos dias tristes, os mais alegres de todo, e mesmo sem saberem, contribuíram intensamente na conclusão deste trabalho. Lhes sou eternamente grata, não há como mensurar a gratidão que tenho por vocês. E a esta família, soma-se também a pessoa de Jessé Batista, pelos conselhos, orações e cuidado. Tu tens um lugar reservado nessa minha caminhada :)

À minha querida Zilma Rufino, mãe que Lábrea me concedeu, não tenho palavras para descrever a gratidão que sinto por ti. Tua oração, cuidado, carinho, conselhos e “ralhos” foram inestimáveis, tua perseverança me fez chegar até aqui. Jamais esquecerei o que fizeste por mim, abrindo mão do teu dia a dia para cuidar, consolar e dar força, me fazendo levantar da cama para seguir em frente, com determinação e força que dizia ver em mim. Dedico este trabalho a ti também!

Não poderia deixar de mencionar o Sr. Antônio Carlos Galvão, coordenador do Distrito Sanitário Especial Médio Rio Purus – DSEI MPR, pelo apoio e compreensão nesses últimos dois meses de conclusão da tese. Sem hesitar, me permitiu seguir em

frente, muitas das conversas e debates que travamos ao longo do trabalho e durante as viagens, contribuíram para este trabalho. Lhe agradeço pelos ensinamentos e perspectivas até então não percebidas.

À professora Marta Amoroso pelo carinho, atenção e orientações conferidas durante minha qualificação de doutorado. Para além do que a qualificação representa, aquele momento foi elucidativo e cheio de ensinamentos. Tentei ao máximo, e espero ter conseguido, dar conta de todas as sugestões/orientações proposta para a pesquisa. Agradeço, novamente, a professora Ana Carla pela contribuição a este trabalho durante o exame de qualificação, pela atenção e disposição de sempre, por compartilhar comigo sua experiência na antropologia, assim como com os Paumari.

Por fim, agradeço aos Paumari pela hospitalidade e carinho com que fui recebida, pelo cuidado e atenção a mim dispensado durante minha estadia no rio Tapauá. Agradeço por terem me permitido adentrar em suas casas, habituar-se ao seu dia a dia, o que me permitiu conhecer e aprender mais sobre sua dinâmica e seus modos de vida. Por tudo o que me permitiram alcançar e fazer, lhes sou eternamente grata e a vocês, dedico todo este trabalho.

RESUMO

Esta tese consiste na etnografia dos Paumari do rio Tapauá, localizados no sudoeste do estado do Amazonas, a montante do município de Tapauá e Canutama. Falantes de uma língua da família linguística arawa, encontram-se distribuídos aos longos dos lagos, várzeas e pé de terra firme situados nas Terras Indígenas Paumari do Lago Manissuã, Lago Paricá e Rio Cuniuá. Dos povos que habitam a Bacia do rio Purus, os Paumari são conhecidos pela intrínseca relação com o universo aquático, que é observada em vários aspectos de sua vida cotidiana. Assim, os sistemas de moradia, a ocupação de lagos, manejo de plantas em canteiros fluviais, técnicas de pesca diversificadas (de peixes, quelônios, peixe-boi e pirarucu) e produção de grafismos e rituais compõem o conjunto de aspectos socioculturais que sinalizam esta relação. E ao refletir sobre ela, a abordagem adotada destaca em primeiro plano as trajetórias dos Paumari, Mamori e Jobiri no rio Tapauá, tomada como análise essencial a compreensão da dinâmica social dos grupos/coletivos que habitam a região. A partir daí, abordo aspectos da vida cotidiana Paumari que se entrelaçam a dinâmica de ocupação dos lagos, marcado por um sistema de moradias flutuantes e de casas palafitas construídas sobre as várzeas e pé de terra, além dos sistemas de cultivo em canteiros flutuantes, canoas e beiradões da várzea, além da perspectiva que concebe a noção nativa de “território”, que ao longo do processo político e administrativo de reivindicação e demarcação de suas áreas, solicitavam com frequência a demarcação de lagos, praias e outros caminhos aquáticos. Longe de ser um domínio isolado, o universo aquático relacionasse a outros elementos do mundo, que constituem, como dizem os Paumari, a marca principal do Povo das Águas.

Palavras chaves: Paumari, Coletivos, Casas, Lagos, Manejo e Território

ABSTRACT

This thesis consists in Paumari’s people ethnography, who are located in the Tapauá River in Amazon southwest, in the Tapauá and Canutama municipalities. Language speakers of Arawa linguistic family, Paumari’s people are distributed along to the lakes, floodplains and dry lands located in the Paumari’s Indigenous Lands of Lake Manissuã, Paricá Lake and Cuniuá River. Among the peoples who inhabit the Purus River Basin, Paumari’s people are known for their intrinsic relationship with the aquatic universe, which is observed in various aspects of their daily lives. Thus, housing systems, lakes occupation, plants management in river beds, diversified fishing techniques (fish, chelonians, manatee and pirarucu), the paintings production and rituals make up the set of the socio-cultural aspects which signal this relationship. The adopted approach highlights the Paumari, Mamori and Jobiri trajectories in the Tapauá River, which are taken as essential analysis in order to understand that region groups’ social dynamics. From this point, I approach some Paumari’s daily life aspects that are intertwined with the lakes occupation dynamics, marked by a floating houses system and stilt houses built on the floodplains and dry lands, besides the cultivation in floating beds systems, canoes and floodplain borders, in addition to the perspective that conceives the native "territory" notion, which throughout the political and administrative process of claiming and demarcation of their areas, requested, frequently, by these people, as well as the demarcation of lakes, beaches and other aquatic paths. Far from being an isolated domain, the aquatic universe relates itself to the other world’s elements, which constitute, as the Paumari’s people say, the main mark of the People of Waters.

Keywords: Paumari, Collective, Houses, Lakes, Management and Territory

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração I: Localização das Terras Indígenas e dos conjuntos de casas Paumari no rio Tapauá. 31
Ilustração II: Cidade Flutuante, Rio Ipixuna, Município de Tapauá.....33
Ilustração III: Acampamento Mamori, rio Cuniuá. 71
Ilustração IV: Representação das Ava'doro Paumari. 105
Ilustração V: Representação das gora vakhiririki Paumari. 107
Ilustração VI: Casa/canoa dos Paumari.....109
Ilustração VII: *Manissuã Kagorani*, Lago Manissuã. 122
Ilustração VIII: *Sete Bocas Kagorani* e *Capanã Kagorani*, respectivamente. 130
Ilustração IX: *Abaquadi Kagorani*. 134
Ilustração X: *Terra Nova Kagonari*, lago do Minhoca 137
Ilustração XI: Residência temporária e plantas cultivadas, lago Manissuã.....173
Ilustração XII: Favas confinadas no igapó e semente de fava.....175
Ilustração XIII: Casa/canoa flutuante paumari. 178
Ilustração XIV: Canteiros fluviais em boia de assacu. 179
Ilustração XV: Pimenteiras cultivadas nos beiradões da várzea.....185
Ilustração XVI: *Mabiri* e o *Aja´di*.....212
Ilustração XVII: Terras demarcadas e áreas requeridas.....217

LISTA DE TABELA

Tabela I: Relação dos grupos sociais com seus respectivos ambientes.....39
Tabela 2: Distribuição e ocupação territorial Paumari 117
Tabela III: Variedades de mandioca e macaxeira cultivadas pelos Paumari.....126

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO **13**
PRÓLOGO - OS PAUMARI DO RIO TAPAUÁ **31**
CAPÍTULO I - CONFIGURAÇÃO SOCIAL NO RIO TAPAUÁ E A HETERODESIGNAÇÃO PAUMARI **41**
2.1 Socialidades em movimento: nomes e coletivos no Purus 48
2.2 - Arqueologia dos coletivos no rio Tapauá 54
2.3 - Os Purupuru 60
2.4 - Os Mamori 68
2.5 - Os Jobiri 76
2.6 - Os Paumari 86
2.7 - O caso dos Baramadi e/ou Jamamadi 95
CAPÍTULO II - CASAS, LAGOS E PESSOA 99
2.1 Tipologia das casas Paumari 101
2.2 Conjunto de casas do Complexo Tapauá 113
2.2.1- Terra Indígena Paumari do Lago Manissuã 118
2.2.2 Terra Indígena Paumari do Lago Paricá 131
2.2.3 Terra Indígena Paumari do Rio Cuniuá 139
2.3 – As gora Paumari 140
2.4 O parentesco entre os conjuntos de casa 144
2.5 A dinâmica política das casas Paumari 148
2.6 Evangelismo e Xamanismo no Tapauá 151
CAPÍTULO III - MANEJO SOBRE AS ÁGUAS **158**
3. 1 Várzea e Terra firme 160
3.2 Entre matas de terra firme e caminhos aquáticos 165
3.3 O Manejo da várzea pelos Paumari 175
3.4 A prática da agricultura entre os Paumari 186
CAPÍTULO IV -TERRITORIALIDADES PAUMARI **193**
4.1 O olhar paumari sobre o “território” 198
4.2 O *Ibavi* paumari 209
4.3 Por uma concepção dos Territórios aquáticos 214
APONTAMENTOS FINAIS **221**
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA **225**
ANEXOS **232**

APRESENTAÇÃO

Construir uma tese não é fácil, buliçosos são os processos que constituem este fazer. Diariamente emergimos e submergimos como notas musicais, num entretom que perpassa pela exultação e angústia, produzindo melodias que trazem à tona trajetórias e experiências, de momentos em que fomos espectadores do dia a dia daqueles que escolhemos compreender, tecer relações para assim (re) criarmos formas próprias de aprendizado. Cada movimento e momento vivenciado, marcam a longa e dura jornada até aqui percorrida.

De fato, somos inventados, transformados e confrontados durante essa construção. Nossas hipóteses, argumentações e limitações ora parecem entrar em colapso, ora se sustentam com as mais banais das percepções. Trata-se de um solitário e criativo processo, combinando com uma experiência coletiva e etnográfica, centro do desafio que me propus realizar.

Densamente mergulhada e perseguida pela ideia do *universo* aquático Paumari, procurei me aprofundar nos meandros desta dinâmica, de como ela era pensada e projetada quotidianamente, expressa não apenas na forma como habitam e constituem seus assentamentos, mas pela própria condição que essa característica é ostentada diariamente por seus sujeitos, seja por meio das narrativas ou de afirmações denotativas sobre serem por excelência o povo das águas do Purus. Ao longo da pesquisa, bem como da própria escrita, notei que estava diante de uma realidade cada vez mais complexa, permeada e povoada de meandros tão profundos e intensos, muito mais do que aqueles que naveguei com os Paumari em suas rasas canoas.

O incômodo, por sua vez, sustentado pelas inquietações e hipóteses sobre este mundo aquático, me fizeram persistir nas conexões e argumentos que as narrativas e a própria experiência de campo estimularam durante o processo de observação e construção do aprendizado acerca das relações instituídas pelos Paumari com a paisagem, com os lagos e as pessoas. Assim, a presente etnografia, versa sobre a existência de um povo cuja dinâmica se entrelaça aos cursos d'água, ao movimento dos rios e lagos que eles ocupam sazonalmente durante as estações amazônicas – cheia e verão.

Longe de propor uma descrição definitiva, pode-se dizer que estamos diante de uma realidade abrangente, intrinsecamente conectada ao fluxo das águas, observada em vários aspectos da vida paumari. Assim, os sistemas de moradia, a ocupação de lagos, manejo de plantas em canteiros fluviais, técnicas de pesca diversificadas (de peixes, quelônios, peixe-boi e pirarucu) e produção de grafismos e rituais compõem o conjunto de aspectos socioculturais que evidenciam a relação intrínseca deste povo com o universo aquático. Pode parecer, partindo desse pressuposto, se tratar de uma tentativa de compelir e avigorar aos Paumari um estereótipo já construído pelas narrativas históricas do século XIX, mas ao contrário dessa premissa, minha proposta consiste em investir nas qualidades do sensível, nos modos práticos e cotidianos em que esta relação é visível.

Os dados etnográficos, as narrativas, o dia a dia, as certezas e a própria definição de quem são e de como se definem, convergem para a consolidação da ideia de que estamos diante de um povo cujas histórias se estreleçam aos caminhos aquáticos do sinuoso Purus e afluentes, onde a vida é tecida em conjunto com a subida e descida das águas, se adensando a um todo complexo conectado ao movimento do *cosmos* e seus demiurgos.

A dinâmica que o mundo aquático assume no contexto Paumari, para além da visibilidade diária, nos permite também pensar e problematizar a definição de terra/território como conceitos/categorias universais que comportam e explicam a realidade local, as relações que os ameríndios estabelecem com seus espaços, sejam eles para habitação, manejo, trajetos, rotas de encontros, de passagem. Doravante em suas reuniões ou durante nossas conversas na calada da noite, os Paumari falavam dos espaços aquáticos e de áreas de terra firme que deixaram de ser demarcadas, mas por razões indefinidas, não foram incorporadas aos limites de suas terras. Segundo argumentações, os espaços aquáticos reivindicados, estão associados, sobretudo, à mobilidade das unidades familiares, aos cemitérios e antigas colocações de manejo de recursos pesqueiros e castanhais, principalmente.

A fala constante que detona a importância da demarcação dos lagos outrora ocupados por seus antepassados permitiu-me observar que o movimento Paumari, marcado pelos processos de reivindicação, manejo de lagos e praias, apresentava uma particularidade interessante, se tratando do que tenho chamado de dinâmica dos territórios aquáticos. A ideia de território aquático é caracterizada pelas práticas e

dinâmicas sociais que destacam a relação preferencial de sociabilidade de seus habitantes com o mundo das águas, opondo-se, desta maneira, a noção de terra e territórios, tal como definidos pelo dispositivo jurídico do Estado. Assim, dentre os aspectos mencionados como característicos deste povo, percebe-se que o *ethos* aponta para uma dimensão cosmológica que é inerente a vida social paumari, que não é só perceptível, como também se distingue dos demais contextos arawa.

Igualmente, a relação que estabelecem com o mundo aquático comporta em si uma estrutura que não só permite aos Paumari pensar e organizar o mundo a sua volta, mas em identificar-se, literalmente, como *Povo das águas*.

Trajetória de pesquisa

Minha jornada teve início em 2008, momento em que desenvolvi meu primeiro projeto de pesquisa sobre os Paumari do Médio Rio Purus[1], e durante seu desenvolvimento, notei que os relatos históricos a qual me debruçava, invariavelmente associavam este povo a uma dinâmica aquática fortemente marcada pela mobilidade de seus grupos locais, ocupação dos lagos em casas flutuantes, apresentando-os, além disso, como exímios pescadores e vorazes comedores de animais aquáticos; índios fluviais; povo das águas; habilíssimos fabricantes de ubás; remadores e pescadores que se contentavam em viver única e exclusivamente de peixes e

[1] Em 2008, no âmbito do Programa de Iniciação Científica, minha pesquisa sobre os Paumari objetivava compreender a presença deste grupo no sistema de aviamento que avançava sobre a região no início do século XIX. Como fonte primária, foram consultados registros de cronistas, viajantes, naturalistas e exploradores que passaram pelo Purus entre meados do século XVIII e início do XX. Entre os registros analisados, estão os escritos de Spix e Martius (1817 a 1820), Francis Castelnau, que chefiou uma expedição à região amazônica entre meados de 1843 a 1847, Alfred Russel Wallace e Henry Walter Bates que realizam uma expedição a Amazônia no período de 1847 a 1848; Manoel Urbano da Encarnação (S/D); Relatório de reconhecimento do Purus produzido por Silva Coutinho (1862), William Chandless (1864), Antônio Rodrigues Pereira Labre (1871); Joseph Steere (1873) e Paul Ehrenreich (1888).
Além destes, os arquivos da Associação Comercial do Amazonas (1893), da empresa seringalista J.G. Araújo e do Serviço de Proteção aos Índios - SPI compuseram a trajetória histórico-documental da pesquisa. No decorrer desta pesquisa, o tema do ethos aquático era recorrente, no entanto, sem muito aprofundamento por parte daqueles que o descreviam. Ao observar este detalhe, submeti, juntamente com meu orientador, um segundo projeto de pesquisa que objetivou compreender a dimensão aquática dos Paumari enquanto "gente anfíbia", "gente da água". O conjunto de dados obtidos entre os anos de 2008 a 2010, período correspondente aos dois projetos de iniciação científica desenvolvidos no âmbito do NEAI, subsidiaram o trabalho intitulado "O universo aquático na sociocosmologia Paumari", defendido no curso em Ciências Sociais, em 2011.

quelônios [SPIX E MARTIUS (1817/1820), FRANCIS CASTELNAU (1843/1847), WALLACE E WALTER BATES (1847/1848); SILVA COUTINHO (1862), WILLIAM CHANDLESS (1864), ANTÔNIO LABRE (1871); JOSEPH STEERE (1873); MANOEL URBANO DA ENCARNAÇÃO (1882) e PAUL EHRENREICH (1888)].

As informações disponíveis sobre esta temática despertaram minha atenção, pois embora os relatos destacassem a importância entre o habitar as águas com o estilo de vida Paumari (hábitos alimentares, padrão de residência, mitos, etc.), o mesmo era tratado de maneira superficial, tanto pela literatura histórica quanto pelos trabalhos antropológicos que se consolidavam na região.

A busca pela compreensão desta relação me fez, no âmbito do mestrado[2], propor a pesca de peixe-boi como fio condutor do universo aquático, buscando através desta atividade em particular compreender o complexo conjunto de práticas, ações e concepções que envolvem o habitar sobre as águas. No entanto, a dimensão da pesca analisada em meu trabalho, ainda que significativa, não pretendeu dar conta de explicar definitivamente este universo, tampouco defini-lo. Por outro lado, a pesquisa revelou que a construção e manutenção das dinâmicas sociais Paumari com a paisagem, observadas a partir da relação entre o pescador e os chavascais, lugar onde a pesca de peixe-boi é realizada, não representa apenas uma forma distinta de pensar a natureza (o ambiente), mas comporta um conjunto de regimes que expressam interações diversas, conectados, sobretudo, a uma concepção cosmológica sobre o peixe-boi e o lugar que este ser ocupa no contexto das relações sociais Paumari.

Não satisfeita, optei por submeter a seleção do Doutorado, em 2014, um projeto que desse conta de uma realidade ainda pouco observada no contexto paumari, isto é, tratava-se de um estudo relacionado a mobilidade associada ao uso da terra firme pelo grupo. A proposta objetivava compreender as dinâmicas empreendidas pelos Paumari na terra firme como parte de um sistema que se consolidou ao longo dos processos históricos vivenciados pelo grupo durante o avanço das frentes extrativistas na região. Tanto o SPI quanto as missões religiosas que se instalaram no Purus, tencionavam congregá-los em áreas de terra firme, a fim de lhes ensinar o ofício da agricultura, que, em alguns casos, fracassou em função de seu *ethos* aquático.

[2]A dissertação intitulada “Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica a prática da pesca”, defendida em 2013 no PPGAS/UFAM, apresenta uma análise histórica e prática da pesca de peixe-boi entre os Paumari do rio Tapauá.

Para além de uma reflexão histórica e prática desta relação, pretendia-se mostrar uma interface Paumari que estava além do universo das águas, constituindo-se de uma rede de sociabilidade que conectava pessoas e plantas, revelando um conjunto de aspectos cognitivos, práticos e simbólicos presentes nessa relação. Embora a literatura histórica os caracterize como povo das águas, gente anfíbia, ictiófagos por excelência e representantes modernos da idade paleolítica (SPIX E MARTIUS, 1981, COUTINHO, 1862, CHANDLESS, 1949, EHRENREICH, 1949), é importante destacar que este povo passou a se apropriar de áreas de terra firme, mas independente dos processos que contribuíram para novas formas de ocupação, essas áreas não ocupam um lugar de destaque na paisagem Paumari, e pouco se apresentam como condição para sua existência e/ou manutenção da vida social.

Ao longo do trabalho de campo, observei, com mais detalhes, que as áreas de terra firme não eram mencionadas como espaços preferenciais de ocupação e de pertencimento, mas se apresentavam, por outro lado, como o lugar do outro, do desconhecido. De tal modo, o universo aquático apresentava-se como o simétrico oposto, sendo descrito como Ibavi (lugar) a que pertencem, opondo-se a ideia de perigo que o Jama (mata) lhes oferecia. Há de se notar, também, que os relatos dos Apurinã, Deni, Banawa e Mura – vizinhos dos Paumari na região do baixo Purus –, coincidem e reafirmam a preferência deste povo pelo universo aquático.

Neste contexto, em um *continuum* processo de encontros/alteridades, a objetivação etnonímica, fruto dos intercâmbios estabelecidos com o Outro, contribui, também, para um sistema de nominação cujos termos evocam determinadas características dos animais (peixes e pássaros pescadores) para destacar uma especialidade paumari[3]. Assim, Abadeni (povo peixe) pelos Deni do rio Cuniuá, Coro-Coro (gente corocão) e Tamuwakuru (gente calango) pelos Apurinã, Owakari (gente saracura) pelos Banawa e Purupuru (pintado), conferido provavelmente pelos Mura que habitavam o baixo Purus, apontam para uma dimensão sociológica que está relacionada a uma vida entrelaça ao mundo das águas.

Diante deste cenário, os dados etnográficos suscitaram novas questões, fazendo com que a proposta original – submetida na seleção de 2014, fosse modificada. E é nesse contexto que o mundo aquático surge novamente como tema de pesquisa,

[3] Embora se trate de termos que evocam uma condição pejorativa, minha proposta é mostrar que apesar do lado negativo que esses nomes podem assumir, eles trazem, por outro lado, uma condição particular daqueles que habitavam a beira, as margens dos lagos e rios da região do Purus.

carecendo de ser analisado e compreendido à luz de um conjunto de práticas conectadas a uma estrutura social que é intrinsecamente fluvial. Assim, os caminhos fluviais que a vida paumari percorre são marcados por uma intensa relação com este universo, apontando para regimes diversos de interação que vão desde a formação do conjunto de gora (casa) nos lagos e praias do Tapauá às disputas de espaços de pesca com outros *Joima* (índios). Esses espaços de convivialidade e disputas evocam dinâmicas sociais relacionadas não apenas a noção de ocupação, mas de um manejo da paisagem que traz à tona tramas sociais baseadas no circuito de trocas materiais e imateriais entre gentes da água e gente da mata.

A vida fluvial lacustre paumari, assim como suas narrativas míticas, indica um mundo entrelaçado por um contínuo movimento dos rios, cuja dinâmica torna visível traços de uma história tecida por humanos e não-humanos, plantas e animais. Neste sentido, pode-se dizer que a paisagem aquática paumari inscreve, assim como define Ingold, as identidades e capacidades de seus habitantes humanos e não-humanos, que não são impostas sobre um substrato material, mas que emerge como condensações e cristalizações de atividades dentro de um campo relacional. Desta maneira, as paisagens são tecidas dentro da vida e as vidas são tecidas dentro da paisagem, num processo contínuo de fluxo e contrafluxo de materiais que nunca tem fim (INGOLD, 2011, pg. 47).

Ao refletir sobre a condição aquática entre os Paumari, notamos um mundo vivido e marcado por diversas trajetórias que conectam pessoas com rios, varadouros, lagos e igarapés, interligadas, sobretudo, por relações de trocas e alianças diversas. Esses fluxos aquáticos nos permitem compreender os feitios que a vida adquire nas suas diversas formas a partir do caráter intrínseco que o *ethos* aquático assume na vida cotidiana do grupo.

Mas para compreender esta dinâmica, as incursões no campo foram organizadas de acordo com a sazonalidade aquática paumari, com o objetivo de acompanhar os deslocamentos e atividades desenvolvidas na época da cheia e no verão. No ano de 2015, realizei duas entradas em área, obedecendo, conforme destacado, a sazonalidade paumari. Com duração de três meses cada entrada, o trabalho de campo não se limitou apenas à uma T.I ou família específica, mas abrangeu, ao todo, as sete principais localidades que os Paumari ocupam ao longo do rio Tapauá.

Em 2016, fim uma única entrada em área, com duração de quatro meses cada uma. Nesta última, foi realizado, com apoio da equipe técnica do Projeto Rios e Redes na Amazônia Indígena, a oficina de saberes ***Os Grafismos nos corpos, balaios e beijus***, que objetivou elaborar um material de apoio para as escolas Paumari, além de ter garantido o aprofundamento de algumas questões relativas a pesquisa.

Já no fim do ano de 2016, fiz uma segunda viagem para o município de Tapauá a fim de dar continuidade as atividades do programa Saberes Indígenas na Escola, coordenado por mim e Admilton Freitas, que pesquisava as trajetórias Apurinã para o baixo Purus e a dinâmica de seus roçados no contexto da Terra Indígena Itixi Mitari. Na ocasião, tive a oportunidade de acompanhar algumas famílias Paumari que se estabeleceram na cidade flutuante e na sede do município. Outras duas viagens para Tapauá foram realizadas no início de 2017, entre os meses de março a abril, período em que dei continuidade as observações sobre as relações Paumari no contexto da cidade.

Os caminhos trilhados até aqui – pressupostos teóricos

Para análise e diálogo com o material etnográfico e as questões que permeiam esta pesquisa, alguns autores têm sido fundamentais para este estudo, mesmo que entre si, apresentem "divergências" teóricas. Entre as referências que orientam este estudo, temos o trabalho de Oiara Bonilla (2007), que escreveu uma tese sobre os Paumari que habitam a T.I Paumari do Lago Marahã. Seu estudo é a principal referência sobre este povo, e sua abordagem aponta a *comercialização das relações* como a relação por excelência deste grupo, cujos termos relacionais evocam o tema da *predação* e *familiarização* como elementos fundamentais na dinâmica de seu universo social.

Bonilla destaca que os Paumari assumem a posição de presa/animal doméstico como estratégia para "*dominar*" e/ou "*controlar*" as relações estabelecidas com o *Outro*, sejam eles *Jara* (brancos), *Joima* (índios) ou seres/objetos potencialmente sociais que habitam o *cosmos*. No contexto dessas relações, por exemplo, categorias como *patrão, empregado*, *freguês* e termos como *compra*, *venda*, *empréstimo* ou *encomenda* são empregados como meios que expressam não só as relações de

cunho comercial estabelecidas com os Jara, mas sendo elas projetadas, também, em outros níveis da cosmologia paumari - na *cosmografia*, nos relatos *míticos* e nos rituais *ihinika* e *amamajo,* conforme aponta a autora:

> Assim, durante o ritual ihinika, os espíritos dos alimentos convidados à festa vêm precedidos por seus empregados-espíritos que anunciam a chegada de seus patrões. Por exemplo, no ihinika do peixe-boi, o pássaro *viraka-da*, que do ponto de vista do peixe-boi é a sua cozinheira, anuncia sua chegada aos participantes. (BONILLA, 2005, pg. 47)

Nas atividades de caça e pesca, as relações estabelecidas entre o caçador/pescador e sua presa, são, também, percebidas como trocas de bens materiais ou elaborados (bens culturais) entre o caçador/pescador e o *pamoarihi*[4] de sua presa. Assim, tomando as palavras da autora, o que os Paumari *veem como pirarucu, é apenas uma esteira (jorai) que o pamoarihi do pirarucu lhe entrega ou troca por munição ou flechas (aquelas usadas pelo pescador)* (*op. cit.*, p. 51).

E acrescenta:

> Assim, no contexto predatório, as presas, e até certo ponto também os fregueses Paumari, trocam sua produção (objetos culturais ou alimentos) por bens manufaturados (chumbo, anzol, linha, rede, arpão. (*Op.cit.*).

Mesmo após a morte, os Paumari continuam a fabricar esta relação, condicionando os "mortos", que vão para o *Lago dos Mortos ou da Renovação*, lugar localizado entre as cabeceiras do Purus e um rio que corre na região celeste. Ao chegarem neste lugar, os mortos escolhem entre um dos caminhos que lhes oferecido: a esteira ou a cadeira de balanço. Se a primeira for sua opção, os Paumari continuam no lago, a dançar, comer e viver uma vida eterna. Mas se optarem pela cadeira,

[4] De acordo com Bonilla (2005, 2007), o termo *Pamoarihi* ou *Kapamoarihi*, indica a qualidade humana de um ser ou do objeto focalizado, constituído de uma perspectiva coletiva e social. Nesses termos, todos os seres animados ou inanimados, possuem uma condição potencial de humanidade comum, ou seja, todos são humanos. A condição de humanidade que se entende a todos os seres, comporta uma dimensão do pensamento ameríndio onde humanos e não humanos (animais e/ou espíritos) são vistos como pessoas dotadas de intencionalidade, ou seja, o mundo é habitado por muitos seres (além dos humanos propriamente ditos), dotados de consciência e cultura, e cada espécie, portanto, vê a si mesma e as demais de maneira muito particular: cada espécie, partindo do seu ponto de vista, se vê enquanto humana, vendo todas as demais como não humanas. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pg.117/178).

tornarão empregados do patrão-chuva – *Bahi Kapamoarihi*, considerado generoso e detentor de inúmeras riquezas (pg. 48).

O que Bonilla propõe, portanto, é que o clientelismo entre os Paumari funciona como um mecanismo pacificador com o propósito de inibir a predação/devoração. A familiarização, no entanto, só ocorre mediante o posicionamento dos Paumari enquanto presas/animais domesticados, controlando, deste modo, a força do predador, como bem assinala a autora:

> (...) a autocolocação dos Paumari em uma posição de presa domesticável obriga o estrangeiro a adotar a posição correspondente de pacificador domesticador (ou familiarizador), o que permitiria afastar o perigo da predação e da devoração, mas também controlar a predação potencial pelos próprios Paumari.

Ainda em relação a produção antropológica sobre os Paumari, temos o trabalho de Menendez (2010), que realizou um estudo sobre a poética dos trançados paumari, mostrando que a produção gráfica nos balaios (cestos) corresponde a uma *visão de mundo compartilhada pela coletividade, e o sentido atribuído a eles, sua própria materialidade*, expressa a plena consonância entre os Paumari e o cosmos (pg. 51). Logo, *a malha tecida nos balaios é "o alfabeto ensinado pelos demiurgos" aos Paumari* (pg. 121).

Segundo Menendez, as cestarias se apresentam como caminhos, textos em forma de desenho que revelam a dinâmica dos Paumari, seu conhecimento e sua visão de mundo sobre a percepção de si e dos seus Outro – sejam eles humanos ou não. De tal modo, a autora destaca:

> As mulheres procriam porque Kahaso legou a elas o poder de tecer novas roupas, vestindo as almas nuas. Este é o significado pleno da cestaria, que se realiza no rito. (...) os grafismos dos cestos, como o do rabo da onça, da costela de peixe-boi, tartaruga são oferecidos como dons, roupas/peles. Espíritos poderosos, como o da onça, admiram sua beleza e os vestem. (2010, pg. 130)

Ao tomar como referência a narrativa mítica de *Kahaso*, a autora destaca que os grafismos tecidos nos balaios são ofertados como dons aos espíritos que se encantam por eles e os vestem, neutralizando, assim, qualquer mal possível. Ao considerar, portanto, a narrativa de Kahaso, a autora aponta que:

> Os mitos ensinam que a tessitura da cestaria foi o modo pelo qual os deuses se metamorfosearam. Trocar de pele, receber um novo invólucro corporal é a chave para a compreensão das metamorfoses corporais sofridas, dos ciclos da natureza, vida, morte e criação (pg. 130).

Percebemos, desta forma, que a narrativa mítica estabelece um sentido profundo para sua existência. Deste modo, os grafismos que se entrelaçam a uma perspectiva – o desejo dos espíritos – revelam uma ordem implícita no universo, materializada nos objetos e nos corpos através da produção gráfica.

Outra referência notável e que merece destaque na construção do aporte teórico-metodológico desta pesquisa são as recentes publicações de Aparício (2011, 2014) sobre a constituição das unidades sociais no interflúvio Juruá-Purus, que me permitem ensaiar algumas reflexões, ainda que pontuais, sobre os grupos locais paumari no rio Tapauá.

Ainda que este seja um tema a ser tratado na tese, é importante esclarecer que não tenho a pretensão de resolver o aparente problema das unidades sociais entre os Paumari. Os dados etnográficos que disponho, sobretudo nas falas, narrativas dos habitantes do rio Tapauá, pretendo fazer uma leitura, a partir da autonomia social e territorial dos grupos locais, uma análise dos circuitos de troca, uso e ocupação dos espaços, lagos e praias principalmente, que eram compartilhados entre os Paumari, Mamori e Joberi, que formavam a paisagem social do rio Tapauá.

No emaranhado em que as redes sociais no Purus se concebem, Aparício aponta que:

> As etnografias recentes sobre as sociedades indígenas arawa foram desenhando uma paisagem semelhante à descrita por Rivière ([1984] 2001) e Overing ([1984] 2002) no universo das Guianas: sociedades atômicas, minimalistas, endogâmicas e organizadas em torno de uma pulsão concêntrica entre interior e exterior. As primeiras pesquisas realizadas nessa região apontam a singularidade sociocosmológica destes coletivos, conectados entre si num circuito político e ritual, em rede aberta com outras sociedades Assim, o acúmulo recente de etnografias revela a singularidade sociocosmológica destes coletivos, conectados entre si num circuito político, ritual, em interação aberta com outras sociedades de matrizes linguísticas diversas (Apurinã e Katukina/Kanamari principalmente), com componentes que se assemelham ao perfil de circuitos indígenas da Guiana (APARÍCIO, 2013, pg. 248).

O autor (2001, 2014) parte de seus dados etnográficos sobre os Suruwaha, "formados" a partir da confluência de outros coletivos *dawa*[5], para refletir sobre as estruturas flexíveis e provisórias dos coletivos arawa no interflúvio Juruá-Purus. No transcorrer de sua hipótese, ele sugere que os coletivos constroem uma *multiplicidade centrífuga e centrípeta* que são projetadas em diversas dimensões implícitas ora no território, no cosmos, ou em contextos em que as conexões lhes sejam pertinentes.

Ao tomar por referência as etnografias já produzidas sobre os povos arawá, realiza uma minuciosa análise sobre os meandros das unidades sociais básicas – os *dawa* dos Suruwaha, os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Deni e Jamamadi ocidentais e os *madi* dos Jamamadi orientais, Jarawara e Banawa –, com o propósito de produzir uma análise panorâmica sobre a constituição sociológica dessas unidades.

A hipótese lançada pelo autor concebe a complexidade social desses coletivos como um *dégradé*, que a rigor, em suas palavras,

> (...) constituem o fundamento que organiza o mosaico sociológico do interflúvio Purus-Juruá, que depois foi condensando unidades mais próximas, até delimitar atualmente "etnias" ou "povos" diferenciados, devido à incidência de fatores históricos pós-contato. Num movimento permanente marcado por processos de proximidade e distância, e orientados por uma peculiar sociocosmologia do território, os assim denominados "subgrupos" precedem constitutivamente às etnias, e formam o *continuum* sociocultural de uma rede social indígena (APARÍCIO, 2013, pg. 268).

Conforme esta compreensão, ante o caráter fluido e instável dos coletivos arawa, que muito se assemelha aqueles já descritos nas Guianas (RIVIÈRE, [1984] 2001, OVERING 1983/84), as relações sociais, tanto as estabelecidas com o cosmos quanto com os *Outros*, comportam uma dimensão transformacional e multicêntrica em pleno diálogo com *os de dentro e os de fora*, em um movimento, *a priori*, entre interior/exterior, perigo/segurança e semelhança/diferença, que conectadas em si, problematizam a noção dos limites/fronteiras estabelecidas pelas unidades sociais, que se apresentam, substancialmente, como ambivalentes, mas cujas redes sociopolíticas apontam para um mecanismo ameríndio que se auto gerencia

[5] De acordo com Aparício (2011), o sufixo *dawa* expressa um sentido de coletividade próxima, que é real e específica. Trata-se, portanto, de coletivos afim. Conforme destaca o autor, aqueles que hoje conhecemos por "povo Suruwaha" correspondem aos descendentes de várias unidades autônomas *dawa,* que constituíam uma rede de intercâmbios sociais, rituais e de aliança; até o início do século passado ocupavam territórios diferentes, possuíam suas próprias malocas e roçados, realizavam casamentos entre eles e falavam diferentes variantes de uma mesma língua (pg. 64).

complementarmente a partir do *Outro*. Trata-se, portanto, de um *continuum movimento* que permite a multiplicação e atualização das relações, estabelecendo uma rede sociopolítica em constante intercâmbio cultural.

Assim, diante da importância que as unidades sociais assumem no Purus, parte-se das concepções Paumari do rio Tapauá para compreender as formas como estes concebem os grupos locais, atentando, especificamente, para o papel das alianças e das relações de afinidade assume no contexto social do grupo em questão.

Notadamente, o trabalho de Rivière ([1984] 2001) me permitirá pensar não só a constituição dos grupos locais, tomando por referência os ajustes entre os ideais sociológicos e os referenciais cosmológicos a partir do relacionamento entre interior e exterior, mas tecer uma análise sobre as *gora* (casa) como unidades autônomas que ocultam uma realidade interna – invisível ao coletivo –, que não corresponde a uma projeção das ações coletivas paumari, mas como ações específicas de uma unidade particular e independente, que se conecta, em contextos muito particulares, a fim de promover ou manter "uma comunicação exequível" entre o interior e exterior.

Dessa maneira, o conceito de aldeia, do mesmo modo que não dá conta de explicar a realidade das Guianas, não se aplica ao contexto dos conjuntos de casas paumari, que serão tratados como assentamentos a nível de coletivo/conjunto, pois apesar de se organizarem em torno de um mesmo lago, possuem, internamente, dinâmicas próprias. Embora os conjuntos de casas assumam um caráter efêmero, elas tendem a revelar, se assim podemos dizer, o "tipo ideal" das relações que ordenam o universo paumari, seja ela do ponto de vista das redes de parentesco – consanguíneos e afins –, ou da relação com os cosmos.

O conceito de "sociedades de casas" (*sociétés à maisons*) introduzida na Antropologia por Lévi-Strauss, esboçado em um pequeno texto presente no livro *Minhas Palavras* (1986), apresenta a *casa* não mais como uma "pessoa moral" (1995), mas como o espaço da objetivação de relações antagônicas. Em *Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazônia*, Stephen Hugh-Jones (1995), destaca que o conceito de *sociétés à maisons* fornece um exemplo comparativo às formas de organização social dos Tukano, apresentando dois processos distintos, mas complementares. O primeiro dá ênfase à hierarquia e exclusividade, presente nos contextos mitológicos e rituais, enquanto que a segunda dimensão dá ênfase à consanguinidade, ou seja, aos traços da vida cotidiana.

O autor explora a dimensão do *wii* (casa) como uma categoria indígena que lhe permite pensar o contexto sociológico e simbólico que orienta a arquitetura das *wii* dos Tukano. Mas o autor adverte, por outro lado, que Lévi-Strauss está mais preocupado com a casa enquanto forma de agrupamento social do que com os padrões, com a arquitetura relacionada a sua construção, e assim destaca:

> In each case the house may serve as an idiom of one or more social groupings but it is given a different nuance in each one. Although architecture itself plays only a minor role in Lévi-Strauss's discussion of “house societies”, I have tried to show that his concept of the house may fruitfully redirect our attention to the relation between buildings, groups and categories (HUGH-JONES, 1995, pg. 251).

No entanto, para Hugh-Jones, a casa, enquanto “instituição social”, apresenta relevância nos seus processos de elaboração arquitetônica, uma vez que os processos físicos (sua construção) e intelectuais (concepções cosmológicas outras) permitem uma leitura sobre o conceito de Casa para os Tukano, cuja elaborada arquitetura evidência traços de uma dinâmica entre os mundos – humanos e naturais.

De tal modo, o conceito de casa elaborada por Lévi-Strauss, e utilizada nas análises de Rivière e Hugh-Jones, me permite pensar, para além dos laços de parentesco, a *gora* (casa) paumari enquanto espaço que projeta uma dimensão política que pode ser compreendida a partir da figura do *Ka’da’di*, cujo movimento empreendido no âmbito do conjunto de casas é indispensável a manutenção das relações sociais entre as casas e os lagos, dos modos de ocupação e manejo das áreas fluviais.

A *gora* paumari também evidencia a posição do *cosmos* que comporta uma dimensão outra acessada e compartilhada por aqueles que a habitam e, certamente, sobre isto é importante destacar que as *gora* paumari – *Ava’doro* (casas flutuantes), *Kanava Obaki* (canoas) e *Gora Vakhiririki* (casa de praia), simbolizam o centro de seu universo, onde as relações sociais, estabelecidas e projetadas através da (re) construção de alianças, produz, também, relações de reciprocidade e predação com os seres que povoam o mundo aquático e a floresta. O dinamismo dessas unidades autônomas, portanto, nos serve de modelo para pensar as relações compartilhadas – em si e entre si – como formas que revelam dinâmicas que fundamentam os laços sociais construídos pelos Paumari.

Diante dos aspectos ora mencionados, consideramos que a dinâmica da vida social paumari acena para um modo de vida marcado pela relação que concebem com o universo aquático, por meio da qual estabelecem um conjunto de conhecimentos práticos associado ao conceito Paumari de “viver sobre as águas”. A esta concepção, os Paumari aludem um movimento cosmológico que marca a escolha dos espaços aquáticos como lugar de referência dos Paumari e que traduzem, por assim dizer, a forma pela qual estes concebem seu “território”.

A noção de “território” aparece acompanhada da noção de *ibavi* (lugar), e acompanha-se de um processo cosmopolítico de construção e reivindicação dos espaços, sobretudo os fluviais, durante o processo de demarcação de suas terras.

Para além da concepção de espaço biofísico que agrega a noção de *Estado/Nação* como personalidade jurídica, a concepção de “território” nos permite conjecturar sobre uma territorialidade expandida, cuja mobilidade das unidades familiares paumari, associada às grandes pescarias e atividades rituais, se conectam a múltiplos lugares e parentelas dispersas e situadas ao longo dos rios Purus, Jacaré, Ipixuna e Arimá. Diante dessa realidade, o “território” paumari corresponderia ao que Ingold define como *wayfaring*, entendido como caminhos que são traçados e percorridos ao longo dos processos de locomoção que confluem para um relacionamento com o mundo, com a paisagem (INGOLD, 2011).

De tal modo, na busca de conceituar o que estamos chamando de “território aquático Paumari”, pretendo dialogar com o conceito de “território, territorialidade e terras indígenas” a partir do debate teórico realizado por Dominique Gallois (2004) e Marcela Coelho (2017), que apresentam, em suas respectivas produções, a ambiguidade que esses termos carregam, divergindo, sobremaneira, da realidade indígena observada. Esses conceitos, formulados, sobretudo, em diálogo com o aparato jurídico estatal, não dão conta das diferentes compressões que a noção de território/territorialidade assume no contexto ameríndio. Neste sentido, Gallois destaca a iminente preocupação dos antropólogos em estabelecer uma correspondência entre a *existência de conceitos indígenas a respeito de território, de limite, de posse* em função *das categorias locais e noções ocidentais que embasam o direito constitucional* (pg. 37).

No entanto, ante a *inexistência de correspondências semânticas e pelas dificuldades em estabelecê-las*, conceitos como o de “terra” e “território” acabam

sendo enraizados nos processos políticos-jurídicos que direcionam o debate sobre a demarcação de Terras Indígenas, dificultando, deste modo, o diálogo com as diferentes lógicas indígenas sobre a noção de ocupação, território, territorialidade e demarcação.

Coelho (2017), que apresenta um debate similar ao de Gallois, em recente coletânea publicada, fruto do projeto Laboratório de Antropologia T/Terra, realiza um alucinante debate sobre os conceitos de "terra", "território", "territorialidade", "desterritorialização", "mobilidades" e "espaço", com o objetivo de promover uma interpretação antropológica que seja próxima da concepção ameríndia. Sua proposta consiste em descrever como se constituem as *terras habitadas*, o que esses conceitos têm a dizer sobre os *usos, costumes e tradições*, *a partir das próprias práticas de conhecimento e territorialidades e juridicidades específicas dos interlocutores da pesquisa* (pg. 05).

Ao lançar mão das noções estabelecidas e consolidadas pelos processos político-jurídicos conduzidos sob a égide do Estado, a autora chama a atenção para a *necessidade de uma interpretação antropológica (ou indígena)* desses conceitos, destacando que eles antecedem a ordem jurídica, constituindo-se, por outro lado, de uma *ordem legal interna* que precisa ser compreendida, reconhecida e garantida, conforme postulado na Constituição de 88.

Tomando, pois, este caminho, a autora destaca que se existe a possibilidade de um diálogo comparativo entre os conceitos aqui mencionados na esfera da *ordem nacional* com as *ordens indígenas*, é possível que,

> (...). Dessa maneira, poder-se-ia esboçar-se, a partir da diversidade dessas últimas, sem obscurecer as particularidades de cada uma, algo como um conceito indígena de "terra", cuja diferença em relação à terra tal como reconhecida na ordem político-jurídica nacional possa servir de ponto de convergência para projetos de futuro.
> O pano de fundo da reflexão que pretendemos empreender é, pois, a dificuldade em se abrir um lugar em nosso ordenamento jurídico, bem como em nossa ontologia majoritária, para um conceito de T/terra comparável àquele que parece sustentar a vida indígena. A denegação é antiga: enquanto "sociedades do parentesco" (e não "do território") os povos "originários" sempre tiveram seus laços (seu parentesco) com a T/terra obscurecidos ou mesmo negados por uma lógica que lhes recusa a terra, na medida em que não pode lhes reconhecer um território no sentido moderno, a não ser na forma diminuída da dita "territorialização", isto é, do enquadramento no ordenamento territorial operado pelo Estado (pg. 11/13).

Diante da instigante proposta lançada por Coelho, e tomando como referência o contexto etnográfico desta pesquisa, a noção de “território paumari”, sob a clave do *Ibavi* como conceito central a esta compreensão, não só é significativa, como corresponde a uma lógica de organização territorial específica, diferente daquela definida pelos termos jurídicos do Estado. As derivações que o conceito de “terra”, “território”, “territorialidade”, e outros, assumem quando comparados as concepções ameríndias, me levam a refletir sobre os termos que definem a relação dos paumari com a “sua terra” e como ela pode ser suficiente para configurar ou caracterizar o “território paumari”.

Será que a delimitação de áreas físicas permanentes dá conta da concepção paumari sobre território? As dinâmicas dos grupos locais – Mamori e Joberi –, as relações interpessoais entre as *gora* (casa) e os lagos ocupados de formas distintas, com dinâmicas próprias de manejo e permanência, que contemplam alianças engendradas não só entre os paumari, como entre eles e os demais seres do Cosmos são contemplados nos processos de demarcação e definição de terra/território paumari?

Para compreender esses processos, e a fim de ilustrar as divergências existentes na definição dos termos, retomo, no item que esboço a ideia central da noção de territórios aquáticos, um episódio que marca e impulsa a necessidade de se debater a ordem indígena paumari sobre terra/território e demarcação de lagos como temas fundamentais no processo de compreensão do *ethos* paumari e as dinâmicas sociais que subjaz, conforme destaca Gallois (2014, pg. 39) *a vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial.*

Estrutura da Tese

Esta tese está dividida em quatro capítulos: O capítulo I, intitulado ***Os Paumari do Rio Tapauá: coletivos e alianças***, aborda aspectos históricos e enográficos da configuração social dos Paumari que habitam a região do rio Tapauá. As motivações que me impeliram a construção da presente análise foram as recorrentes afirmações sobre a presença dos Mamori e Jobiri no rio Tapauá, contrariando em parte a configuração social observada entre os Paumari do Purus, a montante de Lábrea.

Apesar dos “furos” entreabertos neste capítulo, os dados históricos-etnográficos nos trazem elementos importantes a natureza dos etnônimos e do contexto em que eles porventura foram produzidos. Para a antropologia, é imprescindível a construção de uma análise *em diálogo* com as perspectivas locais sobre o *outro,* com objetivo de compreender os pressupostos fundamentais e elementares da dinâmica social dos grupos/coletivos que habitam a região.

Assim, no rio Tapauá, os nomes *Paumari*, *Mamori* e *Jobiri* estão relacionados a produção da alteridade e a situações topológicas que lhes outorgam significados e relações, e que na atualidade operam processos que remetem a socialidade e deslocamento entre interior e exterior. A partir desta perspectiva, explora-se neste capítulo a condição dos grupos locais no rio Tapauá e de como o etnônimo “Paumari” se torna globalizante, e incorpora na ideia de hegemonia outros nomes circunscritos no interior do grupo.

O capítulo II – ***Casas, Lagos e Pessoas*** –, apresenta os aspectos da vida cotidiana paumari, da organização e dinâmica das casas e ocupação dos lagos, marcado por um sistema de moradias flutuantes que se deslocam constantemente entre os lagos e beiradões da várzea, e de casas palafitas construídas sobre as várzeas que se constitui, em alguns casos, como lugares de passagem.

Para compreendermos a dinâmica dos sistemas de moradia e ocupação produzida pelos Paumari é essencial acompanhar a figura dos *ka’da’di* (cabeça) que assumem um papel importante no conjunto de casas, na forma como lidam com as fissões e abertura de novas localidades de ocupação, além do estabelecimento de alianças políticas entre as diversas casas.

A partir desta dinâmica, busco apresentar como as unidades familiares paumari associam a ocupação dos lagos e várzeas a trajetória de seus grupos locais. A relação com diferentes lugares está relacionada a forma esparsa de ocupação das diversas áreas fluviais localizadas ao longo do Purus, Tapauá e afluentes. Diante da mobilidade aquática exercida pelas unidades familiares, apresenta-se o lugar da terra frente no cotidiano do grupo.

Já o capítulo III – **Manejo e horticultura sobre as águas** – traz elementos históricos e etnográficos sobre a prática de horticultura e agricultura entre os Paumari, abordando os sistemas de cultivo de canteiros aquático nos flutuantes, canoas e beiradões da várzea, constituindo assim uma das características do “povo das águas”.

Ao partir do pressuposto de um sistema nativo baseado na relação com o universo aquático, apresento a hipótese de que o uso da terra firme pelos Paumari ganhou tonalidade a partir de sua inserção e vivência no sistema de aviamento em meados do século XIX, promovendo inúmeras transformações nos sistemas de manejo ora praticados pelo grupo.

O quarto e último capítulo, intitulado **A territorialidade aquática Paumari**, aborda, a partir da concepção de *Ibavi* (lugar), como os Paumari concebem seu "território", que ao longo do processo político e administrativo de reivindicação e demarcação de suas áreas, solicitavam com frequência a demarcação de lagos, praias e outros caminhos aquáticos.

Longe de produzir uma releitura do processo de demarcação, este capítulo parte dos relatos de alguns velhos conhecedores que apresentam seu ponto de vista sobre este evento em particular. Para os Paumari, a noção de "território" abrange uma extensão de rede de lugares que os conectam as parentelas em vida e em morte, ao demiurgo *Kahaso* e as casas dos seres não-humanos.

PRÓLOGO

OS PAUMARI DO RIO TAPAUÁ

Habitantes do médio e baixo rio Purus, localizado ao Sul do Estado do Amazonas, os Paumari ocupam duas áreas distintas: a T.I Paumari do Lago Marahã[6] e Rio Ituxi, nas proximidades do município de Lábrea, e a bacia do Rio Tapauá, área de referência da pesquisa em andamento, localizada entre os municípios de Canutama e Tapauá, conforme destacado no mapa abaixo.

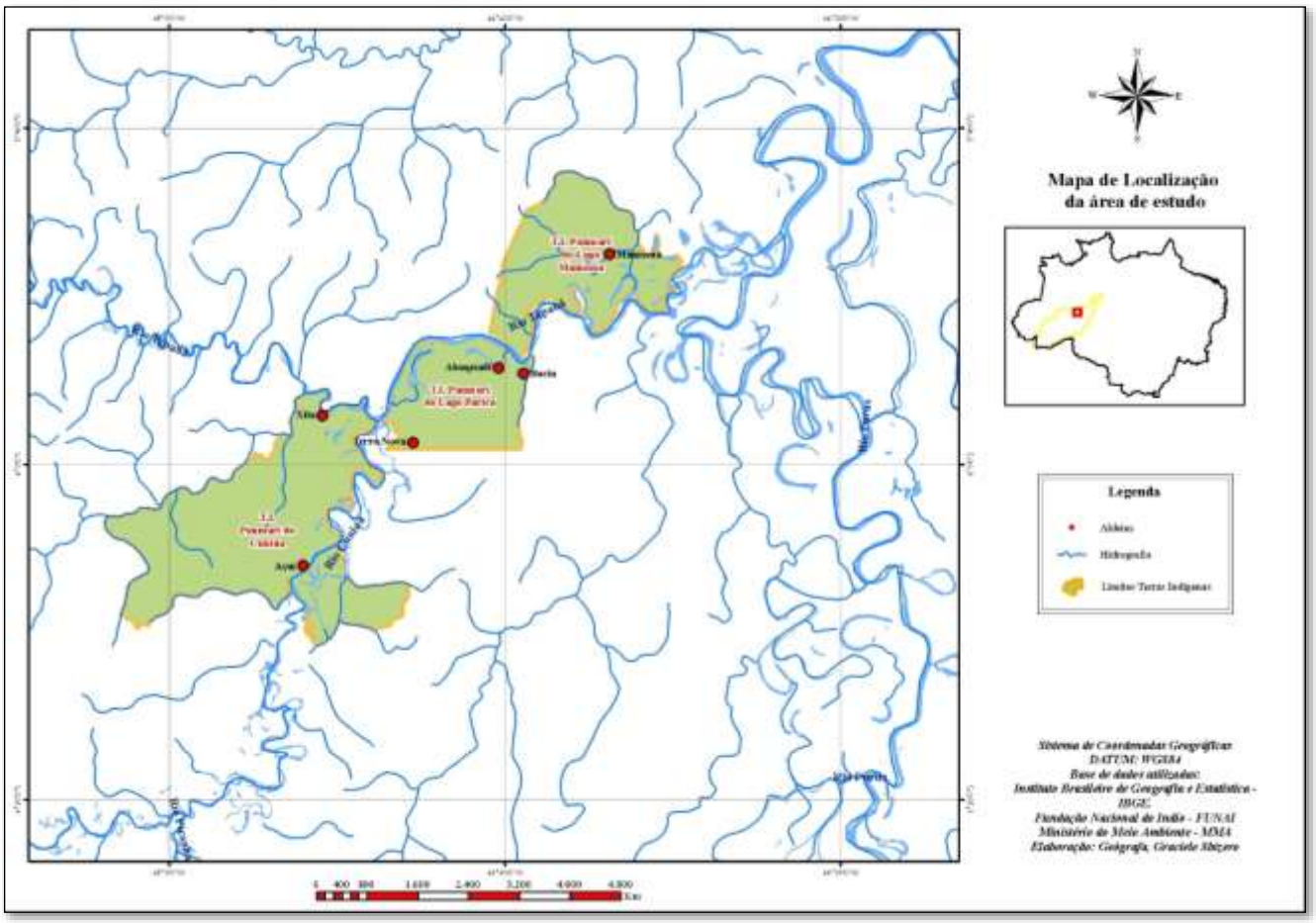


Ilustração I: Localização das Terras Indígenas e dos conjuntos de casas Paumari no rio Tapauá.
Fonte: Amaral, 2019.

[6] A T.I Paumari do lago Marahã, situada a margem direita do rio Purus, é formada tanto por Paumari quanto por Apurinã e dada essa configuração social, os conflitos entre ambos os grupos são iminentes. Os Apurinã, de um lado, solicitam o reconhecimento de sua presença na área demarcada, propondo a redefinição do título da terra para T.I Apurinã e Paumari do Lago Marahã.

Diferentemente dos demais povos da família Arawa, a ocupação territorial paumari não está relacionada as áreas de terra firme, tampouco aos espaços de cultivos de seus antepassados, mas estão relacionadas, sobretudo, as áreas fluviais que ocupam ao longo do rio Tapauá. As três T.I que compõem o complexo rio Tapauá, é formada por noves conjuntos de *gora* (casa), sendo os divisores hidrográficos – os lagos, sobretudo – marcadores geográficos que definem o "limite" de uma área e outra.

Para além das T.I's demarcadas e homologadas, os Paumari estão distribuídos ao longo de outros rios e lagos, situados em outros afluentes do baixo e médio Purus. Por esta pesquisa se concentrar especificamente na região do baixo, mapeamos algumas dessas localidades a fim de identificar as áreas ocupadas pelos Paumari. Dos lugares identificados, o lugar chamado Castanheirinho, situado no lago do Jacaré[7], por exemplo, está em processo de identificação da área reivindicada para demarcação. A demora no processo contribui para o aumento de conflitos que giram em torno do uso e manejo dos lagos da área em questão.

No rio Ipixuna, localizado nas adjacências do Munícipio de Tapauá, os Paumari ocupam duas áreas: a primeira, dentro do rio, corresponde ao lugar Sabazinho e Castanheira, que fazem parte do Parque Nacional Nascente do Lago Jari, sob jurisdição do ICMBio. No Sabazinho, as famílias são provenientes de casamentos atípicos entre Paumari e Katuquina[8], enquanto que no Castanheira, há pequenos núcleos de famílias paumari.

A segunda área, cognominada de "cidade flutuante", está localizada na boca do rio Ipixuna, em frente à sede do município de Tapauá. Trata-se de um conjunto de flutuantes que permite o tráfego de pequenas embarcações e realização de atividades comerciais. A maioria das famílias que moram na cidade flutuante é indígena, com presença significativa de Paumari e Mamori. Além desses dois povos, é possível encontrar alguns indivíduos Apurinã e Banawa morando em flutuantes nesse lugar.

[7] Este lago era constantemente mencionado pelos Paumari, que o descrevem como o lugar dos antigos, fazendo referência às antigas parentelas que conectavam diversos núcleos familiares em torno da pesca e dos rituais, sobretudo do Amamajo. Este lago está localizado no Rio Jacaré, afluente direito do Purus.

[8] Mais adiante, veremos que esses casamentos se configuram como um problema político para os Paumari, uma vez que os conflitos não só fortalecem, mas acentuam os problemas internos que estas trocas podem provocar. Assim, casamentos mistos nem sempre são bem vistos pelos Paumari, embora eles sejam recorrentes.



Ilustração II: Cidade Flutuante, Rio Ipixuna, Município de Tapauá
Fonte: Vieira, 2016.

Na Terra Alta, como chamam a sede do município, é comum encontrar núcleos familiares distribuídos ao longo dos bairros, formando em alguns casos, ruas exclusivamente indígenas, como é o caso da Rua Rio Purus, localizada no bairro Açaí. Também ocupam o bairro Manoel Costa e, recentemente, passaram a construir casas ao longo da BR 319. Quando questionados sobre a mudança de ocupação dos espaços – das águas para a terra firme – alguns afirmam que desejavam outra vida, diferente daquela vivida sobre as águas, outros, em contrapartida, dizem ter mudado por conta do cônjuge, que na maioria das vezes, é um Apurinã ou *Jara* (branco), que dizem não gostar de "viver como peixes".

*****

Pertencentes à família linguística Arawa, os Paumari denominam sua língua de *Pamoari Athini*, mas no seu cotidiano usam frequentemente o português. Em alguns casos, chegam a misturar os dois idiomas em uma única frase. Neste contexto, é importante destacar dois aspectos: o primeiro deles trata-se de esclarecer que o uso

frequente do português está relacionado ao preconceito vinculado a língua materna, chamada de “gíria dos caboclos” pelos *Jara* (brancos), o que acentua o desinteresse dos demais habitantes quanto ao seu uso, gerando entre eles a prerrogativa de que a língua materna é produtora da vergonha, além de dar ao outro a possibilidade de lhes satirizar.

Os Paumari autodenominam-se *Ija’ari*, que pode ser traduzido como *nós*, *humanos* ou *meu povo*, apontando para a relação de pertencimento dos Mamori e Jobiri enquanto grupos locais com quem estabeleciam uma intensa rede de troca. O termo *paumari*, por sua vez, conforme descrevem, é fruto do contato com os *jara* (brancos), com quem comercializavam sua produção – peixes, quelônios, pele de caça (onça, veado, etc.) –, em troca de bens e produtos industrializados.

A região habitada por este povo compreende uma diversidade de lagos e igarapés. A vegetação predominante corresponde a florestas ombrófilas densas aluviais de terraços e de planícies periodicamente inundadas (OPAN, S/D). Tanto o Purus quanto seus afluentes são abundantes em peixes, bichos de casco e outras espécies aquáticas, despertando o interesse das frentes pesqueiras para a região.

Como já mencionado anteriormente, a situação jurídica das Terras Indígenas Paumari é boa, sendo todas elas demarcadas e homologadas. No entanto, recentemente, eles vêm discutindo a ampliação dos limites das três T.I’s Paumari demarcadas ao longo do rio Tapauá, uma vez que os principais lagos e praias, considerados antigas colocações dos Jobiri, abrangendo cemitérios ancestrais e uma vasta área de castanhais, tanto nativos quanto cultivados, não foram incorporadas no processo de delimitação das T.I’s em questão, iniciado no ano de 1989.

Somando aproximadamente 2.534 indivíduos distribuídos ao longo do rio Purus e seus afluentes (SIASI/SESAI, 2018),os Paumari trazem como principal atividade a pesca de peixe e quelônios, cujo ciclo econômico está marcado pela grande mobilidade de seus grupos locais e seus deslocamentos estacionais entre as diversas zonas de exploração (terra firme, várzea, praias e castanhais).

A pesca é praticada tanto nos rios quanto nos igarapés e lagos da bacia do Purus e seus afluentes, constituindo-se como atividade fundamental na economia de autosustento Paumari, mas sua preferência, consiste, sobretudo, na pesca de quelônios (conhecido por eles como bicho de casco). A caça, coleta de castanha, extração de óleos e o cultivo de pequenos roçados constituem-se como atividades

secundárias em seu cotidiano. São também cultivadores de diversas fruteiras, leguminosas e plantas medicinais. Da floresta, utilizam principalmente o cipó, a envira, palmeiras e madeiras para construção de casas, embarcações, cestos e outros objetos.

Por fim, é importante destacar para fins de compreensão da pesquisa e dos processos que condicionaram um olhar específico para a região do rio Tapauá que, embora sejam tratados como uma unidade coletiva, enquanto "povo"/"etnia", os Paumari passaram a demarcar, com certa veemência, as diferenças existentes entre aqueles que habitavam, conforme eles próprios definem, as áreas *de cima* (Lábrea e Ituxi) e as áreas *de baixo* (Tapauá). A recorrente declaração procurava não apenas situar o lugar e as redes de relações ali estabelecidas, como também direcionar o foco desta pesquisa, uma vez que os próprios Paumari diziam que eu deveria *aprender o jeito do Tapauá de falar*.

Essas particularidades, no entanto, não se restringem apenas ao campo "geográfico" – o lugar que habitam –, mas a outras esferas da vida social. A aparente homogeneidade, tão evocada pela ideia de povo/etnia, foi se diluindo, no contexto paumari, em função de alguns aspectos considerados fundamentais para aqueles que habitam o rio Tapauá, como por exemplo: os aspectos linguísticos (escrita e compreensão), os circuitos de troca que se diferenciam dos circuitos do rio Ituxi e Lago Marahã, além das relações interétnicas que compreendiam outros povos que não habitavam a calha do médio Purus, a saber, os Mura, Cipó, Juma, Mamori, entre outros.

As diferenças, no entanto, não se atêm apenas aos aspectos linguísticos, mas àqueles relacionados ao corpo, o formato dos olhos, o comportamento; o estilo de fabricação de canoa; padrões alimentares e de residência entre outros. Ante as fronteiras estabelecidas, passei a priorizar a região do rio Tapauá, levando em consideração um contexto marcado pela oposição *entre os de cima e os de baixo*. Por outro lado, essas diferenças me permitem compreender a heterogeneidade como marcador da diferença entre eles, dissociada da ideia coletiva que reforça a identidade de um povo – "os Paumari".

Há de se destacar que a relação paumari com o mundo das águas pode ser também observada nas narrativas míticas que tratam não apenas da formação do mundo, que trazem indicativos sobre as áreas de ocupação das *nações* que surgiram

ao longo da viagem de *mabidiri* (sucuriju), o surgimento das *ava'doro* (casa flutuantes) e a dinâmica existente entre o ritual do Amamajo com o fluxo das águas.

As narrativas sobre *Kahaso*, demiurgo que arquitetou o universo, somadas às narrativas do *Paha Nabahai* (grande dilúvio), servirão de alicerce para as análises que pretendo desenvolver ao longo deste capítulo. Minha proposta consiste, neste sentido, em apresentar o *ethos* Paumari como uma condição inerente não só a sua sociogênese, mas em vários outros domínios conceituais e práticos, expresso por meio de um conjunto de ações que comporta um *mundo em dinâmica com outras perspectivas,* ou seja, um mundo que se entrelaça a outros domínios, marcados por uma intensa rede de trocas, negociações e conflitos.

O conhecimento acerca do mundo das águas, manifestado em diversas dimensões de sua vida cotidiana, marca uma existência que se entrelaça à dos rios, que porventura não deve ser lida sob as lentes da adaptação e/ou do determinismo ambiental, mas que devem ser compreendidas à luz das concepções cosmológicas paumari, que se apoiam em ações e práticas que produzem em seu interior, a partir do campo relacional entre humanos e não humanos, concepções sobre si e sobre outrem. Trata-se, portanto, de um movimento da cosmopolítica paumari, definido pelas relações e modos de fazer política com o *Outro*, sejam eles humanos ou não humanos.

A noção de cosmopolítica, consagrada pelos trabalhos de Isabelle Stengers (2007), corresponde aos processos que envolvem o *fazer política* em meio a um mundo habitado por diversas “gentes”, envolvendo diferentes cosmologias e perspectivas. Trata-se, portanto, de pensar a multiplicidade de mundos em situações específicas, ou seja, a situações que envolvem as redes de relações, as formas diplomáticas (ou não) que a interação com o *Outro* pode envolver.

Vejamos a narrativa a seguir:

> (...) Kahaso juntou os ouriços, tirou da água e jogou para a terra, para não apodrecer. Depois de ajuntar, começou a tirar (arrebentar) cipó titica.
> Em vez de fazer paneiro como os outros, teceu, envolvendo o pé dele e subindo até o corpo. Enquanto isso, dizia:
> -Me engoli! Me engoli!
> Quando os outros chamavam, ele respondia.
> Por várias vezes ele respondeu e os outros perguntavam o que é que ele estava fazendo.

Ele respondia que estava tecendo um paneiro para colocar as castanhas. Mihi e outros estavam distantes da água e Kahaso estava na beira do igarapé.
Enquanto eles não chamavam, ele tecia o cipó no corpo dele, o trançado era parecido de so'oro (paneiro). Quando chamaram novamente, ele respondeu e disse que já estava quase terminando de tecer.
Chamaram novamente, ele não respondeu mais, porque já havia terminado de tecer até a cabeça. Como Kahaso não respondeu, seus irmãos foram olhá-lo.
Ao chegar, viram uma sucuriju grande. Pensaram que a cobra havia engolido Kahaso. Viram-na andando devagar, em direção ao rio.
Ficaram apavorados. Mihi começou a pedir ajuda de alguns pássaros que tinham o bico comprido, para que arpoassem a cobra e tirassem Kahaso de dentro dela. Chamaram o vovô garça, o vovô manguari.
As aves começaram a arpoar, mas o arpão, que era o bico delas, não conseguia entrar no couro de cobra.
Tentaram várias vezes, mas não conseguiram nada. Resolveram chamar pássaros que têm um bico comprido, como carará e outros, até que a gaivota veio também. Começaram a arpoar, mas não conseguiam fazer o arpão entrar.
Por várias vezes tentaram, mas não conseguiram nada. A cobra já estava perto de sair no rio. Ficaram mais preocupados, pensando onde iriam buscar ajuda.
Lembraram-se que a ariramba, daquelas bem pequenas que moram no cupim, chamada de ma'donari, não veio ajudá-los. Quando a chamaram, ela disse:
-E os outros que já foram e não conseguiram?
Os irmãos de Kahaso responderam:
-Não, eles não conseguiram arpoar a cobra, o arpão não entrou.
-Então, o que eu vou fazer já que os outros não conseguiram? Eu também não vou conseguir! – Disse a ariramba.
Mas os irmãos de Kahaso insistiram.
A ariramba resolveu colaborar. Quando chegou, os outros viram sua pequena estatura e começaram a zombar. Se eles eram grandes e não conseguiram, imagine quem era pequeno! Riram e zombaram do pequeno pássaro, principalmente aquelas gaivotas que sempre gostam de achar graça.
Zombaram tanto, que a ariramba, com raiva, começou a colocar o arpão, ajeitando para poder arpoar a cobra.
Enquanto ajeitava o arpão, fazia um barulho ki'di, ki'di, ki'di, que ficou como o som da ariramba até os dias de hoje.
O pequeno pássaro arpoou a cobra e acertou bem no meio dela. Atingiu o Kahaso que estava dentro da barriga da cobra.
-Ai! Gritou Kahaso.
Mas esse canto do arpão servia para fazer o umbigo dos seres humanos. Por isso, todos os seres humanos têm umbigo até hoje.
Quando a ariramba percebeu que o arpão tinha entrado na cobra e ficado preso, entregou a arpoeira para os irmãos de Kahaso e para os pássaros que ali estavam.
Era preciso ter força, segurar a corda, puxá-la, para conseguir matar a cobra. Todos estavam segurando na árvore.
Depois que ariramba arpoou e soube que o arpão estava seguro, foi embora com raiva. Todos os pássaros ajudaram a segurar, mas não

estavam conseguindo, porque a cobra tinha muita força. A cobra já estava perto de descer no rio. Mihi ficou mais preocupado.

-E agora, quem irá nos ajudar?!

Pensou, pegou uma vara, e bateu em duas árvores de pau mulata. Apareceu um casal de pessoas negras (*tapajona*).

Mais à frente, Mihi bateu em outro pau, jutaí de terra firme, e apareceu um casal de Apurinã. Os casais surgiam e ajudavam a segurar a corda.

Preocupado, Mihi continuou batendo nas árvores e foram aparecendo casais de todas as raças (*jara*) e outros. Por último, viu que não tinha mais pau diferente.

Ele pegou duas bolas de barro e jogou no chão. Surgiu um casal de paumari. Todas as pessoas que iam aparecendo, iam segurando a corda que estava na cobra.

Assim, com todas essas pessoas, eles conseguiram segurar a cobra. Ela foi diminuindo a velocidade, continuou mais devagar, seguindo o rumo do rio.

Quando ela chegou na beira do rio, conseguiram matá-la. Arrastaram seu corpo para o seco e começaram a abrir sua barriga.

Quando abriram a cobra, Kahaso estava lá e saiu de dentro dela. Antes, ele era todo cheio de feridas no corpo, mas quando saiu de dentro da cobra, as feridas haviam sumido. Assim que ele saiu, a cobra ficou toda aberta, havia bastante sangue.

Kahaso pediu para as pessoas que apareceram dos paus caíssem dentro da cobra, para se banhar com o sangue.

Todos caíam dentro da cobra. Eles mergulhavam como se fosse água, não tinham nojo do sangue dela.

Quando todas as nações já tinham se banhado com o sangue da cobra, chegaram os Paumari. Ficaram com nojo de cair dentro da cobra, por causa do sangue, eles só passaram o sangue com as mãos em alguns cantos do corpo. Foi por isso que os Paumari pegavam aquelas pintas brancas na pele.

Os povos se dividiram, Kahaso perguntou aos Apurinã onde queriam ficar. Eles responderam que queriam ficar na terra firme. Perguntou aos não-índios, onde eles queriam viver, eles responderam que queriam morar na beira do rio. Os Paumari quiseram morar na beira do lago, onde vivem até hoje.

Kahaso e seus irmãos ficaram por alguns dias com os Paumari, ensinando como cozinhar a carne, como pescar peixes, tartarugas e peixes-boi. O dono das flechas era o peixe jacundá, que se recusou a entregá-las aos irmãos de Kahaso. Eles deram tabaco em troca, e foi assim que conseguiram as flechas, para distribuí-las a todas as nações.

Depois de ensinar muitas coisas aos seres humanos, eles tombaram uma árvore de açaí, para atravessar o rio. Não conseguiram chegar ao outro lado, e caíram na água, bem perto da beira. Até hoje, quem anda no igapó escuta o barulho deles, quando as frutas caem.

Quando chegaram ao outro lado do rio, subiram na terra e encontraram a casa dos não índios (*jara*) e ficaram alguns dias com eles. Aprenderam a fazer máquina com os não-índios. Depois que eles terminam de aprender e ensinar algumas coisas, seguiram a viagem.

Nesta ocasião, subiram para o céu. Ficaram no céu, como agora estão, em forma de umas estrelas conhecida como plêiades, sete estrelas (kapi'anani). Aquelas estrelas que a gente vê, às quatro horas da manhã, às cinco horas.

A narrativa de Kahaso nos apresenta um conjunto mítico bastante complexo marcado pela história de certos heróis, seus feitos, tramas, intrigas e estratégias. A trama social, que molda e constrói as *nações* constitui-se, portanto, de uma relação marcada pelos sistemas de troca entre os demiurgos e os demais habitantes do cosmos.

Ela traz uma explicação que fundamenta sua existência enquanto grupo social, ou seja, fala-se de uma dimensão conceitual em que animais, vegetais e outros elementos são tomados como recurso ontológico para falar da condição humana em sociedade, das regras e papéis sociais, dos esquemas de troca, dos comportamentos, da força, da coragem e de tantas outras qualidades humanas. Assim, os temas da vida social e as qualidades humanas são organizados e problematizados através dos animais e vegetais.

Nos trechos da narrativa apresentada acima é possível observar vários aspectos do *ethos* paumari, e sobre isto podemos destacar que os grupos sociais e sua diversidade estão relacionados diretamente aos tipos de árvores e sua diversidade como indicadores de diferenças. A organização dos coletivos sociais nos lugares que hoje habitam é uma escolha de cada coletivo, manifestado diante da pergunta do herói.

A tabela abaixo representa a ordem das nações que foram surgindo ao longo da viagem da *Mabidiri*.

Grupo social/humanos	**Nome na Língua Pamoari**	**Árvore/terra**	**Habitat Escolhido**
Negros	Tapajona	Pau mulata	Não definido
Apurinã	Jomahi Kapamoarihi ou Tapoi'ja	Jutaí de terra firme	Terra firme
Não índios	Jara	Não especificado	Beira do Rio
Paumari	Ija'ari	Bolas de barro	Beira do Lago

Tabela I: Relação dos grupos sociais com seus respectivos ambientes
Fonte: Vieira, 2017.

Temos aqui uma demonstração dessa natureza transformacional de árvores assumindo a condição humana e dando origem à diversidade de grupos sociais. Cada

um deles se organiza internamente e vivem nos espaços/ambientes de acordo com o pretendido, diante de *Kahaso*.

Os Paumari, sob essa nova condição de existência, se espalharam por todo o Rio Tapauá e Purus, ocupando principalmente os lagos, onde passaram a viver e a se identificar enquanto grupos específicos, enquanto *povos das águas.* O *ethos* aquático se destaca, sobremaneira, quando analisamos os sistemas de moradia, os ambientes escolhidos para habitarem, que aparecem tão sintonizados com as narrativas míticas e com o ritual do *Amamajo* (festa da menina moça).

A narrativa de *Kahaso* revela não só a constituição das gerações, mas destaca como os Paumari se localizam no mundo, o espaço que ocupam dentro da sociedade, uma vez que as tramas sociais fundam as relações, os sistemas de troca entre os Paumari e os *Outros*.

Como mencionado no início, este capítulo está em fase de construção, logo, as narrativas míticas que conduzirão o debate necessitam ser melhor compreendidas e analisadas, atentando para o discurso de natureza ontológica que as narrativas sobre *Kahaso* e *Paha Nabahai* (o dilúvio) revelam. A tentativa, ou melhor, o esforço empreendido neste exercício, consiste em realizar uma leitura dos mitos não em si mesmos, mas realizar uma exegese mínima a fim de compreender as “teorias” nativas que essas narrativas contêm.

Assim, os textos míticos não funcionam apenas como uma tipologia narrativa, mas antes, funcionam como “um organizador cognitivo, uma expressão matricial do *pensamento selvagem*, um *background* epistemológico anterior, primeiro e englobante” (MENDES DOS SANTOS & DIAS JÚNIOR, 2009).

Acredito que, fazendo um exercício de reflexividade das narrativas míticas, seja possível extrair certos ordenamentos, princípios ontológicos e cosmológicos que se encontram articulados aos sistemas classificatórios, à compreensão sobre a natureza das coisas e a organização do mundo terrestre, aquático e da sociedade.

CAPÍTULO I

CONFIGURAÇÃO SOCIAL NO RIO TAPAUÁ E A HETERODESIGNAÇÃO PAUMARI

> *(...) seriam partes de partes, ou conjuntos de conjuntos. Cá e lá se despendeu um esforço considerável – despende-se ainda – em discussões sobre a correta identificação de um povo, ou sobre a filiação histórica de um etnônimo atual a outros do passado, ou sobre a adequada hierarquização dos nomes (SÁEZ, 2016, pg. 152)*

Quando iniciei meus primeiros trabalhos de campo entre os Paumari do rio Tapauá, em 2012, deparei-me com a definição das *nações*[9] que apareciam nas esparsas narrativas dos velhos conhecedores do lago Sete Boca. Seus relatos incluíam, principalmente, os Mamori e Jobiri, que regularmente eram associados pelos documentos oficiais e literatura histórica da região como subgrupos que constituíam sociologicamente os "Paumari".

De tudo o que já havia lido nos registros historiográficos[10] da região, especificamente sobre a presença desses grupos, coadunaram para a reflexão do problema da veridicidade dos coletivos identificados, uma vez que difundindo numa área geográfica extensa, apresentavam variações e associações diversas que se assemelhavam aos relatos orais dos velhos conhecedores paumari. Isto não significa dizer que tais registros não possuam seu valor, tampouco não tenham nada a nos revelar, e mesmo que rarefeitos e carregados de inúmeras facetas, a partir deles podemos observar as variações temporais que os etnônimos sofreram, que no decurso da história foram convertidos e cristalizados em coletivos e/ou unidades sociais.

[9] Este termo é empregado constantemente pelos Paumari, seja para falar de si próprios ou dos demais coletivos – humanos e não humanos, apontando para a dimensão social de sua formação.

[10] Os registros de que falamos, são todos aqueles elencados ao longo da apresentação desta tese, se tratando de um conjunto de dados etnográficos realizado pelos viajantes, naturalistas e cientistas que ao longo de suas expedições de reconhecimento da região do Purus, elaboram uma cartografia dos coletivos existentes no Purus e afluentes.

O paradoxo produzido pelos registros históricos acenava para a necessidade de contestar sobre quem de fato estávamos a falar, problematizando referências de nomes como “Puru-puru” e “Paumari” como termos designativos de certos grupos. A problematização das narrativas orais e históricas se fez pertinente na medida em que grupos ora descritos como extintos ora como incorporados por outros, passaram a ecoar e movimentar uma ampla rede de mistura e diferenciação que indicava não apenas memórias passadas, mas posições e relações com lugares e pessoas.

Aspecto semelhante se observa entre os Kalapalo estudados por Antônio Guerreiro (2016), em cujo contexto os *nomes de grupos considerados desaparecidos passam a ser ouvidos* e correlacionam-se a lugares específicos que se traduzem em relações entre nomes e donos. Assim, *os nomes desses grupos são todos nomes de lugares* (pg. 35) e eles podem ser variáveis, dependendo de fatos ocorridos com uma pessoa, ou indicar um evento mítico, que traz sempre como referência à relação estabelecida com o espaço.

O desenrolar desta trama se deu quando um dos interlocutores desta pesquisa me apresentou a seus pais, que na época habitavam um flutuante no lugar chamado Ponta do Evaristo, localizado próximo ao que eles denominavam como *território dos Jobiri*, localizado fora dos limites da terra demarcada[11].

Quando os conheci, seu filho comentou os motivos que me levaram até a região, que na época, estava relacionado ao meu interesse de pesquisa de mestrado. E pelo fato de terem autorizado minha pesquisa, seu filho explicou que como contrapartida, eu apoiaria os professores indígenas no desenvolvimento de seus respectivos projetos de pesquisa, requisito necessário à conclusão do curso de magistério indígena promovido pela Secretaria de Estado de Educação – SEDUC/AM.

Em meio às descrições que aludiam à trajetória do casal no rio Tapauá, das localidades por onde já passaram, vivendo entre rio, lagos e praias, levando uma vida itinerante em suas *ubá* (canoas), um de seus filhos interrompe a conversa e faz a seguinte afirmação: *Como te falei, aqui os Paumari são formados por outras nações também. Minha mãe é Mamori e meu pai Jobiri, veja como eles são diferentes, os Paumari são pequenos e magrinhos, mas todo mundo é próximo, só não é igual, tem*

[11] Sobre este episódio, é importante lembrar que na época, o casal alegou estar vivendo fora dos limites da terra, por se tratar de uma área importante dos Jobiri e embora ela não estivesse demarcada, sua permanência na localidade assegurava seu direito sobre ele. Esta posição remete a relação que o grupo Jobiri estabeleceu – ainda estabelece – com um lugar.

diferença também, só que hoje todo mundo recebe o nome de Paumari (RIO TAPAUÁ, 2012).

Meu encontro com o casal marcou, inicialmente, minhas primeiras incursões sobre a trajetória dos Mamori e Jobiri no Rio Tapauá, despertando não só meu interesse pela história desses grupos sociais, mas também dos professores indígenas que me acompanhavam. Era na calada da noite, reunidos na sacada do flutuante, sob a luz de lamparina, que muitas das hipóteses sobre os coletivos brotavam.

Alguns desses interlocutores chegavam a descrever um enumerado de *nações* que se transformaram e deixaram o plano terrestre por conta dos conflitos que marcavam as relações de troca e casamento entre os grupos, apresentando uma visão perspectivista do universo e das relações estabelecidas.

Sobre isto, Leonice Mamori, filha de Leontina e João Mamori, que migraram do rio Cuniuá para o Tapauá, fugindo das guerras empreendidas pelos Katuquina, descreveu que:

> (...) já que você quer saber das nações, é assim: antigamente tinha muita nação e todos os bichos deveriam ter ficado cada um com sua nação. No início, todos eram gente, era pessoa e a gente sabia, mas eles passaram a se transformar e isso aconteceu porque muitos quebraram regra de casamento, outros fizeram coisas que não eram boas, e o ciúme e a traição fizeram com que eles desaparecessem. A história do jovem pescador que pegou a tartaruga só pra ele fala disso. Toda vez que ele ia para o igapó, ele pedia que a tartaruga se transformasse em mulher e até que um dia isso aconteceu. Ela era da nação das tartarugas do peito branco.
>
> Eles casaram, mas aí maninha, ela disse que eles não podiam mais ir pra casa da mãe dele, só depois de um ano ele podia voltar. Eles ficaram morando um ano no igapó e todos os dias ele mergulhava para pegar o paneiro de goma dela, ficava no fundo do rio, na casa dela. Passou um ano e eles foram pra casa da sogra dela. Ela era bem branquinha, de cabelo loiro e eles já tinham um filho. Mas o cunhado dela passou a persegui-la, foram dois a três meses de perseguição, mas se ela o aceitasse, seu cunhado morreria. Mas ele não acreditava nisso e ela acabou ficando com ele, e aconteceu o que ela falou, ele morreu.
>
> Ela ficou muito envergonhada com o que aconteceu, mas ela acabou contando pra sogra dela e disse que ia embora por ter feito isso. Mas a sogra não queria não, ela gostava muito da nora, sabe. Mas ela quis ir e então levaram ela para a ponta da praia, lá no tabuleiro, e lá ficaram esperando os parentes dela passar. Aí, ela avistou a tolda da canoa do irmão dela se aproximando, aí ela entrou n'água e foi ao encontro do seu pai, mãe e irmãos. Todos estavam chegando no tabuleiro.
>
> Quando o marido dela chegou da pesca, a mãe contou o que havia acontecido. Ele fica dias pescando. Ele pegou o rapé e tomou muito, mas foi muito mesmo e saiu para encontrar sua esposa. Quando ele

> chegou no tabuleiro, tava acontecendo uma grande festa e ele pediu que ela voltasse, mas ela não quis e falou que ia embora junto com sua nação, que todos eles iam embora (LAGO SETE BOCAS, 2016).

Tomando por referência a narrativa contada, Donza prossegue explicando que assim como a nação da tartaruga, que envergonhada pelo ato sexual cometido com seu cunhado, que o levou à morte, muitas outras nações foram se transformando, permanecendo poucas nações no plano terrestre. E elenca a *nação do jacaré*, *do tracajá*, do *macaco da noite*, do *pica-pau*, como exemplos típicos exemplos deste processo.

Ao analisarmos a narrativa em questão, observamos que o termo *nação* se correlaciona a uma cosmologia perspectivista em que os etnônimos que ora nomeiam grupos sociais humanos e não humanos, descrevem com frequência um universo em que todos os seres apresentam uma forma humana e são humanos para si.

Se estamos a falar de perspectivas relacionadas a pontos de vista sobre corpos, de como cada um vê a si próprio e o(s) outro(s), segundo propõe o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996), as narrativas de Donza apresentam, também, conotações de que os etnônimos carregam expressões caraterísticas próprias de uma determinada espécie de animal, planta e/ou objetivos.

> A mamãe dizia que a gente pertencia à nação da matrinchã, que fica no igarapé de terra firme. Os Paumari são da nação das lontras, porque eles mergulham pra pegar o quelônio e vêm com eles no braço e boiam sempre atrás dos paus, das boias. Assim também eles se escondiam de seus inimigos, parecendo lontras. E os Apurinã, a gente chama de Jomahi kapamoahiri, pertencem a nação das onças, eles comem gente e são valente, é igualzinho a onça pintada, e tu sabia que ela também come outra onça, é que nos Apurinã, eles também são assim (LAGO SETE BOCAS, 2016)

Seja pela semelhança ou pelo contraste, os nomes que designam os grupos denotam relações sociais e apresentam uma função eminente, na qual destaca-se as motivações e afeições individuais que a miúde intervêm nas formas de nomeação de pessoas ou de coletivos, rememorando características físicas, temperamentos e/ou episódios inusitados que falam de um tempo, uma história.

Sáez argumenta no âmbito de uma cosmologia perspectiva, os etnônimos apresentam uma alternância que corresponde à polaridade entre a autodesignação e o conjunto de etnônimos, e destaca que

> (...) os relatos míticos descrevem com frequência um universo em que queixadas, onças, sucuris, juritis, macacos e mesmo outros elementos menos habituais como protagonistas (árvores da floresta ou barrancos do rio, por exemplo) se mostram como “povos”, ou como “humanos”. Mas o fazem numa situação em que seria possível – acontece às vezes, de fato – lidar com povos indiscutivelmente humanos que respondem aos mesmos nomes de povo-queixada, povo-onça, povo-sucuri etc., aos quais, de resto, é possível atribuir, sempre que pareça conveniente, as caraterísticas próprias de cada uma dessas espécies (SAEZ, 2016, pg. 162)

A medida em que conversávamos sobre a diversidade de nações – assim etnônimos, as lacunas existentes nas acanhadas narrativas, produziram indagações que colocaram em colapso a ideia de serem os Mamori e Jobiri parte integrante dos grupos locais paumari, de unidades sociológicas geograficamente localizadas na região, e embora os grupos acima mencionados sejam de fato localizadas, elas apresentam uma dinâmica que está além da ideia de subgrupo, e não há como precisar, dado o caráter fluído, deslizante e impreciso, que estejamos de fato lidando com unidades sociais ao moldes de um subgrupo, linhagens ou clã.

No entanto, ao mesmo tempo em que ela entrava em choque, a noção de coletivo paumari ganhava força a medida em que o nome “Paumari” apresentava uma plasticidade, tal como observado por Lolli entre os Maku (2016), associada a um movimento que aglutinou outros dois grupos até então considerados extintos. E a este respeito, como veremos adiante, a experiência colonial, assim como relatos e dados etnográficos sobre o parentesco linguístico[12], teve profusa importância na consolidação no nome “Paumari” como uma unidade social formada por outros dois grupos.

Os ruídos, enredado pela multiplicidade de perspectivas e agencialidades de cada coletivo, pensados aqui a partir dos testemunhos que seus nomes denotam, também se intensificaram quando os professores e interlocutores que contribuíram com esta pesquisa, passaram a refletir sobre a história particular de cada *nação*

[12] O etnólogo americano Steere, em viagem ao Purus no período de 1873 a 1901, assim como Ehrenreich, que passou pela região em meados de 1888, chegam a mencionar as semelhanças linguísticas entre os Mamori e Paumari com variações entre os Jobiri. Fato este que supostamente contribuiu para a associação dos dois grupos aos Paumari, que para além da referência linguística, associavam também o estilo de vida sobre as águas e a mancha de pele que os acometia, bem como as localidades coincidiam entre ambos os autores, apresentando singelas variações.

outrora presente na região. Caminhos, lugares e objetos eram lembrados e relacionados aos coletivos, tanto dentro de um plano terrestre, geograficamente situado – centro da floresta, igarapé de terra firme, várzea, lagos e beira de rio –, quanto correlacionava-os a uma perspectiva cosmológica dos *Kapamoahiri*[13], como podemos notar no relato abaixo,

> A nação da matrinchã, como a vovó chamava a gente, falando de *Mamori Kapamoarihi*, morava no igarapé de terra, mas se mudava no verão, igual o peixe faz, vai se mudando em busca de lugar melhor. Não ficava parado lá não, era gente de água mesmo, que nem peixe. As nações se transformaram, outras sumiram, foram embora. A nação do *boma Kapamoarihi* foi embora com raiva e agora é difícil encontrar eles, só sabe por que tem a história né, mas antigamente era tudo *kapamoahiri* (LEONITA MAMORI, TAPAUÁ, 2016)

Ao mesmo tempo que levantavam questões e hipóteses relacionadas a produção de múltiplos nomes que uma *nação* recebia, também debatiam sobre os processos que contribuíram para seu consequente desaparecimento e/ou consolidação. Este debate produziu uma densa reflexão entre os conhecedores paumari, que debatendo sobre os sistemas onomásticos da região, tomando como ponto de análise a concepção *Kapamoarihi* e sobre quem seriam os Madiha Deni, passaram a questionar sobre a existência de uma antropologia com espaço para reflexões indígenas e quando lhes falei da existência dessas possibilidades, passaram então a refletir sobre outras categorias que consideravam essenciais e aludiam densas conotações – em sua maioria pejorativa, como a de “nômade”, “sedentários” e “preguiçosos”.

Num cenário marcado pela multiplicidade de coletivos polissêmicos, organizadas, localizadas e outorgados de uma complexidade em que a socialidade não é totalizante, mas constitutiva de diferenças intensivas, observa-se que o movimento que dinamiza as redes de relações sociais entre os coletivos localizados no rio Tapauá, eclodem de modo a nos revelar as alteridades a partir de uma ampla

[13] O termo *Kapamoarihi* corresponde a qualidade potencial de humanidade dos seres, objetos, animais e plantas com as quais os Paumari se relacionam, referindo-se assim, a forma humana e coletividade destes. Deste modo, o presente termo marca/distingui a forma humana de cada ser. Em outros casos, os Paumari também utilizam esse termo para se referir a outros coletivos humanos, como os Apurinã, por exemplo, a quem chamam de *Jomahi Kapamoarihi*, identificando-os como pessoas-onça ou nação das onças. Esta associação, reputa ao grupo em questão, características particulares de gente valente, bravo, perigoso, atuando como formas relacionais que marcam e intensificam a diferença.

rede de interação entre os diversos coletivos do Baixo Purus, com quem estabeleciam atividades e interações permanentes.

De tal modo, as descrições sobre os coletivos no rio Tapauá, apresentam uma visão particular sobre como os “Paumari” – que aqui assume um caráter globalizante – concebem aqueles ora nominado como Mamori, Jobiri e Paumari, apresentando referências a situações concernentes a qualificação das relações sociais, dos processo de ocupação social do baixo Purus, dos conflitos, trocas, agenciamentos e transformações entre os que habitavam as margens do *vaini* (rio) e o centro do *jama* (floresta). Com efeito, a análise se soma, também, à releitura dos registros historiográficos sobre esses coletivos no Purus.

Cabe-me abrir um parêntese para explicar que em meio à própria indefinição dos coletivos no rio Tapauá, o termo “Paumari” (sim, entre aspas) aponta, como veremos ao final deste capítulo, para o problema que a proliferação dos etnônimos produziu ao longo da história dos grupos localizados no Tapauá, e de como nesse processo, nomes ora tratados como termo designativo de um único coletivo se consolidou e assumiu um caráter agregador/globalizante, condensando em si outros nomes.

Ao analisarmos este aspecto, passamos a considerar a heterodesignação “paumari” como uma dimensão que comporta um movimento entre interior e exterior, de relações e posições históricas geograficamente situadas que comporta uma memória de outros coletivos nominados ora tratados como extintos, mas que continuam a ecoar e eclodir novos processos de diferenciação.

Longe de estabelecer hierarquias, atentar para os entremeios da produção dos “coletivos Paumari” se torna importante a compreensão da dimensão social no rio Tapauá e dos processos simbólicos que marcam a reinvindicação de lagos, praias, igarapés e castanhais associados ao Mamori e Joberi durante o processo de demarcação de suas “terras”[14], atualizando no tempo e no espaço aqueles que jamais passaram ou deixaram de existir.

É pensando nessas dinâmicas que este capítulo propõe uma incursão nas redes estabelecidas ao longo do rio Tapauá, adentrando nos meandros dos intercâmbios, trocas simbólicas, guerras e alianças que traduzem formas sul-ameríndias de

[14] O conceito de Terra aqui utilizado entre “aspas” tem por objetivo enunciar a perspectiva “paumari” sobre os lugares que ocupam, não se limitando apenas a noção de material que compõe o solo natural, do piso/chão que pisamos, mas comportando uma dimensão outra associada a lugares preferencialmente aquáticos e relacionados a casa dos não humanos e as formas sociais de mobilidade dos Mamori e Jobiri.

construção das relações sociais, cuja dinâmica transformacional é parte constitutiva da lógica dos ameríndios.

2.1 Socialidades em movimento: nomes e coletivos no Purus

O debate sobre a constituição dos “subgrupos”, “grupos localizados”, “unidades sociais” e/ou “coletivos” gradativamente vem ganhado espaço no âmbito das reflexões antropológicas sobre as Terras Baixas da América do Sul e para além da simplória menção das frações que supostamente compõem um determinado grupo, o debate procura compreender a relação dialética implícita que os etnônimos carregam.

Entendidos como pista da socialidade praticada pelos ameríndios (APARÍCIO, 2013, pg. 09), os etnônimos apresentam, em geral, uma difícil definição das particularidades ameríndias ligadas às relações humanas, correspondente a socialidade produzida e intensificada pela alteridade. Para Sáez (2016), a multiplicidade de etnônimos, ou melhor, de nomes propriamente ditos, constitui a “*parte maldita*” da antropologia americanista e da sociologia ameríndia, carregando variantes de uma socialidade em que os *nomes revelam um impulso intensivo à multiplicidade e à intensificação de coletivos e diferenças* (pg. 12).

O dilema dos etnônimos, com efeito produzido e consolidado ao longo dos anos pela atuação massiva dos viajantes, naturalistas, exploradores, missionários e agentes estatais (SPI, FUNAI, por exemplo) que buscavam identificar nomes e correlaciona-los a grupos e lugares específicos, transferindo ao ameríndios dimensões que em seus contextos particulares não se observava tal correspondência, contribuiu para a construção de um cenário confuso e permeado de equívocos sobre o lugar dos nomes nas sociedades ameríndias.

Não tão longe deste cenário, com frequência continuamos a reafirmar e reproduzir equívocos sobre a natureza dos etnônimos, reduzindo-o a meras designações dissociadas de uma intensiva realidade que conota e revela modos de relação diversas, com humanos e não humanos.

Neste cenário, a alteridade se constitui como chave de leitura para a compreensão das dinâmicas que instituem as redes de socialidade ameríndia, produzindo, desta forma, reflexões acerca das realidades sociais concretas.

Igualmente, os etnônimos, numa dialética explícita de dar ao *Outro* um "nome", abriga uma condição: os nomes acenavam para características particulares dos grupos observados, o que nos permite deduzir que este processo só era possível mediante o estabelecimento, ainda que incipiente, de relações sociopolíticas entres os diversos grupos.

Este movimento é marcado pelas dinâmicas sociais que constroem termos sobre o *Outro* em contraposição à perspectiva que se tem de si próprio, ou seja, essas interações sociais, de ordens diversas, nos revelam um mundo nomeado que parte do princípio da ordem do familiar, daquele que é semelhante, em oposição aos que são considerados como estranhos e diferentes. Neste caso, pode-se dizer que os intercâmbios, amplamente difundidos pelas redes de trocas, não só moldam, como reafirmam aspectos que fazem parte de si mesmo em contraposição aqueles definidos como parte do mundo externo.

A este respeito, Gilberto Velho (1996) explica que:

> A noção de outro ressalta que a diferença constitui a vida social, à medida que esta efetiva-se através das dinâmicas socais. Assim sendo a diferença é, simultaneamente, a base da vida social e fonte permanente de tensão e conflito. (VELHO, 1996, pg.10)

Na paisagem etnográfica do Purus, os coletivos[15] arawa, composto por um conjunto de unidades sociais que habitam o interflúvio Juruá/Purus[16], vem ganhando destaque nas reflexões antropológicas produzidas sobre a região do Purus e sua gente. E dentre as principais reflexões enunciadas, destaca-se o movimento dos processos históricos vivenciados por esses grupos, de trajetórias marcadas pela violência do contato, fato este que contribuiu para a condensação dos coletivos sociais existentes no passado para o que hoje conhecemos por 'etnia' ou 'povo' indígena.

[15] Com o objetivo de estabelecer um diálogo com as recentes produções acerca desta temática na região do Purus, utilizaremos o termo coletivos no lugar do termo 'subgrupo', amplamente difundido pela literatura antropologia clássica.

[16] A saber os Banawa-Yafi, Deni, Jamamadi, Jarawara, Paumari, Suruwaha e os Kulina a montante do rio Juruá.

Os recentes estudos sobre os grupos da região[17] não só destacam a relevância da temática, como também chamam a atenção para os ideais sociológicos que este modelo de organização social produz no campo da alteridade e redes de trocas, se tratando, nas palavras de Aparício e Mendes dos Santos (2016, pg. 25), de *variações combinatórias de uma estrutura baseada nas redes de relações arawa*. E os aspectos essenciais desta produção, estabelecida pelas alianças entre os grupos nos permitem compreender os processos de constituição e transformação das unidades sociais no Purus, cuja dinâmica aponta para uma "sociocosmologia do território, em que proximidade e distância marcam os processos de construção da diferença" (APARÍCIO, 2013, pg. 255).

As recentes produções antropológicas sobre os arawa, têm apontado semelhanças entre os aspectos observados nos coletivos indígenas do Purus com os grupos da Guiana. E sobre essa comparação, Suárez destaca que,

> As etnografias sobre as recentes sociedades indígenas arawa foram desenhando, no interflúvio Juruá/Purus, uma paisagem semelhante à descrita por Rivière ([1984] 2001) e Overing ([1984] 2002) no universo das Guianas: sociedades atômicas, minimalistas e organizadas em torno de uma pulsão concêntrica entre exterior e interior. As primeiras pesquisas realizadas nessa região apontam a singularidade sociocosmológica destes coletivos, conectados entre si num circuito político e ritual, em rede aberta com outras sociedades de matrizes linguísticas diversas (Apurinã e Katuquina/Kanamari, principalmente), com componentes que se assemelham ao perfil dos circuitos indígenas da Guiana (*Ibidem,* pg. 248)

Ao elucidar as conexões variáveis que o modelo comparativo entre as Guianas e o Purus pode promover, o autor aponta que a complementaridade entre os grupos locais tende não só a produzir uma abertura para o outro, gerenciada a partir da ordenação assimétrica entre interior/exterior, próximo/distante, mas a admitir a incorporação de outros coletivos, de famílias linguísticas diversas, como é o caso dos Apurinã, Katuquina e Mura, que por vezes assumiram posição de inimigos, como parte integrante das redes de trocas e intercâmbios.

[17] Com ênfase na região, destaca-se os trabalhos de Aparício (2011, 2013, 2016), o trabalho enográfico de Bonilla (2007, 2016) sobre os Paumari do Marahã e, Souza (2015) e Shiratori (2018) sobre os Jamamadi ocidentais.

Este movimento só é possível, como bem aponta o autor, por conta da *peculiar sociologia da afinidade potencial arawa* (*op.cit.*, pg. 269), que mesmo diante das dissonâncias das relações sociais que fundamentam os paradigmas estabelecidos pela diferença, passam a expandir suas redes de intercâmbios e trocas a outrem como meio constitutivo da *formação identitária* (Cf. MENDES DOS SANTOS & APARÍCIO, 2016).

Ao observarmos a extensão dessa rede, podemos, ainda, destacar o dinamismo bilateral que se desenvolve no campo das relações estabelecidas: se por um lado o dinamismo movimenta toda a rede sociopolítica dos coletivos no Purus, por outro, ela se torna dissonante diante dos fluxos transversais de um sistema grupal historicamente marcado pelos conflitos interétnicos, como é o caso dos Apurinã/Paumari, Katuquina/Paumari, Suruwaha/Paumari.

Quando percorremos a paisagem etnográfica do Purus, atentando para as socialidades indígenas que se entrelaçam aos rios e redes de intercâmbios que conectam povos, varadouros e demais caminhos aquáticos, vemos os Paumari do rio Tapauá, que diferentemente dos demais povos da região, fogem do padrão habitualmente identificados como traços comuns dos arawa, principalmente quando nos referimos às concepções e práticas relacionadas à territorialidade, manejo da paisagem, papel da agricultura no cotidiano do grupo e a constituição/presença de suas unidades sociais.

A ausência de grupos localizados, conforme padrão observado entre os *madiha* Kulina, os *dawa* Suruwaha, *madi* Jamamadi e o *deni* dos Deni, avigora a ideia da "diferença e distanciamento" do povo adscrito em relação aos demais arawa. Bonilla (2005), em seus trabalhos sobre os Paumari, destaca que este tipo de organização socioespacial não é evidente, constituindo assim um dos *principais problemas na definição dos limites da sociedade Paumari* (*op.cit.*, pg. 09).

Ainda que esses padrões não sejam observados e/ou constatados, e as unidades sociais ou grupos localizados surjam como um problema de ordem sociológica, Bonilla destaca, por outro lado, que no plano cosmológico, os seres, animais e objetos se assemelham ao padrão organizacional do tipo *madiha,* apresentando um *perspectivismo generalizado* das relações*,* onde a *socialidade potencial dos seres é projetada na totalidade do cosmos*, coincidindo desta forma ao que foi chamado de "subgrupos *madiha*"*.*

E, acrescenta:

> (...). É interessante pensar o perspectivismo generalizado dos Paumari em relação à questão dos subgrupos arauá (que também foram chamados de clãs), pois aqui, a socialidade potencial é projetada na totalidade do cosmos e coincide, ao menos linguisticamente, com o que foi chamado de subgrupos *madiha* (conforme o modelo e o termo Kulina). Os Paumari não apresentam hoje em dia configurações sociológicas do tipo *madiha*. Os subgrupos localizados, nomeados e idealmente endógamos não existem enquanto tais. Os grupos locais são unidades idealmente endógamas, mas não são associadas a nomes de animais ou plantas e são conhecidas por seus nomes próprios (...). Aqui **é como se a configuração madiha tivesse sido projetada no cosmos incluindo, então, as relações entre os Paumari como um todo e todos os outros seres potencialmente sociais. Os 'subgrupos' coincidem, então, com as espécies ou subespécies vegetais e animais, ou mesmo com os objetos, com os quais os Paumari têm de se relacionar no cotidiano** (BONILLA, 2005, pg. 50 – grifos meus).

Diante da proposta, Gordon (2006) afirma que a autora encontrou a "*chave do entendimento*" para as questões relacionadas a organização social dos povos arawa, se tratando, como o autor bem define de sociologia operada pela mitologia. Adotando esta mesma chave de compreensão, Maizza (2009, pg. 288) descreve que os Jarawara, assim como os Paumari, não falam da existência de suas unidades sociais, mas projetam no plano cosmológico as várias configurações que uma unidade social nomeada e localizada possui. E conclui que:

> Quando nos voltamos para o céu Jarawara, conseguimos ver com mais clareza os ideais de organização social do grupo. O céu é formado por diferentes tipos de gente, que moram em lugares específicos ("pessoal do Leste", "pessoal do oeste", "Lábrea") que possuem funções específicas ("pessoal do ferro", trabalham com artefato de ferro, "pessoal do céu", seguram o céu) ou que são todos filhos das plantas ("pessoal do tingui").
> (...) assim, no céu Jarawara encontramos uma forma de organização praticamente idêntica à que foi descrita para os subgrupos nomeados do tipo Madihá (...) (*Ibidem*., pg. 289/290)

Suárez não só reitera esta compreensão, como também destaca que os coletivos arawa se apresentam como construções de uma *multiplicidade centrífuga e centrípeta,* estabelecendo conexões não só possíveis, mas pertinentes aos interesses dos coletivos. Assim, a constituição das unidades sociais, tomando as palavras do autor, só se torna viável

> (...) a partir de uma sociocosmologia dos territórios em que a dinâmica de proximidade/distância, sustentada pela cosmografia dessas sociedades se inscreve na topografia (2014, pg. 271).

Neste sentido, *gente da mata*, *gente das águas*, *gente da onça*, *gente escura*, entre outros etnônimos, servem de modelo ilustrativo à hipótese do autor e reforçam a 'diferença' como marcador de perspectivas que se alternam entre próximo e distante, produzindo desta forma novos arranjos no campo das relações sociais e de alteridades ilimitadas. E a isto, soma-se descrições que apresentam um gradiente de proximidade, diferença e mistura ora transposto, nos termos em que me apresentou Abraão Paumari, de *nações de gentes semelhantes a nós,* em oposição a um *Outro* então designado como *horiaha*, *aqueles que são diferentes de nós,* ou simplesmente como descrevem na atualidade, se tratar de *joima vahoariha* (outros indígenas).

Se, num momento inicial, a existência dos coletivos paumari parece não ter fundamento, tampouco apresentam repertório consistente de sua organização, equivale dizer, por outro lado, como enunciado anteriormente, as narrativas dos Paumari do rio Tapauá nos fazem ponderar a presença de um movimento marcado pelo entrelaçamento de "*sistemas multiétnicos, multilocais e multicomunitários*" (Cf. GALLOIS, 2005) de grupos semelhantes entre si, as quais, como eles próprios descrevem, se conectavam pelos rios e lagos.

Considerando, deste modo, a mobilidade aquática paumari, bem como os critérios estritamente hidrográficos que conectavam seus habitantes, a abordagem aqui desenvolvida consiste analisar as relações sociais presentes no rio Tapauá, da produção de relações de afinidade e dessemelhança que coadunaram para a intensificação das redes de trocas entre os diversos coletivos. Para além das redes de parentelas direta ou indiretamente constituídas, aparecem também nos relatos dos habitantes da região os *Baramadi* (gente escura/negra), *Jamamadi* (gente da mata), *Jomahi Kapamoarihi* (gente da onça) e outros *Tapoi'ja*[18], que embrenhados na mata, ocupavam o centro da mata e as margens dos igarapés de terra firme.

[18] O termo *Tapoi'ja* corresponde a condição ferina que animais, pessoas e plantas, assumem no campo das relações sociais estabelecidas com os Paumari. Neste contexto, aqueles que *fazem mal aos humanos, atacando e demonstrando perigo*, conforme sintetizam, são classificados como *Tapoi'ja.* No âmbito das relações estabelecidas com os animais, sejam eles aquáticos ou terrestres, ser *Tapoi'ja* pressupõe uma segunda condição: dada a natureza perigosa que adotam, provocando doenças e outros males, os animais, como a onça, cobra, boto, jacaré, arraia e outros, (alocados) no plano dos animais (não comestíveis), se opondo a categoria Abaisana, genericamente traduzida por 'peixe',

Longe de produzir um ‘repertório dos coletivos paumari’, as configurações sociais aqui apresentadas não serão tratadas como modelos tipológicos do tipo clânico ou segmentar, mas como unidades flexíveis constitutivas a partir de um etnônimo que apresenta traços comuns entre grupos e que fazem parte de um *continuum sociocultural* que precede constitutivamente a formação das ‘etnias’ (SUÁREZ, 2013, SÁEZ, 2006, LOLLI, 2016,).

Certamente, o interesse pelas redes de sociabilidade estabelecidas no rio Tapauá não pretende, tampouco tem por finalidade resolver o “problema” sociológico dos coletivos Paumari, antes, pretende-se refletir sobre os processos de alteridade e intercâmbios estabelecidos entre os Paumari, Mamori, Joberi e outros *Joima* na calha do rio Tapauá.

2.2 – Arqueologia dos coletivos no rio Tapauá

No paradoxal jogo produzido pelos encontros e desencontros presente nas narrativas históricas da região, a constituição dos coletivos eventualmente se apresentava como um problema na definição dos limites da sociedade Paumari, conforme destacado por Bonilla (2007) e, certamente, este problema continua a perdurar.

No decorrer da pesquisa de campo, é curioso notar que uma das principais questões postuladas pelos Paumari diz respeito à concepção que eles têm de si próprios, narrativas essas caracterizadas pela singularidade dos coletivos tratados como ‘parentes próximos’. E sobre este aspecto, é interessante notar um segundo aspecto: trata-se da constituição da “identidade”, que marcada pela relação com o

corresponde aos animais aquáticos considerados comestíveis – peixes (com exceção de algumas espécies), peixe-boi e outros.
Quando se trata dos humanos (nós), a condição de *Tapoi'ja* só é admitida mediante a transgressão de uma regra, como cometer um crime, por exemplo, que finda ser associada a intervenção do *Jahari* (diabo) na vida das pessoas ou quando são elas consideradas inimigas dos Paumari. Embora a concepção acerca desta categoria seja similar nas regiões habitadas pelos Paumari, no Tapauá, no entanto, há uma particularidade: alguns grupos são designadas como *Tapoi'ja*, como é o caso dos Apurinã e outros não mencionados, a quem atribuem a qualidade de inimigo. Por outro lado, dependendo da posição que assumem, a designação *Tapoi'ja* aponta para a posição transformacional dos Paumari em *gente perigosa*, se opondo a ideia de manso/medroso a que são comumente associados. O que esta categoria tem a nos mostrar é de que a posição de perigo e ameaça constante, seja praticada pelo *Outro* ou pelos próprios *Paumari* está no plano do clássico jogo de predação.

exterior, constitui a ideia de ‘povo enquanto unidade homogênea’, em que seus habitantes partilham de uma mesma identidade, sem apresentar variações combinatórias na estrutura organizacional.

O caráter hegemônico é perceptível no contexto das relações que estabelecem com as instituições governamentais, não governamentais e demais segmentos com as mais nutrem relações que sejam de interesse de uma coletividade aparente. Esta condição apresenta um segundo aspecto, e quando adentramos no mundo vivido dos Paumari, observamos que a aparente homogeneidade se dilui, revelando um cenário marcado pela diferença entre grupos territorialmente localizados nos mais diversos lagos e igarapés do rio Tapauá e alto Cuniuá.

Assim, as relações entre eles se alternam a partir do grau de alteridade estabelecido entre os grupos que coabitam no mesmo espaço/lugar. Por vezes, ao percorrer os conjuntos de casas situados em um lago ou em terra firme, era comum ouvir narrativas sobre aqueles que no passado habitavam as praias, as cabeceiras do rio Cuniuá, o igarapé branco, lago do tambaqui, entre outras localidades que geograficamente estavam relacionadas ao que hoje situamos como coletivos paumari.

No novelo das redes entrelaçadas no rio Tapauá, os Joberi e os Mamori aparecem, especialmente, como um dos principais grupos com quem os Paumari mantinham extensas redes de trocas e reciprocidade, dinamizada pelas alianças matrimoniais e linguísticas, intercâmbios xamânicos e políticos, dispersão de plantas e manejo dos lagos, assim como pelas guerras internas que movimentavam os grupos.

Historicamente descritos por viajantes, naturalistas e exploradores em meados do século XIX, esses coletivos apresentavam intensos intercâmbios culturais que se expandiam por todo o rio, conectando diversos afluentes como feixes de linha, promovendo assim uma intensa rede de caminhos aquáticos que conectavam as parentelas paumari em todo o baixo rio Purus.

Nas narrativas Paumari, os Joberi e Mamori aparecem territorialmente situados ao longo do rio Tapauá e nos igarapés de terra firme do alto Cuniuá, cujos fluxos de comunicação e intercâmbios se estendiam a outros coletivos situados nos afluentes destes rios. Conectados por caminhos e varadouros, estes grupos estabeleciam

conexões diversas com os Katuquina, Baramadi, Jamamadi e Suruwaha[19]. Algumas delas, por exemplo, estavam relacionadas ao rapto de mulheres, perseguições e guerras empreendidas pelos patrões, donos de colocações de exploração dos produtos da floresta, como por visitas em busca de troca de bens e objetos de interesse comum dos núcleos familiares.

Os Paumari ainda descrevem a diferença na estrutura física/corporal dos Jobiri e Mamori, dos aspectos linguísticos ora descritos como a *fala que soa distinta de nós*, caracterizada como *confusa* e de *sotaque diferente*. O temperamento, traduzido por eles como o estado de natureza, aparece como característica marcante dos coletivos, o que nos leva a considerar que a presença e interação entre os muitos grupos indígenas marca a posição estratégica que os coletivos assumiam no campo das relações sociais, visto ser ela a condição máxima da pacificação e predação perpetrado por eles ao longo de suas trajetórias (Cf. APARÍCIO, 2014, BONILLA, 2007/2016, HUBER, 2012).

O contexto em que os coletivos no Tapauá são descritos, nos permite considerar duas questões: a primeira, trata das relações políticas relacionadas à ocupação de espaços geograficamente delimitados e associados às ocupações Mamori e Joberi no passado. Os lagos, principal referência desses grupos, eram habitados por um conjunto de casas flutuantes organizadas paralelamente às suas margens, ancoradas aos troncos das arvores com cipó ambé, ou nas praias, na época do verão, sob a forma de pequenas choupanas.

Cada conjunto de casas possuía um *arabani* (pajé), e cada casa possuía um *Ka'da'di* (cabeça, líder), mas nos grupos de famílias extensas, como mencionou Odete Mamori, o posto de *Ka'da'di era sempre exercido pelo mais velho da família, a ele cabia as tomadas de decisão*, assim como também deliberavam sobre a permanência ou mudança das casas para outras localidades, principalmente em situações de conflitos entre as parentelas.

As eventuais disputas exercidas entre os arabani, incitadas sobretudo pelas acusações de feitiçaria ou pelo domínio de um lago, contribuíam para os processos

[19] Certa vez, os Paumari relataram que num passado não tão remoto, os conflitos com os Suruwaha eram intensos. Segundo as narrativas, os paumari percorriam toda a extensão do Tapauá e Cuniuá, e ao longo deste curso, topavam com grupos de Suruwaha, que já haviam tencionado diversos ataques contra eles, levando alguns de seus integrantes a morte. Na busca pela vingança, os Paumari saiam para caçá-los, armando contra eles diversas emboscadas, matando-os e lançando seus corpos no lago branco, e as cabeças, por sua vez, eram fincadas em estacas nas praias deste mesmo lago. Os paumari falam que por conta desses ocorridos, os Suruwaha carregam um *ódio* eterno de sua nação.

de fissões na estrutura organizacional das famílias, impelindo-os a formar novos conjuntos de casas em outros lagos, rios e praias do Purus, Tapauá, Jacaré ou Ipixuna.

Esta condição, por outro lado, não só permitia a produção de novos agrupamentos, mas o desenvolvimento de práticas xamânicas entre os grupos que rivalizavam entre si. Neste contexto, o xamanismo é apresentado pelos Paumari como uma força relacionada ao *Kaijorahi* (feitiço/feitiçaria), associada as disputas territoriais, troca de mulheres, vingança e/ou provocação que produziam doenças e, consequentemente a morte dos indivíduos. Em decorrência dos conflitos internos que aparentemente se estabeleciam entre os grupos, a intensificação do xamanismo findou, como bem destacam, incidido na redução demográfica da população no Tapauá.

Na atualidade, os Paumari dizem não possuir mais *arabani* e temem aqueles que ainda praticam o xamanismo, pois além de serem considerados perigosos, podem comprometer a dinâmica social das *gora* (casa), como veremos ao longo do capítulo II. Por essa razão, entre muitas outras que não foram mencionadas e permanecem ocultas, o xamanismo no rio Tapauá é pouco aludido, limitando-se apenas a descrição de dois processos de identificação de feitiço que estavam relacionados as disputas internas entre os *arabani* locais. Cogita-se, também, que a recusa em falar desses processos esteja relacionada à suspensão da formação dos dois últimos xamãs da região.

Embora os Paumari neguem na atualidade a existência de *arabani* no rio Tapauá, as acusações de feitiçarias são frequentes e marcam as relações estabelecidas entre as *gora* (casa), lagos e pessoas, contrariando, incialmente, o cenário por eles apresentado como “ideal” e “harmonioso”. Neste sentido, as ações dos arabani apontam para uma dimensão em que os processos de agressão e contra agressão xamânica emerge como condição da não sociabilidade, embora esta seja desejada, as ações de feitiçaria a colocam em risco.

A segunda questão, relacionada aos coletivos, refere-se ao uso e emprego do etnônimo “Paumari” enquanto marcador de “identidade étnica”, termo este, como eles próprios afirmam, se tratar de uma construção dos *Jara* (branco) em oposição a autodesignação *Ija'ari*. No entanto, indo no sentido oposto a compreensão dos Paumari do rio Tapauá, Bonilla destaca que

> O termo ¨paumari¨ (em português) ou mais especificamente pamoari (em paumari) é usado como autodenominação. Os Paumari não usam o pronome pessoal de terceira pessoa, nem um termo significando ¨humano¨ ou ¨gente¨ para se autodesignar. O termo pamoari tampouco parece ser uma designação dada por algum outro grupo vizinho, como é freqüente na Amazônia (BONILLA, 2005, pg. 05).

O termo *paumari*, neste sentido, se apresenta como uma variação da designação *Pamoari*, que recobre, conforme destaca a autora (*ibidem*, pg. 06) dois sentidos específicos: o primeiro, associado a concepção de "etnia/povo", enquanto que o segundo recobre o sentido de "freguês", utilizado quase que exclusivamente no contexto das relações comerciais com os *Kariva* (patrão). Entretanto, diferentemente do que a autora aponta entre os Paumari do Lago Marahã, os Paumari do rio Tapauá se autodenominam *Ija'ari*, e o termo pamoari não é utilizado ou mencionado por eles, tampouco, recobre a dimensão apresentada pela autora em seus estudos sobre os Paumari do Médio Purus.

Traduzido como gente, o nome *Ija'ari* corresponde à noção de pertencimento, agregando uma condição inerente àqueles considerados como *parentes.* Assim, como bem descrevem, os Paumari, Mamori e Jobiri são *afohahavi*, ou seja, *todos aqueles que são semelhante e pertencem a um mesmo lugar*, e seus relatos orais não só coincidem sobre as relações entre eles estabelecidas, como também reafirmam os lugares que outrora ocupavam no rio Tapauá e alhures.

Assim, os igarapés do rio Cuniuá, terra preta, lugar do caroço, para os Mamori, e o lago do tamanduá e Arimã, para os Joberi, aparecem não apenas como locais conhecidos, nomeados e situados geograficamente, mas também como espaços simbólicos que revelam dinâmicas sociais que se entrelaçam aos fluxos aquáticos, constituindo, assim, regimes próprios de interação com a paisagem.

Por conseguinte, convém dizer que, embora a denominação paumari tenha prevalecido, funcionando como referência coletivizadora, internamente observamos um cenário marcado pela ambivalência que coexiste com o reconhecimento da semelhança, mas que busca, simultaneamente, produzir e demarcar a diferença. O duplo jogo caracterizado de afirmação (semelhança) e negação (diferença), produz, pelo que pude observar, uma posição ambígua que rompe com a 'ideia de coletividade', pondo em risco os vínculos estabelecidos com o exterior, sobretudo com as instituições religiosas e organizações não governamentais que atuam na região.

de tal modo, o nome “Paumari” sugere a condição de estabelecimento de relações, sobretudo com os *jara* (brancos).

Para melhor compreendermos a paisagem social no Tapauá, apresento um esboço etnográfico dos coletivos contemplados nas narrativas orais adquiridas ao longo da pesquisa, como registros históricos de viajantes, cronistas, exploradores e instituições estatais[20] que nos trazem importantes informações sobre a dinamicidade desses grupos na extensa área geográfica do baixo rio Purus.

Mas antes de me deter a essas descrições, gostaria de chamar a atenção para outro aspecto muito difundido nos registros historiográficos, as quais considero ser fundamental para compreensão da fluidez dos etnônimos na região, se tratando da recorrente associação de seus Paumari, Mamori e Jobiri como ‘subgrupos dos extintos Purupuru’, que coincidentemente não só ocupam os mesmos locais que outrora esses grupos ocupavam, como também compartilhavam das mesmas características: estilo de moradia, hábitos alimentares, cultivos discretos em canteiros fluviais e, pescadores por excelência.

Neste sentido, minha hipótese consiste em considerar que o etnônimo Purupuru não corresponde a um grupo extinto, tampouco ao nome de uma unidade social de outros grupos, mas está relacionado a uma perspectiva que projetava sobre o *Outro* conotações negativas que foram reverberadas ao longo da literatura histórica, se tratando de um mecanismo bastante comum da realidade indígena, em que os etnônimos são, via de regra, um dispositivo classificatório do outro.

Nesses termos, Viveiros de Castro (1996), destaca que o

> (...) “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “eles”, não à categoria dos “nós”. (*Ididem*, pg. 125/126)

[20] Minha proposta não é naturalizar, a partir dos registros históricos, a condição desses grupos, mas permitir, na medida do possível, um diálogo entre as fontes primárias – aqui entendida como o registro histórico-oficial consultados por esta pesquisa – e os relatos orais, nos permitindo delinear, ainda que maneira imprecisa, as dinâmicas dos Paumari, Mamori e Jobiri ao longo do rio Tapauá, uma vez que os registros históricos nos fornecem pistas sobre a socialidade ameríndia na região, sobretudo com a chegada das frentes extrativistas.

E assim como destacado por Sáez (2016), a proliferação desordenada de etnônimos *tingia-se de colorações morais negativas*, carregado de conotações derrogatórias e que por efeito, eram tão somente nomes dados por outros, logo, eram *essencialmente falso* (pg. 156).

2.3 - Os Purupuru

É comum encontrar nos registros históricos referências sobre a relação dos Paumari, Mamori e Jobiri com os "Purupuru", sendo então apontados como subgrupos deste último. No entanto, ao cotejar os relatos históricos, somada as narrativas dos interlocutores desta pesquisa, é possível destacar que este nome lhes tenha sido conferido provavelmente pelos Mura[21] que habitavam as mediações do baixo Purus, nos lagos do Ayapuá, Jari, Itaboca, Guajaratuba e nos rios Abufari e Preto, conforme destaca Castelo Branco (1958, pg. 19) e, da embocadura do Purus à Foz do rio Tapauá, de acordo com Antônio Labre (1872) e Paul Ehrenreich ([1888] 1948).

As informações mais detalhadas que temos sobre os Purupuru pertencem ao naturalista inglês Alfred Russel Wallace, que em sua passagem pela Amazônia, por volta de 1847 a 1848, produziu inúmeras informações sobre os diversos grupos que habitavam a calha dos rios amazônicos, e entre eles, menciona os índios aquáticos do Purus conhecidos pelo nome de Purupuru.

> A tribo que se segue é a dos purupurus; estes índios são, em muitos respeitos, de costumes peculiares e diferem notavelmente em seus hábitos das demais tribos que temos descrito até aqui. Denominam-se

[21] Na medida em que pesquisava sobre os circuitos e redes de trocas no baixo Purus, um novo horizonte se revelava, apontando para uma ampla rede de relações ligadas, outrora, aos Mura, que habitavam o baixo Purus, nas mediações do lago Ayapuá e rio Ipixuna. É de se destacar que na literatura histórica (Cf. Coutinho, 1862; Labre, 1872; Wallace, 2004), os Mura são também descritos como um povo inclinado às águas, considerados hábeis pescadores pacíficos, tal como os Paumari. Certamente, a semelhança no estilo de vida de ambos os povos não passou despercebida ao longo das viagens de reconhecimento do Purus e sua gente, a partir dos viajantes e naturalistas. Entretanto, essas semelhanças foram pouco descritas, o que nos levou a considerar a existência de uma zona de conflito entre os Mura e os Paumari, baseadas, sobretudo, na disputa dos lagos de pesca na região.
Apesar da ausência de registros históricos que detalhem esta relação, que podem ser compreendidas à luz do caráter objetivo das viagens - reconhecimento dos povos e hidrografia da região -, não lhes parecia pertinente averiguar as redes de trocas e intercâmbios que fundamentavam as relações entre os grupos. No entanto, a partir da memória oral de alguns interlocutores desta pesquisa, é possível delinear traços de uma ampla rede de trocas que conectavam não apenas os Paumari e Mura, mas também os próprios Hi-Merimã, grupo considerado em condição de isolamento na região do Médio Purus. As narrativas apontam não apenas para o contexto das trocas – matrimoniais e linguísticas –, mas de uma rede de conflitos marcados pelas disputas e feitiçarias.

> **pamouris**, **porém os brasileiros os chamam sempre de purupurus**. Este vocábulo aplica-se também a uma determinada doença, da qual quase todos os índios desta tribo são afligidos.
> Os purupuru, homens e mulheres, vivem completamente nus. As suas casas são construídas rudimentarmente. Em geral, são semicilíndricas, como as dos nossos ciganos, mas tão pequenas, que podem armar-se nos bancos de areia ou transportar-se facilmente, em suas canoas, em qualquer ocasião que desejarem mudar-se ou mover-se para outro lugar.
> As suas canoas, por sua vez, são também de construção muito rudimentar, tendo o fundo chato e os lados perpendiculares: uma simples caixa quadrada. Estas canoas diferem completamente das que são usadas e feitas por todos os outros índios.
> (...). Na estação das águas, quando as praias e margens dos rios estão todas inundadas, constroem jangadas ou balsas de troncos de árvore, que são amarrados uns aos outros com cipós. Nessas jangadas, então, erigem as suas choças. Ali moram, até que as águas baixem de novo, quando então encaminham as suas balsas para a primeira praia arenosa que lhes aparecer. Pouco se lhes sabe dos costumes, vida doméstica e superstições. Poucas famílias somente é que vivem juntas, em pequenas aldeias nômades, tendo cada uma delas o seu tuxaua (WALLACE, 2004 [1853], pg. 611/618/619, grifos meus).

O naturalista ainda menciona os *Muas* (cogita-se que se trate dos Mura), como grupos de índios navegadores que se assemelhavam aos Purupuru.

> (...) Tribos inteiras de índios, como os **purupurus** e os **muas**, habitam somente nos igapós, ocupando, no tempo da seca, pequenas docas, que armam num instante, nas praias arenosas, e morando em jangadas, quando é tempo das águas.
> Passam em canoas a maior parte da existência, dormindo em toscas redes, que ficam suspensas de árvores, porém sobre profundas águas.
> Estes índios não cultivam cereais, vivendo exclusivamente de peixes, tartarugas e peixes-boi, que apanham nos rios (*Ibidem*, pg. 228/229, grifos meus).

Apesar da relevante semelhança que a literatura histórica nos apresenta sobre ambos os grupos, os processos que envolvem os Mura na região do Baixo Purus e sua relação com a designação *Purupuru* ainda carecem de um estudo aprofundado. Para além da produção da diferença, marcada pelo par de oposição *Eu*/*Outro*, observamos a existência de uma intensa rede de trocas entre os Mura e os demais grupos que habitavam o baixo Purus, que atuavam não só na comercialização de mercadorias com os não indígenas, como também exerciam a condição de “patrões” entre os Paumari.

Cardoso (2017), em seu estudo sobre os processos de deslocamentos de fronteiras que avançavam sobre o oeste Amazônico, chega a mencionar que por conta da sagacidade empreendida no âmbito das trocas, um tenaz negociante Mura alcançou a posição de *Tuxaua entre os Paumari* e a posição que assumira, estava condicionada as *habilidades dentro de um universo de trocas comerciais que cruzava fronteiras étnicas* (pg. 264).

Souza (2015), reitera esta compreensão, ao mencionar que,

> As informações sobre os costumes dos Muras findam sendo bastante parecidas com as demais descrições acerca do estilo de vida ou ethos de um Povo das águas. **Compreendendo a língua geral**, os Mura forneciam bens naturais como a salsaparrilha - a qual é descrita em abundância no Purus à época - bem como óleo de ovos de tartaruga e de peixe-boi, em semelhança aos relatos de Spix e Martius sobre os Purupuru/Paumari (1981:168).
> (...). Por conseguinte, os *índios das águas* [**destaca-se os Paumari e Muras como grupos detentores destes termos**] também são apresentados com um estilo de vida mais nômade, o que possibilita a expansão de suas redes de troca, mediante os grandes deslocamentos fluviais que alcançavam, interligando-os com outros povos por meio de rotas. (SOUZA, 2015, pg. 70/71, grifos meus)

As narrativas apresentam um contexto em que os circuitos e trocas estabelecidos pelas redes ameríndias no Baixo Purus eram amplamente difundidas, adensavam não somente relações intergrupais, mas entre grupos e brancos comerciantes. Embora a semelhança entre os Paumari e Mura apresentem singular importância no entendimento da ampla rede de relações que se constituíram pelas rotas fluviais, a presença Mura neste contexto será tão somente tomada como referência a de um contexto histórico particular em que busco problematizar a constituição sociológica do coletivo Purupuru, sendo os Paumari, Mamori Joberi e Arawa, seus subgrupos. Assim, a análise sobre o etnônimo Purupuru compreende o contexto social em que ela é fundamentada.

Segundo Labre (1872, pg. 09), o nome Purupuru significa *pintado* ou *myra purú purú*, gente pintada, em língua geral. Este nome está relacionado a moléstia que acometia boa parte da população indígena que habitava o Purus, sendo ela proeminente entre os Paumari, Mamori, Joberi, Catauixi e Amamatis (supostamente,

estejam a falar dos Jamamadi), os quais eram chamados de *Pinipinima Tapuuija*[22]*: os manchados*, conforme observou Spix e Martius durante sua curta passagem na região (1817/1820).

Guimarães & Rodrigues (1948, pg. 146)[23], médicos sanitaristas do Instituto Oswaldo Cruz, informam que a doença Purupuru[24] é peculiar à Amazônia brasileira, e sua distribuição é própria da bacia do Solimões e seus principais afluentes: Javari, Juruá, Purus, Içá, Japurá e rio Negro, sendo ela inexistente em toda a extensão do baixo Amazonas e Madeira.

O Purus, conforme caracterizam os autores, é a área mais afetada pela doença, e como consequência da alta incidência na região, muitos grupos passaram a ser chamados de *Purú-purús*, o mesmo acontecendo com o rio em que habitavam, conhecido naquela época como *Wairú* pelos Paumari. Ao ser tratado como o "rio da gente pintada", não é de se estranhar que o heterônimo Purupuru fosse associado aos Paumari, Mamori e Joberi, a quem essa doença era mais conhecida que nos demais grupos.

Conforme descrevem Coutinho, Chandless, Métraux e Cunha,

> (...) os Paumary e os Juberys compõem a grande e curiosa tribu, que soffre da moléstia geralmente conhecida pelo nome de Purupuru. (...) Os Mamurys assemelhão-se muito aos Paumarys na alimentação e moléstia, que infelizmente vai apparecendo também entre os seus vizinhos. (COUTINHO, 1862, pg. 67/71/76)
>
> (...) Entre as tribus de água, sobressaem-se os Paumary e os Jubery que são meras subdivisões da antiga tribo dos Purupurus, nome que se acha extinto (...) affectados de uma doença de pelle muito desagradável: é duvidoso se esta enfermidade é ou não hereditária (CHANDLESS, [1864] 1949, pg. 26).
>
> Les Paumary ainsi que les Yuberi sont des divisions de l'ancienne tribu des Purupurú dont le nom a aujourd'hui disparu. Au mème siècle, les

[22] Spix e Martius, no entanto, não mencionam a origem do termo, tampouco sobre quem estaria a denominá-los desta forma.

[23] Com objetivo de analisar e coletar informações médicas sobre a doença Purupuru, ambos os médicos participaram de comissões de saúde que buscavam identificar a ocorrência da doença nas cidades amazônicas. A primeira delas, ocorreu entre os anos de 1937 a 1938, ocasião em que percorreram o rio Solimões, Javari e Japurá. Já em 1940, com objetivo de realizar surveys sobre a malária, percorreram a extensa bacia do Purus, permanecendo na cidade de Lábrea e Cruzeiro do Sul, no Estado do Acre.

[24]As primeiras descrições sobre esta dermatose entre os Catauixi datam de 1774, quando Ribeiro Sampaio manteve contato com o grupo no rio Purus (GUIMARÃES & RODRIGUES, 1948).

> anciens Purupurú occupaient toute la région, jusqu'à l'embouchure du Purus. (MÉTRAUX, 1948 *apud* BONILLA, 2007, pg. 58)
>
> Os Pamari ou paumari pertecem ao grupo linguístico aruaque. Habitava inicialmente o baixo rio Purus, próximo a sua foz. Adaptando-se a região alagada, tornaram-se exímios remeiros, nadadores e pescadores, capazes de pegar peixes e jacarés, com as mãos, após um mergulho. Eram portadores da doença regional denominada purupuru ou aurana, que pintava sua pele com feias manchas brancas (A CIDADE DE MANAUS E O PAÍS DAS SERINGUEIRAS, 1893, pg. 37).
>
> (...) Da foz do jacaré a huitanaã, espalhavam-se os Paumarís e Juberís, sob o nome geral de Purupurus. Habilíssimos fabricantes de ubás e incomparáveis remadores vivem exclusivamente da pesca de tartarugas e de piraras (CUNHA, [1904] 1960).

Ainda que sucintos, os relatos nos permitem presumir, hipoteticamente, que o heterônimo Purupuru corresponde, em primeiro lugar, a um conjunto de indivíduos, pertencentes a grupos sociais diversos, que apresentavam a mesma dermatose e se encontravam espalhados entre as zonas ecológicas de várzea e terra firme que foram rotulados e acusados socialmente a partir dos traços comuns da doença de pele que os acometiam.

Por conseguinte, trata-se de uma referência direta aos grupos Paumari, Mamori e Joberi, que além de possuírem os mesmos traços da dermatose, compartilhavam os mesmos padrões alimentares que segundo os pelos viajantes, era o principal fator que contribuía para o aparecimento da doença de pele que os afetavam, conforme veremos mais adiante. O caráter negativo que o nome Purupuru carregava, em que grupos de pessoas eram então chamados de "gente malhada ou pintada", colocaria a margem das relações sociais locais, um número significativo de pessoas.

Esta condição se vê confirmada no relato de um velho seringueiro entrevistado em Lábrea:

> (...) os índios que tinham essa lepra eram temidos por todos, ninguém queria ficar perto deles, tinham nojo e medo de pegar a doença né. Quando alguém pegava doença, dizia que foram os caboclos que passaram (os índios), era feitiço, tinha briga, matava muito eles (...) (ÁLVARO ARRUDA DO NASCIMENTO, LÁBREA, 2009).

Das poucas suposições delineadas sobre a doença Purupuru, a base alimentar era tida como principal fator de desenvolvimento da doença no Purus. Apesar de não oferecer uma explicação plausível, é de se notar que os relatos históricos associaram

a presença dessas manchas à dieta alimentar e ao ambiente que essas populações viviam, se tratando, portanto, de uma característica endêmica dos grupos locais, sobretudo aqueles relacionados aos Paumari, conforme veremos a seguir.

Spix e Martius, por exemplo, descrevem que a alimentação dos Paumari (inclui-se os Mamori e Joberi), era constituída basicamente de "carne anfíbia e peixes", somada a um jejum sistemático que realizavam, contribuíam para o aparecimento de diversas lesões na pele, incidindo sobre a forma como eram conhecidos e chamados na região ([1817/1820], 1981, pg. 168/169). Embora a alimentação se apresentasse como fator patogênico nos Purupuru, ambos os naturalistas descrevem sua ausência entre os recém-nascidos, aparecendo tão somente na época da puberdade.

Esta mesma informação se vê confirmada nos registros de Ehrenreich ([1888], 1949, pg. 97), para quem o aparecimento das manchas de pele surge no período da puberdade, se tratando, hipoteticamente, de um "sinal fabricado nos rituais de transmissão criminosa[25]". Vilma Chiara (1955, pg. 192/193), afirma que entre os grupos do Alto rio Purus, a transmissão do Purupuru estaria associada à festa do peixe-boi, marcado pelo ritual de flagelação recíproca que realizam[26], contexto similar ao que fora descrito entre as populações do alto rio Negro.

Spix e Martius (*op.cit*) chegam a afirmar que a doença purupuru poderia não só estar associada à má alimentação desses grupos, como também ao costume de se besuntarem com gordura de jacaré e de peixe-boi, cuja finalidade lhes eram desconhecidas[27]. Os autores, sugerem, mas sem confirmar, que as populações indígenas do rio Negro assim como a do rio Solimões, empregavam a banha de peixe-

[25] De acordo com Ettore Biocca (1944), a doença Purupuru, também registrada na região do Alto Rio Negro, pode ser transmitida através de açoitamentos recíprocos cuja finalidade é provocar o sangramento das lesões para que a transmissão da doença possa ser efetuada. Ainda conforme relata, a transmissão pode ser criminosa na medida em que os índios desejam punir aqueles de quem não se agradam – sejam eles índios ou brancos. Mas para que seja caraterizado como via criminosa, os que estão infectados depositam gotas de sangue, extraídos das lesões mais recentes, em alimentos, bancos ou em qualquer outro objeto que possa infectar aqueles que não são do agrado do grupo.

[26] Tastevin (1920), relata que os Kulina, juntamente com os Kanamari, organizavam uma festa que durava muitos dias, cujo ápice do festejo, motivo central de sua realização, é a luta ritual em que dois competidores se golpeavam mutuamente com um pedaço de couro de peixe-boi (TASTEVIN 1920, pg. 150 *apud* GORDON, 2006, pg. 49).

[27] Sem a pretensão de propor uma leitura sincrônica coexistente aos aspectos relativos a época em que foram descritos, vale destacar que em recente conversa com os Paumari, foi-me mencionado um antigo ritual em que os jovens pescadores eram submetidos, cujos corpos eram besuntados pelos *Arabani* com gorduras de animais, a fim de torná-los invisíveis aos espíritos dos animais que os viam como pirarucu.

boi e de jacaré na fabricação de unguentos e tintas que eram utilizados como pintura corporal, causando-lhes, possivelmente, manchas na pele.

Silva Coutinho (1862), do mesmo modo que os demais, também cogita ser a doença de pele um mal-estar causado pelo tipo de alimentação que os grupos locais paumari possuíam, que ele descreve como constituído basicamente de "tecido adiposo dos peixes (principalmente da pirarara), bichos de casco e da fabricação de caxiri de pirarucu (bebida fermentada e de cheiro forte), que consumidos juntamente com *farinha feita da fava do commanduassú*", contribuíam para o aparecimento da dermatose "Puru-puru".

E, acrescenta:

> (...) na província, a gordura de pirarara era administrada aos papagaios, tendo a propriedade de fazer mudar a côr das pennas, e assim consegue-se embellezar o pássaro (...) (SILVA COUTINHO, 1862, pg. 70).

O que Coutinho está a sugerir, embora seu efeito nunca tenha sido comprovado, é que a gordura da pirarara, consumida diariamente, teria produzido o mesmo resultado na pele dos Paumari (aqui me refiro aos Mamori e Joberi também), salpicando seus corpos de manchas brancas e avermelhadas. No entanto, sem concordar com as hipotéticas versões sobre a suposta "doença" que os acometiam, alguns Paumari chegaram a explicar que as manchas produzidas em seus corpos *eram como escamas, cada um possuía o seu*, *não se nascia doente!* O que se via, portanto, como manchas ou pintas, era, conforme afirmaram, marcas similares a escamas de peixe, cuja finalidade era distingui-los dos demais grupos da região[28], se tratando, ao que tudo indica, de um mecanismo propulsor da diferença.

Outros, no entanto, dizem ser o Purupuru um fenômeno associado a *mudança das águas*[29], que oferece aos Paumari um conjunto de variações que eles

[28] Sobre isto, é importante registrar que esta informação também foi contada pelos Apurinã a um dos pesquisadores do NEAI que se encontrava em Lábrea, na mesma época em que realizei meu primeiro campo ente os Paumari, em fevereiro de 2012. De acordo com o que me relataram, os Apurinã relataram que as pintas na pele distinguiam os grupos que habitavam a calha do Purus, onde cada um desenhava sobre seu corpo as escamas dos peixes que os representavam.

[29] De acordo com os Paumari, durante a cheia, as águas são escuras e límpidas, fria e corrente, e não oferecem, aparentemente, nenhum risco. Já no verão, a água se torna parada, opaca e quente, caracterizada pela presença de uma 'viscosa sujeira barrenta' que se forma sob a superfície da água, o que oferece perigo constante aos corpos que nela se banham. Essas características, tratadas como essenciais pelos paumari, está conectada ao movimento de kapi'anani (sete estrelas) no céu. Este

caracterizam como substanciais, ou seja, as águas se transformam à medida em que se alternam entre cheia e seca. Ao mesmo tempo em que esta alternância produz modificações na paisagem, seu movimento é capaz de transformar corpos sadios em corpos dominados por feridas e secreções que exalam forte odor e provocam nojo.

A maneira pela qual a dinâmica aquática é descrita pelos Paumari, nos permite observar que os regimes de sociabilidade com a água e sua característica transformacional, evoca a condição mítica de sua origem, conectada ao movimento das plêiades[30], responsáveis não só por regular os ciclos aquáticos, mas por manifestar a linguagem mítica de comunicação entre *Kahaso* e os Paumari. Mas, para além de especulações alimentares, "aos olhos dos Paumari, a pinta (*ajobi*) é de origem mítica" (BONILLA, 2007, pg. 69), e está relacionada ao "nojo" que sentiram ao verem as outras nações se banhando no sangue da cobra que haviam matado logo após a retirada de Kahaso de seu ventre, conforme aponta a narrativa a seguir:

> (...) O corpo de Kahaso era coberto de feridas. (...). Quando abriram a cobra, Kahaso estava lá e saiu de dentro dela. Antes, era todo cheio de feridas no corpo, mas quando saiu de dentro da cobra, as feridas haviam sumido. Assim que ele saiu, a cobra ficou toda aberta, havia bastante sangue.
> Kahaso pediu para as pessoas que apareceram dos paus caíssem dentro da cobra, para se banhar com o sangue.
> Todos caíam dentro da cobra. Eles mergulhavam como se fosse água, não tinham nojo do sangue dela.
> Quando todas as nações já tinham se banhado com o sangue da cobra, chegaram os Paumari. Ficaram com nojo de cair dentro da cobra, por causa do sangue, eles só passaram o sangue com as mãos em alguns cantos do corpo. Foi por isso que os Paumari pegavam aquelas pintas brancas na pele (EDILSON PAUMARI, LÁBREA, 2012).

Conforme descreve Bonilla (*op.cit.*), ao se recusarem a banhar no sangue da cobra, os Paumari foram punidos com o aparecimento de manchas em sua pele, cujos corpos foram submetidos a condição degradante que o corpo de Kahaso possuía anteriormente, e seu desaparecimento na atualidade é associada a ação das missões

conjunto de estrelas é responsável por regular os ciclos aquáticos, além de manifestar uma linguagem mítica da comunicação entre Kahaso e os Paumari.

[30] Logo após que Kahaso e seus irmãos se vingaram da morte de Jakoniro, sua mãe, os irmãos foram para o *Nama* (céu) e se transformaram em *Kapianina*, as setes estrelas. Os Paumari falam que este conjunto de estrelas regulam o ciclo das águas, onde tudo se renova, um novo ciclo se inicia. O movimento das setes estrelas marca a temporalidade Paumari.

protestantes que se instalaram na região em meados do século XX. Por fim, a autora ainda acrescenta que os Paumari descrevem as manchas como uma *marca étnica*, tratando-se, sobretudo, de *uma transmissão matrilinear* e, conclui:

> C'est ce même sang mythique qui a permis à Kahaso de renaître, la peau nettoyée de ses blessures, et de relancer ainsi le cycle des transformations temporelles. C'est après cette renaissance qu'il peut songer à quitter ce monde et à s'installer dans le ciel avec ses frères, sous la forme d'une constellation. Ainsi, cette maladie est vécue autant comme un stigmate que comme une marque identitaire à part entière. (BONILLA, 2007, pg. 70)

É certo que para além da explicação mítica ou da própria construção real e extensiva que ela apresenta, os "Paumari" apresentam aversão quanto ao etnônimo Purupuru e destacam se tratar de uma confusão interpretativa sobre quem eles são, pois se de fato fossem "gente pintada", até hoje esta condição lhes seria característica. O equívoco interpretativo matizado pelo etnônimo em questão, só contribuiu, como destaca Germano Cassiano, *para a produção do preconceito,* imputando-lhes a condição de grupos marginalizado frente aos demais grupos sociais do Purus, sejam eles indígenas ou brancos, principalmente.

2.4 - Os Mamori

Segundo descreve D. Leontina Mamori, era no rio Cuniuá, distribuídos ao longo de trinta malocas localizadas nas cabeceiras dos igarapés de terra firme, que se encontravam os Mamori, grupo de pescadores e coletores que fabricavam cerâmicas de barro e produziam um grolado feito da goma de *Mariraha*[31], que era consumida com bicho de casco, carne e sangue de peixe-boi e outras espécies aquáticas.

> Mamori é nação da matrinchã, morava lá na cabeçeira do cunhuá, veio tudo de lá. Tem um caminho que os *joima brabo* vinham pra caçar os mamori, era assim, muita gente, guerra. Tem um lago lá, o do jacaré, lá também morava mamori. Tinha maloca, tapiri na praia, era assim

[31] Vulgarmente conhecida como 'batata da terra" pelos Paumari, Mamori e Jobiri, este tubérculo, conforme destaca Mendes dos Santos (2016, pg. 25), refere-se à Casimirella rupestres, da qual os Paumari extraiam a goma para produção de grolado. Encontrado apenas em áreas de terra firme, os Paumari informam que a abandonaram por terem conhecido novas plantas com a chegada dos Jara.

> que mamori era. Na praia, quando não fazia esteira, dormia na areia mesmo (TAPAUÁ, 2012).

A caça parecia não ocupar um lugar privilegiado entre o grupo, se consolidando, conforme descreve Luiz Araújo Mamori, com a chegada dos *Kariva* (patrão) na região, com quem passaram a trocar couro de animais (onça e veado, sobretudo), ovos de quelônios e banha de animais aquáticos por mercadorias e objetos diversos.

Sobre esta atividade em particular, é interessante notar a associação que os Paumari fazem entre a caça e a zarabatana, sempre as relacionando a grupos de terra-firme, como os Baramadi e Jamamadi, a quem temiam e mantinham pouco contato. Além dela, também mencionam o porrete envenenado e o arco e flecha como instrumentos das gentes da mata.

Segundo nos descreve Odete Mamori, filha de Leontina e João Mamori, que moravam nas antigas malocas situadas no igarapé do Mamori, no rio Cuniuá, o grupo vivia em zonas ecológicas próximas aos igarapés de terra firme e beira de rio, falavam uma língua diferente da que habitualmente falam e definem como sendo *língua dos Paumari*. Ainda relata outras formas de manejo e uso da paisagem pelo grupo.

> (...) minha mãe era Mamori, eu sou Mamori. Ela nasceu na maloca mesmo, eu já nasci por aí, na canoa. Mas mamãe nasceu na maloca, nas cabeceiras do rio Cuniuá, ali pra cima. Até hoje tem cemitério antigo ali, você ainda encontra potes e objetos deles.
> (...) o Mamori falava uma língua diferente, mas ela se perdeu, não sabe como é não, se tá misturada com paumari ou já foi esquecida né. Mamãe contava que tem ilha lá em cima que foi plantada pelo mamori, tem muito joari, palmeira de fruta pra comer que é de mamori. No tempo do gapó, pegava fruta que buiava na água. Era pra comer, fazer bebida, mas não era bebida forte não, era que nem de patuá, fazia igual mingau.
> A pesca é igual né, tudo é parente, mamori fazia igual, ele conhecia a ciência do peixe, sabia onde ia, quando ia, era só olhar pra lua e saber. É igual o bicho de casco, a gente sabe quando ele vai botar ovo no tabuleiro, poque o dia fica muito quente. O peixe pegava de arco e flecha, mas tinha armadilha também, que o peixe entrava e não saia mais. Tinha outra que misturava a massa com veneno pra pegar o peixe, ele buiava e pegava com cesto, ia aparando. (RIO TAPAUÁ, LAGO DO MINHOCA, 2015).

D. Odete ainda descreve que os Mamori foram alvo de grandes investidas dos *jara* (brancos) e outros *joima de terra* que tencionavam escravizá-los, para então explorá-los na extração de banha de animais, de couro de animais e fornecimento de pescado e óleos vegetais de interesse dos *Kariva* que dominavam o Cuniuá. Menciona ainda, haver caminhos – varadouro e furos aquáticos – que conectavam seus lugares

de moradias a rota dos *joima brabo*, que ao menor sinal de aviso, apareciam em suas malocas para roubar-lhe mulheres e objetos.

Os conflitos interétnicos, somado ao avanço das frentes de contato que avançavam pelo rio Cuniuá, os Mamori passaram a descer o rio, constituindo novas moradias ao longo do rio Canaçã, mas por conta de novos episódios de conflito com os Katuquina, desceram novamente o rio, estabelecendo habitações nos lugares denominados Jacaré, Terra Baixa, Moco e Caroço, todos localizados ao longo do rio Cuniuá.

E assim descreve:

> Os Mamori moravam no Cuniuá, e foram baixando primeiro no lugar do moco, depois baixaram pro caroço, acima da boca do piranha. E foi baixando né, depois pro terra baixa, até descer pro Tapauá. Eu conheço tudo isso aqui, antigamente era cheio de nação, muito povo vivia por aqui. (...) (ODETE ARAÚJO MAMORI, RIO TAPAUÁ, LAGO DO BACIA, 2015)

Os registros históricos apontam que os Mamori, até início do século XX, habitavam a região do Médio rio Cuniuá, no lugar denominado Curari, localizado acima da boca do Rio Piranha, posteriormente habitado pelos Katuquina e Mamori, que sobreviveram o massacre ocorrido no igarapé do Mamori.

Já em 1930, o Serviço de Proteção aos Índios – SPI, a fim de prestar assistências às populações que habitavam o rio Tapauá, nos informa que:

> (...). Depois de uma viagem difícil e penosa, em virtude de successivos desarranjos no motor, com mau tempo e, sobretudo, muita praga, chegamos, a 1º de abril, às 23 horas, á maloca nova da tribu Mamory, no rio Tapauá, situada oito horas abaixo da foz do rio Canaçan.
> (...). Depois, em conversa, conseguimos observar e saber que a tribu – Mamory – sempre habitou no rio Cunhuá. Primeiramente, nos lugares assahy e terra cahida do baixo rio e, porque fosse sempre victima dos ambiciosos civilizados, foi subindo o rio até no Paraná do Mamory, onde fomos encontrá-la, seis dias de motor acima das suas primeiras localizações.
> As terras onde estão localizadas suas malocas são boas para lavouras, têm lagos piscosos, além do igarapé e Paraná que servem de estrada para os aldeamentos. A mulher Mamory trabalha regularmente em cerâmica; desde o tacho a chicara, ella confecciona rapidamente. **Há muita semelhança entre os índios Mamory e o Paumary.** Ambos são malhados de branco e preto, havendo, porém, a differença é ser o Mamory mais claro e predominar nelle a mancha preta e o Paumary mais escuro com a malha branca (SERVIÇO DE

PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, SANTANA DE BARROS, 1930, pg. 03/04, grifos meus)[32].

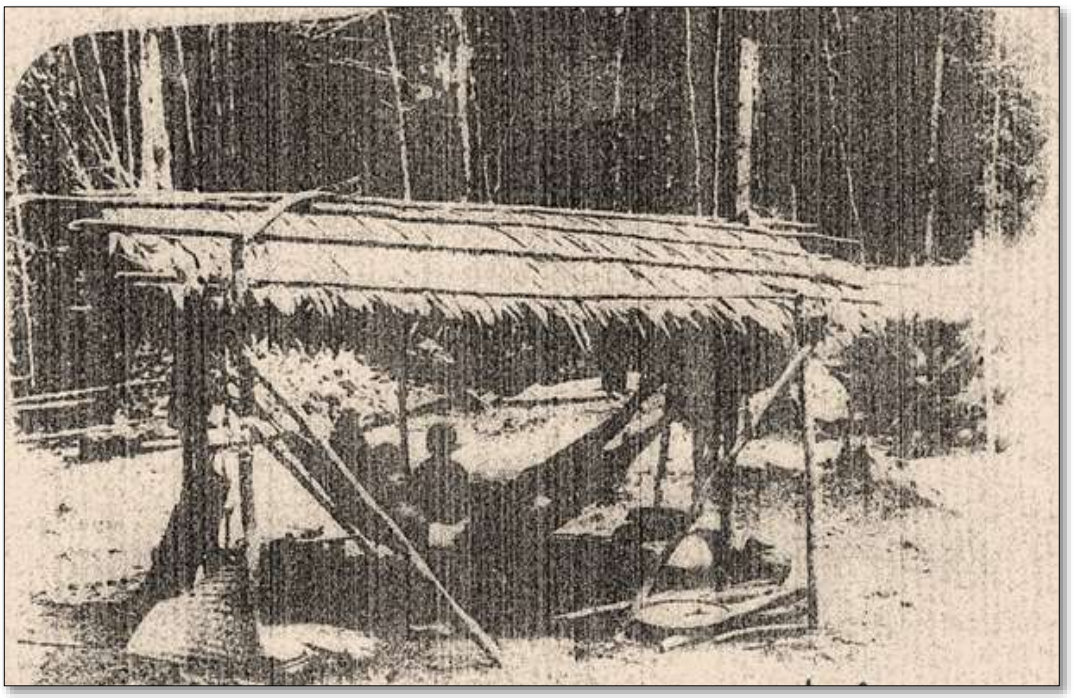


Ilustração III: Acampamento Mamori, localizado no Paraná Mamori, no rio Cuniuá.
Fonte: Serviço de Proteção aos Índios – SPI, 1930.

Outros depoimentos, como o de Antonia Chagas Mamori e Leonice Mamori, não só coincidem quanto a ocupação histórica do rio Cuniuá pelos Mamori, como também destacam traços culturais não mencionados pela literatura histórica.

> (...) as mulheres Mamori pintavam o corpo todo, fazia listras nas pernas. Era jenipapo do mato, deixava tudo pretinho. Usavam braceletes de pena nos braços e furavam as orelhas, usavam uma madeira fina com pena na ponta. Furavam também o nariz. Os homens

[32] Parte do território associado aos Mamori foi demarcado como pertencente a Terra Indígena Deni do rio Cuniuá. A área do açaí, também associada aos Mamori, é o único território incorporado a Terra Indígena Paumari do rio Cuniuá, enquanto que as demais, em outras calhas de rio, encontram-se em fase de reinvindicação. Alguns Deni, por exemplo, dizem ser descendentes dos Mamori, que fugiram dos conflitos protagonizados no médio Cuniuá com os Katuquina e Kariva (brancos) que subiam o rio. No entanto, não dispomos de relatos que tratem da relação dos Deni com os Mamori, no entanto, alguns Paumari dizem ser os Deni descendentes dos Mamori, que não só tomaram emprestado o nome "deni" de um missionário que os visitara há muitos anos atrás, como passaram a ocupar a adentrar as áreas de terra firme, se afastando nas margens dos igarapés.
Em 2012, tive a oportunidade de conhecer o Snr. Maquiri Deni, na aldeia Bela Vista, localizada no rio Ipixuna. Quando indagado sobre a existência dos Mamori, Maquiri foi enfático ao afirmar que o grupo as quais chamamos de Deni são, na verdade, os Mamori que habitavam o lago Mamori, no rio Cuniuá, que fugiram do conflito armado que exterminou parte da população. Por fim, destaca que os Mamori viviam da pesca, produziam potes de barro e entoavam cânticos semelhantes ao som de trombetas e realizavam casamento com os *Abadeni* (povo peixe).

> também furavam, e furava o beiço e colocava uma madeira. (...) O cabelo era cortado bem na testa, a mulher usava uma saia pra cobrir e o homem usava uma, mas só com um pano pra cobrir a frente. (...) a gente era emprestada para os paumari, casava com eles e falava a língua deles. Eu esqueci minha língua, não lembro muito. Os filhos que nasciam daí pertencia a nação dos paumari (ANTÔNIA ARAÚJO CHAGAS MAMORI, RIO IPIXUNA, BELA VISTA, 2012).

As narrativas não só tratam de localizar geograficamente os Mamori, como buscam associá-los, através dos laços de parentescos, aos Paumari que habitavam a parte baixa do rio Tapauá. Em documentos oficiais, produzidos na época do processo de identificação dos limites das Terras Indígenas Paumari no rio Tapauá, D. Mereci[33] (como era chamada Leontina Mamori na língua), relata aos indigenistas da FUNAI que *antigamente, os Paumari formavam família só casando com o Mamori, e os filhos pertenciam à nação Paumari e o Mamori já moravam aqui*.

Em 2012, conheci D. Mereci no município de Tapauá, na casa de sua neta Leonice Mamori, filha do Sr. Evangelista Mamori que se casara com uma liderança Apurinã do lugar Itixi Mitari. Na época, D. Mereci chegou a mencionar que os Mamori há muito tempo viviam no Cuniuá e que por conta das perseguições empreendidas pelos Katuquina, uma parcela do grupo subiu o rio Cuniuá, enquanto outros migraram para o baixo curso do rio Tapauá, se juntando aos Paumari.

Leonita Mamori, por sua vez, menciona os casamentos estabelecidos com os Jobiri e cita o caso de sua tia Odete Mamori. Corriqueiramente localizados nos relatos orais, pouco descrevem as relações estabelecidas com os Jobiri, sendo tão somente assinalado o ferino e hostil temperamento de seus indivíduos, destacando se tratar de um grupo que era temido até pelos próprios parentes por não serem indulgentes.

O cenário em que os Mamori são descritos no Cuniuá é marcado pela intensa mobilidade incitada pelas frentes de atração e pacificação, cujo principal protagonista, além dos brancos propriamente ditos, são os Katuquina e um pequeno grupo de Hi-Merimã atraído pelo seringalista Firmino, com quem os Mamori também trocavam mercadorias. O conflito entre esses grupos, provocado principalmente pela ocupação das áreas de extração de seringa, resultou na chacina de um grupo Hi-Merimã na boca do rio Branco. Após este episódio, os Hi-Merimã adotaram o isolamento como estratégia de sobrevivência, fugindo das frentes de contato e das rotas comerciais que se estabeleciam na região (Cf. KROEMER, 1989).

[33] Leontina é mãe de Odete, avó de Leonice e irmã de Luiz, todos interlocutores desta pesquisa.

Neste contexto, caracterizado pela presença de diversos *pacificadores*, destaca-se o comerciante Joaquim Soares Cartássio[34], a quem Kroemer (*op.cit.*, pg. 61) descreve como *tuxaua dos Katuquina, explorando-os na extração de copaíba, caça de tartaruga, peles de caititu, queixada e veado*. Conforme relatara Ademarzinho Katuquina[35], durante minha estadia em sua casa, no ano de 2012, no lugar Manissuã, o descreve nos seguintes termos:

> Cartássio era um homem bom que trocava mercadorias com os Katuquina. Ele morava entre o povo e liderava as famílias. Era um tempo de fartura, ele organizava a troca, o comércio. Cada um tinha seu papel, sua organização. Ele chegava e ia chamando família por família e fazia a troca, cada um trazia seu produto pra trocas. Tentaram matar ele, mas o tiro ele sobrevivieu, muitos chamavam ele de santo. (RIO TAPAUÁ, LAGO MANISSUÃ, 2012).

Mas contrariando a imagem do bom e generoso patrão, os Mamori o descrevem como um algoz colonizador que *detinha o poder o fogo (armas)*, de quem fugiam a todo custo. Ademais, os Mamori associam Cartássio a autoria da chacina que dizimou parte da população no rio Cuniuá.

Acerca deste episódio, Leonita Farias Mamori descreve que:

> A vovó Leontina contava pra gente que quando ela era criança, os Mamori foram atacados no igarapé do Mamori, lá dentro do Cuniuá. Foram os Katuquina que atacaram eles. Armaram uma, como é que fala mesmo? É.… ah, uma armadilha. Armaram uma armadilha, foi patrão deles quem mandou matar, ali era caminho de comércio com regatão. Quando os Mamori chegaram, os Katuquina atacaram eles, tacaram fogo nas malocas, mataram muita gente mesmo.
> A vovó só sobreviveu porque o vovô João pegou ela e fugiram de canoa, rio abaixo. Poucos sobreviveram e eles se mudaram, casaram e formaram nova família de Mamori. A vovó falava que nós era *Mamori Hanodavarani*, porque nós não somos misturados, mas Mamori originais lá do Cuniuá. Mas hoje tem muito misturado por aí, nem todos são originais, mas casado com Katuquina, Paumari, Joberi e até

[34] De acordo com o relatório de Santana de Barros ao SPI (1930), Joaquim Soares Cartaxo, residia entre os Katuquina, no rio Coatá, há mais de oito anos e era quem mediava o comércio entre os índios. Menciona também o comerciante Manoel Dias Barbosa com quem os Mamori, localizados no Paraná do Mamori, eram fregueses.

[35] Ademarzinho é casado com uma Paumari do rio Tapauá e reside no lago do Manissuã. Ao que pude observar, o casal é excluído dos circuitos de trocas estabelecidos pelas famílias que habitam nas adjacências do lago Manissuã. A postura que assumem ante o casal e sua família, se apresenta como problema político interno, uma vez que os casamentos mistos (Katuquina-Paumari, Apurinã-Paumari, entre outros) são mal vistos, sendo alvo de censuras e exclusão. No entanto, o mesmo tratamento não é observado entre aqueles que se casam com Jara, porém, há suas exceções.

> Apurinã, como eu (risos) (ENTREVISTA COM LEONITA FARIAS MAMORI, TAPAUÁ, 2015).

Acerca deste episódio, Kroemer destaca que por volta do

> (...) ano de 1940, surgiu uma briga entre os índios Katuquina e Mamori que moravam no igarapé Mamori. Na passagem por Moco mexeram com as índias Katuquina, e o pessoal de Moco, revoltado, matou um Mamori, perseguindo os companheiros até os acampamentos nas praias, onde mataram o tuxaua Marecão. Em Boa União, raptaram quatro moças Mamori. Depois da morte do tuxaua Marecão, os Mamori elegeram Antônio Cadete, conhecido como último tuxaua daquele povo. Quando os Mamori foram buscar suas moças, os Katuquina abriram fogo, usando armas que Cartássio lhes tinha arrumado (KROEMER, 1989, pg. 61).

Os relatos ainda apontam que o rapto de mulheres e a disputa por áreas de pesca e extração de produtos vegetais, contribuíram para um cenário marcado por *vendettas*, migrações e posse de territórios. O massacre adquire destaque nas narrativas sobre os Mamori e se entrelaçam ao movimento dos Katuquina no Cuniuá[36], que são caracterizados pela predominância da violência e capacidade de avançar sobre os territórios tradicionais em busca de áreas propícias ao cultivo e extração de castanha, copaíba e caça. Sua presença, conforme relata Suárez, também é contada pelos Suruwaha:

> Algunas historias de visitas de los Suruwaha a los Katuquina mencionan conflitos y desafios propios de uma relación entre grupos de lenguas diferentes, que se consideraban mutuamente como extranjeros *Waduna*. Las tensiones que había em esta relación no deribavan necessariamente em conflictos armados, sino que se desarrollaban mediante ataques chamánicos, que mataban a los rivales a través de hechizos. (...). Los Katuquina, cuya tierra estaba al

[36] Em recente conversa, Leonita afirma que do Canassan, um dos territórios associados aos Mamori no Cuniuá e posteriormente habitado pelos Katuquina, há um caminho que dá acesso ao igarapé do Coatá. Os Katuquina atravessavam o igarapé, alcançando o território dos Mamori no Cuniuá, onde roubavam mulheres, objetos e o que desejavam. (Comunicação virtual, julho de 2017)

> otro lado del rio Cuniuá[37], cerca de los Masanidawa[38], sufrieron uma vez el ataque de um grupo mixto, compuesto por indígenas y blancos. (...) (APARÍCIO, 2015, pg. 115/116)

Em um contexto caracterizado pela resistência, tensão e conflito, condição concomitante a expansão das frentes extrativistas, observa-se o desenvolvimento de uma rede de intercâmbio aberta ao exterior, onde o casamento, visto como a forma elementar de convívio pacífico entre os grupos outrora perseguidos e dizimados pela expansão econômica, passam a estabelecer, como estratégia de sobrevivência, novas redes de intercâmbio na região.

A produção de novas relações, que inserem o *Outro* – padrinho, patrão, inimigo e brancos – como possibilidades dentro da rede de socialidade, não só produz, conforme descreve Luiz Mamori, *proteção e cuidados*, mas permite que as redes de relações sejam refeitas.

Ainda que os Mamori, que sobreviveram ao massacre, tenham sido incorporados pelos Katuquina ou pelos próprios Paumari, os vínculos com as localidades de procedência permanecem, e a noção de pertencimento parece não só incluir as narrativas sobre as localidades, mas a presença de artefatos encontrados na região se traduz como referências vivas dos Mamori na região. Quando encontrados, os artefatos são minuciosamente observados com o objetivo de identificar sua origem:

> (...). Gilmar tomou em suas mãos um pote semelhante a uma tigela de sopa, dizendo que o encontrara enquanto caminhava pela terra firme. Ele disse se tratar de um objeto pertencente aos índios isolados que ainda vagam pela mata. D. Odete perguntou-lhe algo e tomou a peça em suas mãos, observando-a minimamente. Revirando-a de um lado para o outro, passou-lhe a língua em uma das extremidades e em seguida, roçou sua mão em todo o objeto, a fim de verificar a abrasividade do objeto. Logo após a análise minuciosa que fez, conclui: - mamãe fazia cerâmica também, mas essa é diferente, deve

[37] Santana de Barros, nos informa que os "Katuquina habitavam primeiramente o lugar denominado tabatinga, no baixo rio Tapauá, mas que após de seu líder, se mudaram para o rio Canassan, de onde devido à grande mortandade dos Corumbás (creanças), veio habitar o rio Coatá, num total de 186 índios. (...) O rio Coatá é habitado unicamente pelos índios Catuquina e pessoal civilizado a serviço de Soares. Suas terras não têm castanhaes nem seringueira forte; mas têm copahibaes (muito explorado) e seringa fraca. – É, todavia, farto, como todo affluente do rio Cunhuá no tempo de verão. Tanto que Soares nos disse que é vontade dos maioraes da tribu mudá-la para o rio Piranhas, afim de localizá-la onde haja além de capahibal, também castanhal e seringal, ao que aconselhamos só effectuarem a mudança depois de haver roçado suficiente para a manutenção ad tribu" (Santana de Barros, 1930, pg. 03/04).

[38] Conforme relata Suárez, "os Masanidawa mantinham contato com sorveiros e seringueiros (os Jara) e com outros povos da bacia dos rios Tapauá e Cuniuá, como os Katukina do igarapé Coatá, os Mamori, os Abamadi ("gente dos peixes") e os Juma" (2011, pg. 71).

> ser de outro Joima da mata, tem muita areia. (RIO TAPAUÁ, ALDEIA TERRA NOVA, 2016).

Os laços que os une ao Cuniuá, reanimados pela memória de seus antepassados, identificação de artefatos presentes em suas terras e localização das *malocas velhas*, tem contribuído para o cenário que temos presenciado nos últimos seis anos (2012-2017), caracterizado pela emergência de diversos indivíduos Mamori, que espalhados ao longo das malhas dos rios Tapauá, Cuniuá, Ipixuna e Jacaré, reivindicam o reconhecimento de seu povo, língua e território[39].

Este processo, no entanto, tem sido marcado pela ambivalência onde a semelhança entra em choque, produzindo cisões e perspectivas múltiplas sobre o *Eu* que é *Outro*. Neste sentido, a emergência não só faria sentido para aqueles que são reconhecidos como *Mamori Hanodavarani,* mas para aqueles que declaram ser, conforme explicam Leonita e Donza Mamori: *Mamori originais, aqueles sem mistura nenhuma*.

2.5 - Os Jobiri

De acordo com Labre (1872, pg. 28) os Joberi se estendem desde *o alto Purús, são pintados como os pamarys, tem os mesmos hábitos e costumes; varia, porém, o seu dialecto*. Segundo Silva Coutinho, os Joberi em muito se assemelham aos Paumari, possuem os mesmos hábitos alimentares e de moradia, mas diferentemente destes, encontram-se localizados nas *Barreiras de Hyutanaham* e no *lago Pahauarha* (COUTINHO, 1862).

Os relatos historiográficos coincidem e reforçam sempre as mesmas caraterísticas para os Jobiri, se tratando de um grupo semelhante aos Paumari, mas que apresentam variações linguísticas. Porém, nenhum autor cogita o significado do etnônimo Jobiri, mas com frequência reificam a imagem do "índio semelhante aos Paumari", além de situá-lo como um dos grupos que compõe o subgrupo Purupuru.

Mas como veremos mais adiante, os relatos esparsos sobre o grupo em questão, não nos permite concluir que estejamos de fato lidando com subgrupos, seja eles vinculados aos Purupuru ou aos Paumari, o que de certa forma, nos permite

[39] Das terras indígenas em processo de reinvindicação na região do baixo Purus, duas delas se titulam como território Mamori.

considerar que para além da constatação de grupo/coletivo, o nome Jobiri aponta para um movimento em que a produção da diferença gera novas identificações, e dada a fluidez desta dinâmica, é comum que o nome esteja relacionado a lugares específicos, que entre em estado de latência e reapareça em contextos excepcionais.

Excepcionalmente descritos como grupo de pessoas de índole aguerrida, vivam em jangadas flutuantes, localizados nos centros dos lagos e margem do rio, se dedicavam a pesca de peixes e quelônios, da coleta de ovos de quelônios nas praias e de frutos da várzea que tanto apreciavam. Assim como os Paumari, não se dedicavam a agricultura, mas exerciam atividades de coleta de frutos e plantas nativas utilizadas na produção do rapé ritual[40] e para fins de tratamento das doenças provocadas pelos feitiços.

No entanto, os relatos não coincidem quanto a "origem do grupo", ou melhor, sobre quem de fato estamos eles são. Neste sentido, as narrativas se aproximam tanto de uma perspectiva transformativa dos corpos, da constituição da pessoa "Paumari", quanto da ideia de grupos reais e a este respeito, no rio Tapauá, seus habitantes sempre postulam uma origem externa aos Paumari, que chega a ser sustentada pelas relações de parentesco constantemente evocadas, enumerando pais, avós e bisavós Joberi.

Segundo nos informa Joel Paumari, professor indígena e morador do bairro da fonte, no município de Lábrea,

> De acordo os anciãos, eles são nosso dicionário, os Jobiri é uma nação e Pamoari é outra, mas eles falavam a mesma língua pamoari, mas com o sotaque diferente, mais arrastado. Eles viviam perto, mas separado e a história deles muda na região. no Tapauá e Ituxi é parecido, eles existem, mas para os pamoari do Purus, Jobiri é um pamoari transformado, ele não é nação não.
> É que nem o Mamori, é de outra nação, e só tem lá nos parentes de baixo e Katuquina também, aqui pra cima não existe Mamori entre os Pamoari. Todos são nações diferentes, mas hoje tem muita mistura desses povos. E segundo contou o Porfírio Dionisio Pamoari, falou que hoje só tem *hanodini*, ou seja, só tem neto, só isso (JOEL PAUMARI, LÁBREA, 2015)

[40] Segundo relatos do Sr. Augustinho Cassiano, antigamente se produzia um rapé muito potente, feito a partir de algumas plantas que só encontravam na terra firme. Menciona ainda que este rapé era tão somente produzido pelos arabani e que ele se difere do rapé comum utilizados pelos demais *joima* e *jara*. E encerra sua fala dizendo que conhece as plantas e a técnica de produção deste rapé, e quando mesmo esperássemos, ele o traria pronto e então queria nos ver *brincando de cheirar rapé*.

Em sua maioria, as narrativas perfazem um movimento que alterna entre semelhança e diferença, sendo não só confirmada pelos morados do Rio Tapauá, como também se vê admitida nos relatos orais dos Paumari que moram nos lagos e várzeas do rio Ituxi, localizado a margem direita do rio Purus.

> (...) A vovó Maria, que mora lá do Ituxi, contou que não é a mesma coisa não, Jobiri é a nação dos valentes, '*danarari*, era gente muito bravo, tipo selvagem.
> Alguns *joima* temiam eles, era que nem os Juma, inimigos dos Pamoari. Mas era outra nação e eles viviam espalhados, que nem os Pamoari, pescavam, viviam em flutuantes, mas falava diferente um pouco, mas era parecido em muitas coisas, por isso dizem ser pamoari também.
> Os Pamoari e Jobiri vivia separado, mas assim, era separado que morava perto um do outro, era cada um no seu lugar. Mas como a vovó Maria contou, tem outros parentes que falam que Jobiri é uma nação de Pamoari transformado que era treinado para ser defensor dos *Pamoari* (JOEL PAUMARI, LÁBREA, 2015).

Segundo nos informa Luiz Araújo Mamori, morador do Lago Sete Bocas, no rio Tapauá, os Jobiri era uma das *nações* mais numerosas da região e encontravam-se espalhados pela vasta extensão territorial do Purus e afluentes.

> (...) os Jobiri viviam em todo lugar, era uma nação numerosa, vinham lá do alto Purus e viviam ao longo do rio todinho. Tudo isso aqui era habitado. Tinha Paumari, Mamori, Katuquina, muita gente mesmo (...) (LUIZ DE ARAÚJO MAMORI, LAGO SETE BOCAS, 2015).

E ainda, informa que com a chegada das doenças dos *jara* (brancos) e a entrada massiva dos estrangeiros e brasileiros no rio que habitavam, os grupos foram se juntando, pois muitos temiam os conflitos ora causados por brigas internas com os *Kariva*, tal como ocorrera com os Mamori no rio Cuniuá, ora pelas acusações de feitiçaria, em que os jara também apareciam como *feiticeiros que mandavam doenças para quem não o obedecesse*.

Augustinho Cassiano, um dos últimos Joberi reconhecido na região do baixo Purus[41], relata que os Jobiri viviam em jangadas e na época do verão, várias

[41] Em minha última viagem ao rio Tapauá, em 2016, Sr. Augustinho falou de seus irmãos vivos que se encontravam morando no Rio Ipixuna, chegando a esclarecer se tratar da última família de *Jobiri Originais* existentes na região, e que os demais Paumari que falam ser Jobiri, fazendo referência aos Paumari do Médio Purus, não tem como afirmar se são verdadeiros, pois desconhece a ocupação da região.

choupanas eram armadas nas praias, congregando diversas famílias Paumari e Jobiri. Permaneciam nesses lugares até onde lhes convinham, quando não, migravam para novos espaços atrás de frutas, cardumes ou covas de quelônios.

Conta ainda que esses agrupamentos partilhavam algo muito especial: o canto (exercício designado aos Paumari) e a arte da guerra – atividade de excelência dos Jobiri, que eram associados constantemente à figura onça, pela força e agilidade que possuíam diante de outras *nações.* Além deste, o conhecimento referente as práticas xamânicas, também se apresentavam como um dos aspectos mais proeminente desses agrupamentos.

De acordo com os relatos de Sara Paumari, professora e moradora do Lago Setes Bocas, os *jara*, assim como outros *joima*, temiam os *arabani* Jobiri e Paumari por serem considerados muito poderosos, a quem muitos associavam as doenças que apareciam e as quais não conseguiam curar. O receio não se limitava somente a estes grupos, mas até os *próprios parentes temiam o poder dos arabani* e, em seguida, relata que sua avó, pertencente a nação dos Jobiri, foi morta por feitiço, este então sendo lançado pela esposa do irmão de sua mãe. E explica que por conta das recorrentes acusações e conflitos causados pelos feitiços, os grupos, assim como os *arabani*, *foram se acabando e sempre que havia uma acusação, os grupos se dividiam e ficavam espalhados pelos cantos.*

No rio Tapauá, o lago do Tamanduá (*majaniha*) é considerado ponto de referência na história dos Jobiri, associando a paisagem local sua existência entre os Paumari. Neste lugar, eles viviam em pequenos grupos formados por, aproximadamente, oito a dez pessoas em cada *ava'doro* (flutuante). Ali, cultivaram diversas fruteiras e extensas áreas de castanhais, hoje, dado por herança aos seus descendentes.

Augustinho, por exemplo, fala dos castanhais de sua mãe, que reúne não apenas castanheiras nativas, mas aquelas cultivadas enquanto ainda era menino. Outras localidades também são mencionadas, como o lago do Cinhari, Tracoá e Comprido, além dos igarapés do Tracoá e Cinhari, descritas apenas como lugar de passagem em busca de produção[42] (peixes, quelônios e frutas silvestres) e aparentemente, não são tão significativas quanto o lago do Tamanduá,

[42] Este termo recobre dois sentidos: o primeiro, refere-se à capacidade piscosa de um lago, cujo entorno dispunha de uma variedade de frutas silvestres, por conseguinte, corresponde ao contexto das negociações estabelecidos pelas frentes extrativistas, onde se trocada produtos da floresta por bem

E, assim descreve:

> (...) os Jobiri vivia aqui, era gente valente, brava. Eles moravam lá no *majaniha* e no verão, uns iam pras praias, outros ficavam no flutuante, lá pelo rio. Lá no *majaniha* tem muita castanheira plantada por minha mãe, aquilo ali tudinho foi plantado. Os Jobiri não tinham medo não, ficava parado não, ia pra todo lugar.
> Tem gente que fala que Jobiri não existe, mas existe assim, ele fica só na calmaria agora. Ninguém quer mais saber deles, os jovens querem ouvir mais história não, vai passando e morrendo. Muitos morreram por causa dos feitiços e de doenças dos brancos, aí teve sarampo, bixiga, vixi, era muita doença e foi tudinho morrendo e outros casaram com outras nações também. Tem Jobiri casado com Mamori, Katuquina, e tão por aí. (AUGUSTINHO CASSIANO JOBIRI, LAGO DO BACIA, 2015).

Os relatos orais coincidem quando se trata da destreza guerreira dos Jobiri e dos laços matrimoniais dos Mamori com os Paumari, porém, segundo os mesmos relatos, os Joberi não estabeleciam casamento com estes últimos. Entretanto, certo dia, conforme nos relata Odete Mamori, uma jovem Paumari se casou com um Joberi, causando a *mistura entre os dois grupos*, o que nos faz pressupor que as trocas matrimoniais não ocorriam em momentos anteriores. Explica também que os filhos nascidos deste casamento eram chamados de *Joberi Hanodavarani,* que na ocasião foi traduzido como filhos misturados, mas cuja descendência pertenceria aos Joberi, fato este que aponta para a condição de ascendência sobre os Paumari.

E, acrescenta:

> Os Joberi eram valentes, eles ficavam logo com raiva se o filho chorava muito, eles ameaçavam jogar a criança pra onça. Minha sogra era Joberi mesmo, ela carregava madeira, fazia de tudo e era muito valente. Ela carregava madeira sozinha pra construir a casa.
> Sabe a minha netinha, a filha do Silas, a naira, ela tem o cabelo enroladinho, igual dos Joberi, eles tinham cabelo bem enroladinho. O Augustinho tem cabelo enrolado, ele é da nação dos Joberi. Os filhos pertenciam a nação dos Jobiri, meus filhos são Jobiri, mas o nome é de paumari, mas era assim antigamente (...) (ODETE ARAÚJO MAMORI, RIO TAPAUÁ, 2015)

industrializados. Neste contexto, as atividades, sobretudo aquelas relacionadas as redes de troca com o Patrão, são descritas como parte de um sistema de produção, caracterizado pela extração de castanha e pesca de determinadas espécie de peixes, que atuam como parte do pagamento da dívida instituída, permitindo-lhes, novamente, obter mais crédito junto ao patrão.

Entre uma informação e outra, alguns chegam a ponderar, mas sem confirmar, que os Joberi pertenciam ao grupo da *gente lambari*, pois eram destros e hábeis guerreiros que transitavam, sem medo algum, entre as águas e as áreas de terra firme, concebida como o lugar do desconhecido, do mundo perigoso dominado pelos *Tapoi'ja*[43] (referência direta aos Apurinã) e demais *Joima* da terra firme, a quem julgam serem brabos e *hostis*.

A partir dos fragmentos orais sobre os Jobiri, há de se ponderar que as narrativas, em comum acordo, sempre ressaltam os mesmos aspectos, as quais associam os Jobiri a corpos desinibidos e dotados de uma força que afugentava os inimigos, causando-lhes medo e insegurança. E embora afirmem com frequência ser os Joberi a *nação dos índios guerreiros*, destemidos não apenas com aqueles que os ameaçavam, mas cuja intrepidez se estendia aos membros de sua própria família, raros são aqueles que desejam falar sobre eles.

Durante minha estadia no lago Manissuã, sob o cuidado atento de Maria Zilá, paumari oriunda do Lago Marahã, que havia se casado com Dário Dias, neto de Jobiri, e então se mudado para a localidade do Tapauá, ao ser indagada sobre quem eram os Jobiri, retruca-me com a seguinte contestação:

> (...) posso falar não, eles eram gente do mal, que nem bicho onça (...) eu me arrepiei todinha agora, eu tenho medo de falar deles, os espíritos podem ouvir e traz eles aqui. Os Jobiri era ruim, bravo, comia gente se deixasse, que nem a onça faz. Ele dava os próprios parentes com raiva. Quero falar deles não (MARIA ZILÁ, LAGO MANISSUÃ, 2012).

A recusa de falar sobre os Jobiri, pode ser compreendida à luz da posição que os Paumari os descrevem: por serem considerados poderosíssimos *Arabani* (pajés), muitos temem o contra-ataque dos espíritos auxiliares do xamã Jobiri, que lhes aparecem sob a forma de um besouro verde, cuja presença, ao ser constatada, indica perigo iminente.

Logo, o silêncio pode ser adotado como estratégia, ou seja, os relatos sobre os Joberi parecem passar por um processo 'seletivo', determinando o que se pode ou não dizer e a quem se vai dizer. Conforme relatam, *os conhecimentos não devem ser*

[43] Como já destacado na nota de rodapé de nº 16, este termo reporta, também, a condição de grupos considerados inimigos e perigosos aos olhos dos Paumari.

compartilhados com o Outro (brancos, pesquisadores, entre outros) de maneira inapropriada, já que o resultado desta ação pode atrair espíritos indesejáveis.

Por conseguinte, este mesmo silêncio, revelado suscintamente por Augustinho Cassiano, um dos últimos a ser iniciado no xamanismo, oculta um contexto marcado pela transgressão da regra que provocou a interrupção de sua formação. Sem adentrar nos detalhes, apenas informa que quase virou pajé, mas por causa de sua desobediência, não concluiu a formação.

A transgressão, como há de se observar, surge como questão central no cenário que marca a presença do grupo no rio Tapauá. Certamente, faz mais sentido descrevê-los a partir de outras categorias – ágeis, aguerridos, destemidos, de cabelos enrolados, etc., – do que expor um assunto particularmente perigoso, marcado pela agencialidades dos espíritos que constantemente estão a promover diversos ataques, materializando-se sob a forma de cobras venenosas, acidentes inexplicáveis, doenças ou perda de consciência repentina, fazendo com que se percam entre os caminhos fluviais ou caminhos abertos ao longo do roçado e estradas de castanha.

Por outro lado, convém dizer que embora não tenha concluído a formação, o mesmo ainda detém um profundo conhecimento das práticas xamânicas, e mesmo que não reconheça publicamente isso, Augustinho nos dá pista sobre o uso desse conhecimento em contextos muito particulares. Certa vez, enquanto conversamos sobre o estado de saúde de sua esposa, mencionou fazer uso do *barijaro* (manufo) no tratamento de doenças, que por possuir propriedades curativas, era muito utilizado pelos *arabani* do passado para tratar enfermidades e proteger o corpo dos indivíduos iniciados nos rituais.

A maneira como os Joberi são apresentados no rio Tapauá é simetricamente oposta a paisagem social dos Paumari do Marahã (Cf. Bonilla, 2007, 2016), cujo contexto é marcado pela ambivalência que coexiste entre a negação real e a afirmativa mítica de sua existência entre os Paumari. Enquanto que para os indivíduos do rio Tapauá os Joberi se apresentam como grupos reais, vinculados a lagos, castanhais, cemitérios e detentores de características físicas particulares (alto, magro e de cabelo enrolado), atuando como marcadores de diferença, para os Paumari do Marahã, no entanto, observa-se uma posição inversa, sendo então os Jobiri descritos como ágeis guerreiros que defendiam os Paumari de seus inimigos.

> Antigamente, os Pamoari passavam por um ritual de formação, eles eram formado pra virar gente guerreira, é que nem o exército dos brasileiros, que são treinados pra defender vocês. E assim também acontecia, os Pamoari eram treinados pra servir de soldado dos pamoari que sofriam ataques dos joima e dos jara que os perseguiam. Eu pareço calmo, mas sou neto de Jobiri, eu não fujo não. Uma vez, os Apurinã mandaram uma carta pra nós, ameaçando a gente, eu disse que eles podiam vir que eu ia lutar. Os Jobiri estavam sempre prontos pra proteger os Pamoari dos outros *joima* (ZÉ ROBERTO PAUMARI, LÁBREA, 2015)

Joel Paumari, também relata que,

> Os Jobiri são Pamoari altamente treinados para defender o Povo Paumari dos seus inimigos. Exemplo: Que está preparado para as guerras e combates com outros povos rivais. Pamoari muito ágil, rápidos, ninguém que não fosse outro Jobiri não tinha como os detê-los. Eles surgiram quando houve a necessidade de ter pessoas para defender o povo *Pamoari* de ataques dos seus inimigos.
> (...) usando uma técnica desenvolvidos pelos conhecimentos dos Pajés, da baba dos olhos dos peixes, da Aruanã e da casaca dura, uma espécie de branquinha, retirava a baba dos olhos desses peixes, massageando em cima dos olhos de crianças de zero a dois anos de idade. Fazendo esse movimento vários meses no período da lua nova. Assim que faziam na formação dos Pamoari em Jobiri.
> Eu sou neto de Jobiri, mas não sou preparado pra defender meu povo, tem que passar por treinamento pra ser um Joberi de verdade (JOEL PAUMARI, LÁBREA, 2017).

A transformação dos Paumari em Jobiri, nos conduz a perspectiva de que os Paumari, ao se verem como presas de seus potenciais inimigos, produzem pessoas com capacidades ativas que possibilitam a captura e impotência de seus inimigos. Trata-se, a princípio, da capacidade de estabelecer relações que visam familiarizar e controlar inimigos, permitindo assim a produção de novos sujeitos no interior do grupo.

Ou como bem sugere Fausto (1998), ao falar dos Parakanã, o movimento dialético empreendido no âmbito das estruturas relacionais da predação, as relações são, por assim dizer, relações *assimétricas de controle simbólico, que torna possível a reprodução da vida e da sociedade*, e este movimento *projeta o espectro da predação sobre o interior* (...) *guerreiros não podem jamais controlar inteiramente seus xerimbabos, devendo garantir a condição subjetiva do outro e correr o risco de perder a sua*.

A condição de predação que assume os Jobiri é notada por Bonilla, que ressalta que,

> Quando se trata de descrever os ataques de índios vorazes, vindos de longe para apreciar a sua carne, os Paumari usam metáforas e comparações para descrever suas reações, com detalhes que lembram àquelas dos pássaros inofensivos, fugindo de seu predador. Só os seus xamãs (*arabani*) e os antigos Jobiri conseguiam livrá-los da voracidade alheia: os xamãs, graças a seus cantos e seus poderes transformacionais; os Jobiri, graças a seu treinamento físico, a sua agilidade, sua destreza e sua capacidade de se camuflar. Estes últimos esquivavam as flechas dos Joima para recuperá-las e lançá-las de volta contra eles. (BONILLA, 2005, pg. 52/53)

No entanto, esta condição de proteção não se vê relatada entre os habitantes do Tapauá[44], que assumem uma postura deliberadamente oposta àquela descrita pela literatura histórica e relatos orais, conforme veremos mais adiante. Em recente publicação sobre os Jobiri, a autora nos descreve sua origem:

> Un jour, une jeune femme paumari entendit des pleurs alors qu'elle se rendait en forêt. Attirée par ces pleurs, elle découvrit au creux d'un arbre un nouveau-né abandonné. Il criait. Attendrie, elle le prit dans ses bras pour le consoler et le bébé s'introduisit immédiatement dans son utérus. Quelques mois plus tard, elle mit au monde le premier Jobiri.
> L'origine mythique des Jobiri (dans le creux d'un arbre, en terre ferme) s'oppose également à celle des Paumari, qui eux seraient issus des arbres des terres inondables (várzea). L'association entre humanité et monde aquatique, d'une part, et prédation et monde terrestre, d'autre part, apparaît ici (BONILLA, 2016, pg. 131/132)

Apontando para a condição mítica de origem dos Joberi, relacionada a posição de Jakoniro, a autora propõe que as relações de adoção, especialmente aquelas relativas a de netos por seus avós, observáveis entre as gerações g+2, ou g+3 et g 0, seja enfatizada a fim de compreender a posição histórica e genealógica dos Joberi entre os Paumari.

Apesar de compartilhar os mesmos costumes – alimentação, estilo de moradia, e outros aspectos –, Bonilla (*ibidem*, pg. 132) nos relata que os Joberi partilhavam de um mesmo espaço social com os Paumari, no entanto, estes mantinham distância dos

[44] Ao longo do trabalho de campo, os Joberi não foram mencionados como protetores dos Paumari, mas aparecem como parte integrante da paisagem, ocupando lagos, cultivando plantas e, empreendendo ataques xamânicas contra seus inimigos, como também contra os próprios Paumari.

guerreiros, que poderiam voltar-se contra eles e destaca que *on vivait ensemble, mais séparés* (*loc. cit.*)

A questão central que Bonilla (*passim*) propõe em seu artigo é de que os Joberi fazem parte, se assim podemos resumir, de um "universo altamente transformacional", como já apontara Rivière (2011), ou seja, trata-se de um processo em que os Paumari, iniciados logo a partir de seu nascimento, tinham seus corpos transformados mediante um conjunto de práticas, que inclui desde a restrição alimentar a ingestão de substâncias alucinógenas, como o *Koribo*[45] (*Tanaecium nocturnum*), por exemplo.

E, destaca a autora:

> On pouvait naître Jobiri, en étant issu de parents jobiri, mais pour devenir effectivement un redoutable guerrier, ainsi qu'un grand chasseur, cela ne suffisait pas. Il fallait également un entraînement, qui consiffiait en une préparation physique du corps, inaugurée dès la naissance. (…)
> Lorsque les enfants atteignent l'âge de six ou sept ans, ils commençaient alors leur entraînement physique jusqu'à l'adolescence. L'entraînement était assuré par leurs parents et consistait à réaliser des épreuves de force, de résistance et d'adresse: monter et descendre rapidement aux arbres, courir en forêt, éviter des flèches et des harpons, attaquer et contre-attaquer avec des flèches et des massues (*Ibidem*, pg. 133)

A condição transformacional de seus corpos, diametralmente caracterizado pela necessidade de proteção ante um mundo marcado pelo perigo e captura constante, está relacionado a posição dos Paumari no clássico jogo amazônico da predação, como bem demonstra Bonilla (2007, *id.* 2005). A posição de presas (*igitha*), contrastada a posição de guerreiros (*Jobiri*), assinala o reposicionamento dos Paumari neste cenário, que se deslocam entre uma posição e outra a fim de inibir a força do predador.

[45] Os Paumari falam de um rapé específico, utilizado apenas em contextos especiais. Augustinho Cassiano, por exemplo, menciona que diferentemente do rapé vulgarizado pelos Jara (brancos), chamado de *rapé pra branco brincar*, *o rapé do tempo dos Arabani era forte, só de cheirá-lo a pessoa passava mal* (*sic*). Conhecedor da técnica e as plantas utilizadas para a produção deste rapé, nos informa que ele era composto de: Koribo (Tanaecium nocturnum – sem tradução no português), Kavabo (*Virola elongata* – Apunã), Cupuí (*Theobroma subincanum*) e resina de jatobá (a identificar). Bonilla (2007:179) menciona o Manaka (espécie não identificada) como um dos ingredientes que compõem o rapé cerimonial dos Paumari. Sobre mais informações acerca do rapé Paumari, Cfr. Prance et al. (1977).

O pacifismo, neste sentido, adotado como estratégia, baliza, talvez, o controle dos Paumari sobre a predação. De tal modo, a autora (*ibidem*, pg. 134) destaca que os Paumari apresentam uma visão minimalista de si, e o que projetam é, na verdade, resultado da predação, pois a posição que assumem, de presas indefesas em constante perigo, fazem parte de um ideal pacifista constantemente reafirmado.

E, conclui:

> Ainsi la figure du guerrier jobiri telle qu'elle apparaît aujourd'hui dans ces récits déplace-t-elle la prédation vers une position de tiers-inclus, de laquelle les Paumari dépendaient ou, du moins, semblaient dépendre pour survivre aux agressions extérieures, en actualisant ainsi les thèmes de la guerre et de la prédation. Au bout du compte, les Jobiri n'étaient ni parents ni étrangers, ni amis ni ennemis, ni soi ni autre, mais des êtres de transition, gardiens de toutes les périphéries, qu'elles soient familiales, sociales, territoriales, politiques, voire ontologiques (*Ibidem*, pg.135)

2.6 – Os Paumari

Os relatos históricos apresentam uma variedade de informações sobre os Paumari, sendo este nome difundido na extensa área geográfica que vai do médio ao baixo rio Purus, adentrando seus principais afluentes, como os rios Ituxi, Tapauá, Jacaré e Ipixuna. Os primeiros registros do nome Paumari datam do século XVIII, e de comum, apresentam aspectos de sua vida social – com ênfase no modo de vida aquático, estilo de moradia e hábitos alimentares à base de peixes e quelônios. Mencionam as diversas localidades que os Paumari habitavam ao longo do rio Purus e afluentes, compreendendo uma vasta área que ia do baixo Purus as barreiras de Hyutanaham, localizado na confluência dos rios Ituxi e Sepatini.

A presença nas extensas áreas registradas e localizadas por Nimuendaju, Manoel Urbano da Encarnação (S/D), Antônio Rodrigues Pereira Labre (1871), Joseph Steere (1873) e Paul Ehrenreich (1888), Rivet & Tastevin (1921) e por tantos outros que passaram pela região, poder ser compreendida à luz da mobilidade que as unidades familiares praticavam, se deslocando de um lugar ao outro em função das atividades sazonais – pesca, coleta de frutas – ou pelo movimento impulsionado pelo ritual de iniciação da menina moça (*Amamajo*), que mobilizava uma ampla rede de parentelas.

Com efeito, como se verá, a vida sobre as águas, somada a mobilidade, contribuíram, especialmente, para a recorrente associação do nome Paumari a de *índios vadios, preguiçosos e que cheiravam a peixe*, como ponderou o Sr. Álvaro Arruda dos Nascimento (2012). O caráter pejorativo que o nome Paumari carrega é, até os dias atuais, reafirmado pelos *jara* como sinônimo dos *índios que nada querem e só vivem a pedir e mendigar pela cidade*. E mesmo sendo manifesto somente em contextos específicos, é muito comum essa concepção entre as moradores e comerciantes da cidade de Lábrea e Tapauá, assim como das instituições com as quais lidam os Paumari. Sobre esta condição, trataremos mais adiante.

Retomando, pois, os registros oficias de viajantes e exploradores que passaram pelo Purus, o engenheiro carioca João Martins da Silva Coutinho, em sua viagem ao Purus, no ano de 1861, chega a descrever alguns dos grupos contatados por Manoel Urbano da Encarnação, e entre os quais encontra-se os Paumari, Mamori e Joberi. E sobre os Paumari, chega a dizer que,

> (...) a grande e curiosa tribu, que soffre da moléstia geralmente conhecida pelo nome de Purupurú. (...) os Pammarys vão do Jacaré ao lago Uiniçapê, fronteiro ao Hyutanaham, e os Juberys terminão no lago Pahauarha, também na margem direita. Todos vivem perto do rio. (...) são extremamente inclinados a musica, e sempre tem mostrado docilidade. Pelo verão, logo que a vasante do rio vai deixando os bancos a descoberto, os Pammarys armão ahi suas tendas, symetricamente dispostas à maneira de uma povoação nossa, e passão a estação, cuidando unicamente da pesca. Não há quem lhes vença n"este exercício. (SILVA COUTINHO, 1862, pg.67)

O botânico alemão Gustav Wallis, membro da mesma expedição de Silva Coutinho, informa que os Paumari "*são exímios remadores, pescam, colhem frutos silvestres, caçam tartarugas e cultivam pequenas hortas, todavia, são ciganos nômades nos rios e lagos do Purus*" (WALLIS,1862, apud SILVA COUTINHO, op. cit.).

O geógrafo inglês William Chandless, em viagem ao Purus no ano de 1864, relata ser os Paumari *bons pescadores e atiradores de flechas, com a qual matavam peixes e quelônios, sendo considerados péssimos caçados quando comparados aos outros povos da região* (CHANDLESS, 1949, pg. 26). Já o coronel maranhense Antônio Rodrigues Pereira Labre, que ano de 1871 se estabeleceu na região do Purus, ocupando o lugar denominada Terra Firme do Amaciary, área até então relacionada

pela literatura histórica como pertencente aos Paumari, os descreve nos seguintes termos:

> Fazem algum trabalho de extração dos produtos naturaes, que trocam por mercadorias e bebidas, especialmente caxaça, pela qual dão a vida: **não plantam, e são preguiçosos**, como o commum dos índios. (...) **são os selvagens** mais conhecidos por não arredarem-se das margens dos rios e lagos: uma parte d'elles é meio civilizada, apesar de viver no paganismo, como outras tribus. São asquerosos e repellentes, pelas moléstias de pelles que sofrem, as quaes se têm tornado hereditárias (...) (LABRE, 1872, pg. 27)

Em 1873, o etnólogo americano Joseph Beal Steere, os descreve como:

> sempre às margens dos rios e lagos em habitações flutuantes, sem se internarem na floresta e são moradores de aldeias de caráter permanente na região dos lagos, (...) são os mais conhecidos da região, hábeis nadadores e barqueiros, vivendo quase que exclusivamente de peixes e tartarugas (STEERE, 1949, pg. 364).

Steere ainda nos informa que os Paumari viviam vagando pelos seringais da região, levando uma vida nômade, fato que contribuiu para o estado deplorável em que eram encontrados – literalmente embriagados. Já etnólogo alemão Paul Ehrenreich, que viajou pelo Purus ano de 1888, aventura-se ao dizer que *eles são os representantes modernos da idade palafítica, tratando-se de verdadeiros homens – amphibios e ichtyophagos*, que habitam exclusivamente as margens baixas dos próprios rios e lagos com o intuito de se entregarem à pesca e à caça de tartarugas (EHRENREICH, 1949, pg. 94).

Os relatos historiográficos apresentam em sua totalidade descrições similares as narrativas Paumari, que reforçam não só a presença dos Mamori e Joberi no rio Tapauá, mas a similitude das características, padrões de moradia, hábitos alimentares e localização geográfica no baixo curso do rio Purus e afluente. Por esta razão, prosseguirei com a análise priorizando os relatos orais dos interlocutores desta pesquisa.

Certo vez, um velho conhecedor Paumari, morador do lago Ilha da Onça, no rio Ituxi, relatou-me que no passado, seus parentes navegavam por todo o rio Purus e afluentes em busca de produção (peixes, pele de animais e plantas), que servia tanto para consumo próprio quanto para a troca com os *Jara*. Prossegue destacando ser os

Paumari a *nação* mais conhecida dentre aquelas que já habitaram a região, e os descreve como

> (...) era a maior nação que tinha aqui, entrava no Purus, Ituxi, lá no alto sepatini, era tudo habitado por Pamoari. Eles ficavam na beira dos rios, dos lagos, era que nem o pássaro da várzea, só na beira. O Pamoari gostava de pescar, pegava peixe e bicho do casco duro de mergulho, mergulhava bem profundo e já buiava com o bicho nos braços. Não gostavam de morar na terra firme não, era porque tinha medo dos inimigos juma e dos *joima* do mato também, eles era o rival dos Pamoari (RIO ITUXI, ILHA DA ONÇA, 2013)

Ainda, prossegue descrevendo que a moradia dos Paumari era as *Ava'doro*, casas edificadas em cima de troncos de árvores que flutuavam sobre a superfície da água, cobertas de palha trançada e amarrada com cipó. Para onde quer que iam, levavam consigo suas casas ancoradas nas *Obás* - tipo específico de canoa fabricada pelos Paumari [no capítulo seguinte, tratarei de descrevê-la].

Quando ancoravam suas casas na margem do rio ou na boca de um lago, permaneciam alguns dias ou até meses nesses lugares, de modo que os critérios de permanência mudavam de um grupo familiar para outro. Esses períodos dependiam, entre outros fatores, da produtividade do lugar ocupado, ou seja, enquanto houvesse produção suficiente para consumir e trocar, ali permaneciam.

Edilson Paumari, que nascera no Lago Marahã e se mudara para a sede do município de Lábrea ainda jovem, apresenta-me a narrativa Pamoari Kabiinini Kari para falar da origem dos Paumari.

> Os primeiros Paumari não tinham casa, viajavam sem rumo. À noite, na praia, fizeram um lugar para dormir. Depois de dormir foram embora. A casa era flutuante no lago. A farinha dele era cará e cará inhame. No outro dia o paumari mata peixe. Ele leva peixe para o não indígena em troca de farinha. O pagamento do trabalho dos paumari era só cachaça. Eles voltavam do trabalho embriagados. Um morreu afogado. Eles choraram e enterraram aquele que faleceu. O nome dele era Raba. As pessoas mariscavam novamente. Pegaram uma tartaruga para trocar com farinha (EDILSON ROSÁRIO PAUMARI, 2012).

Em seguida, explica que os Paumari foram criados por *Kahaso*, herói mítico que foi engolido pela cobra grande, e à medida que ela navegava pelo rio, *batia nos paus e os povos iam surgindo, saindo de dentro da barriga dela. Cada um ficou em um lugar*

pra morar. Os Pamoari na água, os Viporina na terra, os Jamamadi na terra também, e os Jara na cidade. E na sequência, destaca que

> O Pamoari mora muito tempo na água, isso bem lá do tempo dos antigos. Vivia nos flutuantes, naquele tempo tinha muita fartura nos lagos, na praia. Pegavam muito bicho de casco e ovos. Tem gente que fala que o Pamoari nasceu do tronco da árvore, do pau, mas tem outros que falam que eles foram feito do barro, por isso a pele parecia pó, sabe como é né, esfarelava. Até hoje é assim, só que com a vinda pra cidade, muita coisa mudou para os Pamoari, hoje moram na terra firme, já não tem muito flutuante aqui, mas os Pamoari antigo não tinham farinha e morava dentro d'água (EDILSON ROSÁRIO PAUMARI, 2012).

Com frequência, as narrativas falam da associação dos Paumari com o universo aquático, apontando para seu sistema de moradia e a preferência por peixes e quelônios como sendo os alimentos preferenciais do grupo. Há de se destacar que na narrativa concedida por Edilson, os Paumari não fabricavam farinha e, provavelmente, não praticavam nenhuma atividade agrícola, mas se valiam das trocas com outros grupos para adquiri-la.

Germano Cassiano, morador e professor da escola indígena localizada no lago Sete Bocas, no rio Tapauá, descreve que os Paumari tinham *o poder de se espalhar por todo o Purus por* serem *um povo navegador*, *nômade*, que vivia em *canoas e casas flutuantes, andando de um lugar a outro, sem se fixarem a único lugar*. A respeito desta característica, destaca não ser ela motivo de vergonha, contudo, adverte se tratar, especialmente, da característica particular que só o *povo das águas tem*, uma vez que os *Paumari sempre foram assim, gente morador das águas*.

E, em posteriores conversas, sobre a qual falávamos das localidades Mamori e Jobiri, Germano rememora, mais uma vez, a diferença entre esses grupos, destacando ser os Paumari, *um povo semelhante aos outros*, ou seja, partilhavam dos mesmos hábitos alimentares e sistema de moradia, de áreas de manejo e ocupação, mas cuja estatura física (baixinhos, magros e de pele mais escura que os demais), assim como os aspectos linguísticos – menciona que de acordo com relatos dos antigos, os Paumari tinham uma fala *emboloada*[46] *e ligeira* – se distinguiam daqueles

[46] Diz-se se tratar de uma fala confusa, as vezes baixa, que se torna incompreensível dada a ligeireza com que falavam.

destacados para os Mamori (de estatura mediana, de traços aguçados e rechonchudos) quanto para os Jobiri (altos, temperamentais e de cabelo enrolado).

É curioso notar que poucos são os relatos que falam das dessemelhanças físicas entre os Paumari e seus outros – neste caso, os Mamori e Jobiri, e embora eles apresentem alguma significância para o grupo, estes marcadores pouco têm a nos dizer, em termos sociológicos, sobre os coletivos em questão. Por outro lado, apesar do repertório narrativo fragmentado, é comum entre os registros a associação do nome Paumari à perspectiva das *gentes das águas*, de grupos que vivem em áreas fluviais, praticavam um nomadismo e viviam, quase que exclusivamente, da pesca de peixes e quelônios. Certamente, os Mamori e Joberi assumem a mesma condição.

Segundo a narrativa contada por Leonice Mamori,

> Os Paumari, conta a história que mamãe contava pra gente, saíram da barriga da cobra que viajou com Kahaso dentro dela e lá foi formando o rio e povoando. Dalí, muitas nações surgiram. Cada um foi escolhendo onde ia morar e o Paumari escolheu a água, daí maninha, até hoje tá morando dentro d'água, no flutuante. Cada nação escolheu seu lugar, a *mabidiri* foi passando e deixando onde eles queriam. Os *jara* também vinheram dessa viagem, e escolham a cidade pra morar, mas agora não, eles também se espalharam.
> Nessa época, os Paumari não tinha fogo, só a nação das ariranha tinha, era gente também, uma nação. Quando eles roubaram o fogo das ariranhas, a mulher que a roubou, escondeu o ravikorari na sua vagina e desde daí eles tiveram o poder do fogo e deixaram de comer peixe cru. Era assim antigamente maninha, depois disso, as ariranhas ficaram sem fogo e na escuridão, já os Paumari passaram a fazer fogo, não só pra assar o peixe, mas usava pra iluminar quando tavam na praia de noite, pra ver os bichos né que podiam atacar (LEONICE MAMORI, LAGO SETE BOCAS, 2015).

É necessário notar que segundo o relato de Leonice, o nome Paumari apresenta um caráter coletivizador, portanto, englobante no sentido de abranger outros grupos que escolheram também viver sob as águas, em seus flutuantes. As narrativas que confluem com a dinâmica de ocupação das praias e lagos da região, ora povoada de canoas e flutuantes, carregam um legado que é anterior ao contato, fala de um tempo mítico que evoca não apenas a criação de todos os seres e entes que habitam o *cosmos*, como também a condição de desaparecimento de algumas *nações* e situações de troca que os Paumari efetuavam, como casamento e alianças.

Em vista de ilustrar tal contexto, enquanto buscam através dela produzir a diferença entre os grupos, alguns Paumari recorrem ao *Pamoani nakari*, que segundo

Dona Laurinda, refere-se à primeira geração que nasce da viagem realizada por *Kahaso* no ventre da *Mabidiri,* e que antecede o *Paha Arakoni* – o episódio da grande cheia (narrativa em anexo), para afirmar não só a existência dos Paumari, como para reificar uma origem que se entrelaça a do rio Tapauá.

A respeito desta afirmativa, D. Thereza Mamori destaca que foi no lago do Paricá[47] que seus antepassados escolheram ficar quando lhes foi perguntado onde cada nação desejava habitar. Por essa razão, dizem que os *verdadeiros Paumari* são originários do rio Tapauá, e na mesma localidade, encontra-se a casa da cobra mítica que levou *Kahaso* em seu ventre.

Retomando, pois, as descrições anteriormente apresentadas sobre os Jobiri e Mamori, os Paumari aparecem como um dos grupos com quem este último estabelecia suas trocas matrimoniais e, posteriormente, foram estabelecendo alianças com os Joberi, com quem compartilhavam lagos e praias no rio Tapauá. Essas trocas, conforme descreve Leonita Mamori, ocorria, preferencialmente, entre primos de segundo grau, mas na atualidade, com a bagunça dos grupos, que não se sabe quem é quem, seja difícil apreender tais regras sociais, pois como destaca, *hoje e*stão *tudo misturado, mas muitos casamentos são errados, porque na cultura antiga dos Paumari, tá acontecendo casamento entre irmão e não entre primos*.

E, acrescenta:

> Hoje tem Mamori que não quer mais misturar sua nação, mas não dá né, já tá tudo bagunçado. Casa com branco, com Apurinã, como eu, que casei com Apurinã e não é assim na cultura Paumari. Hoje, ninguém mais empata, se eles gostam, a gente deixa, mas não é como na cultura, entendeu? (LEONITA MARORI, TAPAUÁ, 2017)

Os caminhos as quais pretendemos sempre adentrar – o se resolver os problemas dos limites da sociedade ameríndia –, deve considerar, de antemão, os processos de deslocamento entre interior e exterior que remetem a uma socialidade em que os nomes estão sujeitos as variações, e cujas transformações criam vínculos

[47] Diferentemente dos demais lagos habitados pelos Paumari ao longo do rio Tapauá, nesta localidade em particular, fala-se com bastante frequência de um mundo subaquático que possui as mesmas características de uma cidade – muitas pessoas, carros, casas e prédios, etc. A presença deste mundo apresenta perigo iminente aos moradores, que por diversas vezes, lidam com o ataque dos espíritos que desejam capturar suas almas. Ainda mencionam que esses 'espíritos' estão de passagem pelo rio por volta do meio dia e cinco horas da tarde, fazendo com que evitem as margens do rio ou as praias por volta deste horário.

e posições que se alternam entre a mistura e a diferenciação, e se encontram inscritas na paisagem que os cercam.

Apesar dos traços compartilhados e das trocas estabelecidas, não há como precisar o limite de cada grupo, tampouco podemos assegurar que estamos diante de subgrupos que seguem o padrão arawa *madi* ou *madiha*, uma vez que a reivindicação de uma origem externa aos Paumari, se apoia e se articula a inúmeros fatores, que porventura suponhamos, quase sempre, se tratar de um movimento protagonizado por coletivos extintos e que a partir de contextos específicos, ressurgem reivindicando uma "identidade cultural" para si, como vem fazendo os Mamori na atualidade.

Num contexto outro, mas que evoca semelhança a este, Guerreiro destaca que

> Não se lida com unidades discretas, extensivas, mas com movimentos complementares que fazem com que diferenciações gerem novas identificações, e com que unidades mais abrangentes se fragmentem novamente segundo outras linhas de diferença, que haviam sido eclipsadas (GUERREIRO, 2016, pg. 35)

Ou como bem sugeriu Lolli, ao tratar da plasticidade do nome Maku,

> Essas variações do uso dos nomes mostram que eles não são apenas etnônimos que definem unidades sociológicas dentro de um modelo de organização social, mas nomes que traçam uma trajetória dentro de um espectro de subjetividade (LOLLI, 2016, pg. 189)

De certa forma, os grupos na ocasião apresentados como Mamori, Jobiri e Paumari, se consolidaram como coletivos e/ou unidades sociais Paumari a medida em que os relatos historiográficos, principalmente, os agrupavam a partir de traços comuns observados no padrão de residência, mobilidade e de uso e ocupação de áreas estritamente fluviais, colocando-os a margem de seus vizinhos arawa e aruak, as quais eram descritos como gente da terra-firme, caçadores, coletores, moradores de aldeias de caráter permanente e que fugiam da beira do rio.

Concomitantemente, e retomando o ponto inicial da questão apresentada nas primeiras págnas deste capítulo, os relatos orais não só coincidem entre si, como com frequência reforçam as características observada por outros viajantes, naturalistas, exploradores e agentes estatais que passaram pelo Purus, como o próprio relato dos interlocutores desta pesquisa que robustecem as especificidades dos Paumari.

E ao analisarmos suas narrativas, chama-nos a atenção dois aspectos: o primeiro, refere-se à similitude dos relatos que reforçam a importância do universo aquático na vida cotidiana Paumari, que a miúde, tratam dos padrões de residência, dos hábitos alimentares, mobilidade e apropriação dos rios e lagos como lugar preferencial de se estabelecer moradias. Este movimento, por sua vez, reforça a ideia de ser o nome Paumari um termo englobante que compreende outras subjetividades.

O segundo aspecto, se refere a ambivalência que esses relatos produziram ao longo do tempo, em que ser "gente da água", "canoeiro", "pescador", "nômade – dada a alta mobilidade dos núcleos familiares", "não agricultores e caçadores", contribuíram para o fortalecimento do caráter pejorativo do nome Paumari, se referindo, portanto, *aos índios errantes e decadentes* (SPI, 1930).

Do mesmo modo, durante minhas viagens à Foz do Rio Tapauá, quando ia comprar gêneros alimentícios ou acompanhar os Paumari nas trocas com seus *Kariva*, pude verificar o caráter negativo que este nome denotava. Das viagens realizadas, uma, em especial, chamou-me a atenção:

> Por volta das oito horas da manhã, saímos do lago sete bocas para irmos até a Foz do Tapauá comprar gêneros alimentícios, combustível e dar notícias a minha família em Manaus. Minha companhia era o jovem paumari que pilotava o motor rabeta acoplado em sua rasa canoa. Atalhamos todos os caminhos possíveis pelo igapó, tornando a viagem mais rápida e menos cansativo, mas ainda assim, gastamos cerca de duas horas para chegar até a Foz.
> Pedi que parasse no comércio de André, pois lá, tinha mais variedades de gêneros que os demais comércios situados a margem do rio. Quando saí da canoa, perguntei-lhe se não me acompanharia, mas tão somente respondeu que me esperaria na varanda do flutuante. Ao adentrar o comércio e comprar tudo o que necessitava, dirigi-me ao caixa para efetuar o pagamento, quando então fui indagada por um dos trabalhadores do referido lugar, e perguntou: você mora com os índios é? Não tem medo de pegar doença deles não, eles não são confiáveis. Respondi apenas que sim e não para ambas as perguntas, o que não foi suficiente.
> O dito trabalhador, prosseguiu afirmando: os cabocos daí são tudo preguiçoso, só querem vida boa, tem tudo pra eles. Tem gente que vem morar com eles, que nem você, tu faz o quê com eles? Neste momento, o rapaz que estava a somar os valores, diz que os Paumari eram muito gaiatos e miseráveis, pois haviam denunciado seu patrão e destaca se tratar de pessoas que fedem a peixe, onde eles entram deixam um cheio ruim (...) (RIO TAPAUÁ, 2015)

Ao retornamos para a aldeia, perguntei ao jovem que me acompanhava o motivo pela qual ele não quis entrar no comércio. Me explicou se tratar de um dos

comerciantes que mais ofende os Paumari, chamando-os de *vagabundos e gente que cheira mal*. Ainda, relata situações de conflito e ameaças que foram ocasionadas pela denúncia de captura inapropriada de peixes e quelônios nos lagos e trechos do rio que se encontram dentro dos limites da Terra Indígena. E ressalta que por conta desta acusação, que se somam a muitas outras, alguns moradores e comerciantes da Foz ameaçaram atear fogo nos Postos de Vigilâncias espalhados em pontos estratégicos do Rio Tapauá.

Em outra ocasião, Sara Araújo descreve-me que os Paumari *sofriam muito preconceito* por serem considerados *índios mulambentos que cortavam gíria, andavam com cestos e esteiras na canoa, que era seu guarda-roupa.* Por conta desses estigmas, o nome Paumari denota, na perspectiva dos moradores do município de Tapauá, a característica dos *índios sujos, fedorentos e preguiçosos, que quase sempre vivem a reclamar da vida,* conforme descreve Pantoja (Tapauá, 2012).

De modo semelhante, Bonilla (2005), destaca que entre os Paumari do lago Marahã, o nome Paumari é utilizado pelos moradores de Lábrea para destacar a condição de *índios mansos* que foram *amansados e que aprenderam rapidamente os modos ¨civilizados*

2.7 O caso dos Baramadi e/ou Jamamadi

As narrativas Paumari nos trazem, também, informações sobre outros grupos que habitavam áreas de terra firme situadas ao longo do rio Tapauá. As esparsas descrições aludem relações de medo e hostilidade que permeavam a vida cotidiana dos núcleos familiares que habitavam a margem do rio e lagos. Raptos de homens e mulheres, assim como agressões xamânicas, se apresentam como características particulares dos *Baramadi* e *Jamamadi*.

Os *Baramadi*, segundo me informa Leonice Mamori, pertencem a nação da gente escura/negra[48], são descritos como *joima da terra firme* que *caçam com zarabatana, são mansos e navegam em canoas feita da casca de casqueira. Eles gostam de raptar gente de outras nações* (Lago Sete Bocas, Rio Tapauá, 2016).

[48] A correlação dos Baramadi como “gente escura ou negra” apresenta dissenso entre os próprios interlocutores Paumari, onde uns destacam se tratar de pessoas literalmente “pretas”, e referem-se a esta a cor aludindo o tom do carvão, e outros, no entanto, dizem não haver uma tradução literal para o nome, apenas sabem que se trata dos Baramadi, nação de caçadores e raptores de mulheres e homens.

Sara Paumari, por exemplo, destaca que o grupo habitava as áreas de terra firme situadas nas adjacências do lago Capanã e Sinhari, localizado abaixo do lago Manissuã, nas proximidades do rio Morto. Habitantes permanentes dessas áreas, os Baramadi caminham por todo o território, espantando os paumari durantes suas empreitadas na floresta. Organizados em torno de igarapés, possuíam unidades residenciais com pequenos cultivos de roça, falavam um dialeto diferente e navegavam à espreita de surpreender seus inimigos. A hostilidade presente na narrativa sobre o grupo, se explica, especialmente, pelas constantes tentativas de raptos de mulheres, bens, utensílios e canoas paumari.

Os encontros malsucedidos, caracterizado pela insegurança e hostilidade, marca o movimento de inimizades entre eles, o que produzia conflitos e guerras incessantes. Mas a fim de evitá-los, em alguns casos, os Paumari fugiam e escondiam-se debaixo d'água, descritos por eles como próprio como seu *principal recurso de fuga e sobrevivência*. Mas contrariando a condição de medrosos e pacíficos, D. Laurinda Araújo descreve momentos em que os Paumari saiam para guerrear contra seus potenciais inimigos, que ao inalarem altas doses de rapé, se transformavam em *Tapoi'ja*.

Os Paumari, por outro lado, mencionam desconhecer a dimensão social Baramadi – organização, padrões de residência, entre outros aspectos, e reforçam que o pouco conhecimento que detém sobre o grupo, se limitam a situações em que eram surpreendidos pelo grupo nas margens dos rios. Mas ainda que os relatos não apresentem consistência sobre quem sejam de fato, eles nos oferecem uma perspicaz leitura local da hipótese Paumari sobre o grupo em questão.

Ao descreve-los como a *nação da gente escura*, que os assustavam quando apareciam para raptar seus homens e mulheres, alguns velhos conhecedores chegaram a afirmar que estávamos diante de unidade disperda '*jamamadi*', *que não eram joima da água não, mas joima da terra firme, do centro da mata, e muito diferente dos outros* (...) (LAURINDA PAUMARI, LAGO SETE BOCAS, 2016).

É curioso notar que as narrativas Paumari não associam os Baramadi com os Jamamadi como parte de uma unidade segmentar de um mesmo grupo, de uma unidade coletiva homogênea, mas aponta para a diferença de posições sociais de quem observa – da margem do rio – os coletivos que habitam a floresta.

O delineamento dos coletivos vai na contramão da perspectiva do mundo, das relações vividas e projetadas a partir dos circuitos políticos, cosmológicos e rituais que dinamizam a ampla rede de trocas e intercâmbios intergrupais. Assim, o etnônimo *jamamadi* (*jama* = floresta/mata, *madi* = gente), traduzido como *nação da gente da mata, aqueles que habitam o centro da floresta*, aparece como termo designativo dialógico entre as 'gentes da água' e 'gente da mata'.

Sobre isto, Souza (2016) destaca que o *caráter perspectivo, genérico e coletivizador* da modalidade de produção de "gentes da mata", se consolida na construção da identidade que passa invariavelmente pelo ponto de vista do *Outro,* produzindo um *continuum* reflexo de variabilidade contextual de etnônimos produzidos na interação entre quem observa e é observado*.*

As semelhanças e dessemelhanças projetadas, neste sentido, versam sobre a concepções específicas do humano, erigidas a partir dos paradigmas da diferença entre os coletivos como possibilidade de produção de afins efetivos e potenciais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, APARÍCIO, 2011).

Ao que se pode observar, alguns grupos, invariavelmente, assumiam posição de destaque no campo das relações sociais paumari, que embora não fizessem parte do que eventualmente chamamos de 'coletivos paumari' no rio Tapauá, faziam parte da ampla rede de construção de alteridades que contemplavam outras unidades sociais. As fronteiras difusas apontam para o movimento de uma rede de intercâmbios, alianças, perigo e xamanismo entre grupos que coabitavam espaços territoriais muito próximos. Parece-me, pois, que quanto mais distante os coletivos se encontravam desta rede, os termos designativos eram de caráter genérico, incidindo primordialmente sobre a condição de interação entre eles.

Neste sentido, a complexidade das redes de relações que envolvem os coletivos no rio Tapauá, apresenta uma composição variável de parentesco, uma vez que os próprios indivíduos identificam padrões socialmente constitutivos dos grupos situados na região. Além disso, as narrativas apontam para um energético movimento de intensas aliança políticas e rituais, e de conflitos perpassados, por vezes, pelas acusações de feitiçaria e/ou tomada de territórios ancestrais. De tal modo, a política xamânica que os movimentava, marcava não só as fissões intergrupais, como contribuíam para a expansão e ocupação de novos territórios aquáticos.

Do que foi exposto, da diversidade de situações históricas e relações tecidas por cada grupo, vale ponderar que os coletivos Paumari, Mamori e Joberi, estreitamente relacionados entre si, cuja descendência é invariavelmente evocada por eles, projeta condições de vida, de formas de organização e representações sobre si que estão conectadas aos vínculos territoriais relacionados aos locais de origem desses coletivos. Se considerarmos, pois, plausível a presente reflexão, podemos presumir que na atualidade a dinâmica desses coletivos supõe que as alianças não estejam fundamentadas nas regras prescritas pela relação entre primos cruzados, mas pelas possibilidades de alianças que um conjunto de casas, situadas em um determinado lago, podem estabelecer com outro conjunto de casas.

É fato, no entanto, que a discussão sobre os coletivos no Purus, de modo mais amplo, funciona mais como uma preocupação externa que interna, um reflexo da imposição que o modelo ocidental de organização social impôs aos ameríndios como parte subjetiva dos processos de constituição e consolidação da identidade. Internamente, a referência a esses coletivos insere-se numa base que reconhece a pertença dos Mamori e Jobiri como parte constitutiva, *sine qua non,* das redes de relações sociais Paumari.

A prevalência da autodenominação Paumari nos dias atuais, por exemplo, não anula as referências sociais desses coletivos no passado, cujas formas de organização social foram ressignificadas com a inclusão dos espaços de conjunção e transformação movimentada pela experiência particular dos conflitos intergrupais, das guerras, contato e pacificação.

CAPÍTULO II

CASAS, LAGOS E PESSOAS

Conforme destacado no capítulo anterior, os Paumari se diferenciam dos demais arawa não só na organização social, baseada em grupos localizados e nomeados, como os padrões *madiha*, *madi* e *deni*, mas também apresentam modos de ocupação e exploração ecológica distinta dos demais grupos e parentelas arawa, que majoritariamente ocupam extensas áreas de terra firme situadas no Purus e seus afluentes.

Entre os Paumari, por outro lado, se observa uma realidade intrinsecamente conectada ao fluxo das águas, uma dinâmica social que pode ser observada em vários aspectos de sua vida coletiva. Neste notável universo, para além dos registros históricos, mas nunca se desvencilhando deles, as casas flutuantes aparecem como elemento singular de uma mobilidade que se entrelaça aos fluxos pluviais dos rios e lagos que habitam, de uma sazonalidade imbricada pela dinâmica das casas e canoas que se espalham e/ou se encontram ancoradas pelos canais e várzeas do rio Tapauá.

A dinâmica de ocupação dos lagos, disposição das casas, a noção de pertença – ou participação – a um conjunto de casas flutuantes, nos proporciona uma compressão da constituição desses espaços domésticos, dos arranjos políticos e sociais que percorre as tênues linhas de um complexo dinâmico engendrado pelas casas que coabitam num mesmo espaço territorial, que de modo mais amplo, se estendem a outros conjuntos de casas situados em outros lagos.

Neste cenário, as casas flutuantes Paumari são como unidades autônomas que apresentam uma realidade interna, não visível, no que se refere a uma projeção em contraste com o que eventualmente denominaríamos de padrão coletivo que subsiste a noção de “aldeia”, aqui compreendida como categoria relacionada a grupos populacionais que vivem juntos e desenvolvem atividades comuns que visam atender as necessidades coletivas.

Na língua Paumari, não há um termo específico para aldeia, tampouco podemos dizer que eles reconhecem sua configuração local como semelhante à de uma aldeia. Ao conversar sobre esta categoria com alguns dos professores Paumari, os mesmos

destacaram que diferentemente dos seus vizinhos Deni, Apurinã e Banawa, que vivem em grupos familiares próximos e apresentam uma unidade coesa e homogênea que os permite viver em comunidade, os Paumari, por outra lado, se organizariam em torno da *gora*[49] (casa), que pode ou não possuir uma relação direta com outras *gora* que partilham dos mesmos espaços de ocupação.

A partir da dinâmica observada, proponho como modelo analítico uma configuração social baseada em conjunto de casas como uma dimensão mais próxima da realidade Paumari, contemplando os fluxos que acompanham tanto sua constituição quanto fissão. Deste modo, um conjunto de casas refere-se à localização geográfica das moradias, da composição do espaço formado e situado em um lago, numa área de várzea ou pé de terra firme.

Neste modelo de configuração social, a casa é compreendida como unidade coletiva e independente, e cada conjunto têm algumas características comuns, mas nenhuma delas, recebe o status de conjunto nucleado ou central, visto ser a ideia de casa comunal um risco a autonomia dos líderes de cada casa. Assim, no conjunto de casas não existe um único líder, mas líderes que compartilham de regras e alianças comuns que os permitem vivem em conjunto.

Os conjuntos de casas são compostos por unidades familiares particulares e independente, que se conectam em contextos específicos, de modo a promover e manter uma comunicação exequível entre interior e exterior, entre parentelas próximas e distantes que apresentam níveis variados de relação. Essa variabilidade no campo relacional, ajusta-se a uma produção de categoriais necessárias para a manutenção da vida social Paumari, garantindo-lhes assim a reprodução de seus grupos.

De tal modo, a organização social baseada nas *gora,* ou melhor, no conjunto de casas, apresenta-se como inversão a noção de aldeia como espaço onde vigora, por excelência, a coesão e homogeneidade das unidades familiares, além de apontar para a casa como espaço doméstico, e não público, que se localiza a matriz política que dinamizam as relações sociais entre as *gora*.

[49] O termo *gora* refere-se a uma única casa, mas quando se trata de um conjunto de casas, o termo correspondente a ser utilizado é *Kagorani*, que acrescido do prefixo possessivo “ka” e da partícula “ni”, transformam o substantivo em uma expressão que indica o lugar a que pertencem as casas referenciadas, como por exemplo: Manissuã Kagorani – Casas do lago Manissuã.

Embora os conjuntos de casas assumam um caráter efêmero, é importante evocar que os diversos tipos de *gora* Paumari – *Ava'doro* (casas flutuantes), *Kanava Obaki* (canoas) e *Gora Vakhiririki* (casa de praia), simbolizam o centro de seu universo, onde as relações sociais, estabelecidas e projetadas através da (re) construção de alianças, produz, também, relações de reciprocidade e predação com os seres que povoam o mundo aquático e a floresta. O dinamismo dessas unidades autônomas, nos serve de modelo para pensar as relações compartilhadas – em si e entre si – como aspectos que fundamentam os laços sociais construídos pelos Paumari com seus outros – sejam eles humanos ou não humanos.

2.1 Tipologia das casas Paumari

Os Paumari mencionam a existência de três tipos de moradia, sendo a *Ava'doro*, como são chamadas suas casas flutuantes, a maias notável de todas. Construídas sobre troncos de açacu (*Hura crepitans*)[50], de louro-amarelo (*imasimahari*) ou de itaúba da várzea[51] (*ita'va*), as casas eram cobertas com esteiras tecidas (*bararoa*) e amarradas com cipó ambé ('*darasa*, *Philodendron sp.*). Seu padrão arquitetônico era modesto, uma estrutura arredondada de varas justapostas nas extremidades do revestimento da casa, o que lhes permitia ampliar o espaço doméstico conforme crescimento da família.

Considerada típica moradia da época de chuva, seu deslocamento marcava a saída dos paumari das margens do rio ou da praia para os lagos da região. Para o grupo, esse movimento se torna necessário para manutenção do equilíbrio social entre as casas, seus indivíduos, a água e os seres que porventura habitam nesses espaços. Explicam ainda que quando as águas começam a baixar, elas se transformam, tornando-se perigosas para seus indivíduos, associando a este processo, como já mencionado anteriormente, a formação das pintas em seus corpos.

[50] Encontrada somente nas áreas de terra firme do Rio Purus, o açacu é árvore que fornece madeira de alta qualidade, utilizada, sobretudo, como alicerce das casas flutuante. Ainda, esta árvore produz um "leite venenoso", muito empregado pelas populações locais do Purus para matar peixes nos rios, lagos e igarapés da região.

[51] Há dois tipos de Itaúba, o da várzea e da terra firme, porém, a madeira utilizada para a construção dos alicerces dos flutuantes era da várzea, pois a Itaúba da terra firme, conforme descrevem, não flutua.

Este mesmo movimento, como relatou-me um velho conhecedor paumari[52], recobre uma dimensão interna mais poderosa e invisível. Seu relato evoca, então, a odisseia de *Kahaso* pela terra e de *Kapi'anani* (conjunto das setes estrelas) pelo *nama* (espaço aéreo, convencionalmente por nós chamado de céu), cujo movimento promove uma série de transformações na paisagem em que habitam os Paumari, os seres das águas e da floresta. Não seguir este movimento, provocaria um desequilíbrio cosmopolítico, de modo a afetar diretamente nos bioindicadores marcadores de tempo.

> Kahaso deu conhecimento, ele é a ciência do povo Paumari. Quando *Kapi'anani* tá andando pelo céu, a gente sabe se a vazante vai ser grande e se no ano que vem, a cheia vai ser fraca. Fica observando, quando *Kapi'anani* vai andando, a água vai mudando, e quando para naquela ponta ali, significa que a água vai parar de descer. Parou lá, ele volta de novo, é quando começa a encher o rio, começa tudo de novo. Isso é Kahaso andando pela terra, visitando a criação dele, tudinho se transforma, os peixes mudam de lugar, os animais mudam o lugar de comer, é renovação das águas do rio, da floresta, de tudo isso aqui (RIO TAPAUÁ, LAGO SETE BOCAS, 2015).

Seu relato ainda nos permite compreender que a mobilidade das *ava'doro* estaria associada a renovação da paisagem dos rios e lagos, que interconectados a um tempo não-linear, mítico, interage com os ciclos da vida, influenciando-se de modo a promover o equilíbrio entre os Paumari e os demiurgos que formaram o mundo no princípio. De tal modo, a mobilidade das casas, das unidades familiares e o manejo da paisagem, comporta uma condição relativamente oposta ao tempo episódico dos acontecimentos que marcam a sobreposição – influência – da 'natureza' na vida social paumari.

Essa dinâmica também é observada no discurso mitológico do grupo, conforme narrativa a seguir:

> Contam que, antigamente, choveu, choveu muito. O pajé subiu na árvore de jenipapo, subiu no toco do jenipapo. A água cobriu tudo, de tanta chuva que deu. Então o pajé jogou uma fruta, a fruta caiu na água. Jogou depois outra, e outra, e outra. Jogou mais uma fruta e ouviu a sua queda. Jogou outra, jogou mais uma e a ouviu cair no chão: a terra já tinha secado, era meia-noite.

[52] Por solicitação, não mencionarei o nome do interlocutor que fez o presente relato. Nenhuma explicação me foi dada a respeito do pedido, apenas asseverou da importância de cumprir com o acordo.

> O pajé pegou as cordas e desceu do pau; foi procurar os ossos da sua mulher e dos seus filhos. Pegava os ossos do chão, assoprava-os e deles surgiram às cobras, as antas, as queixadas e todos os bichos do mato.
> Um dia foi fazer uns remos, dizem que eram quatro remos. Tocou no pau do qual tinham sido feitos os remos, do pau surgiram sua mulher e seus quatro filhos. O pajé fez também um tipiti bem grande e comprido, e falou assim para seus parentes:
> - “Eu vou embora, se eu não voltar vocês não esperem por mim. Olha que vai dar muita água, água para nunca faltar. Vocês afastem-se e tenham cuidado”.
> Então abriu um buraco na terra e enfiou nele o tipiti. Ele se enfiou dentro do tipiti; por onde ele passava a terra ia arrombando, e transformando-se em rio. “Dizem que os primeiros rios foram o Cuniuá e o Purus, depois foi o rio Tapauá” (EDILSON PAUMARI, LÁBREA, 2015).

Notamos nessa narrativa elementos de uma sociabilidade em constante transformação, de múltiplos mundos que estabelecem relações e interseções diversas. Esse movimento, como aponta Rivière (1995), destaca a condição transformativa dos corpos (dos paus em queixada, dos remos em pessoas, de tipiti em cobra, e assim sucessivamente), e da capacidade potencial do arabani (xamã) em movimentar-se pelos espaços partilhados por humanos e não-humanos, potencializando e transformando as relações sociais entre os sujeitos em interação.

O movimento cósmico produzido pelo arabani, possibilitou o ordenamento das socialidades entre os diversos sujeitos que coabitam o mundo. Na construção dessas relações, as casas flutuantes Paumari adquirem uma interpretação própria, revelando princípios cosmopolíticos caracterizados, sobretudo, pela dinâmica irredutível de um mundo em constante desequilíbrio, cujas transformações produzem socialidades em atrito – em transformação. Neste sentido, habitar sobre as águas corresponderia a uma diplomacia cósmica de interação entre os sujeitos, e destoar dela põe em risco a própria condição de existência do grupo e de sua relação com os demiurgos que formaram o mundo no princípio.

Parece tendencioso sobrepor ou condicionar o habitar sobre as águas a uma condição mais profunda da vida social Paumari, contudo, a pretensa proposição se sustenta na leitura feita por um casal de velhos conhecedores paumari e mamori, respectivamente, sobre suas casas flutuantes, descrevendo-a como um espaço correlato a condição de continuidade da humanidade, de resguardo do mundo. Relatam, ainda, que as *ava'doro* lhes foi dada por *Kahaso*, para que as gerações

futuras sobrevivessem aos infortúnios que a terra sofreria[53], cujo fim será marcado por um segundo dilúvio, destruindo novamente a humanidade e as nações existentes.

Neste sentido, símbolo de gerações que se transformaram pelo poder do *arabani*, as casas flutuantes remetem ao tempo do dilúvio, episódio mítico que marca o desaparecimento da humanidade, dos seres. Temendo as catástrofes que porventura podem arrematá-los, seus flutuantes são parte de um *continuum* conjunto de elementos significativos para a manutenção da ordem social e que apontam para múltiplas dimensões, como a relação entre mundo visível e invisível, concreto e ideal.

Assim, pois, considerada uma das unidades[54] mais notáveis de sua vida cotidiana, levá-las consigo, atracadas em suas canoas e arrastadas por tempo indeterminado ou até que suas excursões chegassem ao fim, indica um mundo entrelaçado por um ininterrupto movimento associado às malhas dos rios e dos seres que nela habitam, cuja dinâmica torna visível traços de uma história tecida por – entre – demiurgos, humanos, não-humanos, plantas e animais.

Atualmente, as *ava'doro* são construídas de acordo com os padrões arquitetônicos de modelo regional das casas ribeirinhas. Apresentam um ou mais compartimentos que são divididos em espaços particulares – de domínio restrito da família, onde se fala sobre assuntos confidenciais – e espaços públicos, onde os atos oficiais podem ser participáveis por todos, principalmente por aqueles considerados essenciais para a manutenção das redes de sociabilidade que dinamizam as relações sociais, como veremos mais adiante.

De difícil remoção, os flutuantes só são deslocados de um lugar para outro no início do verão, ou quando por questões políticas uma unidade familiar decide sair de um lago para se juntar a outras unidades situadas em diferentes lagos, ou quando pretendem formar um novo conjunto de casas. Na atualidade, *ava'doro* compõem majoritariamente a paisagem social Paumari do rio Tapauá e Lago do Jacaré, sendo minoritária nas Terras Indígenas Paumari do Lago Marahã e Ituxi, localizadas próximo ao município de Lábrea.

---

[53] Fala de um tempo em que o mundo passará por diversas transformações, a humanidade novamente se perderá e muitos nações desaparecerão.

[54] Tomando como pressuposto o *ethos* Paumari, caracterizado por uma realidade intrinsecamente conectada ao fluxo das águas, suas casas flutuantes, o sistema de ocupação dos lagos, manejo de plantas em canteiros fluviais; técnicas de pesca diversificada (de peixes, quelônios, peixe-boi e pirarucu); produção de grafismos e rituais, compõem o conjunto de aspectos socioculturais que evidenciam a relação deste povo com o universo das águas.

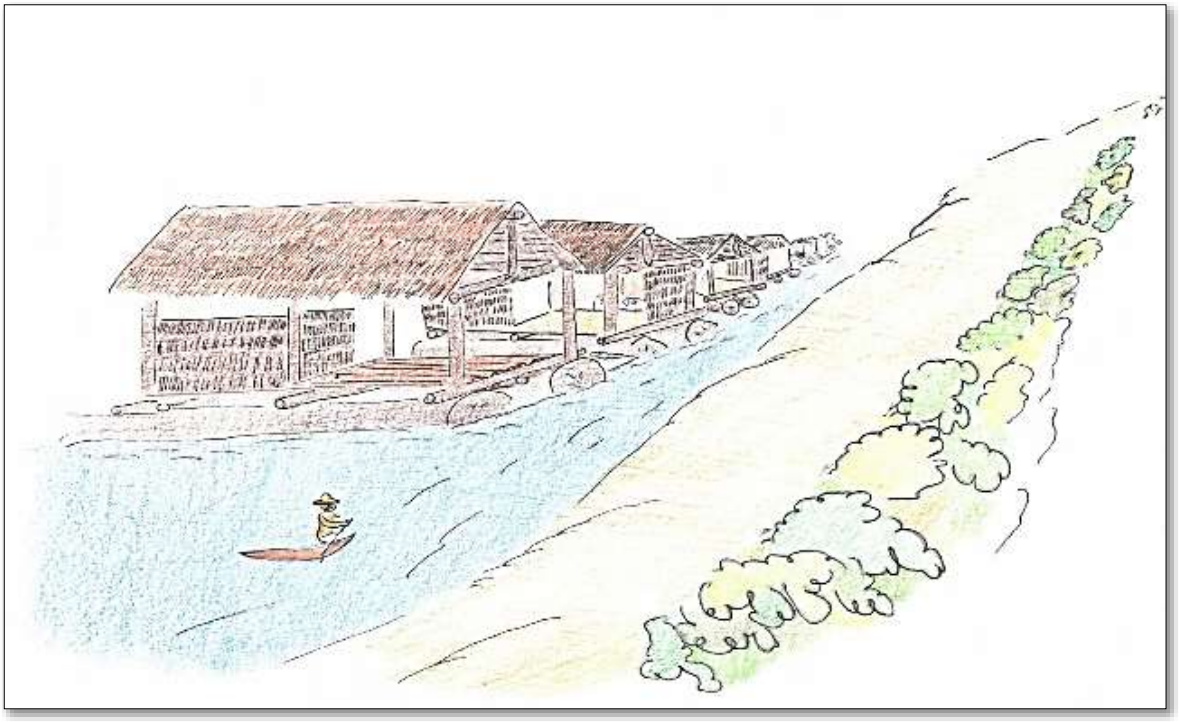


Ilustração IV: Representação das Ava'doro Paumari.
Fonte: Eugênio Lamego Paumari, 2016.

Além desta, os Paumari também possuíam outros dois tipos de moradia: a primeira, a g*ora vakhiririki* (casa de praia)*,* é descrita como uma pequena choupana construída na praia, onde cravavam varas de cipó (*ahoi kavina mi*) em formato semicircular, sobre as quais eram colocadas varas justapostas nas laterais que eram amarradas com cipó ambé (*'darasa)*. Após a construção do esteio, era posto sobre ela uma esteira tecida (*Kotihi Rabaki*) com malhas de animais aquáticos[55], servindo de cobertura e proteção contra os seres da água e da floresta. Seu chão era coberto por um tupé[56] que media cerca de 2m², servindo de cama para toda a família.

As g*ora vakhiririki* não eram permanentes, elas podiam ser construídas em uma praia e, posteriormente, ser deslocada para outra. dependendo do motivo que

[55] As regras de confecção para este tipo de suporte devem atender a um pequeno conjunto de regras, como o padrão único de confecção que vai desde seu tamanho até os animais nelas tecidos. Os motivos sempre são os mesmos: rabo de onça e costela de tartaruga. Um segundo tipo de esteira era utilizado para cobertura de suas moradias: a *bararoa* (esteira descartável), era confeccionada de palha branca sem beneficiamento, pois suas largas tiras permitem que as mulheres teçam com mais rapidez a cobertura da casa, podendo ser descartada sem prejuízos pela família (Cf. Os grafismos Paumari: Pamoari Karabahi Jirini, no Prelo).

[56] Trata-se de um tipo específico de esteira que geralmente é maior que a esteira padrão, cujas malhas e matérias primas para sua confecção podem variar.

mobilizavam as parentelas agrupadas em uma praia, o acampamento poderia durar mais de um mês, mas seu período de permanência variava de um acampamento para o outro, pois não existia uma regra que determinasse o tempo de ocupação desses espaços.

Dentre os fatores que determinavam o deslocamento e a provisoriedade das g*ora vakhiririki*, destaca-se, principalmente, a mobilidade das parentelas indígenas, que com frequência se deslocavam de uma praia a outra em busca de novos lugares para coleta e manejo dos recursos naturais (peixes, quelônios, ovos de quelônios e aves), utilizados tanto para consumo próprio quanto para a troca com outros povos. Currais feitos de estacas de madeira e amarrados com cipó serviam de viveiro para os animais aquáticos, e neles eram guardados os bichos de cascos ainda vivos. Este tipo de armadilha, ocupava a quase completa paisagem das praias, juntamente com os fogões de barro e as esteiras tecidas e estendidas sobre a praia.

Ao falar deste tipo de moradia, Sr. Luiz Araújo Mamori descreve que os deslocamentos das casas de verão se davam, também, por conta dos ataques cometidos pelos *Tapo'ija*[57] - aqui traduzidos como grupos inimigos - que quando viam os Paumari nas praias, corriam para atacá-los com objetivo de roubar-lhes os utensílios e a produção adquirida pelas famílias.

Também chega a mencionar que apesar da praia ser um dos locais de moradia do grupo, os Paumari ficavam expostos a todo tipo de ataque, protagonizado não só por grupos considerados inimigos, mas pelos *jara* que os enganavam durante as trocas comerciais. Sobre este episódio, menciona a praia do osso, localizada no rio Cuniuá, como um dos acampamentos de praia que sofreram ataque, onde vários Paumari foram mortos.

Eugênio Lamego Paumari, por sua vez, prossegue explicando que os deslocamentos também eram motivados pelos conflitos internos entre as parentelas residentes numa mesma praia. Os desentendimentos surgiam por motivos diversos, mas entre os principais, destaca as acusações de feitiçaria geradas por pretextos frívolos, como a recusa de alimento, trocas consideradas injustas, doenças inexplicáveis ou por brigas motivadas por cachaça.

[57] Conforme destacado no capítulo I desta tese, o referido termo recobre várias dimensões e sentido no contexto Paumari.

Na atualidade, as casas de praia já não compõem a paisagem Paumari durante o verão, estando apenas na memória dos mais velhos. Mas apesar de sua ausência, elas possuem uma importância simbólica e econômica para o grupo, razão pela qual também reivindicam a demarcação das praias outrora demarcadas por suas parentelas.

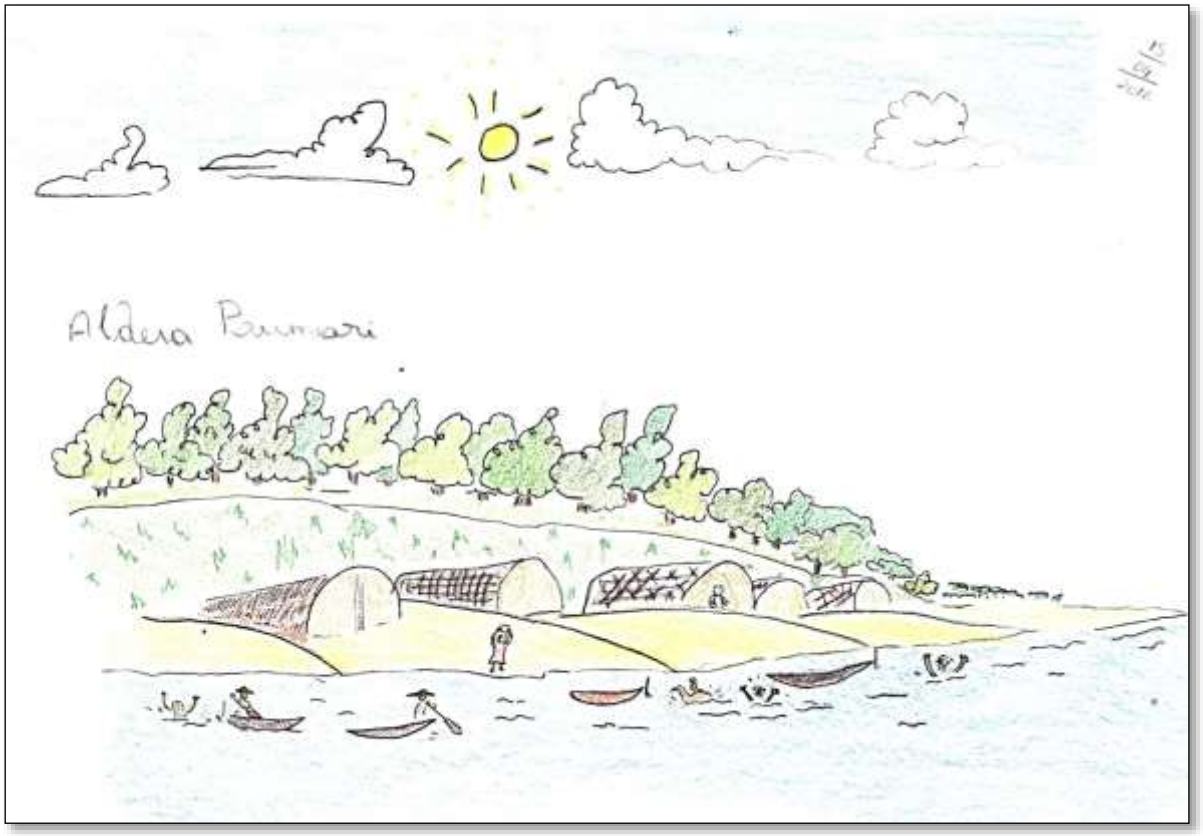


Ilustração V: Representação das gora vakhiririki Paumari.
Fonte: Eugênio Lamego, 2016.

A última moradia, a *kanava obaki* (canoa), são embarcações medianas que servem de casa para os recém-casados ou para aqueles que viajam de um lugar para outro, sem terem a pretensão de se fixarem em um de determinado espaço. Assim como a ***ava'doro***, as canoas possuem, também, papel fundamental no cotidiano do grupo.

Sr. Luiz Araújo relata que os Paumari possuíam diversos tipos de *uba* (canoa), sendo a *jama'ba'bi*, *javarata*, *kanava obaki*, *kanava* e *ubada*, cada uma com finalidade específica. A *jama'ba'bi*[58] (sem tradução no português) e *javarata* eram fabricadas a

[58] De acordo com o Sr. Paulo Roberto Paumari, habitante da T.I Paumari do lago Marahã, as primeiras canoas, as *javarata* (sem tradução), eram feitas somente da casca de Jutaí, encontrada somente nas

partir da casca das árvores de cumaru (*dipteryx odorata*) ou de jutaí, seu processo de fabricação exigia rigor na escolha da árvore, pois seu caule não poderia apresentar nenhuma curvatura ou brotos no seu centro, o que acarretaria rachaduras no núcleo da embarcação durante seu processo de construção.

Depois de escolhida a árvore ideal, descascava-se o caule no tamanho desejado. Em seguida, sua casca era retirada para que o *kakasaro* (ponta leite) fosse colocado, evitando assim que ela se fechasse com a temperatura do sol. Depois de seca, ela estava pronta para viajar. De acordo com os Paumari, este tipo de embarcação ainda é fabricado pelos Katuquina do rio Biá, e muito se assemelham as canoas Suruwaha.

Já as *kanava obaki* e *kanava* (casco e/ou canoa) eram semelhantes e compreendiam os mesmos processos de construção, mas cada uma possuía uma finalidade específica. A primeira, era utilizada somente nas atividades de pesca e mediam, aproximadamente, entre três a cinco metros de comprimento. Nos lagos e praia da região, como bem descreve o Sr. Augustinho Cassiano, era comum observar este tipo de embarcação nas pescas de *aba'idaki* (bichos de casco) nos tabuleiros da região, que quando capturados, eram postos nos currais aquáticos que construíam nas laterais das *ava'doro* ou nas margens das praias.

As *kanava*, por sua vez, eram destinadas para moradia e podiam chegar até seis metros de comprimento, mas conforme a família crescia, ela era ampliada, modificada. Da palha da palmeira, trançavam e teciam esteiras que serviam de tolda para a embarcação, seu formato semicilíndrico cobria o espaço doméstico da família, reservado para a realização das refeições diárias e repouso. Este padrão de cobertura era por eles chamadas de *japa japa*[59].

Sr. Luiz Araújo, relata que as canoas da atualidade já não carregam traços das embarcações de antigamente, pois foram modificadas a partir do contato com os *jara* que introduziram ferramentas e novas técnicas de fabricação das canoas. Nessa direção, o professor Germano Cassiano destaca que assim como as casas flutuantes, as canoas assumem um valor cultural inigualável, se tratando, nos seus termos de

áreas de terra firme e seguiam os mesmos padrões de confecção. Nos dias de hoje, as *jama'ba'bi* e *javarata* já não são mais fabricadas pelos paumari e não há nenhum exemplar dessas embarcações entre os Paumari de outras localidades, como os do rio Jacaré e Ipixuna.

[59] Na atualidade, algumas dessas canoas tem suas toldas cobertas com palha de palmeira não trançada, sobrepostas numa estrutura triangular que cobre toda a base de cobertura da canoa.

> (...) estruturas, construções que falam da cultura Paumari, de quem nós somos, servindo de exemplo para mostrar como a ciência Paumari possui explicações para o surgimento das coisas, das pessoas, dos animais e das plantas. É a ciência Paumari que nos ensina isso, e a canoa tem um papel importante no nosso dia a dia, pro nosso povo, pra nossas atividades (GERMANO CASSIANO PAUMARI, 2017).

As canoas, em suas diversas tipologias e padrões que se modificaram ao longo do tempo, são também percebidas como unidades domésticas no contexto Paumari e com frequência são observadas ao longo da paisagem social dos lagos e conjuntos de casas localizados ao longo do rio Tapauá. Para além da concepção metafórica de uma vida à deriva, errante e decadente, o habitar sobre as águas, em canoas ou casas flutuantes, reflete a concepção nativa mais notória: *essas são as características do povo das águas*, *é assim que eles se definem*.



Ilustração VI: Casa/canoa dos Paumari.
Fonte: Vieira, 2016.

O valor que as embarcações assumem no contexto Paumari, tem suas explicações ancorada nas narrativas míticas, conforme podemos observar na narrativa a seguir:

> (...) contam os antigos sábios Paumari que havia dois mestres que fabricavam kanava (canoas), um deles era o *Koka'jori* (pica-pau grande) e o outro era o *Tibobo* (Tamaquaré), ambos eram arabani (xamã) e gente (ser humano). O Tibobo construía sua canoa de forma muito rápida, já o Koka'jori fabricava as canoas de maneira muito lenta. O Tibobo sabia de tudo, nada ficava escondido, ele podia perceber os movimentos e saber se alguém lhe vigiava. Certo dia, ele saiu para o mato, pois queria ficar sozinho para construir umas canoas. Sua mulher, desconfiada com a demora do marido, decidiu espioná-lo, pois achava que ele estava com outra mulher. Mas como ele sabia de todas as coisas, logo percebeu que ela mulher estava por perto e que o espionava. Ele já havia feito três canoas, mas ao perceber que estava sendo vigiado ficou com muita raiva, pois as mulheres eram proibidas de ver a construção das canoas. Isso deixou o pajé muito irritado, ele pegou o cavaco e o bateu contra o casco da árvore (pedaço pequeno de árvore que foi retirado com machado) fazendo-as ficar de pé novamente, que nem as demais árvores. Por conta da raiva que a mulher fez, o pajé Tibobo se transformou em um tamaquaré e nunca mais voltou a fabricar canoas. Então sua mulher transformou-se em um *ka'dara* (gavião panema).
>
> Já o Koka'jori continuava a fabricar canoas, mas já estava tarde do dia ele estava enjoado de trabalhar, pois era um trabalho muito cansativo. Cansado de fazer canoas, Koka'jori voou e disse aos seus descendentes que ficassem com o seu trabalho e proferiu as seguintes palavras: *Kodi Kodihi-ra kodi kodahi-ra* (sem tradução no português), e disse mais: seus filhos ficarão com meu trabalho! Após estas palavras, o pica-pau voou para bem longe e os Paumari passaram a construir canoas através do corte de madeira com machado (GERMANO CASSIANO PAUMARI, 2017, pg. 10/11).

Essa é a forma como os paumari explicam sua concepção sobre a canoa e a tecnologia de esculpir a madeira para transformá-la. A oposição entre quem faz mais rápido e quem faz devagar explica a diferenciação entre os grupos sociais serem mais ágeis, espertos e políticos. Por conseguinte, há uma demonstração transformacional de seres que assumem diferentes formas por meio da dinâmica de relações, seja pela quebra de regra, que é o caso de *tibobo* com sua esposa, e no caso do *koka'jari*, que pelo cansaço decidiu abandonar a profissão e assumir a condição de pássaro, qualidade que lhe permitiu continuar "trabalhando" a madeira, mas para sua alimentação, capturando os bichos.

A intromissão da mulher curiosa coloca a socialidade em risco, promovendo o desequilíbrio da ordem social das coisas. Em um mundo em constante mutualidade, a quebra das regras sociais coloca as socialidade em conflito, implicando, sobretudo nas relações cosmopolítica que conduzem a maneira pela qual os paumari "fazem política" com os seus *outros*, sejam eles humanos ou não-humanos, ou seja, irrompe

sobre os procedimentos diplomáticos de interação com alteridades humanas e não-humanas, habitantes do cosmos.

Depois deste episódio, Germano explica que os Paumari passaram a fabricar suas próprias canoas, que seguindo padrões regionais diversos, servem não apenas de moradia, mas funcionam como comércios itinerantes que percorrem todo o território do rio Tapauá. E sob o comando de um paumari apadrinhado por um *Kariva* (patrão), as embarcações garantem a dinamicidade das redes de troca e comércio estabelecido localmente, baseado, sobretudo, na pesca comercial e extração de castanha. O apadrinhamento, em alguns casos, é constituído pela via do casamento entre os paumari e os *jara*, garantindo a este último maior domínio sobre um determinado conjunto de casas de um lago, ou até mesmo, de toda uma área específica.

A dinâmica presente, de domínio sobre o *outro* (entre os próprios parentes) perpetrado pela via do casamento entre paumari e brancos, não foge a lógica da sociabilidade tecida por eles, cuja rede é dinamizada pela *comercialização das relações* que evocam a predação e familiarização como elementos fundamentais para a dinâmica do universo social Paumari (BONILLA, 2007).

Se tratando ainda de uma estrutura bastante expressiva, seja pela finalidade que assume ou pelo sentido que recobre ao assumir a condição de casa/moradia paumari, as canoas continuam a compor a paisagem social do Tapauá, nas suas mais diversas finalidades. Com a crescente demanda gerada pelo manejo de lagos, é com frequência que se observa diversas canoas vigilantes situadas nos principais canais de lagos da região. Neste contexto, as casas canoas, assumem a condição de postos de vigilância dos territórios aquáticos, dos animais e espaços de manejo outrora e atualmente explorados por seus antepassados e pela atual geração.

Há ocasiões em que é comum avistar uma simples canoa comportar mais de uma família, que por diferentes razões, se aventuram pelos lagos e rios da região em empreitadas que podem durar semanas ou meses. Dentre os motivos que os levam a realizar extensas e contínuas viagens para os municípios, destaca-se o acesso aos programas e benefícios sociais, como aposentadoria, bolsa floresta, salário maternidade, salário pescador, além das remunerações procedentes dos vínculos empregatícios que assumem com as instituições da área de saúde e educação, sobretudo.

As viagens, também podem ser organizadas em função das dívidas existentes com os *Kariva*, cujo objetivo é negociar a dívida e garantir novos créditos com o patrão. Neste entremeio de viagens aqui e acolá para a cidade, as canoas Paumari servem de abrigo/moradia para as famílias, garantindo assim sua segurança. Geralmente, quando chegam na cidade, dependendo do fluxo e de relações estabelecidas, as famílias deixam suas canoas *ancoradas na casa de um parente próximo, conhecido ou padrinho*.

E assim descreve Rogilson Oliveira Paumari, professor indígena da escola Tihi, situada no lago Colônia

> (...) Quando vamos para a cidade é porque temos que ir, vai ver o salário e pagar dívida né, aproveita e acerta as contas com o patrão, faz logo tudo de uma vez, recebe e fica liso logo (...). A gente fica morando na canoa, é nossa casa também, tem tudo lá, mas quando sobe pra terra, deixa sempre alguém vigiando. Em Tapauá, como tem muito flutuante de parente que mora lá, a gente fica na casa deles, só vai pra terra pra resolver o que tem pra fazer e volta. Em Canutama também é assim, só que a gente vai pra lá e não demora muito, não dá pra deixar a canoa na beira sozinha, as vezes deixa alguém viajando, eles podem roubar o motor (...) (RIO TAPAUÁ, LAGO DO COLÔNIA, 2015)

Além de servirem de moradia, as canoas garantem a segurança das famílias e do espaço doméstico localizado no recôndito da estrutura flutuante. A passagem pela cidade é marcada de muitos afazeres e movimentação, e embora seja um *lugar de passagem,* é sempre muito perigoso estar nela, pois a unidade familiar, seduzida pelos bens que a cidade oferece, sobretudo aos jovens, se figuram como lugares de ameaça constante.

Ou, como traduz D. Laurinda,

> A cidade é muita coisa boa, mas tem muita coisa do *Jahari*, tem pessoa que engana a outra, eles colocam chip nas mãos da pessoa, tem até vídeo mostrando isso. O *jahari* toma conta das pessoas, elas matam, roubam, faz coisa ruim. Eu não gosto de ficar muito tempo não, tenho é medo, vai que acontece alguma coisa com a gente, aí ninguém vai saber (TAPAUÁ, 2012).

Apesar de na atualidade viverem em espaços territorialmente delimitados, as famílias se deslocam com frequência de lugar para o outro dentro do próprio território, cujo fluxo – rio acima, rio abaixo – ocorre por diversos motivos, como visitas

temporárias, pescaria coletiva, quebra e coleta de castanha, reuniões e atividades relativas ao manejo dos lagos de Pirarucu. Este movimento sinaliza que os processos de sedentarização das famílias, como vem sendo caracterizado a organização social Paumari em torno dos lagos (Cf. OPAN, 2012), devem ser compreendidos à luz da concepção nativa que define a formação de um conjunto de casas e critérios que os Paumari utilizam para escolha de um lago, várzea ou pé de terra firme como espaço propícios a habitação coletiva.

Mesmo que pareçam viver confinados em um lago, a alta mobilidade das unidades familiares reflete os hábitos gregários Paumari, aludindo a um modo de vida tecido pelo fluxo das águas, em que canoas e casas flutuantes não são simples moradias que compõem a paisagem social do rio e lagos, mas fazem parte de um "sistema" que fala da socialidade intrínseca a relação com o universo aquático.

Igualmente, a dinamicidade perpetrada pelas unidades familiares, contribuiu para o intenso manejo da várzea, como também na ampliação e manutenção das redes de troca e intercâmbios entre as diversas parentelas no rio Tapauá e alhures. Ademais, neste movimento, os processos políticos que envolvem os rituais e práticas xamânicas devem ser considerados em função da expressividade relatada e correlacionada tanto a mobilidade das casas quanto à formação de novos conjuntos de casas ao longo dos rios e lagos do Purus e Tapauá.

Na atualidade, as casas flutuantes, canoas e tapiris que seguem o padrão regional, estão situadas nas proximidades das margens do rio, de preferência nas praias fluviais, várzeas e áreas que não alagam, localizadas na interface entre as planícies alagáveis e a terra firme, denominadas na região como *pé de terra firme*. E como veremos mais adiante, nesses ambientes os Paumari associam e praticam um conjunto de atividades como pesca, coleta, cultivo de plantas em canteiros fluviais e nos campos de roça e roçado.

2.2 Conjunto de casas do Complexo Tapauá

A princípio, vale esclarecer que tenho chamado de complexo Tapauá, o conjunto de terras Paumari demarcadas ao longo do Rio Tapauá e Cuniuá. As razões que motivaram chamar a este conjunto de complexo, se deu, sobretudo, pela inquietante

afirmação dos interlocutores desta pesquisa em destacar que a configuração territorial das terras demarcadas não lhes agrada.

Ao longo do extenso curso do rio Tapauá, há duas terras indígenas demarcadas e homologadas, sendo elas a T.I Paumari do Lago Manissuã e T.I Paumari do Lago Paricá. A terceira porção territorial demarcada, denominada de T.I Paumari do Rio Cuniuá, abrange o baixo curso do rio Cuniuá, afluente esquerdo do rio Tapauá.

A garantia e definição desses espaços não é harmônica do ponto de vista Paumari, que além de questionarem os limites, consideram contraditórias as áreas demarcadas, já que os critérios utilizados para sua delimitação não contemplam, em sua maioria, a ocupação de seus antepassados e a reivindicação de seus remanescentes. Ao considerar suas narrativas sobre este processo, nota-se que os conflitos intrafamiliares marcaram a época da demarcação, incidindo sobremaneira na constituição dos limites territoriais definidos atualmente[60].

O limite de um lago, seu início e fim, são utilizados como marco hidrográfico que definem a 'fronteira' entre uma terra indígena e outra, caracterizando o território e os espaços aquáticos ocupados pelos núcleos familiares. Os limites, no entanto, soam como marco político dos conflitos intrafamiliares que na época da demarcação incidiram na configuração territorial das áreas requeridas pelo grupo. Assim, para além da função de fronteira geográfica, eles falam de conflitos, divisões familiares e trajetórias particulares dos indivíduos que participaram do processo de demarcação das terras no rio Tapauá.

Os Paumari ainda explicam que os limites outrora demarcados não contemplam a mobilidade de seus grupos locais. Antigamente, os núcleos familiares habitavam sazonalmente diversas localidades do rio Tapauá, cujas áreas de habitação (lagos, áreas de pé de terra firme e várzea) eram caracterizadas pela ocupação de famílias extensivas (grupos domésticos) ou por unidades familiares distintas que se formavam através de alianças políticas, quando não, constituíam seus próprios espaços de ocupação, longe daqueles com quem inicialmente coabitavam.

Como veremos no capítulo seguinte, a dinâmica de ocupação dos lagos, várzeas e praias, estão associadas, também, ao manejo da paisagem, dos espaços aquáticos

[60] Tomando como pressuposto a perspectiva local, a demarcação destoa da concepção que o grupo tem sobre "território" e redistribuição da "terra", que compreende uma multiplicidade de expressões que são produzidas a partir de contextos socioculturais particulares e que fogem a compressão jurídica do Estado sobre ocupação e afirmação territorial.

necessários para manutenção das unidades familiares Paumari. Além do mais, expressam movimentos próprios das alianças intergrupais e conflitos motivados pelas acusações de feitiçaria entre as parentelas que coabitavam num mesmo espaço ou que se encontravam dispersas nos meandros do rio e lagos.

Ao argumentarem sobre os limites de suas terras, os Paumari falam dos impasses que as fronteiras impõem a dinâmica de ocupação do território, o que dificulta a mobilidade das unidades familiares para outras zonas de exploração e áreas de manejo aquático localizadas *afora do território demarcado*. Observa-se que a alta mobilidade dos núcleos familiares rompe com os limites definidos, ou seja, os Paumari não se enclaustram a um único espaço, encerrados em um território restrito e fechado. Mas apesar dos impasses, logo destacam que as fronteiras podem ou não ser "obedecidas", visto que algumas famílias possuem mais de uma zona de exploração localizada ao longo do rio Tapauá, na várzea e lago.

Ainda que gradualmente se observe a dinâmica do conjunto de casas abrandado, sobretudo pelas políticas de saúde e educação, elas se perfazem constantemente, engendrando novos arranjos sociopolíticos que dinamizam as relações entre lagos, casas e pessoas. Chega até ser impossível definir um padrão dos conjuntos de casa, de relações sociais estabelecidas neste contexto, já que a mobilidade das unidades familiares é altamente dinâmica, desprendida de uma concepção sustentada pela necessidade de ser ou estar fixo a um único lugar.

E ao que me parece, a alta mobilidade dentro do complexo Tapauá garante a vitalidade desses conjuntos de moradia, de uma coesão entre os chefes das casas e seus respectivos espaços de ocupação como parte de um movimente intrínseco ao manejo do território aquático, de modo a garantir não só a ocupação frequente de áreas reivindicadas, mas por constituir, além disso, processos cosmopolíticos que implicam em trajetórias conectadas a contextos sociais e históricos relacionados ao território e a própria posição que os Paumari assumem ao se reafirmarem como povo das águas.

O complexo Tapauá é formado por noves conjunto de casas, sendo o Patauá o mais recente de todos, criado em julho de 2015[61]. Embora existam diferenças visíveis

[61] Na época, não tive a oportunidade de conhecê-lo por conta do acordo firmado com os professores Paumari, que haviam definido os lugares e período de minha permanência em cada conjunto de casas. Posteriormente, fui informada que somente haviam escolhido a localidade, aberto a clareira e organizado a área principal de entrada, pois as casas só seriam construídas quando fosse definido as famílias que se mudariam para a nova localidade. O impasse girava em torno da condição do nosso

entre os conjuntos, há boas razões para tratá-los como organizações similares, uma vez que são variações uns dos outros, e apresentam um índice de dinamismo baseado no constante processo de (re)constituição e fissão.

A partir do que foi observado, o sistema de moradia Paumari pode ser organizado em: **a)** conjuntos de casas flutuantes, **b)** conjuntos de casas da várzea, **c)** conjunto de casas de pé de terra firme. Cada conjunto de casa apresenta dinâmicas de moradia que alternem entre flutuante e terra firme, várzea e flutuante, e vice-versa A dinamicidade de ocupação das casas dependerá de cada família, por essa razão, não há como determinar um padrão de ocupação e alternância entre os tipos de moradia e ambientes ocupados.

Assim, *Manissuã kagorani*, *Colônia kagorani*, *Abaquadi kagorani*, *Patauá kagorani* e *Terra Nova kagorani*[62], são conjunto de casas constituídos tanto por flutuantes quanto por casas palafitas que obedecem a uma dinâmica de ocupação associada a sazonalidade das atividades econômicas exercidas pelas unidades familiares que os formam. A dinamicidade entre as casas que compõem os cinco conjuntos acima mencionados, abrange os ambientes de várzea e pé de terra-firme.

Já o conjunto *Sete Bocas kagorani e Capanã kagorani*, são formados majoritariamente por casas flutuantes que acompanham a subida e descida das águas e apenas ocupam casas temporárias em áreas de pé de terra firme durante a abertura do roçado e/ou extração da castanha. A dinamicidades das casas flutuantes é determinada pelo regime pluvial das águas: no inverno, encontram-se localizados nos lagos sete bocas e capanã, mas durante o verão amazônico, se deslocam para a margem do rio, onde atracam suas casas nas encostas da várzea.

A organização espacial dos conjuntos de casa de cada localidade pode ser observada na tabela abaixo[63]

conjunto de casas, se ela agregaria outras unidades ou se seria restrita a família de Dário e Didá, casal que por conta dos conflitos existentes com os demais conjunto de casas, não se fixavam em nenhum outro lugar.

[62] Por estar me referindo a um conjunto particular de casas, localizadas em lagos específicos, optei por utilizar o termo comumente empregado pelos Paumari ao se referir a cada uma delas.

[63] A organização espacial do conjunto de casas apresentado, corresponde ao contexto observado em meu último trabalho de campo entre os Paumari do Rio Tapauá, ocorrido no ano de 2016. Na atualidade, muitos desses conjuntos já não apresentam as mesmas tipologias, algumas famílias saíram da região e se mudaram para a sede do município de Tapauá e outros, por sua, continuam a migrar entre um conjunto e outro.

T.I		Área de ocupação	Casa Flutuante	Casa Palafita	Tipologia da Construção
Manissuã	Centro	Lago Pé de Terra firme	1	3	Estrutura de madeira com cobertura de alumínio e, flutuante todo coberto de palha.
	Sete Bocas	Lago	7	0	Estrutura de madeira com cobertura de palha e algumas com cobertura de folha de alumínio
	Capanã	Lago	7	0	Estrutura de madeira com cobertura de palha e algumas com cobertura de folha de alumínio
	Patauá	Pé de terra firme	-	-	Estrutura de madeira com cobertura de palha e algumas com cobertura de folha de alumínio.
Paricá	Bacia/ Colônia	Lago Várzea	5	4	Estrutura de madeira com cobertura de palha e algumas com cobertura de folha de alumínio
	Abaquadi	Lago Várzea	2	5	Estrutura de madeira com cobertura de palha e algumas com cobertura de folha de alumínio.
	Terra Nova	Lago Pé de terra firme	3	6	Estrutura de madeira com cobertura de palha e algumas com cobertura de folha de alumínio.
Cuniuá	Xila	Lago Pé de Terra firme	3	3	Estrutura de madeira com cobertura de palha e algumas com cobertura de folha de alumínio.
	Açaí	Terra firme	-	-	-

Tabela 2: Distribuição e ocupação territorial Paumari
Fonte: Vieira, 2016.

Para além da sazonalidade, modos de produção e manutenção econômica das unidades familiares, a dinâmica do conjunto de casas pode alternar de acordo com a mobilidade política entre os *ka'da'di* (cabeça) das casas que coabitam no mesmo espaço aquático. Os conflitos internos, constantemente produzem fissões que promovem tanto a abertura de novas localidades quanto o estabelecimento de alianças políticas entre um segundo conjunto de casa e a família exclusa.

Por conta do posicionamento adotado, sinalizado a partir do conflito que provoca a saída repentina da família, que na ocasião será tratada como imprudente, a trajetória do *ka'da'di* da casa será marcada por uma série de atributos negativos que o definem como inconstante e de difícil diálogo. Não saber conversar, resolver os problemas que

advém entre as casas, reflete a vicissitude do seu *ka'da'di*, ou seja, ele não conseguirá se firmar por muito tempo em outro conjunto de casas, até que um novo conflito o leve, novamente, a migrar ou constituir uma nova localidade de moradia.

E mesmo que haja um entendimento sobre os motivos pelas quais uma família decidi sair de um determinado conjunto, as questões que o motivaram percorrerão todos os outros conjuntos de casas e serão suscitadas por um longo período. A depender do contexto e dos fatos que culminaram para na saída da casa, qualquer ocorrência considerada atípica será, sigilosamente, correlacionada a ações de "macumbaria" introjetadas pelo *ka'da'di* da casa que se debandou do conjunto.

Neste cenário, as interrelações entre casas e pessoas são incertas, pois ainda que se trate de uma configuração sociológica de grupos domésticos que coexistem num mesmo conjunto, o adensamento das redes de relações implica no exercício dos interesses constituídos a partir de compromissos e alianças assumidas coletivamente. A perspectiva da coletividade é assumida pelos *ka'da'di*, como um movimento que tem por finalidade equacionar interesses e mundos, além de garantir possibilidades de socialidade com o outro, sejam eles humanos ou não humanos, por meio da reconfiguração constante dos coletivos.

2.2.1- Terra Indígena Paumari do Lago Manissuã

Atualmente, a T.I Manissuã é formada por quatro conjuntos de casas, todas elas, situadas as margens dos lagos. O padrão espacial do primeiro conjunto, pode ser definido pela mobilidade das famílias entre as casas flutuantes e palafitas situadas no pé de terra firme, localizada às margens do lago Manissuã. O conjunto de casas Sete Bocas e Capanã, são caracterizados como conjunto de casas permanentes, formado apenas por flutuantes. Já o conjunto Patauá, como é sabido, é o mais recente de todos, e por não ter acompanhado nenhuma atividade na localidade, me limitarei apenas a falar sobre sua localização e dinâmica que foi relatada por outros interlocutores após a definição das famílias que o habitariam.

Assim, o conjunto Patauá encontra-se localizado no limite entre a T.I Manissuã e a T.I Paricá, em um trecho de terra de pé de terra firme situado no lago misasa, na margem oposta do rio Tapauá. O padrão espacial deste conjunto, abrange uma dinâmica de mobilidade entre casas palafitas e canoas, que passam a ser ocupadas,

especificamente, quando as famílias saem em excursões de vigilância dos lagos e atividades econômicas nas zonas de exploração, como castanhais e lagos de pesca.

Atualmente, as famílias que residem no Patauá, pertencem a parentela de Dário Dias e sua esposa Maria Zilá (mais conhecida como Didá). Os incessantes conflitos ora praticados por uma das principais famílias do lago Manissuã, contribuíram para a saída da família de Dário da localidade. Após sua saída, alguns de seus filhos se juntaram a outros conjuntos de casa, coabitando próximos aos irmãos ou cunhados.

Na ocasião dos trabalhos de campo, o casal morava numa canoa, vagueando entre os conjuntos de casas em que seus respectivos filhos moravam, não permanecendo por muito tempo. Por conta dos sucessíveis conflitos que os envolviam, no segundo semestre do ano de 2015, decidiram escolher um lugar para habitar.

A demografia deste território é relativamente jovem, e se encontra em pleno crescimento. Totalizam uma população de aproximadamente 66 pessoas distribuídas ao longo de 18 casas. Desse total, 12 pessoas estão abaixo dos 05 anos, 14 estão abaixo dos 15 anos e apenas 06 estão acima dos 50 anos.

Os mais velhos, em contextos muito particulares, são apresentados como lideranças de um determinado conjunto de casas, e dentre as diversas funções que eventualmente lhes caberiam (tomada de decisões, representatividade do coletivo, organização de assembleias, reuniões, etc.), destaca-se a posição de mediadores do mundo dos brancos, o que implica na construção de um domínio retórico para os que estão dentro e fora. Trata-se, a princípio, de um conjunto de entendimentos e procedimentos necessários a manutenção dos interesses coletivos, que visam orquestrar, equacionar e manejar a linguagem política com a finalidade estabelecer a socialidade entre os mundos.

Os velhos, por sua vez, afirmam não serem lideranças, e explicam que tais categorias não fazem sentido para o contexto Paumari, justificando ser esta uma demanda do mundo dos *jara*, principalmente imposta na época da demarcação das terras indígenas, quando necessitavam de *um líder* para representar o interesse coletivo – dos Paumari enquanto unidade étnica – em Brasília. Ainda explicam que para ser uma liderança, deve haver vitalidade e disponibilidade para exercer a função com responsabilidade, e alegam que tais condições já não são viáveis tendo em vista a avançada idade que possuem.

No entanto, observei que os velhos atuavam como lideranças, participando das tomadas de decisões, quando eram acionados por um de seus filhos para decidirem sobre situações que envolviam suas respectivas famílias. Quando não, eram convocados somente diante de intercorrências consideradas extremas e que colocavam em risco a coletividade, como ameaças de morte e ataques provocados pela ingestão abusiva de álcool, por exemplo. Como veremos mais adiante, não é da organização social Paumari constituir caciques/líderes que falem em nome do coletivo, tampouco é de sua incumbência as tomadas de decisões internas.

Por outro lado, notei que independente dos fatos e contextos que demandam uma representatividade coletiva enquanto prática política, as relações de poder local apontam para uma dinâmica intrinsecamente relacionada a posição e ação política do *kaʹdaʹdi*. E como explica Germano Cassiano,

> (...) *kaʹdaʹdi* significa cabeça, na língua Paumari não tem uma palavra pra cacique, liderança, até porque isso não existia nos Paumari, é coisa nova e mesmo assim não tem muito peso. A gente fala *kaʹdaʹdi* porque num é a cabeça que pensa, que manda? Por isso a palavra *kaʹdaʹdi* pra explicar o sentido do chefe, cada casa tem um chefe, a escola, cada setor tem seu *kaʹdaʹdi* (...) (RIO TAPAUÁ, LAGO SETE BOCAS, 2015)

O *kaʹdaʹdi* possui uma dimensão política e social relacionada a noção de chefe, traduzida como aquele que comanda e representa a unidade familiar, sendo ela uma extensão da casa. Assim, as relações de poder, baseada no desempenho da função do chefe de uma unidade familiar específica, sinaliza um contexto marcado pela ausência da necessidade de instituir pessoas com *status* de chefe coletivo. As ações políticas, por sua vez, apontam para relações estritamente familiares, desempenhando, em alguns casos, uma função individualista.

Outro fato a ser destacado é que embora apresentem uma função individualista, particular de cada casa, observa-se, também, um movimento de dobraduras que envolve a relação entre interioridade e exterioridade, em que a posição do *kaʹdaʹdi* alterna-se em função da manutenção da coletividade, garantindo assim a harmonia e seguridade dos interesses coletivos do *povo Paumari*.

Ainda que não pareça, tendo em vista a dinamicidade e reconfiguração contínua dos conjuntos de casas, os Paumari gradativamente procuram estabelecer o consenso, sobretudo por acreditarem que se não o fizerem, estarão *fadados ao fracasso*, como certa vez me disse Sr. Zelino Ventino. Assim, a ocupação do território,

baseado na centralidade dos conjuntos de casas dispostas ao longo dos lagos e rio Tapauá, ao mesmo tempo que apresentam uma forma esparsa, rarefeita e efêmera, não os impede de estabelecer, quando necessário, outras formas de representação política.

O conjunto de casas do lago Manissuã, também chamado de centro, é formado por três famílias distribuídas ao longo de três casas palafitas e um flutuante. Trata-se de uma ocupação localizada no pé de terra, cercada de inúmeras fruteiras e palmeiras manejadas por famílias que outrora habitavam a localidade. Por conta dos conflitos internos que envolvem a família de Jevaci Paumari, filha de Luiz Araújo Mamori, outras unidades familiares decidiram retirar-se para estabelecerem suas moradias junto a outros conjuntos de casas.

Dos três conjunto de casas existentes na respectiva T.I, o Manissuã é o mais isolado de todos, pouco participa das redes de intercambio e troca estabelecidas entre as casas que coabitam no território. Entre os motivos que contribuem para seu consequente isolamento, observa-se, a princípio, se tratar de questões relacionadas a conflitos intrafamiliares que envolvem os filhos e o esposo de Jevaci Araújo, a quem associam a condição imprópria de casamento no contexto Paumari. Como já mencionado anteriormente (Cf. Nota de rodapé 35, pg. 74), trata-se de uma união mista (Katuquina e Paumari) considerada atípica pelos demais por fugir à regra dos casamentos idealmente endogâmicos perpetrados pelos grupos locais Paumari.

Contrário aos processos de exclusão e isolamento, alguns filhos de Jevaci decidiram casar-se com mulheres Paumari oriundas do lago Marahã e Crispim, localizados a montante do município de Lábrea. A medida, no entanto, atenuou os conflitos internos entre os moradores do Tapauá, que avaliam as parentelas procedentes dessas localidades como “potencialmente perigosas” em função do conhecimento e exercício das práticas xamânicas perpetrada por seus habitantes. Ainda que afirmem não ser este o motivo das rivalidades internas, é no seio intrafamiliar que tais percepções vão se revelando e se constituindo coletivamente.

A união com outros povos é malvista pelo coletivo, o constitui um problema sociológico no contexto das relações sociais Paumari, o que justifica a posição ambígua que a casa de Jevaci assume frente aos demais conjuntos de casas.

Muitos outros episódios colaboraram para o isolamento das casas que compõem a paisagem do lago Manissuã. Tais fatos[64], ainda contribuíram para um contexto circunscrito pela relação baseada na produção da distinção entre as casas daqui (Manissuã), marcadas por um conjunto de termos pejorativos, acusações, censuras e exclusões, daquelas que estavam situadas acolá, nos lagos sete bocas e capanã.

Nesse sentido, a partir da configuração social observada, considero que as relações estabelecidas com as casas do lago Manissuã se traduzem como expressões de movimentos políticos internos que marcam a constituição das alianças matrimoniais entre os grupos Paumari. Ademais, a ação política do *ka'da'di* do lago Manissuã, definida como ausente e nula, movimentam uma ampla rede ações e contra ações que são motivadas pela vingança.

Este cenário, no entanto, não é exclusivo apenas desta localidade, mas vários outros conflitos movimentam a rede de relações entre as casas no âmbito de seus respectivos conjuntos.



Ilustração VII: *Manissuã Kagorani*, Lago Manissuã.

[64] A fim de respeitar a integridade de meus interlocutores, que me confiaram fatos e situações consideradas adversas e abusivas, optei por não mencionar (exemplificar) alguns dos ocorridos que contribuíram para a saída de algumas famílias para outras localidades.

Fonte: Clemer Paumari, 2017.

Diferentemente deste, o conjunto de casas do lago Sete Bocas, é formado por sete famílias distribuídas ao longo de setes casas flutuantes, habitadas permanentemente tanto no inverno quanto no verão. As casas não apresentam um padrão de ocupação espacial invariável, tampouco encontram-se alinhadas seguindo o princípio do paralelismo. Elas, no entanto, se aglomerarão a partir de outros princípios, entre as quais destacasse uma árvore que comumente é utilizada pela família para atracar a casa, ou pela direção que corre as águas para dentro do igapó, de modo que se evite o acúmulo de desejos e sujo ao redor da casa flutuante.

Não há um princípio que determine a posição das casas flutuantes, a cada deslocamento dentro do lago, a casa pode ser reposicionada a partir de critério particulares estabelecidos por cada *kaˈdaˈdi.* Igualmente, indicativos de conflitos entre os *kaˈdaˈdi* pode contribuir no padrão de ocupação espacial do lago, assim, uma casa flutuante pode estar posicionada na outra margem do lago, defronte da casa principal com quem estabelecem mais contato. Quando não, posicionam a casa flutuante na mesma margem que as demais, porém, com distância considerável.

O deslocamento dos flutuantes ocorre duas vezes ao ano, conforme a sazonalidade – inverno e verão. Durante o início do verão amazônico, é comum observar canoas rebocando de um lado para o outro os flutuantes para a margem do rio, que serão posicionados estrategicamente na direção em que corre o rio, cujo intuito é sempre evitar o acúmulo de dejetos e sujos nas redondezas das casas.

O retorno do flutuante para o lago, ocorre somente quando o nível das águas é considerado suficiente para manutenção da casa flutuante, exigindo o mínimo de esforço possível de seu dono durante seu deslocamento e atrelamento. Neste processo, os *kaˈdaˈdi* ajudam uns aos outros, mas isso não figura como regra local, pois a ajuda pode não acontecer, e ela dependerá da “estabilidade” de relações entre os *kaˈdaˈdi.*

Cada família possui, no mínimo, dois pontos de castanha[65], e algumas chegam a ser formadas por 15 a 40 castanheiras. As expedições de quebra de castanha iniciam em dezembro e se estendem até meados de março, período em que as famílias realizam pequenas excursões para o centro da floresta. Nas expedições, é

[65] É como os Paumari chamam as estradas de castanhas situadas nas zonas de exploração familiar.

comum ir um grupo de homens, geralmente da mesma família - os pais com seus respectivos filhos ou cunhados - para o serviço da coleta de ouriços. O tempo de permanência no castanhal é determinado, mas não exclusivamente, pela produtividade das árvores e período (mês) em que a coleta será realizada, e a depender desses fatores, as expedições podem durar entre uma semana a um mês.

A produção do castanhal é destinada à manutenção das redes de troca que se mantêm com os *Kariva* (patrões), servindo de pagamento dos débitos em aberto, mas cuja quantidade trocada nunca é suficiente para sanar as dívidas que possuem. Na ocasião das expedições de castanha, o grupo pode, ou não, exercer atividades de caça e coleta de outros produtos da floresta.

Igualmente, as famílias possuem dois pontos de cultivos em diferentes estágios de seu desenvolvimento, localizadas tanto na terra firme quanto na várzea. Os Paumari chamam de *Siroi,* os campos abertos na floresta que são destinados ao cultivo de plantas que compõem sua base alimentar. A escolha do *siroi* ocorre a partir de alguns critérios, entre as quais destacasse a dimensão do plantio e das espécies a serem cultivadas, e se elas ocorrerão em áreas de mata virgem ou nos chamados *siroi ˈboˈda joirarini* (lugar velho de replantar), como são denominadas as áreas de capoeira.

Os *siroi* medem entre 1 hectare a ½ hectare, e podem ser caracterizada pela incipiente variedade de espécies cultivadas, que em sua maioria são destinadas, principalmente, ao plantio da mandioca (*boda*) e macaxeira (*simakha*)[66], de onde retiram a massa necessária para a produção de goma e farinha, que juntamente com o peixe e quelônio, constitui a base alimentar das famílias.

Os Paumari destacam, também, que o *siroi* abrange uma segunda dimensão, estando ela relacionada a compreensão local de roça e roçado, pois embora pareçam ser a mesma coisa, principalmente para quem é de fora, eles explicam haver uma diferença significativa entre ambas as categorias. A espécie que será cultivada, as técnicas de manejo utilizada, bem como as interações presentes nas áreas assim identificadas, caracterizam o que os Paumari definem por roça e roçado.

[66] A macaxeira é utilizada na fabricação de vários alimentos, entre as quais destacasse o bolo, farinha branca, carimã (massa), caiçuma (bebida fermentada), grolado (massa pré-cozida para comer com peixe e carne); farinha de tapioca; goma; beiju seco e sopa.

Quando utilizam o termo “roçado”, os Paumari estão se referindo as áreas destinadas ao cultivo de variadas espécies, entre tubérculos, frutas, leguminosas e outras plantas de seu interesse. O termo, no entanto, não indica apenas o conjunto de plantas agregadas num mesmo espaço, mas aponta, também, para uma dinâmica em que determinadas plantas, como bananeiras, abacaxi e outras fruteiras, são cultivadas em caminhos identificados como “pontos férteis”.

Os chamados pontos férteis, segundo informa Didá Paumari, são espaços manejados durante a derrubada e queima da área destinada ao cultivo. Toda a matéria orgânica disponível é reunida em pontos estratégicos para, posteriormente, serem queimadas com a intenção de *melhorar a terra e deixar ela boa*. Nos roçados, cultivam duas variedades de cará, entre as quais destaca-se o cará açaí (*parai kadakini*), cará do ar (*bovaꞌi*); cará de jacundá (*karoma kadakini*); cará mão de onça (*jomahi sa’ani*); cará ovo de pessoa (*kanafafai kakadakini*) e cará Inhame (*Iirori*). O cará é a planta que possui maior variedade nos roçados Paumari, além dela, cultivasse batata doce; pimenta cheirosa e ardosa; milho; banana; ananá; abacaxi e cana de açúcar. A este conjunto de plantas os Paumari chamam de *Ija’ari Karakajahi* (plantas cultivadas pelos humanos).

Já o termo roça, é utilizado somente para as áreas de cultivo da mandioca (*boda*), que também são chamadas de *boda kasiroini* (lugar ou roça de mandioca). Dependendo da variedade e do tempo estimado de cultivo, elas preferencialmente são cultivadas na várzea, com tempo mínimo de seis meses. Dos cultivos realizados, o da mandioca, especificamente, ocupa um lugar de destaque no sistema agrícola Paumari, mas ainda que sejam preferenciais no plantio, as variedades identificadas são poucas se comparada as variedades de macaxeiras cultivadas.

A presente constatação se vê confirmada no quantitativo de variedades de mandioca e macaxeira cultivadas pelos Paumari em seus *siroi*:

Variedade	Características	Tempo de cultivo	Área de cultivo
Pão	Maniva branca de folhas verdeadas. A batata é branca e de casca branca.	Seis meses	Preferencialmente na várzea, mas pode ser cultivada na terra firme.
Preta	Maniva roxa de folhas escuras. As batatas são escuras e dentro são brancas.	Um ano	Preferencialmente na terra firme, mas pode ser cultivada na várzea
Manteiguinha	Maniva escura com as folhas bem escuras. A casca é bem vermelha e a dentro dela é bem branca.	Um ano	Terra firme
Açaí	Maniva branca de talo vermelho de folhas verdes e de casca vermelha.	Um ano	Preferencialmente na Terra firme, mas pode ser cultivada na várzea.
Canamari	Maniva roxeada de folhas verde claro.	Um ano	Terra firme e várzea
Peruana	Maniva roxa cujas folhas são roxas e as batatas são brancas com a casca bem grossa.	Um ano a um ano e meio	Terra firme e várzea
Caboquinha	Maniva branca com as folhas bem verde, o talo bem roxo quase escuro. Sua casca se assemelha a de mandioca, o que confunde algumas vezes.	Um ano à um ano e meio	Terra firme
Cultivo de Mandiocas			
Variedade	**Características**	**Tempo de cultivo**	**Área de cultivo**
Minerva	Maniva roxo, de folhas verdeadas, com a casca escuro, bata amarelo.	Seis meses	Preferencialmente na várzea, mas pode ser plantada na terra firme.
Cobiçada	Maniva marrom com talo vermelhado, com casca marrom e a batata amarelo.	Seis meses	Preferencialmente na várzea, mas pode ser plantada na terra firme. A farinha produzida desta variedade deve ser rápida, pois a batata fica podre.
Samaúma	Maniva escura, folhas verde-escuros, batata branca.	Um ano	Preferencialmente na terra firme, mas pode ser plantado na várzea.
Socó	Maniva claro, com talo vermelho, batata amarelo.	Seis meses	Preferencialmente na várzea, mas pode ser plantada em terra firme.

Tabela III: Variedades de mandioca e macaxeira cultivadas pelos Paumari.

É importante salientar que por se tratar de uma cultura agrícola difundida entre os Paumari, e minha hipótese considera que a tal feito ganhou tonalidade a partir de meados do século XIX, com o avanço das frentes extrativistas na região, a prática da agricultura passou a se consolidar entre o grupo a partir da atuação direta do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, na região. Embora haja indicativos de que as primeiras investidas de cultivo nos Paumari sejam anteriores a atuação das frentes de expansão econômica no Purus, tendo início com as missões religiosas na região (entre meados

de 1854, Cf. CARDOSO, 2017), cabe salientar que as variedades de mandiocas e macaxeiras cultivadas nos roçados Paumari, não possuem um nome na língua, sendo adotado termos comuns aqueles utilizados pelas populações ribeirinhas do Purus.

A cada ano se plantam roças novas e as áreas de antigas roças são exploradas, pelo que pude observar, para coleta de frutos quanto para atividades de pesca e caça. Durante uma viagem e outra, é comum passarem pelas antigas colocações para verificarem os plantios ainda existentes, como também para coletarem matérias primas (principalmente cipós e embiras), utilizadas na construção de casas e embarcações, e para confecção de cestos e objetos diversos.

Além dos *siroi*, as mulheres praticam uma diversidade de cultivo em canteiros fluviais, situados nos flutuantes, nas bordas das boias de açacu ou em estruturas de velhas canoas que passam a servir de estrutura para o plantio de sementes e mudas. Geralmente, nesses canteiros são cultivadas plantas de porte herbáceo (ervas), comumente utilizadas na medicina tradicional.

Das espécies cultivadas, destaca-se a ampicilina (não identificada), anador (*Artemisia voluntorium*), boldo (*Peumus boldus*); capim santo (Cymbopogon citratus); gengibre (*Zingiber officinale*); guaco (*Mikania glomerata*); terramicina (*Alternanthera dentata*); carajiru (*Arrabidaea chica*); hortelã (*Mentha s.p.*); amor crescido (*Portulaca pilosa*) e manufo (não identificada). As referidas plantas são utilizadas no tratamento de verminoses, problemas cardíacos, doenças respiratórias, cólicas, dores abdominais, entre outras patologias. As mulheres Paumari são as que mais fazem uso das plantas medicinais, sendo as únicas a manipularem as fórmulas e estabelecerem composições necessárias ao tratamento da doença.

Há canteiros destinados apenas para o cultivo de plantas denominadas de *'bai kabodini*, que são destinadas exclusivamente para o tempero da comida. Dentre as principais plantas cultivadas, observa-se a salsinha, cebolinha, coentro; maxixe e pimenta. É nos canteiros fluviais que as mulheres Paumari experimentam a produção de sementes e mudas de espécies adquiridas com outras mulheres durante suas visitas a outras casas ou nas viagens aos municípios vizinhos.

A pesca é a principal atividade da economia de autosustento das familias Paumari, sendo praticada tanto nos rios quanto nos igarapés e lagos do Tapauá. Algumas famílias possuem áreas próprias para manejo pesqueiro, e os homens, acompanhados dos filhos, genros ou netos, realizam pequenas excursões de pesca e

arrastão de peixe fera (dourada, *Brachyplatystoma rousseauxii* e filhote *Brachyplatystoma filamentosum*).

Dependendo da espécie capturada, os peixes podem ser divididos em dois grupos: o primeiro, abrange espécies destinadas ao consumo familiar, como a aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*), tucunaré (*Cichla monoculus*); tambaqui (*Colossoma macropomum*); piranha-caju (*Pygocentrus nattereri*); surubim (*Pseudoplatystoma punctifer*); caparari (Pseudoplatystoma tigrinum); pescada (*Plagioscion squamosissimus*), entre outros. Já o segundo grupo, refere-se um grupo de espécies destinadas apenas para a comercialização com o patrão.

Conhecedores de diversas técnicas, a “pesca de malhadeira” é a mais praticada pelo grupo, seguida da pesca de vara e anzol e arco e flecha, empregadas somente para pegar peixes nas adjacências da casa. A pesca de vara e anzol é comumente realizada pelas mulheres, que mariscam nas mediações da residência, evitando áreas longínquas para não correrem o risco de serem atacadas por jacarés, botos e animais peçonhentos.

A pesca pode ser realizada tanto no inverno quanto no verão, sendo a primeira praticada somente nos igapós, onde os peixes estão aglomerados e de passagem para áreas mais rasas. Já a pesca de verão, considerada a época de abundância, é realizada tanto nos canais dos lagos quanto nos igarapés, onde os peixes buscam pequenas frutas para se alimentar.

As unidades familiares que coabitam no mesmo espaço, nem sempre desenvolvem as mesmas atividades econômicas e/ou assumem posições centrais no manejo de lagos. Cada uma, no entanto, planeja suas atividades em consonância com as demandas internas da família, que na atualidade estão dialogando, prioritariamente, com as escalas de vigilância dos lagos manejado de pirarucu.

O último conjunto, denominado de Capanã, é formado por setes famílias distribuídas ao longo de setes flutuantes. Trata-se de um pequeno grupo doméstico constituído em torno a um pai, neste caso Nilson Araújo, com suas filhas, netos e genros. Após o casamento de suas três filhas, os genros constituíram residência ao lado da casa da família da esposa, configurando um tipo de residência uxorilocal.

As casas flutuantes ficam dispostas uma ao lado da outra, paralelas ao paredão de terra que se encontram localizadas ao fundo da casa. Nas longas paredes de terra, cultivam pimentas e uma variedade de palmeiras. Além disso, localizados atrás ou na

lateria de cada casa, estão os canteiros fluviais, onde as mulheres cultivam plantas medicinais, temperos e produzem sementes e mudas a serem dispersadas e trocadas por outras espécies que ainda não possuem.

Devido a posição política assumida por Nilson Araújo, a de *kaˈdaˈdi* geral do conjunto de casas, sua casa, juntamente com a de seus genros e filhas, ficam alinhadas ao centro, sendo separada das demais pela escola que fica localizada no lado direito de sua casa e encerrasse na igreja flutuante localizada ao lago esquerdo da casa de sua filha. As casas que compõem sua unidade familiar, são interligadas por tábuas que servem de ponte, permitindo o acesso ao pátio lateral da casa do Nilson.

Apesar de se tratar de um conjunto de grupo doméstico, outras casas flutuantes e barcos compões a paisagem social desta unidade. Essas outras casas, por sua, seguem alinhadas, obedecendo o padrão de ocupação local. No entanto, não há pontes que as interliguem à casa central, sendo somente acessadas via canoa, já que se tratam de casas de menor vínculo com a casa de Nilson e se encontram localizadas paralelamente após a escola e a igreja flutuante.

Assim como observado no conjunto Sete Bocas, as famílias do Capanã, possuem duas áreas destinada ao plantio, e as espécies cultivadas são as mesmas, não havendo distinção entre elas. No entanto, a variabilidade está na quantidade de posse de castanhais, pois algumas famílias têm apenas um ponto de coleta e há outros, quem não possui nenhum. Os que não tem posse de castanhais, atuam, principalmente, como “empregados” nos serviços de quebra e coleta nas estradas de seus sogros. Uma parcela da produção lhes é dada por pagamento.

O que diferencia este conjunto de casas dos demais, é o poder político assumido por Nilson, que ora se projeta como porta voz do coletivo, assumindo a posição de liderança, ora como representante fiel do evangelho de cristo. Seu posicionamento é considerado exagerado e coercitivo, não somente pela tentativa de se eleger líder dos demais conjuntos de casa localizados na T.I Manissuã, mas por atribuir, sobretudo, normas aos seus genros e a outras famílias que habitaram por um determinado tempo no lago Capanã.

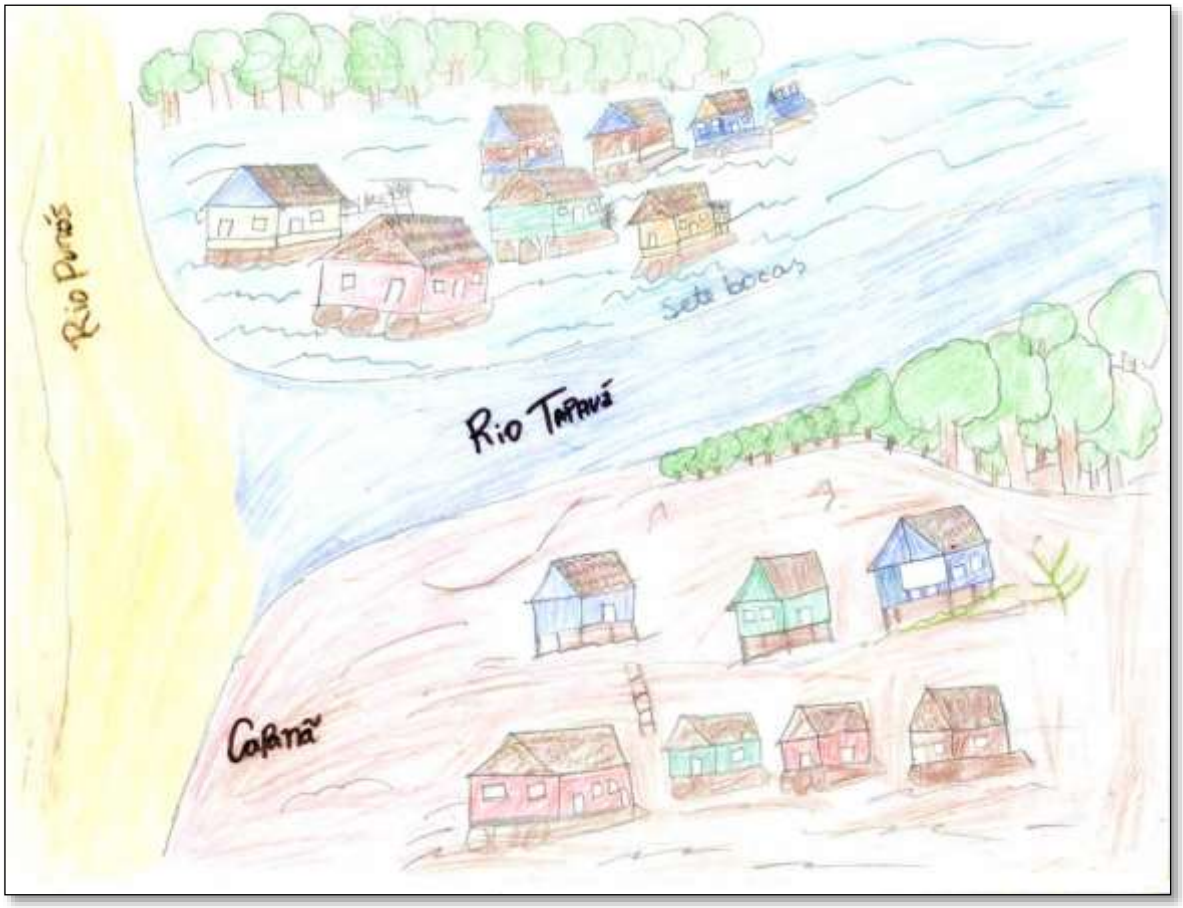


Ilustração VIII: *Sete Bocas Kagorani* e *Capanã Kagorani*, respectivamente.
Fonte: Clemer Paumari, 2017.

De retórica compassada e firme, cadenciada pelo altivo movimento de seu corpo, marcado por gestos incessantes e olhar fixo, o discurso de Nilson são como ondas sonoras de intensidades diferentes, que ora busca capturar os demais através de seu discurso da unidade coletiva, ora aponta o maior de todos os pecados perpetrados pelos demais: *não amar o seu próximo, como a si mesmo.* Na maioria dos casos, o discurso religioso aparece como recurso eficaz na resolução e controle dos conflitos existentes entre a casa de Nilson e uma das principais casas pertencentes ao conjunto sete bocas.

Não me parece, pois, que o discurso religioso amenize os conflitos, tampouco iniba seu surgimento, pelo contrário, ele tende a produzir novas acusações, agora sustentadas pela ordem moral religiosa, que num contexto mais amplo, promove gradativamente o isolamento de sua unidade familiar. Isto se dá, sobretudo, pelo incessável posicionamento como *ka'da'di* do coletivo Paumari, o que de certa forma, não é aceito pelo grupo, uma vez que as tomadas de decisões, quando elas dizem

respeito a ordem da coletividade, deve ser acordada e decidida em reunião feita com todos os *kaʻdaʻdi* dos nove conjuntos de casas.

Assim, a imposição de regras, que contraria a autonomia dos chefes das unidades familiares, contribui para o surgimento de novos conflitos e acusações entre seus moradores. Durante reuniões, visitas e encontros religiosos que eram promovidos em seu flutuante, as rivalidades eclodiam, principalmente quando este acenava para uma representatividade de si sobre os demais parentes. O exercício da liderança, onde não coexiste uma dinâmica interna que comporte a dimensão da representatividade coletiva, tende a segmentar o conjunto de casas por meio da reconfiguração constante dos núcleos familiares.

2.2.2 Terra Indígena Paumari do Lago Paricá

Este território é formado por três conjuntos de casas: dois deles estão localizados em áreas de várzea e o outro, situado numa área de pé de terra firme, em planícies fluviais alagáveis durante o inverno amazônico. Semelhantemente a T.I Manissuã, a demografia local é particularmente jovem, totalizando, aproximadamente, 123 pessoas.

O conjunto de casas do Lago do Bacia, também chamado de colônia, é formado por nove famílias distribuídas ao longo de cinco casas flutuantes e quatro casas palafitas espalhadas paralelamente entre o Polo Base de Saúde e a Escola Municipal Indígena Tihi. Desse total, 06 pessoas estão abaixo dos 05 anos, 15 estão abaixo dos 15 anos e apenas 04 estão acima dos 50 anos.

A configuração sociológica local, pode ser caracterizada a partir da dinâmica dos agrupamentos de casas situados na várzea e no lago bacia. Nesse sentido, trata-se de duas unidades de grupos domésticos organizados em torno do Sr. Augustinho Cassiano Joberi (que é viúvo) e do casal Tereza Araújo Mamori e Augustinho Teles de Oliveira (não indígena)[67].

Algumas das famílias que habitam na várzea, possuem um flutuante que geralmente é atracado nas encostas da terra, onde permanecem desocupados

[67] Dos filhos de Augustinho Cassiano, apenas dois não residem no mesmo local que o pai. Já a maioria dos filhos de Tereza e Augustinho, residem em comunidades localizadas nas adjacências da cidade de Manaus, permanecendo apenas três de seus filhos na T.I.

durante todo o inverno. E é somente no verão que as famílias passam a ocupá-los, facilitando seu acesso aos recursos hídricos, que nesta época fica distante das margens da várzea devido ao baixo nível das águas. Ao observar este movimento, questionei algumas mulheres Paumari sobre as dificuldades que esta mobilidade impunha a família, dado o esforço que este fluxo exige dos grupos.

Késia Reis, esposa do professor Rogilson Oliveira e filha de um dos homens que atuou no amansamento dos Banawa, justifica este movimento explicando-me que

> (...) durante o verão é difícil pegar água la de cima, descer o barrancão pra lavar roupa, louça é difícil, mais fácil morar no flutuante. A vantagem é que na terra dá pra gente andar, mas no verão fica ruim por conta da distância do rio. Tem que pegar água pra beber direto, e não se pega do rio, pega lá da nascente, lá dentro do lago, que a água é pura. As crianças ficam logo doente com a sujeira da terra e das necessidades (cocô e xixi) dos animais e das pessoas no mato. É pequeno aqui, não dá, nem que a gente queira, ir pra longe, os cachorros vão junto e trazem doença também do mato. Perto da água dá pra fazer tudo, as necessidades não ficam ali parada, vai pra longe fazer, pega a canoa e vai para detrás do mato, no igapó, faz na direção que o rio corre. Não dá pra fazer isso no verão, ficar na terra não dá (LAGO PARICÁ, 2016)

A dinâmica habitacional baseada na sazonalidade, não é comum a todas as famílias. Das nove unidades, este movimento só foi observado em duas famílias, que de acordo com as mudanças dos níveis das águas, ocupam ora a várzea ora os flutuantes. Três famílias, no entanto, ocupam permanentemente a várzea e quando os níveis das águas alcançam o piso da residência, o assoalho é ampliando a fim de evitar a saída da família para habitações provisórias ou, quando se trata de um núcleo familiar pequeno, mudam-se para as canoas que também se figuram como habitações permanentes e/ou temporárias.

As habitações temporárias, como são chamados os pequenos ranchos ou tapiris, na maioria das vezes, são construídos para abrigar a família por um curto prazo de tempo, e são caracterizadas como moradias típicas de curtos deslocamentos realizados para atividades fim, como a pesca e coleta de castanha.

Diferentemente dos demais, apenas quatro famílias ocupam as casas flutuantes durante toda estação do ano. Observa-se, também, a mesma dinâmica de mobilidade das casas na época da cheia e verão. Os flutuantes, no entanto, não impedem seus

moradores de exercerem atividades na terra firme, onde, provavelmente, construirão tapiris para abrigarem a família durante o exercício das atividades de autosustento.

Cada unidade familiar possui duas áreas de roçados e, no mínimo, um ponto de quebra de castanha. A agricultura praticada pelas famílias, se comparada aos demais conjuntos de casas, apresenta um número maior de variedades de plantas cultivadas, sobretudo de fruteiras. Mas, de modo semelhante, a mandioca e a macaxeira é a principal planta cultivada nas roças, da qual produzem farinha, goma e massa para mingau. Cultivam também banana, cará, cana, ananá; abacaxi; limão; batata; cupuaçu; castanha; laranja; tangerina; mamão; pupunha; caju; goiaba e pequi.

As mulheres, de modo geral, trocam entre si diversas mudas de plantas, entre fruteiras e pimentas, principalmente. Cada uma possui um canteiro, situado na várzea ou na base das boias que sustentam a casa flutuante. O conjunto de temperos, como são chamados os cultivos de cebolinha, coentro e pimenta de cheiro, são cultivados nas adjacências das casas, onde são tratadas com cautela, exigindo destreza de cuidado em sua retirada. Regras como de corte e arranque definem a manutenção das espécies cultivadas nesses canteiros.

Para além das atividades agrícolas, a caça, por exemplo, ainda que ocorra em menor escala, é considerada atividade importante para a economia doméstica do grupo. Os homens adultos, chefes de família, em alguns contextos, realizam pequenas excursões de caça, com preferência pela captura de queixadas e/ou macaco barrigudo. Já a pesca, como se observa em todo o contexto paumari, é a principal atividade realizada pelos núcleos familiares, sendo praticada tanto nos rios, lagos e igarapés, sendo os peixes, o principal alimento que constitui a dieta diária dos grupos domésticos.

Não muito distante desta localidade, avistamos o conjunto de casas do Lago Abaquadi, formado por sete famílias, das quais somente uma habita em casa flutuante e as demais, em casas palafitas paralelas à margem da várzea. Trata-se de um grupo constituído pela família extensa do Sr. Evangelista Mamori, cujos filhos, filhas, genros, noras, e netos, vivem em casas separadas, mas conexas à sua.

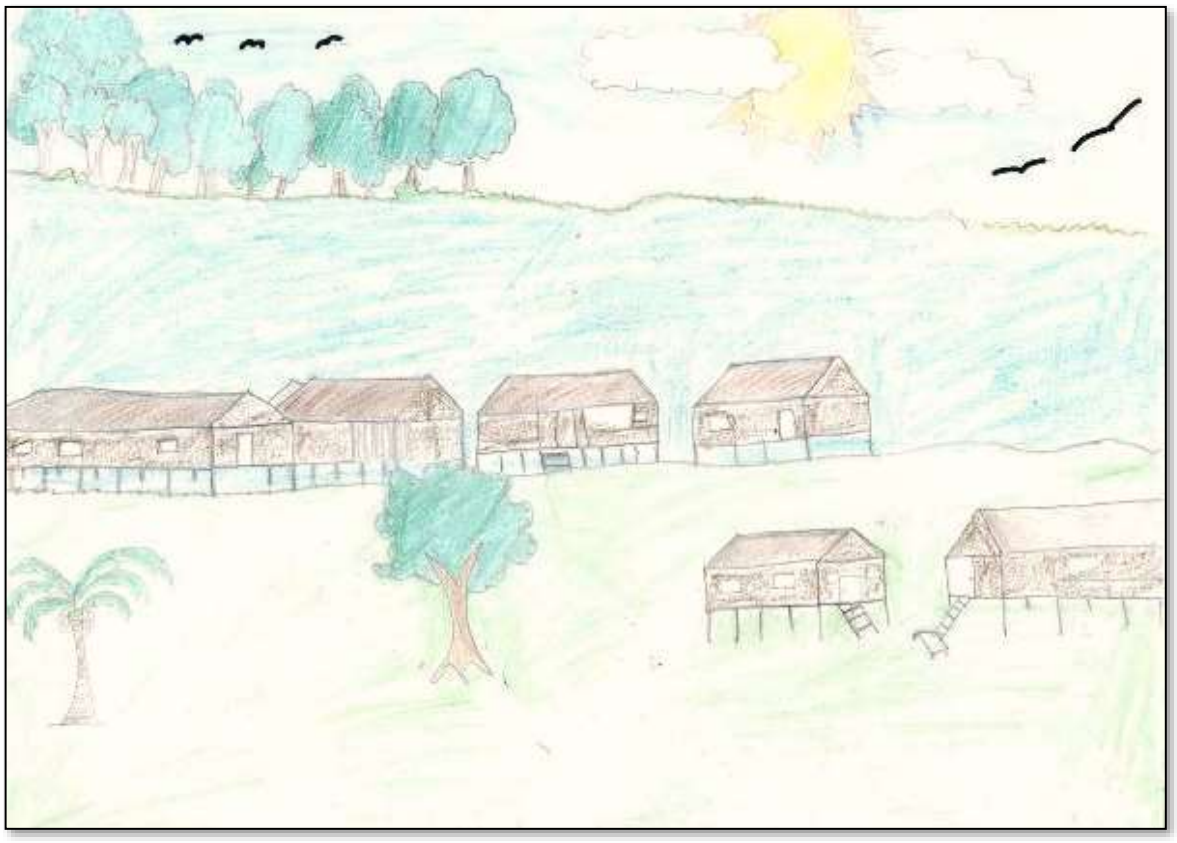


Ilustração IX: *Abaquadi Kagorani*.
Fonte: Clemer Paumari, 2017.

A média demográfica da população é parecida às dos demais conjuntos de casa, sendo que 09 estão abaixo dos 05 anos, 19 abaixo dos 15 anos e só um está acima dos 50 anos. Para além desta, algumas outras semelhanças também são observadas nesse conjunto, porém, há uma particularidade no exercício das atividades econômicas desenvolvidas pelas famílias, associadas, especialmente, a manutenção das redes de relação estabelecidas com o exterior, se tratando aqui, dos missionários, mercadores e patrões com as quais os grupos mantem dívidas e acordos comerciais.

De início, destaca-se que as áreas destinadas para as atividades agrícolas são de uso coletivo, ou seja, todas as famílias não só participam do plantio das espécies cultivadas, como contribuem para a manutenção dessas áreas. Durante a colheita, cada um só retirará o que for necessário ao autosustento da família, garantido aos demais, condições iguais de acesso aos produtos cultivados.

Diferentemente do caráter coletivo que as atividades de autosustento assumem, a produção de farinha parece envolver apenas um único núcleo familiar, fato que pode ser explicado pela particular finalidade que o produto assume na base alimentar Paumari. Apesar disso, uma parcela da farinha produzida é sempre oferecida, tanto

por seus filhos quanto por seus genros, ao patriarca da família, Sr. Evangelista Mamori.

A coleta de frutas é praticada, principalmente, pelas filhas e netos de Evangelistas, que comumente saem pelos igapós e várzeas em busca de alimentos. As refeições são realizadas sempre em conjunto, com exceção da família de João, sendo raras as ocasiões em que participaram das refeições coletivas, que frequentemente eram realizadas na casa de Izac Paumari, genro de Evangelista.

Izac é filho de Raimunda Garcia e Sebastião Gavião (não indígena)[68], nasceu no Lago Marahã, onde foi alfabetizado pelos missionários que atuavam na região por várias décadas. De início, acompanhou a participação de sua mãe como interlocutora dos missionários na tradução da bíblia para a língua paumari. Anos depois, mudou-se para o Tapauá quando se casou com Ediane. Izac possui uma posição de destaque diante das demais casas, sobretudo com seu sogro, posição que pode ser compreendida à luz de diversos fatores, entre as quais destaca-se o domínio da língua Paumari e do português, possui conhecimento dos rituais *inihika* e *amamajo* e, de um conjunto de cantos essenciais à comunicação com os seres não humanos.

É interessante notar que por conta de tais atributos, o mesmo goza de um certo prestígio que o coloca em posição de conflito com um dos filhos de Evangelista, a quem muitos consideram ser seu sucessor. Evangelista, por outro lado, parece estar sempre favorável ao posicionamento e conduta de seu genro do que de seu filho João. Tal postura pode estar ligada a fluência da língua e conhecimento que seu genro possui sobre as práticas xamânicas/rituais, pois como certa vez destacou em uma de nossas conversas na casa de Izac,

> O conhecimento tá se perdendo, hoje ninguém quer mais saber da língua, não falam, dizem ter vergonha por os *jara* falam que é cortar a gíria. Eu sei falar a língua e não tenho vergonha. Aqui, a maioria entende uma coisa e outra, mas não sabe falar, e vai morrer tudinho. Eu sou Mamori e tem pouco mamori vivo, vai se perder as histórias porque se tem vergonha. Tem de ensinar, tem de falar pra não morrer mesmo (ABAQUADI, 2015).

Há de se destacar que após a morte de sua primeira esposa, Evangelista se casou com uma mulher do Lago Marahã, onde passou a viver por quase uma década,

[68] Sebastião há muitos anos vive com sua esposa no lago Marahã, fala fluentemente a língua Paumari, e por tais razões já não é apresentado pelos demais como não indígena, mas, como certa vez me definiu Edilson Paumari, se tratar *de um Kariva que se tornou Pamoari*.

conforme relata Maria do Rosário, uma de suas filhas. Foi durante sua vivência na região, que ele adquiriu alguns conhecimentos xamânicos, especialmente práticas relacionadas a cura e de identificação da atuação dos seres não humanos na captura da alma-corpo das crianças.

Ao retornar para o Tapauá, após seu *período de formação*, como ele próprio define a experiência vivida no Marahã, Evangelista passou a se declarar como interlocutor dos conhecimentos Paumari para os habitantes do Tapauá. Tal atitude não foi bem recebida pelos moradores da região, que passaram a caçoar das experiências que ele lhes narrava, e com frequência questionavam a veracidade dos fatos e conhecimentos repassados. Apesar disso, Evangelista se posiciona como detentor de um poder local que está acima de qualquer outro jovem líder constituído pela necessidade de comunicação com o mundo dos brancos.

Por duas vezes consecutivas, em reuniões realizadas na aldeia colônia, um referente a municipalização da saúde indígena e outro relacionado ao projeto de manejo do pirarucu, observei que o posicionamento adotado por Evangelista (e apresentado aos demais), estava associado a aparente posição de poder que ele acreditava assumir dentro de um contexto mais amplo, como se a categoria de cacique/liderança fizesse sentido para o contexto local. Ainda que sua conduta aponte para a existência de poderes locais exercidos, especialmente, pelo chefe mais velho de um grupo doméstico, parece-me, pois, tratar-se de uma ilusória proposição sustentada pelas demandas externas que institucionalizam as relações criando uma estrutura de dependência e representatividade.

O último conjunto de casas, denominado de Terra Nova, localizado nas mediações do lago do minhoca, é formado por cinco famílias, distribuídas em cincos casas palafitas situadas na área de pé de terra firme adjacente ao do lago minhoca. Neste conjunto, em particular, a dinâmica de ocupação das casas segue o fluxo da subida e descida das águas.

Durante o inverno, as famílias encontram-se aglomeradas na terra firme, permanecendo por todo o período da estação chuvosa. E quando as águas começam a descer, os chefes de cada núcleo familiar, acompanhados da esposa e dos filhos, em alguns casos, deslocam-se para o lago dando início ao translado dos flutuantes para o rio, que serão habitados no auge do verão. Das famílias presentes neste conjunto, observei que somente uma não migrava durante o verão, cujo movimento é

justificado tanto pela ausência de um flutuante próprio, quanto pelo cuidado dispensado aos animais domésticos (cachorros e galinhas) criados no entorno da casa.

A população do Terra Nova é similar a demografia observada nos demais: trata-se de uma população relativamente jovem, formada por vinte e sete pessoas, cuja média de idade é de 18 anos. Do total, 02 estão abaixo dos 05 anos, 07 abaixo dos 15 e, cinco possuem mais de 50 anos.



Ilustração X: *Terra Nova Kagonari*, lago do Minhoca
Fonte: Clemer Paumari, 2017.

Diferentemente dos demais conjuntos, as casas no Terra Nova obedecem ao padrão do paralelismo, sendo as linhas definidas pelo alcance do nível das águas que delimitam o fim da várzea e início da terra firme. As casas, apesar do padrão de agrupamento, dispõem de uma porção de terra que separa uma moradia da outra, servindo de pátio fronteiriço, delimitando o espaço da casa e terreiro que pertence ao ka'da'di da casa em específico.

No entorno das casas, há diversas fruteiras cultivadas, entre as quais destaca-se a castanheira (*Bertholletia excelsa*), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), ingá (*Inga edulis*); goiaba (*Psidium guajava*); caju (*Anacardium occidentale*); (*Caryocar*

brasiliense); araticum (*Annona montana*). Cada uma possui um dono, responsável por manter e promover seu desenvolvimento. No terreiro das casas, também chamada de quintais, são experimentadas e produzidas mudas de plantas para serem trocadas, principalmente, por espécies que ainda não detém. Nesses espaços, em cantos reservados, as mulheres conservam ramas e bulbos de plantas para plantios futuros.

D. Conceição Verissímo, mais conhecida como Conça, é casada com André Cassiano, filho mais velho de Augustinho Cassiano Joberi e Odete Mamori, e certa vez, enquanto colhíamos algumas frutas no caminho defronte à casa de sua sobrinha, contou-me que

> As árvores tem um dono, assim como os animais. Os antigos cuidavam de suas árvores, eles cantavam e o vento respondia. O som produzido pelo vento nada mais é que a voz dos espíritos, eles assim como nós, também cuidam das árvores. Tem de cuidar delas, se não cuida, não cresce. O canto ajuda crescer, pra dar bons frutos (TERRA NOVA, 2015).

Ainda de acordo com Conça, tais condutas são essenciais na manutenção relações entre os Paumari e as plantas cultivadas, doadas a seu povo por *Safini Kapamoairhi* (gente sol) e mantê-las bem cuidada impede que seus donos tenham suas almas capturadas pelos seres do *jama* (da mata/floresta).

Na varanda das casas, em canteiros suspensos, bem como em sua adjacência, novas culturas de são experimentadas, cujas ramas e bulbos são conservados para garantir sua reprodução, para posteriormente serem plantados nos roçados. Nesses canteiros, também se observa o cultivo de diversas plantas utilizadas para o trato medicinal, como capim santo, boldo, alfavaca (*Ocimum basilicum*), guaco, dipirona, entre outras espécies.

Conça, juntamente com seu esposo, atuam como liderança local, mas esta posição, ainda que marcada e convalidada pelas demais famílias que residem na localidade, é ambígua diantea da dinâmica local observada. E esta posição é ainda mais evidente quando os moradores locais passam mencionar a divisão das casas em “bairros”, traduzindo uma dinâmica interna de organização que está por trás do paralelismo ora posto como padrão de organização.

Os bairros determinam o espaço geográfico ocupado por um conjunto de casas que possuem um ponto em comum: o primeiro deles, refere-se a comunhão e obediência aos princípios cristão, visto como essenciais a ordem da coletividade.

Desta forma, aqueles que residem no espaço delimitado como bairro Cassiano, pertencem a mesma família, composta pelos três filhos de Odete Mamori e Augustinho Jobiri, juntamente com suas esposas e filhos. Para além dos laços de parentesco, um aspecto em comum que chama a atenção deste aglomerado de casas, é o fato de todos se declararem evangélicos e partilharem de princípios comuns, embora o conflito esteja sempre presente entre eles.

Já o bairro subsequente, que não possui nome algum, é formado pela família de Magno Paumari e Eugênio Paumari, que apresentam uma dinâmica bem diferente das demais, ou seja, eles pouco se envolvem com questões políticas e de conflito interno que cercam e difinem o bairro Cassiano. A articulação entre elas ocorre por meio dos laços de amizade existentes entre os membros de ambas as unidades familiares, mas apesar disso, observa-se um movimento restristo de acesso e comunicação entre as casas.

Pelo pouco tempo que permaneci nesta localidade, observei que as visitas eram marcadas, quase sempre, de inúmeros rumores e histórias relacionadas a uma rede de intrigas não especificadas. Sem saber as razões que motivaram os conflitos, minha hipótese para este caso específico é de apesar dos dois agrupamentos de casa coabitarem no mesmo espaço, os membros de cada família, assim como seus ka'da'di (que não se posicionam publicamente) exercem constante vigilância um dos outros, cabendo o controle a cada grupo familiar residente na localidade.

Ainda que relações de amizade e parentesco garantam a conexão entre uma casa e outra, pelo que me parece, a conduta que assumem aponta para a predominância da não-relação e/ou negação da relação como recurso viável da manutenção da ordem coletiva entre as casas.

2.2.3 Terra Indígena Paumari do Rio Cuniuá

O Tapauá segue seu curso rio acima, e paralelamente ao seu movimento, está o rio Cuniuá, situado na margem esquerda do rio Tapauá. É no baixo curso do rio Cuniuá que estão localizados os dois últimos conjuntos de casa Paumari: Xila e Açaí. Trata-se de duas localidades com as quais mantive pouca comunicação, pois assim como no caso do Patauá, meu contato com os moradores do Xila foi passageiro e quando os visitei, apenas duas famílias se encontravam na localidade.

Em relação ao conjunto de casas do Açaí, por conta dos conflitos relacionados ao manejo pesqueiro e arrendamento de lagos, não tive a oportunidade de estabelecer qualquer vínculo ou contato com seus moradores. Além do mais, uma visita minha a localidade, parecia não ser bem vista tanto por eles quanto pelos próprios Paumari que me acompanhavam. Tudo o que sei sobre seus moradores, faz parte de um conjunto de percepções comum a todos os outros conjuntos de casas, em específico. E, arbitrariamente foram caracterizados como *gente misturada*, *distante dos paumari*, fato este que contribui para a hipótese de que o conjunto de casas do açaí apresenta uma posição atípica e desconexa a dinâmica política dos demais conjuntos de casas situados ao longo do curso do rio Tapauá.

2.3 – As gora Paumari

Nas páginas iniciais deste capítulo, mencionei (corriqueiramente) sobre a não aplicação do termo “aldeia” para o contexto paumari, pincelando as razões pelas quais seu uso é evitado. Durante o trabalho de campo, participando das rodas de conversa, da vivência diária que me permitiu adentrar no espaço intrafamiliar da casa, notei que a organização social paumari comporta um todo complexo de relações e dinâmicas que estão além dos limites que a noção de aldeia pode admitir.

Por esta razão, preferi não mais utiliza-lo como categoria analítica, tampouco como condição característica dos agrupamentos Paumari. Ademais, a noção de aldeia recobre uma condição tendenciosa de que os grupos – seus indivíduos – estão integrados, como se a coletividade fosse harmônica e homogênea, não levando em consideração o movimento que traça relações em diferentes níveis de proximidade, permeado e povoado pelas alteridades diversas.

Neste sentido, ler a dinâmica Paumari soba ótica da aldeia é, a meu ver, se opor aos aspectos analíticos da estrutura social presente no rio Tapauá, dos meandros caminhos que se entrelaçam as malhas fluviais, tecendo e recriando os laços e vínculos entre parentes, coisas, lagos e pessoas. Além do mais, o que eventualmente chamaríamos de aldeias são, na verdade, pequenos conjuntos familiares agrupados em torno de um lago, em balsas flutuantes ou casas palafitas construídas nas margens das várzeas, altamente dinâmicas e independente.

Em oposição a esta noção, o termo *gora* (correspondente à casa), é tomado como unidade representativa da estrutura social paumari. Um pequeno conjunto de *gora* constitui a paisagem social dos lagos, apontando para um plano de organização que se entrecruza a de outros, produzindo diferentes movimentos que articulam relações supra e intra, definindo os termos da composição sociopolítica das unidades familiares.

Em decorrência da sazonalidade aquática, principalmente durante o verão, algumas famílias migram entre as diversas *gora*. Aqueles que habitam palafitas se mudam para os flutuantes que são deslocados por rasas canoas para as margens do rio. Mas quando as águas tornam a subir, regressam para suas casas em "terra" e, dependendo da dinâmica das águas, a casa pode ter sua estrutura submersa no auge da cheia, levando os paumari a modificarem a base de sua moradia.

Além dos flutuantes e palafitas, como já mencionado anteriormente, é comum ver algumas famílias residindo em canoas que seguem o padrão regional, estilo *batelão*[69]. Outras, no entanto, possuem um padrão arquitetônico bem simples, coberto por uma tolda (cobertura) feita de alumínio ou palha. Atualmente, com a implantação do manejo de pirarucu e as estratégias de vigilância de lagos, é comum observar essas embarcações na entrada dos principais canais que dão acesso aos lagos manejados, bem como no próprio rio Tapauá.

A vigilância obedece a um calendário que determina a atuação de pequenos grupos familiares, que permanecem, em média, uma semana nas bases de vigilância. A rotatividade dos grupos varia entre as três terras indígenas, sendo determinada pela quantidade de famílias e quantidade de lagos manejados na área correspondente de seu território.

As bases de vigilância são flutuantes de grande porte, de difícil locomoção. Quando o rio começa a baixar, os Paumari levam essas bases, atracadas em suas canoas, até o lugar definido como ponto estratégico da vigilância. Tratam-se de lagos consideradas cruciais no trajeto a ser percorrido pelo invasor (barcos pesqueiros, ribeirinhos, regatões, entre outros). Apenas uma família reside na base, enquanto que

[69] O Batelão é uma embarcação de fundo chato, muito utilizada nas atividades realizadas em áreas próximas aos rios e lagos. É comum avistar um batelão carregado de mercadorias industrializadas, que funcionam nos rios da Amazônia com uma espécie "taberna itinerante", cujos produtos são trocados por peixes, caça, castanhas, óleos naturais, entre outras produções. Entre os Paumari, os batelões são utilizados para viagens, habitação e comercialização da produção interna – farinha e coleta de castanha, sobretudo.

as outras se espalham em torno dos demais pontos de vigilância – canais de lagos e paranás – a fim de inibir a ação dos invasores.

A capacidade de um determinado lago, em termos ecológicos, não pode ser tomado como fator determinante na escolha da área ocupada, pois conforme pude observar, as *gora* que compõem um determinado conjunto, podem estar realcionadas a rede social familiar ou as relações de natureza política produzidas pelos ka'da'di. Esta última, parece incidir, com certa frequência, na formação de novos conjuntos de casas, como veremos mais adiante.

A ocupação de um lago, de uma área de várzea ou pé de terra firme, corresponde, também, as estratégias cosmopoliticas que permeiam as relações entre as diferentes casas, ou seja, um determinado conjunto de casa pode ser constituído pela condição de parentes que seus indios assumem ou pela capacidade de integrarem novos memrbos suplementares. Ainda, pode estar relacionada a vigilância dos lagos de pesca ou áreas considideradas como antigas colocações de seus grupos locais – Mamori e Joberi – com as quais apresentam algum laço de parentesco.

A dimensão dos conjuntos de casa está sujeita a diversos fatores correlatos a dinamicidade dos grupos que coabitam e compartilham os mesmos espaços territoriais. Relações como de troca, hostilidade e conflitos políticos entre parentes consanguíneos, por exemplo, surgem como elementos basais a lógica Paumari sobre o *habitar junto*. O tempo de ocupação, permanência e conviviabilidade entre as *gora*, é marcada pela tênue relação produzida pelas unidades familiares em seus respectivos espaços públicos (fora da casa) e privados (dentro da casa).

Esta posição marca a condição da coletividade Paumari: periférica e em constante conflito. Fato este observado na composição social dos lagos e várzeas estrategicamente escolhidos para habitar. Neste contexto, ao percorrer o território paumari, encontramos desde casas isoladas, que por motivos internos foram tolidos da aparente coletividade compartilhada entre as casas, impelindo-os a se deslocarem para outros conjuntos de casa ou para constituírem novos espaços de ocupação, como conjuntos formados por cinco ou mais casas que apresentam – de modo efêmero e superficial – uma coesão social.

Cada conjunto de casas, como vimos rapidamente, apresenta uma dinâmica própria para as principais atividades econômicas exercidas. As pescarias, agricultura, caça, coleta de frutas, extração de óleos vegetais e coleta de castanha, obedecem a

um complacente calendário articulado a uma sazonalidade que dinamiza a mobilidade e manejo da paisagem por seus grupos locais. De caráter predominantemente familiar, poucas são os conjuntos de casa que realizam atividades coletivas – envolvendo outras famílias.

A pesca de peixes e quelônios é marcada pela mobilidade desses núcleos familiares e seus deslocamentos estacionais entre as diversas zonas de exploração (terra firme, várzea, praias e castanhais). Praticada tanto nos rios quanto nos igarapés e lagos da bacia do Purus, constituindo-se como atividade fundamental na economia de autosustento Paumari. Já a caça, é considerada uma atividade secundária e diferentemente do que acontece com a pesca, este tipo de atividade é tomado como um exercício das "empreitadas" organizadas no período que antecede os principais festejos Paumari – dia do índio, jogo de futebol, etc. –, ou quando vão para os castanhais e se deparam com algum animal de sua preferência (queixada, macaco, anta, etc.).

No entremeio das relações entre casas e parentelas, um parente (primo, cunhado e/ou tio) pode ser convidado pelo dono de uma das atividades acima mencionadas, para prestar-lhe serviço durante o ofício proposto. Como forma de pagamento, o requerente do serviço lhe concederá uma parcela do produto coletado, caçado ou pescado. A este tipo de relação, os paumari a caracterizam como 'empréstimo de pessoas', modalidade que pode abranger tanto aqueles que estão fora da rede do parentesco quanto os que estão dentro dela.

O empréstimo recobre uma condição ambígua: trata-se, por um lado, de um mecanismo que tem por função 'testar' o outro, sua capacidade e agencialidades no contexto das relações sociais intra e supra coletivas, verificando a qualidade potencial do 'emprestado' em vive-la conjuntamente. Por outro lado, este movimento permite a submissão de uns pelos outros dentro de um contexto marcado por trocas não equivalentes, o que nos permite presumir que as relações entre as casas/pessoas, são pensadas e projetadas de forma mais ampla, indicando posições hierárquicas entre seus indivíduos.

Qualquer que seja a posição dos sujeitos dentro deste campo relacional, é interessante notar que a coletividade, mais uma vez, é aparente e assume um caráter puramente metafórico na medida em que ela se totaliza no antagonismo das relações sociais. Consequentemente, essa condição recaí, também, sobre a casa enquanto

espaços onde se produzem e partilham os feitos notáveis associados a lógica interna da vida social Paumari. Neste sentido, é ponderável dizer que as casas constituem pessoas, logo, condutas públicas, manifestas por seus indivíduos para a 'coletividade', denota, de certa forma, a condição que a casa assume no contexto supra, de objetivação de relações antagônicas (Cf. Lévi-Strauss, 1984).

Se considerarmos a preeminência das gora Paumari enquanto unidade político-ritual que ordena a vida social e as relações instituídas, podemos dizer que *gora* e pessoas aparecem como idioma simbólico *"de densas teias de significados, tramas sociais cognitivas estruturar, pensar e experimentar o mundo"* (CARSTEN e HUGH-JONES, 1995, pg. 03).

Ao assumir esta condição, o conjunto de casas Paumari, representariam

> (…) um esforço para transcender, em todos os campos da vida coletiva, princípios teoricamente inconciliáveis. Ao colocar, digamos, 'dois em um', a casa realiza uma espécie de giro topológico do interior para o exterior, ela substitui uma dualidade interna por uma unidade externa (LÉVI-STRAUSS, 2004, pg. 161).

Diante do exposto, há de se considerar que as relações entre *gora*, lagos e pessoas, assume uma posição política que é introjetada na casa, constituindo-a por dentro, oferecendo uma estrutura complexa, a qual reflete e simboliza os aspectos da organização social e política Paumari que transcende o fundamento genealógico e se consolida pela determinação do *status* que integram a si mesmas como unidades independentes.

2.4 O parentesco entre os conjuntos de casa

As atividades são comuns a todos os conjuntos de casa, mas cada um possui uma dinâmica própria, conduzida pela compressão particular que as unidades familiares possuem/apresentam sobre a vida coletiva, o *habitar junto.* Trata-se de uma concepção ampla e notória dos movimentos e ações públicas que versam sobre o outro – tanto humanos quanto não humanos.

A posição cosmopolítica que cada agrupamento assume, corresponde as possibilidades, em diferentes escalas, a produção de um dualismo entre consanguíneos e afins a partir da reconfiguração dos sistemas de trocas entre as

casas, que para além das regras de casamento preferenciais entre primos cruzados, o modelo de organização social em conjuntos de casa aponta para a constituição de grupos locais distintos, cujas trocas e alianças se constituem pelo viés político, não mais pelas regras de possibilidade/impossibilidade de casamento.

Certa vez, conversava com uma jovem e sua mãe, sobre os sistemas de parentesco Paumari, na tentativa de compreendê-los no âmbito das trocas e rede de configurações sociais dos grupos locais Paumari, Mamori e Joberi. Durante nossa confusa conversa sobre as regras sociais que organizam as possibilidade e impossibilidade de alianças matrimoniais, sob a luz de sua lamparina, explicou-me que na atualidade as regras de casamento já não são levadas a sério, as misturas entre irmãos e gerações provocaram uma fissura no complexo sistema que oferecem as bases do processo do parentesco paumari. E prossegue descrevendo que na atualidade, as alianças matrimoniais são constituídas à luz de processos internos variados que movimentam a casa, a unidade familiar, minimizando desta forma os conflitos que põem em risco a vida em sociedade.

A mãe, ilustra sua explicação descrevendo-me o momento em que soube do casamento de sua filha. Por motivos não esclarecidos, conta que esteve ausente de sua casa por um curto período, deixando a carga de suas duas filhas a administração da casa. Ao retornar, foi informada por seu marido que a filha mais velha havia sido dada para casamento a um jovem habitante do conjunto terra nova. Perplexa com a situação, tentou convencê-la do contrário, alegando se tratar de uma escolha arriscada e precipitada. Mesmo assim, permitiu que a filha escolhesse os caminhos que desejaria trilhar.

Ao optar pelo casamento, os pais de ambos os jovens se reuniram e trataram dos termos do casamento, das possibilidade e impossibilidade de vivência que poderiam pôr em xeque a unidade das famílias, principalmente aquelas relativas a qualidade política das relações preexistentes entre ambas as casas, traduzida neste contexto pelo idioma do conflito e imposição de seus chefes, expressões tônicas do comportamento[70].

Outro episódio similar a este também me descrito, agora envolvendo seu filho mais velho que se causou com a filha de seu irmão. Aparentemente, pela regra de

[70] A posição do chefe de uma gora, corresponde simetricamente a posição de uma casa, que invariavelmente, pode assumir condição assimétrica em relação a outras casas.

casamento entre primos cruzados, este casamento seria tratado como ideal, mas seguindo a lógica das casas e constituição dos conjuntos de casa, esta aliança não era favorável devido a posição conspícua que a casa de seu irmão assume perante a sua casa. Entre ambas as casas, o conflito é quem determina o grau de relação e troca entre eles estabelecidos. De origem diversa, pouco mencionada, a soma de posições exageradas e presunçosa provocou sua saída do lago sete bocas para fundar seu próprio conjunto de casas.

Neste caso em particular, alguns dizem se tratar apenas de divisões estratégicas para vigiar os lagos ameaçados de invasão, uma vez que as casas se encontram situadas nas proximidades das margens dos rios, o que lhes permite observar e identificar os invasores. No entanto, os conjuntos de casa, em sua maioria, encontram-se situados dentro dos lagos, além das margens do rio principal, estando, pois, confinados a um espaço estritamente restrito e politicamente articulado em si.

Vistos como elementos geradores de objetivações pelas quais as pessoas e suas casas, respectivamente, procuram se diferenciar, a austeridade presente na constituição das alianças entre as casas nos remete a condição proposta por Gordon (2006, pg. 80), que para além de uma instituição típica de sociedades sem linhagens ou regras de casamento, que evocam e comtemplam categorias tradicionais da teoria do parentesco, as casas *combinariam princípios de endogamia e exogamia, tendo em vista questões políticas ou econômicas.* Neste sentido, os atuais conjuntos de casa Paumari não nos permita identificar as gora enquanto unidade relativas a grupos lineares, politicamente coesos.

Em termos um tanto gerais, tomando por referência a ilustração acima, poderíamos considerar que o parentesco estaria sujeito à subversão dos interesses políticos produzidos pelas pessoas de um determinado conjunto em relação a outro. Seus vínculos, portanto, estariam associadas a autonomia das casas em estabelecer relações tidas como ideais. Assim como as Casas na Indonésia e na Melanésia, analisadas por Lévi-Strauss, as *gora* paumari parece não estar fundada na descendência ou na transmissão de propriedade, mas na produção de relações de afinidade produzidas pela unidade e antagonismo que as gora apresentam[71] (LÉVI-STRAUSS, 1986, pg. 188/196).

[71] A tendenciosa afirmativa, arriscando-me a uma leitura mínima do que pude observar *in lócus*, corresponde a uma contradição da premissa do parentesco enquanto laços de sangue, da construção intermediária de suas categorias convencionais. Os Paumari parecem “não se importar” com as formas

Por outro lado, se observa um segundo movimento de conexão entre as dinâmicas das *gora* com os padrões de residência matrilocal (uxorilocal) e patrilocal (virilocal). Ao estabelecer laços matrimoniais, o jovem casal permanece uma temporada na casa do pai da esposa, se deslocando, posteriormente, para a casa do pai do homem. É somente a partir do nascimento do primeiro filho que o casal irá constituir sua casa nas adjacências da residência do sogro – do pai do marido ou do pai da mulher. A preferência, no entanto, é de residência uxorilocal, mas a posição política que o chefe da unidade familiar possui incide sobre a decisão do jovem casal, fazendo com que o padrão se alterne em função dessa dinâmica.

Dos conjuntos de casas existentes no rio Tapauá, dois deles apresentam padrão virilocal, além de evidenciar que o chefe da unidade familiar se comporta como uma liderança coletiva, definindo normas internas quanto ao uso das áreas de cultivos, de coleta de castanhas e extração de óleos vegetais, causando, na maioria das vezes, conflitos e fissões que acabam em acusações de feitiçaria.

Quanto à dinâmica dos casamentos, leva-se em consideração a atual configuração política das unidades sociais no rio Tapauá, composta pelos Paumari, Mamori e Joberi. No entanto, em decorrência da escassez de registros sobre as dinâmicas internas que ordenavam as redes de casamentos, as atuais trocas serão tratadas aqui como endogâmicas, em oposição aos casamentos exogâmicos, que se estendem, preferencialmente, às redes estabelecidas com os *Jara* ou *Kariva* (patrão). Em caso de casamentos estabelecidos com outros povos, sobretudo se forem considerados inimigos dos Paumari (como os Katuquina, por exemplo), as tensões tomam conta da vida social, comprometendo a dinâmica dos grupos locais, provocando não só fissões como o isolamento dessas famílias. Ainda que os "inimigos" sejam incorporados a rede de troca como afins, sua presença compromete as relações entre as *gora*.

É importante destacar que nesta rede de trocas, uma segunda possibilidade de casamento parece incomodar os Paumari do Tapauá, estando ela relacionada àquelas estabelecidas com os Paumari do Lago Marahã e os do Ituxi, pois conforme descrevem, estes ainda mantêm práticas relacionadas a feitiçaria. Embora eles não

pelas quais os casamentos estão sendo constituídos, uma vez que consideram não haver necessidade de dar à ordem social um fundamento puramente genealógico que transcende as bases da aliança matrimonial.

manifestem publicamente esta condição, é no interior das *gora* que essas posições são reveladas. Alguns eventos me foram descritos, de maneira sigilosa, sobre algumas mortes ocorridas no Tapauá que foram causadas por feitiços lançados pelos Paumari "lá de cima", referência aos que habitam as regiões próximas de Lábrea e Ituxi.

Entretanto, esta condição não parece ser unanime por duas razões: a primeira indica uma posição hierárquica dos dois principais núcleos familiares que ainda dominam as práticas e conhecimentos xamânicos, apresentando, dessa maneira, uma posição política mais acentuada que os demais núcleos familiares. Já a segunda, destaca a intensificação das redes de troca de casamento entre Paumari do Tapauá, Marahã e Ituxi, uma vez que a população da área em estudo é relativamente jovem e demograficamente baixa, somando um total de 300 pessoas, incluindo homens, mulheres e crianças.

2.5 A dinâmica política das casas Paumari[72]

Um núcleo familiar pode viver provisoriamente em outros lugares, além do local principal de habitação. Este movimento é caracterizado pelas relações introjetada entre as casas de um determinado conjunto. A depender do grau e intensidade que as relações se constituem, as famílias podem decidir por retirar sua casa de um conjunto e levá-la para outro lugar até que os *ânimos se acalmem*, como bem reportam os Paumari sobre esta condição. Quando as famílias não decidem sair, eventualmente, elas se mudam para a outra margem do rio, se distanciando da casa com as quais nutrem relações de conflito e inimizade.

A decisão de saída ou retirada de uma casa nem sempre é de caráter coletivo, sendo sua escolha internamente deliberada pelo chefe da casa, que comumente estão relacionadas a conflitos internos que marcam a diferença e posição centrada que os

[72] Como já mencionado anteriormente, dos noves conjunto de casas presentes no rio Tapauá, não convivi com os moradores dos Patauá, Xila e Açaí, os dois últimos localizados no rio Cuniuá. E por conta dos conflitos políticos relacionados ao Açaí, motivados sobretudo pela exploração inapropriada dos lagos, que eram arrendados para os barcos pesqueiros vindos de Manaus e por Patrões com as quais mantinham acordos de exploração dos recursos pesqueiros locais, optei por retira-la do campo de observação/pesquisa, visto que tal proposta, certa vez, foi ironizada por alguns paumari para as quais apresentava meu objeto de pesquisa.

chefes da casa procuram assumir dentro da coletividade. São raras as exceções em que a cisão se apresenta como condição coletiva de todo o conjunto de casas, ou dos Paumari enquanto unidade constitutiva de povo.

No momento que isso ocorre, as acusações de feitiçaria e práticas consideradas adversas pela coletividade, tais como violência, gritarias e palavras subversivas, eclodem sobre a vida social, mostrando a fragilidade e instabilidade das relações entre seus indivíduos. Ao passo que elas se tornam constante, os Paumari criam meios para que a socialidade em conflito não seja publicitada a todos, sobretudo quando há estrangeiros[73] em seu meio, pois ela coloca em risco possibilidades de construção e perpetuação das relações já estabelecidas com o exterior.

Portanto, a formação de um novo conjunto de casas se dá, na maioria dos casos, por conflitos internos entre uma casa e outra, que na tentativa de implantar uma regra geral ao coletiva, acaba produzindo tensões no âmbito das relações internas de cada casa. Apesar de congregarem num mesmo espaço, compete ao chefe da unidade familar a tomada de decisões e, necessariamente, ela não depende das demais casas para que ela se efetue. No entanto, há contexto particulares em que essas decisões saem da efesra do privado, estabelecendo uma comunicação com as demais casas que coabitam o mesmo lago.

Os Paumari apresentam uma preocupação particular sobre quem vê e ouve questões participativas apenas nos espaços intra da casa, revelando as nuances de uma unidade coletiva em constante conflito. E, quanto mais frequente for os conflitos, mas se sabe sobre o comportamento da unidade familiar da casa.

Longe de ser uma unidade homogênea, a organização social dos conjuntos de casa, apresentam dois movimentos articulados às dinâmicas internas: o primeiro aponta para a ausência de lideranças coletivas e fixas, de chefes centrais, cuja função é representar a coletividade diante das demandas que o mundo exterior lhes impõe. Mas a aparente ausência se preenche pela ênfase e autoafirmação dos *ka'da'di.*

Nos espaços públicos, onde se fala e compartilha o interesse da coletividade, é comum observar a fala marcada e posição central que cada um desses chefes procura

[73] Brancos ou parentes indígenas que sejam considerados distante de sua rede de relacionamento e compartilhamento de informações. Para os Paumari, informações só são repassadas quando seus receptores obedecendo um determinado grau de confiança, e elas competem ao espaço do privado, sendo que até mesmo as informações consideradas coletivas, só podem ser ouvidas ou compartilhadas a depender do interesse da coletividade.

assumir. Inúmeros recursos serão acionados na tentativa de mostrar suas influências, recorrendo à vituperação do discurso, da fala marcada por uma tonalidade ora agressiva ora suave. A posição corporal, a dimensão e profundidade da oratória definem os espaços sociais da casa publicitada perante a coletividade. Esta posição, posteriormente, pode acentuar os conflitos já existentes entre as casas que residem no mesmo espaço territorial.

Vale destacar que nesses espaços, um *ka'da'di* pode se portar como representante de um conjunto de casas, mas cuja postura tem uma finalidade específica, e na sua maioria, recobre uma condição contraria ao posicionamento de um *ka'da'di* específico, opondo-se publicamente a este de forma velada. A coesão apresentada é estrategicamente acionada no sentido de pôr em ordem o que vem sendo considerado contrário aos interesses coletivos, pondo as casas em constante atrito. Neste sentido, a coesão é ambígua, pois ao mesmo tempo que ela produz a objetificação da diferença, em que as casas são tomadas como unidades autônomas e independentes, por outro lado, ela se apresenta como unidade homogênea, oposta ao conjunto em que a representatividade da unidade é tomada como individual.

Os *ka'da'di* assume, de maneira específica e sútil, uma segunda condição para além da posição representativa de sua unidade familiar, de sua atuação no domínio intra da casa. Associada a exterioridade, os *ka'da'di* Paumari, dependendo do contexto em que são acionados, assumem a condição de representantes legais da coletividade, que se apresenta, aparentemente, como uma alternativa para regulamentar a vida social através da demonstração ao outro uma dinâmica própria que é tratada como ideal.

Este cenário foi observado durante uma reunião realizada no lago do bacia, numa escola forrada com palhas de palmeira, cujas paredes mal se sustentavam nos esteios apodrecidos e corroídos pelo tempo. Na ocasião, presenciei a marcada oposição entre os principais *ka'da'di*¸ que naquela ocasião, se transformavam, também, em *ka'da'di do exterior*, líderes que falam pelo todo aos brancos, as instituições governamentais e não governamentais.

É importante contextualizar que a noção de liderança e/ou chefia coletiva aparece no discurso paumari como uma condição relacionada à época dos processos de demarcação da T.I. e criação das Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus – OPIMP. A ausência de chefias fixas não compromete a dinâmica dos

conjuntos de casa, tampouco se apresenta como um “problema” para a organização social Paumari. Contrário a esta compreensão, os estudos produzidos no âmbito do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL (2002), destaca que na organização social paumari,

> (...) suas comunidades podem ser caracterizadas como acéfalas e (...), A alto grau de mobilidade das famílias e a decomposição e recomposição fácil das comunidades dificultam consideravelmente o estabelecimento de poderes locais. Mas a sedentarização crescente das comunidades, por um lado, e as demandas externas tanto da política indigenista quanto do associativismo moderno, por outro lado, estão mudando esta situação (PPTAL, 2002, pg. 06).

Embora a mobilidade seja permanente entre os paumari, nota-se que a consolidação de poderes locais interfere, consideravelmente, no modelo de organização política não só das *gora,* como tende a minimizar o papel central dos *ka'da'di* no seu interior. Este contexto pode ser observado mediante as crescentes demandas externas (saúde, educação, política, etc.) que este grupo vem recebendo. Ainda que essas questões procurem impor aos Paumari um modelo diferente daquele que opera e organiza internamente suas relações, os *ka'da'di* atuam a partir de mecanismos próprios que os permitem exercer suas posições em contextos diversos, sobretudo, no âmbito das diligências coletivas.

2.6 Evangelismo e Xamanismo no Tapauá

Ainda que no âmbito das diligências coletivas a coesão apareça como uma condição efêmera, observa-se que os *ka'da'di* se apropriaram de outros mecanismos na tentativa de minimizar e organizar os conflitos entre as casas e seus respectivos indivíduos. Trata-se de uma visão que se desenvolve a partir do evangelho (cristianismo) como solução do desiquilíbrio causado pelas forças dos seres invisíveis, pondo em constante movimento um mundo caracterizado pelas ações do *jarahi* (diabo) e de *deora* (Deus). A dinamicidade que essas posições assumem marca um quadro de sociabilidade que emerge da capacidade relacional dos *ka'da'di* espirituais com os *mao'nahi jarariki* (espíritos/seres do mal) e *mao'nahi jaraki* (espíritos/seres do bem).

O contexto dessas relações não é manifesto publicamente dentro do conjunto de casas, embora todos saibam e compartilhem – ou não – deles. É, no entanto, no interior da casa que essas relações se tornam perceptíveis, onde se fala da soberania de *Deora* como a força necessária e poderosa que atua contra a potência perigosa que põe em risco a vida coletiva. A conduta assumida por cada indivíduo, ou pela casa enquanto unidade autônoma, pode ser traduzida como resultado da ação de um ou mais *mao'nahi,* seja ele do bem ou do mal, e caso sua força não venha a ser controlada, todos estão sujeitos a ataques diversos.

Certo dia, enquanto nos arrumávamos para participar de uma reunião no colônia, ouvi D. Laurinda Paumari manifestar que o comportamento (fala, vestimenta, posição frente a outros parentes, etc.) inadequado de seus netos, filhos e genros, era resultado da influência direta do *jarari* e dos *mao'nahi jarariki*, que desejavam nada mais que roubar-lhes a vida, levando-os para as profundezas do rio de fogo. E prossegue dizendo:

> Deus não gosta que ande assim, fica andando na moda do *jarari,* mostrando o corpo. Minha neta, vá trocar isso, os espíritos podem te atacar, Deus não gosta disso! O *jarari* só quer isso. Já tem parente lá de cima com chip na mão, já tão tudo perdido, vou orar por vocês. Eu quero ir pro céu, quero morrer no fogo não! (LAGO SETE BOCAS, RIO TAPAUÁ, 2016).

A fala de D. Laurinda se soma a de muitos outros que assumiram o evangelho como possibilidade máxima – e última – de organizar e transformar o mundo e as relações sociais entre humanos, não humanos, plantas e animais. A forma como apresentam e falam da capacidade relacional de conexão que esses meios possibilitam com seus outros, nos permite presumir que envangelho e xamanismo parecem atuar paralelamente, de modo que o xamã, pastores e líderes espirituais assumem posições similares. Assim, a atuação de *Deora* se torna indispensável para construção do equilíbrio da ordem social, pois somente ele pode livrar os *humanos das garras dos espíritos mal que se encontram em todos os lugares – na floresta, no rio, no céu, em tudinho ele tá,* conforme menciona D. Odete Cassiano (2016).

Para os Paumari, o evangelho controla a força dos mundos, sua capacidade transformativa acaba com a guerra, neutraliza os conflitos e revela, por meio de sonhos e outros sinais (aparacimento de cobras, ataques repentinos de animais ou insetos), o perigo que seus indivíduos podem estar sofrendo. A este repseito, a

frequência e intensidade com que esses fatos ocorrem, passam a ser correlacionadas a atuação dos *arabani* na região, a quem associam os ataques e doenças inesperadas.

Com muita brevidade, e as vezes timidamente, os velhos conhecedores Paumari falavam sobre os antigos *arabani*, associando à sua atuação as perdas populacionais que sofreram no passado. A capacidade de ação e transformação do *cosmos*, produziam guerras incessantes, tanto entre si quanto com os demais seres que povoam *o mundo abaixo das águas e no jama, a mata*, conforme expôs Sr. Luiz Mamori. E sobre isto, prossegue explicando que o *jama* refere-se a floresta como um todo, espaço que engloba, de modo geral, todos os seres invisíveis e onde está localizada a *Ma'onahai Vagorana* (casa dos espíritos)[74].

Na memória coletiva dos Paumari, o tempo em que os *arabani* atuavam é marcado pelas agressões xamânicas que foram responsáveis pela dizimação de seus grupos locais, gerando na atual população temor de novas ações de feitiçaria. As conversas sobre este tempo, não eram socializadas ou aberta aos demais, mas aconteciam, geralmente, no entardecer do dia, quando apenas eu e algumas mulheres nos encontrávamos reunidas na varanda da *gora,* onde geralmente conversávamos sobre os antigos, a língua Paumari, as nações que povoam o rio Tapauá e Cuniuá e as guerras que provocaram seu eventual desaparecimento.

Certa noite, reunida com algumas mulheres paumari, perguntei-lhes sobre a possibilidade de ainda existirem *arabani* entre eles, minha pergunta, no entanto, gerou um mal-estar profundo e sem entender as razões pelas quais isso havia acontecido, desisti de indaga-las novamente. No dia seguinte, fui chamada por uma das mulheres que me faziam companhia na noite anterior, falou do medo que muitos ainda têm dos arabani, pois eles haviam matado muitas pessoas e se hoje a população está crescendo é porque eles deixaram de existir. Me explicou ainda que determinados assuntos não podem ser devidamente falados sem que haja segurança e proteção, pois, os espíritos dos *arabani* ainda estão por viaja-los, aparecendo sob a forma de besouro e cobras. Prosseguiu dizendo que já havia sofrido vários ataques de feitiçaria,

[74] Esses lugares de sociabilidade, de interação com a “natureza” – não a natureza estática e objetiva, tal como a concebemos, mas uma natureza que se traduz na extensão de um mesmo mundo, onde humano e animais compartilham de um mesmo status social, humanidade, as relações sociais podem ser caracterizadas de duas formas: amigáveis ou perigosas, a depender do espaço que se ocupa.

mas seu efeito havia neutralizado por *Deora*, mas aqueles que desejavam sua morte não desistiam de lhe enviar feitiços.

Minha interlocutora permanece a narrar diversos episódios envolvendo um certo *ka'da'di*[75], cuja relação com as demais casas da região não é amistosa, pois sua esposa, aquém associa a morte de uma velha conhecedora joberi, detém conhecimento xamânicos que associados aos cantos, evocam os *mao'nahi jarariki* na intenção de promover o mal, enviando-lhes doenças que não podem ser detectáveis. Um episódio semelhante a este e foi narrado certa vez por Sara Paumari.

> Foi assim, eles tiveram uma briga lá no capanã e meu irmão disse pra ele escolher, e ele ficou com raiva, decidiu ir embora. Antes dele ir, falou que ia matar meu irmão, jogar feitiço nele, porque o pai dele era pajé poderoso. Depois que ele foi, ele teve uma febre muito alta, não passava, a gente pensou que ia morrer. A equipe veio, deu remédio e não passava. Então fui no roçado, peguei umas pimentas ardosa e falei pra minha cunhada fazer uma fumaça nele, pra espantar o que de ruim falando nele. Isso aconteceu logo depois que você voltou pra Manaus, e ele ficou bom depois da pimenta e hoje minha cunhada tem pimenta plantada pra qualquer coisa, já saber o que fazer (...) (LAGO SETE BOCAS, RIO TAPAUÁ, 2016).

O episódio narrado nos apresenta elementos fundamentais para se pensar as práticas xamânicas entre os Paumari no rio Tapauá, bem como os mecanismos por eles acionados para neutralizar a força dos seres invisíveis. Notemos, também, que mesmo diante do discurso da não efetividade dos xamãs na região, ele ainda é operante, e ainda que não se torne público, o xamanismo ainda ocorre de forma sigilosa, não sendo pronunciado por assumirem a condição de crentes que se recusam a promover e conviver com as práticas do *jarari*.

Por vezes, ouvi dizer que já não existem especialistas na região, poucos eram aqueles que tinham conhecimento dos cantos e rituais de pajelança praticados pelos antigos *arabani*, mas que já não faziam uso deles. Evocando, quase que incessantemente, um passado marcado pelas guerras de feitiçaria, a insistência em afirmarem não quererem mais pajés ou qualquer outro feiticeiro em suas terras, contrasta com a informação a mim compartilhada por dois velhos conhecedores

[75] Não irei mencionar nomes devido ao caráter sigiloso da informação, que me foi narrado no interior do quarto de minha interlocutora, a quem prometi não revelar nomes ou lugar de moradia. A socialização da informação poderia lhes causar muitos prejuízos.

durante o intervalo da oficina de saberes que realizávamos no sete bocas sobre os Grafismos Paumari[76], quando compartilharam que haviam sido iniciados no xamanismo, no entanto, não concluíram por terem violado as regras sociais da iniciação, entre as quais destacam o fato de terem curado um paumari sem que tivessem concluído sua formação e recebido tal autorização para tal feito. Logo na sequência, contam que os conhecimentos adquiridos durante sua formação não foram totalmente perdidos, mas deles fazem uso por conhecerem os perigos que eles podem causar caso sejam acessados ou realizados indevidamente, já que os cantos e as explicações que envolvem a atuação dos *arabani* pode suscitar a fúria dos *mao'nahi jarariki* que revidarão com ataques e doenças. E, prosseguem afirmando que além disso, na atualidade eles conhecem a verdade (a palavra de *Deora*) e já não praticam os rituais por serem crentes, *foram libertos de um conhecimento que faz mal*.

Em seguida, Sr. Luiz Mamori, com todo agrado, me descreve um episódio que lhe ocorreu, resultado de uma ação dos *mao'nahi* contra sua vida.

> Jara anani foi assim, eu tinha sonhado com um homem de espingarda, era alguém que queria me matar. Eu contei pra mulher, ela falou que era os espíritos querendo me fazer mal, pediu pra eu não sair sozinho. Várias coisas já aconteceram e eu sento isso. Uma noite, eu tava atravessando o flutuante quando uma cobra venenosa tentou me atacar, ela tava bem enrolada na boia, foi por pouco que ela não me matou. Peguei o terçado e tentei matar, mas ela foi mais rápida e entrou n'água. De novo outra cobra, naquela noite eles queriam me matar. (...) eu orei, jesus salvou minha vida, mas os espíritos estão aí, eles podem atacar, eu sei, eu sei disso (...) (LAGO SETE BOCAS, RIO TAPAUÁ, 2016).

[76] Pequenos encontros entre conhecedores e professores indígenas com pesquisadores do NEAI, a chamada Oficina de Saberes aconteceu entre os Paumari do Rio Tapauá, na localidade Sete Bocas, na Terra Indígena Paumari do Lago Manissuã, no período de 24 a 27 de março de 2016. O encontro contou com a presença de 22 participantes indígenas, todos moradores das Terras Indígenas Paumari demarcadas ao longo do rio Tapauá, contando ainda com suporte técnico de duas pesquisadoras do Projeto Rios e Redes na Amazônia Indígena, desenvolvido pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena.
Os principais interlocutores deste encontro foram os velhos conhecedores temos Luiz Araújo Mamori, Augustinho Cassiano Jobiri, Odete Lima Mamori, Laurinda Paumari e Maria Zilá Paumari, que contribuíram significativamente para a elaboração deste material, narrando histórias e nos ensinado sobre a vida dos Pamoari e o surgimento das malhas que vestem seus balaios. Ao longo da Oficina de Saberes, foram trabalhados temas específicos sobre o conhecimento Paumari, tendo como referência suas formas peculiares de perceber, habitar e se relacionar com a paisagem. Os temas e a metodologia utilizada levaram em consideração as especificidades culturais e geográficas dos Paumari, que também se encontram distribuídos ao longo dos Rios Purus, Ituxi, Ipixuna e do Lago do Jacaré.

Após narrar o fato ocorrido, explica-me as transformações ocorridas entre os Paumari e os motivos pelas quais eles passaram a rejeitar os *arabani* e assumir o evangelho como possibilidade de construção de uma sociabilidade em ordem. Menciona que ainda conhece e lembra de alguns cânticos na língua paumari aprendidos durante sua formação, mas não os cantaria porque o status de *arabani* já não lhe pertence mais, e hoje, apenas louva ao senhor, a quem merece, em suas palavras, *o louvor e adoração*.

Explica ainda que ao contrário dos cânticos xamânicos, que evocam os espíritos auxiliares dos *arabani*, convidando-os para participarem dos rituais, os cânticos evangélicos produzem um efeito que neutraliza o ataque dos seres invisíveis, revigorando e fortalecendo o *abonoi* e *bajadi* (alma) contra as agressões da feitiçaria. Por essa razão, os Paumari dizem temer a atuação dos arabani em sua região e por isso, receiam estabelecer alianças com os Paumari do Rio Purus, a quem associam a existência de *arabani* poderosos e em pleno vigor, o que os deixa receosos e suscetíveis – como presas – a captura de seus xamãs.

A correlação que os Paumari estabelecem entre xamanismo e evangelho assume uma posição pertinente no campo das relações sociais, atuando como mecanismo capaz de mediar os conflitos que põem em desequilíbrio um mundo em constante movimento, marcado pela transformação e adoção de novos modelos relacionais que permitam colocar em ordem o que está em desordem. Nesta condição, o evangelho harmoniza as relações sociais, conduz os indivíduos a um caminho marcado pelo equilíbrio, força e atuação de seres que operam a seu favor, inibindo a atuação dos seres acionados pelas práticas xamânicas, aqui consideradas como diabólicas.

Ao considerar a perspectiva Paumari sobre sua história – a do passado e da atualidade –, das convicções afirmadas reiteradamente no seu dia a dia, podemos dizer, que eles estão reafirmando e assumindo um ponto de vista sobre seus mecanismos próprios de produção das relações sociais e de como elas operam como potência na constituição do equilíbrio, sendo tecidas em consonância com seus *outros*, mesmo que estes sejam considerados perigosos e vorazes. Não cabe aqui indagarmos sobre a viabilidade das convicções que não nos parece pertinente, mas devemos considerar que na atualidade, os Paumari falam de suas transformações a

partir de uma leitura dual que fazem do xamanismo e do evangelho enquanto categorias relacionais possíveis de mediar e controlar a forma do agressor.

CAPÍTULO III

MANEJO SOBRE AS ÁGUAS

No capítulo anterior, conforme mencionado, os Paumari praticam uma diversidade de cultivos que se desenvolveram nos chamados canteiros fluviais. Para finalidades diversas, as espécies cultivadas nestes espaços podem ou não ser transmutadas aos campos de roçado. Este movimento, no entanto, dependerá, *a priori*, da espécie e da utilidade para a qual a planta será empregada.

O manejo sobre as águas, no entanto, não os impedia de realizar atividades de coleta em áreas de terra firme, e embora seus relatos não tragam indícios sobre o uso deste espaço como lugar de cultivo e de entradas constantes, sua passagem por ela se dava, especialmente, para coleta de um tubérculo comumente utilizada por seus antepassados na produção do grolado que consumiam juntamente com peixes e quelônios.

Segundo explica D. Laurinda Araújo, a terra firme era evitada pelos Paumari por se tratar do lugar do *Outro*, daqueles que eventualmente eram classificados como *nações de gente braba e selvagem*, e por este motivo, chamavam esta zona ecológica de *pohimaja,* a qual traduzem como sendo o lugar do perigo, da iminência do ataque e de guerras indesejadas. Esta seria uma das razões pelas quais eles não se embrenhavam nas densas matas de terra firme.

> Na mata tem muito *joima* escondido, era *joima* brabo. Tem joima que comia gente e ainda tem muito escondido por aí, tu num viu os apurinã falar que os joima escondido apareceram, que eles iam matar tudinho nós? Paumari não gostava da terra não, por isso ficava com medo, quando eles apareciam, se escondiam dentro d'água, ficava ali até ir embora, era assim (RIO TAPAUÁ, LAGO SETE BOCAS, 2015)

É importante assinalar que o manejo das matas de terra firme pelos Paumari não ocupa um lugar de destaque nas narrativas, mas quando o fazem, o correlacionam a chegada dos *Kariva* ou quando se referem a outros povos da região com as quais estabeleciam seus sistemas de troca, sobretudo com recursos faunísticos. Na memória coletiva Paumari do rio Tapauá, por exemplo, o manejo da terra firme

aparece associada, tão somente, a coleta de frutos e da *mahiraha*[77] (batata da terra) para produção de *baona* (goma) e *damadamahi* (glorado)[78].

As extensas áreas de várzea, rios, lagos e praias, por outro lado, aparecem como o lugar mais explorado e manejado pelos núcleos familiares. As narrativas são abundantes de informações sobre a provisão de quelônios, peixes de pequeno e grande porte, além das atividades de coleta de frutas e frutos do igapó que serviam de base para a produção do grolado, tinturas e bebidas. De tal modo, os registros etnográficos apontam para um regime fortemente marcado pelas interrelações com os recursos aquáticos, o que nos leva a considerar a importância das paisagens contidas nas planícies de inundação na dinâmica social Paumari.

Sob este contexto, cabe dizer que a importância da várzea para os Paumari não se reduz à predominância e abundância dos recursos aquáticos, tampouco seja uma correspondência da pressão do ambiente natural sobre sua cultura, o que lhes garantiu diversificar técnicas para obtenção de recursos para a subsistência. Convém, neste sentido, destacar que a ocupação predominante de áreas de várzeas pelos Paumari apresenta outras escalas e nível de integração e complexificação, estando, pois, correlacionada a outras concepções, especialmente.

Desse modo, antes de adentrar ao ponto de análise do capítulo em questão, acredito ser importante transcorrer sobre alguns pontos que acho importante: o primeiro deles diz respeito a dicotomia dos ecossistemas de várzea e terra firme que povoaram o imaginário dos trabalhos produzidos sobre a Amazônia, para em seguida adentrar a dinâmica das matas e caminhos aquáticos que se perfazem no Purus, para posteriormente adensar-me aos dados etnográficos sobre as práticas de manejo e cultivo de plantas pelos Paumari.

As razões pelas quais creio ser necessário fazer este preâmbulo, se dá, principalmente, como forma de situar o leitor sobre a finalidade dos espaços de várzea

[77] Mendes dos Santos nos informa que de ocorrência em ambientes de terra firme, a batata da terra, como é convencionalmente chamada pelos paumari*, é uma grande tuberosa – chegando a alcançar mais de duas centenas de quilos –, da qual os índios extraíam a goma para a produção do grolado e do beiju* (2016, pg.22)

[78] Essa afirmação pode, evidentemente, provocar estranhamento e recusa por parte de muitos. Em compensação, convém interrogarmo-nos sobre os aspectos fundamentais Paumari que se baseiam em maneiras distintas de se articular com a paisagem que habitam e de como esses processos podem estar, para além de uma relação casual histórica, vinculadas a aspectos cosmogônico que se articulam, a saber, com a forma pela qual o grupo pensa, organiza e vivencia o mundo.

e terra firme como recurso analítico da vida cotidiana paumari. E como veremos ao fim deste capítulo, minha hipótese considera que a ocupação da terra firme pelos Paumari, inaugurado com o advento da agricultura entre o grupo, se consolidou a partir do avanço das frentes extrativistas na região.

3. 1 Várzea e Terra firme

> *(...)* relação entre as sociedades indígenas e o ambiente amazônico não é a de uma adaptação passiva das primeiras ao segundo (que contrastaria com a destruição ativa levada a cabo pela sociedade nacional), mas a de uma história comum, onde sociedade e ambiente evoluíram em conjunto (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, pg. 05).

A dicotomia várzea *versus* terra firme possui uma importância significativa na extensa Bacia do Purus, sobretudo ao que se refere a ocupação e manejo desses ambientes pelos coletivos indígenas da região. Mas ainda que pareça, esta dicotomia não está relacionada a ideia de sobreposição da natureza sobre a cultura, antes, aponta para um conjunto de concepções intrínsecas a dinâmica dos grupos locais que habitam a região e que perpassam, necessariamente, por outras acepções aquém do determinismo ambiental.

Para muito além do contraste entre as paisagens e os recursos hídricos e edáficos que permeiam o vale deste icônico rio, observa-se quão real é este dualismo, mais do que aquele observado e proposto pela literatura histórica da região. O uso deste antagonismo geográfico, utilizado como pressuposto de definição dos "ambientes naturais" como marcador da diferença entre os coletivos indígenas que habitavam o Purus e seus principais afluentes, eventualmente contribuíram para uma construção do modelo de divisão dos coletivos em *tribus de água* e *tribus de terra* (CHANDLESS, [1864] 1949)[79].

[79] Estes mesmos marcadores, como vimos no capítulo anterior, estão associados a construção das alteridades protagonizadas pelos coletivos indígenas como recursos que se constituíam diametralmente as relações de contraste, distinção e diferença entre Eu/Eles e Nós/Outros, produzindo percepções sobre o outro a partir da alternância da perspectiva própria com a alheia. Assim. das margens, uns avistavam a floresta como o desconhecido, o local onde um mundo perigoso, dominado por dessemelhantes, espreitava-os. Das matas de terra firme, por sua vez, um oposto simétrico impera, de modo que para estes as margens representam a exposição às ameaças iminentes, as quais deveriam ser, ao máximo, evitadas.

Um dualismo tão dramático que fez emergir em um recorte etnográfico relativamente pequeno e territorialmente restritas interações sociais revestidas de especificidades e exclusividades incomuns.

Este processo interativo, altamente dinâmico e interdependente, na qual povos e paisagens se fundiram, produziu um sem número de ambientes terrestres antropizados, microambientes aquáticos e povos extremamente especializados em manejar seus territórios. Em sua totalidade, predominava neste cenário a exploração dos recursos da floresta – extração de frutos, raízes e tubérculos – atividades de caça e pesca de peixes e quelônios, além do cultivo incipiente de pequenas hortas e canteiros terapêuticos para fins rituais, sobretudo (Cf. SCHAAN, 2014; MORAES, 2015; MENDES DOS SANTOS, 2016).

Mas longe de relativizar a relação dos coletivos indígenas com seus ambientes naturais, deve-se considerar a centralidade que a dimensão política e cosmológica assume na vida social dos grupos no Purus e que incide no modo como manejam e se relacionam com a paisagem. Neste sentido, fugindo da lógica naturalista da relação, é importante considerar o argumento proposto por Neves, ao destacar ser

> (...) impossível entender aspectos da história natural da Amazônia sem considerar a influência das populações humanas, do mesmo modo que não se pode entender a história dos povos amazônicos sem considerar também as relações que esses povos estabeleceram com a natureza (NEVES, 2006, pg. 10/11).

De fato, a condicionante para se compreender a Amazônia preconizada por Neves torna-se bastante rigorosa ao analisarmos os contextos socioambientais do Purus, tendo em vista a pouca correspondência que sua ecologia histórica parece ter com as demais regiões do entorno. Mas ainda que as pesquisas e dados sobre ecologia e arqueologia na bacia do Purus sejam incipientes é possível considerar, a partir de uma perspectiva histórica e etnográfica, a influência da dinâmica aquática Paumari na dispersão de plantas e sementes por sua calha, considerando o manejo da várzea como área de relevante importância para manutenção de seus grupos, das atividades ritualísticas e de interações sociais que incluíam outros povos – indígenas e não indígenas.

Do mesmo modo, o manejo da paisagem, amplamente difundido e sustentado pelos povos do Purus, seja ele realizado nas áreas de terra firme ou várzea, nos permite inferir, de maneira minimamente satisfatória, na compreensão das *estruturas*

cognitivas que estão atrás das categorias em uso, conforme aponta Schröder (2009, pg.06)

Novamente, vale destacar que não tenho a intenção de produzir um isomorfismo entre várzea e terra firme, uma equivalência de causa e efeito procedentes das relações entre grupos e seus ambientes naturais e suas respectivas áreas de ocupação, mas minha análise abriga hipóteses que se sustentam na relação direta dos Paumari com seus ambientes naturais – majoritariamente formados por áreas de várzea –, e de sua correlação na dispersão de plantas na região.

Embora a constatação da complexidade e variantes presente nas interações com o ambiente não seja recente, a dicotomia várzea *versus* terra firme vigorou na maior parte dos estudos produzidos sobre a Amazônia, em especial no campo da arqueologia e ecologia. E ao servir como modelo tradicional de interpretação do período pré-colonial da Amazônia, a oposição várzea/terra-firme serviu como parâmetro de análise entre populações vistas como detentoras de uma complexidade social mais elevada *versus* aquelas consideradas como de floresta tropical, que se adaptaram a ambientes limitantes e improdutivos, dispondo de tecnologias rudimentares e de uma agricultura itinerante (Cf. MORAES, 2015).

À luz de fundamentos teórico-metodológicos que adotavam o ambiente como fator determinante da cultura, extensas análises e hipóteses acerca da dispersão populacional e dos níveis de complexidade cultural se basearam, a princípio, nos padrões de comportamento engendrados pelos grupos sociais na exploração dos ambientes que ocupavam. Acreditava-se, deste modo, que por meio da análise dos padrões observados, que se somavam a um conjunto de dados sobre a cultura material, sistemas sociopolíticos e tecnologias de exploração disponíveis, seria possível aferir sobre o grau de desenvolvimento e complexidade social dos grupos humanos.

O modelo comparativo cunhado pelas teorias da Ecologia Cultural, visualmente adensadas nos volumes do *Handbook of South American Indians* (STEWARD, 1948), aponta justamente para a perspectiva evolutiva da cultura, sendo, portanto, projetada como fruto do ordenamento material da natureza. Assim, um conjunto de aspectos físicos (solos, clima, vegetação) e bióticos (disponibilidade de caça, pesca e coleta), teriam significativamente influenciado o desenvolvimento dos grupos sociais na Amazônia, de modo que as tecnologias de subsistência empregadas em um

determinado ambiente, serviriam de indicadores plausíveis das diferenças entre sociedades complexas e sociedades menos sofisticadas, por assim dizer, simples.

No bojo deste cenário, a ecologia cultural neoevolucionista de Leslie White (1949) e Julian Steward (1948) influenciaram muitos dos estudos sobre a região. Betty Meggers, uma das autoras mais proeminentes desta corrente teórica, buscava indícios da relação entre a ecologia e o desenvolvimento cultural a fim de comprovar que na Amazônia *não teriam se desenvolvido cacicados ou estados,* pois acreditava que o desenvolvimento sociopolítico dos grupos sociais dependeria, prioritariamente, da potencialidade do ambiente ocupado.

Meggers acreditava, conforme nos informa Schaan (2014), que a Amazônia se caracterizava pela presença *de um ambiente pobre em recursos para a subsistência de sociedades demograficamente densas e sociopoliticamente complexas, devido aos solos pobres, às mudanças climáticas cíclicas (El Niño) e à escassez de proteína* (SCHAAN, 2014, pg. 19). Estes fatores, seriam, na visão da autora, preponderantes na limitação da produtividade agrícola dos grupos.

Definir a complexidade das populações da Amazônia apenas pelo prisma da escassez e imprevisibilidade das áreas de várzea, produziu, como bem destaca Viveiros de Castro (1996a), *a cristalização de uma imagem da Amazônia povoada por sociedades simples e igualitárias* que tiveram dificuldades em se desenvolver.

Muitos autores foram críticos e oponentes das teorias formuladas pelo modelo do determinismo ambiental, levando etnólogos, arqueólogos e tantos outros estudiosos a contestarem os pressupostos analíticos produzidos por Steward e seus alunos sobre a ocupação da Amazônia. Novos estudos sobre a região contribuíram para o declive das teorias que reduziam o desenvolvimento das populações indígenas a aspectos puramente ambientais, relevando, por outro lado, um conjunto de indicadores da complexidade social amazônica com base na especialização do trabalho (Cf. PORRO 1995).

Além dos indicadores tecnológicos, registros históricos, linguísticos e de vestígio arqueológico, apontaram para o estabelecimento e aumento da complexidade social na Amazônia durante o período formativo, em que foi possível observar

> (...) grande adensamento populacional; diferenças no tamanho das habitações, no modo de sepultamento e na localização de bens de prestígio, o que sinaliza a estratificação social e a existência de chefias; produção de cerâmicas e artesanato elaborados, que indicam

> a especialização do trabalho; existência de territórios com centros político-administrativos definidos; a construção de praças públicas com indicações de manifestações religiosas e a existência de redes de troca e comércio que atravessavam milhares de quilômetros na floresta (LUI & MOLINA, 2016, pg. 07).

O modelo padrão que ora projetava sobre a floresta tropical um cenário marcadamente habitado por populações pequenas e esparsas, autônomas, isoladas, igualitárias, sem grandes potenciais tecnológicos e hierarquias centralizadas, passa a contrastar com uma realidade oposta àquela do ordenamento material da cultura. Este inverso oposto, marcado pela complexidade cultural observada nas populações indígenas, ganha destaque à medida que vários estudos apontam para o vasto campo de interação entre os grupos sociais e seus ambientes.

A partir deste olhar abrangente, na qual se vislumbra a incapacidade de revelar os matizes da adaptação das populações na Amazônia, parece-me possível dizer – mesmo repleta de equívocos interpretativos – que a dicotomia várzea *versus* terra firme se fundamentou a partir de conceitos apriorísticos que caracterizavam os solos como produtivos ou improdutivos, ao ponto de ser esta característica fator preponderante do desenvolvimento de organizações sociais mais complexas.

Feito este panorama, volto-me ao ponto inicial da questão: ao observamos o contexto etnográfico do Purus, os modos de relação e ocupação do complexo conjunto de áreas de várzea e terra firme pelos coletivos indígenas da região não se apresentam como oposições ou escolhas que se pautaram pela escassez, improdutividade ou produtividade do solo, mas acima de tudo, elas refletem formas de organização que contemplam interações cosmopolíticas particulares que se articulam, por exemplo, a sociogênese dos grupos, relações de conflitos, disputas territoriais e processos históricos que marcaram suas trajetórias, levando-os a ocuparem novos espaços.

Este contraste se torna tão real a ponto de ser tomado como referência das diferenças coletivas e de apropriação territorial existente entre os grupos do Purus. E ela ganha ainda mais tonalidade no campo das interações políticas locais que movem as parentelas e os conflitos interétnicos, como se observa entre os Apurinã e Paumari, principalmente.

Como forma de ilustrar esta oposição, foi durante uma reunião realizada na localidade Nova Fortaleza, situada nas mediações do Lago Marahã, que o debate

povos de várzea *versus* de terra firme emergiu. Ao longo do encontro, a fala marcada e quase incessante de algumas lideranças destacava as diferenças que caracterizavam os Paumari enquanto povo de água, da beira do rio, e os Apurinã como povo de terra-firme, do centro da mata.

A notória posição pode ser observada na fala de Sr. Norá Apurinã:

> (...) o Paumari não é de terra, ele vive de lago, de pesca, mas fica nos ameaçando expulsar daqui. Apurinã ficava na terra, é dono de castanhal, nós também somos dessa terra, temos nosso direito (...).

Em seguida, outra liderança menciona que

> Na história do Purus, Paumari não é dono de castanhal não, é gente de lago, que nem pássaro de várzea que vive na beira d'água. Mas o Apurinã não, ele tem história de terra, de castanhal, esses castanhais são nossos, não deles! Pela história, Paumari deve ficar com o que é seu e não querer a terra que é dos outros.

Para os que atentamente observavam o cenário, o discurso proferido, além de mostrar as diferenças entre si, suas oposições políticas e étnicas, apontavam para a noção de território de cada grupo, correlacionando-os as formas de uso e manejo das áreas de terra firme e várzea por suas respectivas parentelas. Assim, marcar sua vivência nesses espaços contribui para uma sociabilidade conectada ao território, a ancestralidade e o grupo que está em atividade nesses espaços.

No contexto de manejo da paisagem, a ocupação dessas áreas, em consonância com a dinâmica territorial e de mobilidade das parentelas indígenas, garantiu a dispersão de inúmeras espécies vegetais associadas, *a priori*, a manutenção das práticas sociais e xamânicas de seus grupos locais.

3.2 Entre matas de terra firme e caminhos aquáticos

Vista de cima, ou mesmo a partir da perspectiva de um mateiro, as matas presentes na margem esquerda do rio Purus são caracterizadas pela quase completa homogeneidade da paisagem vegetal. E mesmo com a dominância de espécies como o patauá (*Oenocarpus bataua Mart*.), bacaba (*Oenocarpus bacaba Mart.*), açaís (*Euterpe precatoria*), buriti (*Mauritia flexuosa L.f*.), entre outras diversas palmeiras e

árvores frutíferas agrupadas em nichos domesticados, a unidade/homogeneidade da floresta não é afetada.

Esta paisagem em específico reflete em grande parte o manejo e mobilidade exercido pelas diversas unidades sociais pertencentes aos coletivos *madi*, *madiha*, *dawa* que habitavam extensas áreas de terra firme situadas no Purus e alhures. Certamente, outros diversos coletivos que habitavam a região e que foram dizimados pelas frentes de expansão econômica, sobretudo durante as primeiras investidas do ciclo da borracha, transformaram a paisagem e nela deixaram marcas indeléveis. Na margem direita, por sua vez, observamos um mosaico onde o contraste entre os campos da natureza[80] e os palhais[81] assumem majoritariamente o perfil dos interflúvios entre os principais afluentes do rio Purus.

Diferentemente das evidências da grande mobilidade de parentelas dispersas presentes no interflúvio Juruá-Purus, as florestas do interflúvio Purus-Madeira, a julgar pelas densas matas de babaçu (*Attalea speciosa Mart. ex Spreng*) e castanhais (*Bertholletia excelsa Bonpl*), e pela recorrente presença das terras pretas de índio associadas a estas matas, resultam provavelmente[82] de um passado agrícola de povos mais sedentários, que modificaram a paisagem com o uso do fogo e manuseio de ferramentas líticas. Porém, é em sua várzea que o Purus moldou junto aos povos indígenas uma de suas relações mais íntimas e de maior alcance e influência espacial.

O rio Purus é bastante jovem[83], a exemplo dos seus irmãos Madeira, Juruá e Solimões, que possuem origem geológica comum. Suas cabeceiras estão localizadas nos Andes peruanos, local de onde retira os sedimentos que colorem suas águas

[80] Os campos da natureza ou campos amazônicos podem ser definidos como um tipo de vegetação caracterizada pelo predomínio de gramíneas, plantas herbáceas e subarbustivas e que reveste solos arenosos inundáveis. São regiões caracterizadas pela baixa declividade do solo, portanto, pessimamente drenados. Muitos dos campos localizados no sul do Amazonas permanecem alagados durante todo o período chuvoso e são focos de queimadas nos períodos mais secos do ano.

[81] Também conhecida como mata de cocal, são florestas caracterizadas pela abundância de palmeira babaçu (*Attalea speciosa*) as quais estão fortemente relacionadas ao resultado do manejo agrícola pelo fogo.

[82] As pesquisas arqueológicas são incipientes no Purus, no entanto, é abundante na literatura amazônica a descrição do papel decisivo que os povos ameríndios tiveram na dispersão e nos processos de domesticação da castanheira, a relação dos sítios de terra preta com as lixeiras das populações agrícolas, e da relação direta entre a expansão das matas de babaçu e o manejo do fogo.

[83] Os Andes são uma formação geológica recente, cujo processo de soerguimento se encerrou há “apenas” seis milhões de anos, muito pouco quando se considera a história de mais de quatro bilhões de anos do planeta (NEVES, 2006, pg. 12/13);

brancas. Se tratando de um sistema dendrítico com extensas áreas alagadas, o Purus busca por seu leito ideal, como uma “cobra grande” que serpenteia dos Andes pelo sul da floresta, cujo rastro mutante vai se modelando um ecossistema variável e múltiplo, formando um mosaico de ambientes aquáticos.

Meandros mortos, sangradouros, paranãs, sacados, igapós, arrombados, furos, lagos, lagoas, queimadas[84] e estirões compõem sua paisagem. Sazonalmente suas águas criam canais, redesenhando labirintos, criando atalhos por entre as curvas do mais sinuoso dos rios amazônicos. As sete bocas do rio Tapauá, o complexo de lagos do Manissuã e os meandros do rio Cainã são algumas das mais excêntricas e notáveis evidências do passado e propósito “mutante” do Purus.

Um único ciclo completo das águas é o suficiente para se observar o reposicionamento da aluvião e prever os caminhos das águas nos anos subsequentes. Convencionou-se, por exemplo, entre os moradores da região, chamar de rio Cainã uma rede de labirintos aquáticos interligados que drena um grande setor de terras firmes situadas na margem esquerda do médio rio Purus, território dos povos *Madi*[85].

Neste complexo fluvial, as cabeceiras dos rios Mamoriazinho e Canuaru, situadas no grande interflúvio Purus/Cuniuá podem ser consideradas as nascentes principais, mas não únicas do rio Cainã. Os diversos arrombados fazem com que este “rio” tenha pelo menos três embocaduras principais, além de outras secundárias, sendo seu caminho formado por voltas mortas do próprio Purus, diversas queimadas e igarapés correntes. E neste emaranhado de meandros aquático, povos se fizeram soberanos e senhores das águas, tal como os *abamadi* (povo peixe) [86], como também eram chamados os Paumari e Mamori.

---

[84] As queimadas, contrariamente ao que poderia sugerir o nome, são trechos de matas de várzeas que se tornaram permanentemente alagadas após o desvio do leito principal de rios e igarapés. Sua existência está associada a grandes alagações, ocasião em que a aluvião é reconfigurada na paisagem criando caminhos para as águas.
Os troncos das árvores mais resistentes ao apodrecimento permanecem por décadas ou centenas de anos, testemunhas do que já foi a floresta antes da alagação. A grande quantidade de biomassa e a fraca correnteza nestes ambientes faz com que as queimadas sejam criadouros naturais da ictiofauna.

[85] O Mamorizinho/Cainã foi uma das principais vias de acesso dos brancos ao território *Madi*, fato que pode justificar o grande número de relatos de massacres e epidemias envolvendo estes rios. O Mamoriazinho é chamado pelos Jamamadi de *Fakuma* (Rio da dor).

[86] Pela similitude dos relatos dos alguns povos arawa, há indicativos que estejamos a tratar dos coletivos localizados ao longo do rio Tapauá e Cuniuá, sendo eles identificados os Paumari e Mamori. Nos Deni, por exemplo, conforme relata florido (2013, pg. 192), o termo *Abadeni* (gente peixe) era usado pelos próprios Deni como termo designativo, estando ele relacionado ao tempo em que moravam

Sendo um dos grupos mais documentados da região, os Paumari são descritos como senhores incontestáveis das águas do Purus e de seus afluentes, que dominavam a arte da pesca e canoagem, viviam em jangadas flutuantes em pequenos grupos nômades que se encontravam em constante movimento entre os igapós, lagos e praias da região.

A vida incomum Paumari, que foge do padrão dos demais coletivos, cujos domínios estavam relacionados a ocupação e manejo das áreas de terra firme, era contraposta a ausência da prática da agricultura, pouco acentuada e observada entre o grupo. Reviver essas afirmativas e contrastes, ainda que pareça clichê, são fundamentais na medida em que os próprios Paumari falam da prática do cultivo de determinadas espécies, como manufo[87], tabaco (*Nicotiana tabacum L.*), pimenta ardosa (*Capsicum spp*), nas adjacências de suas *ava'doro*, em canteiros flutuantes, nas extremidades dos troncos de assacu que sustentam a casa flutuante ou nos *beiradões da várzea*[88].

---

nas margens do rio Aruá, no alto Cuniuá, quando ainda não cultivavam roçados. O autor, no entanto, destaca não haver consenso sobre a referência do etnônimo, já que também era utilizado para chamar aos Katuquina ou aos Paumari. Apesar do dissenso, os Deni descrevem os *Abadeni* como um grupo que roubava frutas, vegetais e outras plantas de seus roçados, o que resultou no ataque as aldeias dos *abadeni.*

Nos relatos Suruwaha, segundo nos informa Aparício (2014, pg. 23, id. 70), os *abamadi* aparecem com frequência, e a eles está relacionado a morte do xamã Myzawai e a fuga dos *Masanidawa* para o território dos *Jukihidawa*. O autor ainda destaca que o nome *abamadi* aparece como coletivo caracterizado pela *proximidade com a frente extrativista e pela sua localização na margem dos grandes rios, o que possibilita identificá-los com os Paumari*. Em Huber (2012, pg. 84), vemos a confirmação das suposições acerca do etnônimo *abamadi,* em que ele aparece relacionado a um *grupo localizado no baixo Rio Cuniuá (eventualmente os Paumari/ Mamory). Os abamadi são descritos como povo que usava roupas ocidentais e possuía espingardas, mas falava uma língua própria diferente do português.* Em 2016, durante um seminário na Fundação Nacional do Índio – FUNAI, no município de Lábrea, o Sr. Mureci Deni, conta que os Paumari e Mamori que habitavam o alto Cuniuá e Tapauá, eram chamados de *Abadeni* porque *moravam nas águas e não plantavam*, *viviam que nem peixes dentro d'água*. Mureci ainda afirma ser descendente de Mamori e por esta razão, reconhece os que antigamente eram por eles chamados de Abadeni.

[87] Planta cultivada nos canteiros fluviais ou nas extremidades dos assacu, os Paumari a chamam de *Barijaro*. D. Odete Mamori relata que esta planta era muito utilizada pelos arabani nos rituais de cura e autocuidado e durante a passagem do Amamajo. Na ocasião da saída da jovem moça, as mulheres mais velhas preparavam um banho feito a partir das folhas e batata da planta, com objetivo de proteger o corpo da jovem moça dos ataques dos espíritos.

D. Odete ainda descreve que este mesmo banho era realizado nas crianças menores de cinco anos, e que elas ocorriam, principalmente, antes de serem levada pela primeira vez ao roçado. O banho tinha por finalidade proteger o corpo das crianças dos ataques dos espíritos das plantas, uma vez que a mandioca poderia capturá-los. Na atualidade, o barijamo é comumente utilizado na fabricação de shampoos caseiros.

[88] O beiradão, como chamam, são extensas paredes de terra de várzea alta, altamente produtivas. Essas áreas são manejadas durante o verão até o início do inverno amazônico, onde cultivam plantas espontâneas que tem uso geralmente medicinal ou que são utilizadas para proteção das casas.

De antemão, é importante destacar que considerando a definição proposta por Gasché (2010), o conceito de agricultura utilizado ao longo deste capítulo corresponde a um conjunto de técnicas de cultivo realizadas em campos abertos, cujos solos podem ser reaproveitados permanentemente, garantindo assim sua alta fertilidade. No contexto Paumari, como veremos adiante e já evocado no capítulo anterior, a agricultura ganhou tonalidade a partir do contato com as frentes de expansão econômica que avançaram pelo Purus e seus afluentes, mas sobre esta passagem, falaremos mais adiante.

Ao observar a dinâmica Paumari, seus relatos, caminhos e trajetos, observa-se que o manejo da paisagem aquática é uma das práticas mais difundidas pelos Paumari. O conhecimento que detém dos ciclos das espécies vegetais e animais, seu tempo de floração, frutificação, desenvolvimento e deslocamento, por exemplo, lhes permitiram constituir técnicas variadas de manejo a partir da diversidade de enfoques de uso e exploração dos recursos disponíveis.

Este conhecimento se vê confirmado na fala de Sr. Luiz Araújo, que ao narrar sobre o tempo em que os Paumari fabricavam grolado de batata da terra (*mariraha*) para consumir com peixes e quelônios, descreve que,

> *Jara anani,* antigamente paumari não plantava na terra firme não, quando apareceu a novidade de plantas, aí que foi pra terra (...).
> Tudo tem uma ciência, o Paumari conhece a ciência dos peixes, dos bichos, das plantas. Tu conhece a fruta que o tambaqui come? O pitiú? A tartaruga? Quando tá cheio, os peixes vêm pro gapó, lá tem fruta que só tem naquela época, o bicho vai lá comer e o Paumari fica só olhando, só esperando. Tem palmeira aí que Paumari plantava pra pegar peixe, se não, ele pegava fazia uma mistura com a massa ralada da fruta, qualquer fruta e mistura com outro produto e era pra pegar peixe. O peixe comia e buiava. Era assim.
> O peixe fica pouco, mas a gente sabe onde encontrar, tem lugar e técnica que só Paumari conhece. Cada peixe tem seu jeito, sua manha, aí fica de longe vendo, só observando o bicho. Quando o rio tá seco, aí tem fartura e a gente sabe encontrar, vê peixe passando tudinho, conhece pelo movimento qual é e pra onde vai, só vai seguindo, atento.
> Antigamente era assim, Kahaso criou tudinho, deu nome as plantas, as frutas, os animais, deu o gosto doce, amargo. É que nem Jesus, ele num fez também tudo? Paumari aprendeu. Quando o Paumari saía, ele ia buscar no lugar que ele já conhecia, ia navegando, pegando fruta, colhendo na beira do rio, pegava as que buiava na água.

> A ciência Paumari é grande, ele sabe quando o bicho põe ovo na praia, olha pro dia, pro sol, sabe se teve chuva e lá vai atrás do tabuleiro. Ele conhece a cama, a casa dos bichos. É assim (...)
> Tu conhece abiojará, cabeça de arara, cabeça de urubu, dente de jacaré, cauaçú, gogó, guabiraba? É fruta que paumari pegava no gapó, na beira do rio pra comer. Tem muita coisa *jara anani*, tem que saber tudinho, eu já tô velho, já esqueci muita coisa, mas a ciência Paumari tá aí, tem muita coisa. (RIO TAPAUÁ, LAGO SETE BOCAS. 2015).

Pelo que demonstra a narrativa acima, o conhecimento sobre as espécies animais e vegetais permitiu aos Paumari gerir os recursos disponíveis a partir da manipulação das condições ecológicas locais, e ao que tudo indica, esta dinâmica tem sua eficácia confirmada no conjunto integrado de comportamentos engendrados pela diversificação e alta mobilidade dos grupos familiares Paumari.

Se o manejo dos ambientes aquáticos constitui com um dos aspectos centrais da territorialidade Paumari, é tentador compreender esta dinâmica como opção de nicho, de padrões tecidos a partir de um conjunto de comportamentos de provisionamento, captação de recursos, propriedade e defensibilidade de recursos e conhecimento ecológico tradicional (SMITH, 2012). De todo modo, a forma como os Paumari manejam os recursos e as espécies selvagens e/ou domesticadas, nos oferece uma abordagem única quanto a interrelação com os ambientes que desempenham papel central na formação do sistema de valores e significados desenvolvidos pelos Paumari.

A alta mobilidade desses pequenos grupos não só garantiu a circulação, como a exploração das diversas zonas aquáticas que os circundavam. Algumas áreas, no entanto, eram evitadas por conta da ocorrência de conflitos e disputas territoriais que limitavam o acesso a um determinado ambiente. O lago do ayapuá, no baixo Purus, é descrito pelos Paumari como grande açude de pirarucu (*Arapaima gigas*) e peixe-boi (*Trichechus inunguis*), muito disputado e explorado não só pelos grupos da região, mas pelos comerciantes vindos da cidade de Manaus.

Sr. Luiz Araújo mencionam, também, a praia da onça e praia do osso, ambas localizadas no rio Cuniuá, como lugares de grande produção e conflitos com *joima da terra e Kariva que amansavam os índios.*

> (...) Lá no Cuniuá tem a volta da onça, depois tem a praia da onça, fica perto da boca do piranha, lá tinha muito paumari trabalhando na produção, era muito farto isso aqui. Vinha barco de longe pra pegar

> bicho, peixe, couro de animal da terra e trocar com cachaça. A praia do osso, fica lá pra banda do vieira, dentro do Cuniuá também, lá tinha muita fartura de produção. O Paumari fazia uma cerca, ficava assim dentro d'água, lá colava o bicho de casco vivo, era pra comer, pra trocar. Nessa praia teve um conflito e muitos jara mataram os Paumari, por isso é chamado de praia do osso (...). (RIO TAPAUÁ, LAGO SETE BOCAS, 2015.)

Neste cenário, cabe destacar que a região do interflúvio baixo Purus-Madeira, por exemplo, é marcada por um circuito de reciprocidade caracterizado pelas alianças interétnicas, conflitos, disputas territoriais, principalmente por lagos povoados de quelônios e peixes de grande porte, práticas xamânicas e integração de migrantes aos modos de vida local, o que movimentou a ampla rede de trocas gerida pelos diversos grupos que coabitavam nestas áreas geográficas.

Os conflitos e disputas envolvendo as paisagens aquáticas, segundo leitura feita por Moraes (2015, pg. 34/35) possui uma razão plausível: o rio se constituía como palco de emergência dos conflitos devido a grande concentração de *fauna aquática endêmicas dos diferentes sistemas hídricos amazônicos, águas pretas, águas claras e águas brancas.* Tal fato é constatado pelas evidências arqueológicas que apontam para grandes concentrações de pessoas nas grandes confluências dos rios amazônicos.

A intensidade de intervenção e manipulação das espécies, contribuiu continuamente para o manejo da paisagem, de modo que o movimento das plantas e a adoção de biotecnologias específicas, foram disseminadas e consolidadas por pequenos grupos que protagonizam um complexo sistema de exploração dos recursos vegetais e animais. As paisagens, neste sentido, conservam evidência física de práticas culturais, decisões e ideias praticadas pelos grupos.

Na extensa Bacia do Purus, este movimento é descrito por Mendes dos Santos, as destacar a importância das parentelas e redes de intercâmbio no manejo da paisagem local.

> (...) essas parentelas mantinham seus espaços de domínio por meio do manejo e da exploração dos mais variados ambientes da floresta, de várzea, igapó e de terra firme. Diferentemente do modelo de corte e queima para a implantação de roças, o que se praticava era predominantemente a "coleta", forma por excelência de usufruto da biodiversidade disponível na floresta. Não apenas de frutos sazonais maduros, mas a busca de espécies vegetais para a elaboração de subprodutos que acompanhariam os alimentos de origem animal (animais de caça, peixes e quelônios), reconhecidamente abundantes

> nos rios, várzeas e florestas da Bacia do Purus. (MENDES DOS SANTOS, pg. 21).

Para Charles Clement (1999, pg.191/192), o movimento produzido pelos grupos humanos a partir da manipulação de componentes, técnicas e ações aplicadas consciente ou inconscientemente, resultou n*a construção de sistemas ecológicos produtivos propícios e adequadas às necessidades humanas*. Ao partir deste pressuposto, compreende-se que o movimento produzido, a adoção de biotecnologias, a especialização do trabalho, entre outros aspectos, não se constitui como "evolução", mas como um processo na qual a cultura é o principal agente.

Nesta mesma direção, Clement (*op.cit*) ao citar Erickson, destaca que as *landscapes are the infrastructural legacies of past human action and contain cultural or social "capital" to be exploited by succeeding human populations*. O resultado de todo esse processo finda por mostrar que menos que meros forrageadores de recursos, os ameríndios são gestores de recursos (BALÉE, 1989, pg. 06 *apud* LUI & MOLINA, 2009, pg. 13)

Os Paumari com muito cuidado me apontavam as diversas paisagens que apresentavam sinais dessa dinâmica, assinalando, em alguns casos, antigas colocações, capoeiras, além de canais de rio, pequenas ilhas ou embocaduras em que algumas famílias amarravam suas canoas e ali residiam por tempo indeterminado. Nos vales situados no lago Manissuã, por exemplo, Sara Araújo me mostra sua casa de farinha e aponta para as palmeiras de açaí que ela e seus filhos cultivaram enquanto eles ainda eram pequenos. Ainda, menciona outras palmeiras e plantas de cunho medicinal que morreram por falta de cuidado.

A maior parte dessas residências são ocupadas temporariamente, quando os núcleos familiares paumari saem em pequenas excursões de pesca, coleta de castanha, extração de mandioca e macaxeira para produção de farinha, cultivo da roça e abertura de novos campos para plantio.



Ilustração XI: Residência temporária e plantas cultivadas, lago Manissuã.
Fonte: Vieira, 2016.

Esta dinâmica pode, evidentemente, parecer um tanto paradoxal, mas parece-me pertinente dizer que habitar sobre as águas não se apresenta como um problema da sociedade paumari, tampouco a impedia de exercer atividade de cultivo, pelo contrário, a mobilidade de seus grupos locais e a ocupação quase que exclusiva de lagos, canais de rio, praias e outros caminhos fluviais que os interligavam aos diversos grupos familiares localizados em outras calhas de rios e lagos, contribuíram de modo significativo na aquisição, dispersão de mudas e sementes pela região.

Os principais fatores ambientais identificados pelos arqueólogos e que estão diretamente associados ao estabelecimento dos povos ameríndios nas várzeas dos grandes rios amazônicos relacionam-se à maior previsibilidade de recursos alimentares nestas áreas. No sul do Amazonas, este movimento não parece ter sido uma exceção.

Os inúmeros microambientes aquáticos anteriormente descritos são criadouros naturais de peixes, aves, répteis e mamíferos, os quais os Paumari se especializaram em capturar. Esta fauna é base de sua alimentação e encontra-se fortemente presente

na cosmologia do grupo. Mesmo no período das chuvas[89], que é considerado um momento de escassez alimentar para quem depende das várzeas, já que os peixes se dispersam pelos igapós, dificultando assim sua captura, os Paumari, ao contrário disso, vivem de grande abundância alimentar nesta época do ano.

É neste período, por exemplo, que ocorre a pesca da matrinxã (*Brycon cephalus*) um dos peixes mais apreciados pelas populações autóctones da Amazônia. Uma das técnicas mais difundidas nestes tempos de cheia é a pescaria com arco e flecha[90] a qual é realizada ao pé da terra[91] nos igapós. A gordura das matrinxãs e jatuaranas (*Brycon spp*) são extraídas, derretidas ao fogo, para posteriormente serem armazenadas em recipientes e consumidas em outras receitas durante os meses subsequentes. Os currais construídos nas várzeas e mesmo em flutuantes servem de confinamento de tracajás, tartarugas, entre outros quelônios de água doce, constituindo-se como uma das práticas historicamente adotada pelos Paumari que objetivavam minimizar as diferenças de disponibilidade alimentar sazonal.

Como bem destaca Neves,

> Em contraste com o incerto e imprevisível padrão de distribuição de animais terrestres, os animais aquáticos são uma fonte mais previsível e abundante de recursos alimentares. Dentre eles há, além da imensa variedade de peixes, mamíferos aquáticos – como o peixe-boi -, répteis e aves. As áreas ribeirinhas são, portanto, mais ricas e previsíveis em recursos para populações humanas do que as de terra firme. Tal fator pode explicar o padrão pelo qual sítios localizados junto aos grandes rios tendem a ser maiores e mais densos do que os outros. (NEVES, 2006, pg.18).

Cabe salientar, no entanto, que no contexto arawa de uma maneira geral, conforme esclarecido anteriormente, os povos se compõem em pequenos grupos, parentelas dispersas e com grande mobilidade espacial. Sendo assim, mesmo que haja uma correspondência direta entre as práticas de manejo da ictiofauna adotadas pelos Paumari e outros diversos povos indígenas do passado que se estabeleceram

[89] Os peixes, peixes-boi, quelônios e jacarés se concentram nos lagos e paranãs na época seca, o que facilita a sua captura. As praias formadas no período de estiagem são os locais em que os quelônios depositam seus ovos e as aves ribeirinhas fazem seus ninhos. Na cheia os peixes, quelônios e jacaré se dispersam no pelo igapó, o que dificulta sua captura.

[90] A pesca com arco e flecha é amplamente realizada pelos povos do Purus no período da cheia. Os Suruwaha são uma exceção (Cf. APARÍCIO, 2014, HUBER, 2012)

[91] Utiliza-se o termo “pé da terra” para se referir ao início da terra firme. A fronteira entre terra firme e igapó.

nas várzeas amazônicas, a relação de uso do espaço é completamente diferente. De tal modo, a abundância alimentar dos microambientes aquáticos do Purus e seus afluentes pode ser um fator relevante para se compreender o caráter secundário que a agricultura teve para esses povos, sobretudo entre os Paumari.

3.3 O Manejo da várzea pelos Paumari

Para além da abundância da fauna e da capacidade em capturá-la, os Paumari também desenvolveram junto às matas da várzea do Purus e seus afluentes uma relação de manejo bastante especial. A partir das árvores e plantas presentes nos igapós, os Paumari obtinham frutas, plantas xamânicas, medicamentos, matéria prima para a construção de suas moradias e canoas.

No passado, por exemplo, umas das principais fontes de carboidrato acessada pelos paumari encontravam-se presente nas sementes da árvore *va'asa,* faveira da várzea (*Eperua leucantha*). Conforme relatos adquiridos junto ao grupo, as favas eram coletadas nos tempos de cheia (inverno), suas sementes eram extraídas, raladas e o processado final era submetido a um sistema cíclico de lavagens que objetivava extrair os componentes tóxicos presentes no interior das sementes desta espécie.



Ilustração XII: Favas confinadas no igapó e semente de fava.
Fonte: Cangussu, 2016.

Da massa resultante, segundo descrevem, eram fabricados alimentos correspondentes a grolados, beijus, pães e uma espécie de farinha para se consumir com peixes e quelônios. Interessante notar que, a partir das ações de aldeamento e inserção da mandioca pelos brancos, ocorre a substituição da planta, se mantendo, apenas, a tecnologia de processamento e extração de veneno. Este mesmo fenômeno pode ser também observado na relação entre os povos de terra firme do Purus com algumas de suas plantas fontes de carboidrato.

Neste contexto, cabe ainda notar que tanto a fécula extraída das sementes da faveira quanto a extraída da mandioca recebem o nome de *baona,* que quer dizer goma/massa. O processamento destes frutos já havia sido observado por alguns viajantes que passaram pelo Purus. Silva Coutinho (1862), por exemplo, relata que os Paumari faziam uso de uma *fava* da qual eles extraiam um tipo de farinha que era consumida com peixe, caxiri de pirarucu e gorduras de tartaruga, peixe-boi e jacaré.

É importante destacar que as faveiras são abundantes nas várzeas de toda a bacia do rio Purus e, durante o tempo da cheia é possível testemunhar a grande quantidade de favas que caem das árvores e que se acumulam nas voltas dos igarapés e entre os balseiros nos igapós. A dominância desta espécie nas várzeas da região garantia de certo aos povos que as consumiam no passado grande abundância alimentar em todo o período das chuvas. Este fato demonstra que a escassez das várzeas em tempo de cheia deve ser relativizada face à disponibilidade de fontes alimentícias hoje não convencionais.

A partir de relatos históricos e da memória oral dos anciões paumari, fica claro que eles nunca foram afeitos à agricultura, e muito menos que cultivavam a mandioca até a chegada dos brancos no Purus. Há evidências também de que processavam um tubérculo, o qual chamam de *mariroha (Casimirella ampla*[92]*),* vulgarmente por eles também conhecido como “batata da terra”, abundantes nas “pontas de terras firme”[93] de toda a calha do médio Purus.

[92] Evidências apontam para um uso bastante difundido desta espécie no passado entre todos os povos Arawa habitantes do Purus. Ainda é uma das principais fontes de alimento entre os Hi-Merimã, os quais implementam um elaborado sistema para a extração e consumo da fécula desta espécie.

[93] São trechos de terra firme (como apêndices) que avançam para o interior da várzea.

> Além das gorduras, da farinha do commanduassú[94], usa também o Pammary do caxiri do piraurucú. Depois de moquiado o peixe, reduzem-no a farinha, e deitão em um cocho com água, fechado depois hermeticamente, deixando assim até que se desenvolva a fermentação. (COUTINHO, 1862, pg.70).

Se considerarmos ainda que nas várzeas e baixios do Purus também estão presentes o patauá, açaí e o buriti[95], três espécies dominantes e que possuem frutos com grande valor nutricional, é possível afirmar que o papel secundário que a agricultura assumia no cotidiano dos povos do Purus, excepcionalmente entre os Paumari, pode ser compreendida também a partir da abundância alimentar derivada de produtos vegetais presente nas áreas de várzea por todo o período do ano, e de maneira alguma por sua escassez.

Outra importante relação estabelecida entre os Paumari e as matas da várzea e que possui inúmeras implicações em sua estrutura social, mobilidade, *modus* de vida e relação com as plantas encontra-se no uso e manipulação das espécies arbóreas de baixa densidade e que resultam em troncos flutuantes. Diversas espécies são utilizadas para esta finalidade. O assacu (*Hura crepitans*) tem um papel central na composição destas tecnologias, inserindo-se atualmente como principal matéria-prima das casas flutuantes presentes nas orlas dos municípios amazônicas.

As cidades de Lábrea, Pauini, Canutama e Tapauá, todas localizadas no médio Purus, possuem diversas casas flutuantes, e bairros completos construídos sobre as águas, os quais se movimentam ao longo dos meses por entre os canais disponíveis durante as estações do ano. A utilização do assacu na composição das habitações flutuantes nos municípios puruenses é sem dúvida um reflexo da forte influência que o *modus* de vida fluvial indígena exerceu sobre os novos habitantes das várzeas amazônicas.

Além do assacu, outras espécies foram também utilizadas como boias. Entre elas podemos citar louro-jacaré *(Ocotea sp*), Itaúba (*Mezilaurus itauba*) e seringueira-barriguda (*Hevea spruceana*), samaúma (*Ceiba pentandra*), andiroba (*Carapa guianensis*), copaíba (*Copaifera langsdorffii*), embaúba (*Cecropia spp*), entre outras

[94] Esta é a informação se vê confirmada no livro "A Botânica: nomenclatura indígena", de João Barbosa Rodrigues, 1905, pag. 57.

[95] O Patauá, Açaí e Buriti estão amplamente distribuídos pelas matas do Purus, podendo ser abundantemente encontrados nas várzeas e terras firmes deste rio e seus afluentes.

diversas espécies. Algumas destas árvores, no entanto, são consideradas de menor importância como matéria prima de grandes flutuantes, seja por decorrência de sua flutuabilidade reduzida ou pela pouca resistência ao apodrecimento em contato permanente com a água.

O domínio da técnica de fabricação de jangadas e flutuantes pelos Paumari permite que estes habitem as várzeas do Purus e de seus afluentes, mesmo em tempos de cheia, ocasião em que o igapó se estende em alguns trechos por mais de 20km. Interessante notar que esta vida sobre as águas faz com que os Paumari experimentem uma relação verticalizada com as matas da várzea. Acompanhando o deslocamento dos grandes cardumes, os Paumari se concentram nas grandes lagoas nos tempos de seca e se aproximam da copa das árvores dos igapós nos tempos de cheia, adaptando-se sazonalmente às mudanças drásticas que o ciclo das águas promove em suas vidas.

Há diversas práticas adotadas pelos Paumari que são “adaptações” à vida aquática. Os tradicionais fornos e fogareiros de barro Paumari, por exemplo, permitem que as práticas de “amoquear” o alimento possa ocorrer mesmo durante a estadia nos flutuantes e canoas ao longo das extensas jornadas que realizavam no passado ou nas viagens que hoje empreendem entre as aldeias ou para os municípios próximos.



Ilustração XIII: Casa/canoa flutuante paumari.
Fonte: Cangussu, 2016.

A habilidade em utilizar espécies arbóreas na construção de embarcações e casas sobre as águas também se manifesta em uma prática bastante difundida entre os Paumari e que seguramente influenciou a distribuição e intercâmbio das plantas pelo Purus através da construção e manutenção de canteiros e jardins flutuantes.

Junto às casas flutuantes há sempre um anexo menor no qual os Paumari cultivam suas plantas mágicas protetoras, remédios, tinturas e venenos. Estes canteiros podem ser adaptados em barcos e canoas durante as viagens, além de também poderem ser instalados em flutuantes e canoas abandonadas em locais estratégicos nos lagos e lagoas que são visitados de tempos em tempos por seus donos.



Ilustração XIV: Canteiros fluviais em boia de assacu, T.I Paumari do Lago Manissuã.
Fonte: Vieira e Cangussu, 2016/2017.

Assumindo papel fundamental no cotidiano paumari, a variedade de plantas cultivadas nos canteiros fluviais estava associada, sobretudo, às práticas xamânicas empreendidas pelos especialistas paumari. A importância dos canteiros aquáticos, das regras de manejo e cuidados a eles oferecidos, principalmente por suas donas, constitui-se como lugares de saber e poder que estão associados a trajetórias e

relações que se prolongaram pelo tempo[96], trazendo memórias de uma rede social de potencialidades transformativas de conhecimentos sobre o manejo das plantas sobre as águas.

Nesses espaços, novas culturas eram testadas e cultivadas, delas saiam bulbos e ramas a serem utilizadas em plantios futuros ou para serem trocados por outras mudas de plantas que não possuíam, o que demonstra o fundamental papel dos canteiros como canais de dispersão de mudas e sementes.

Certa vez, enquanto conversava com Késia Paumari sobre os canteiros fluviais e as plantas que cultivava, ela me mostra algumas de suas mudas, entre as quais destacou a variedade de cará roxo que havia adquirido com outra parente, após seu retorno de Porto Velho. Da mesma forma, Sara Paumari chega a comentar que antigamente, as plantas cultivadas nos canteiros fluviais eram poucas, para fins de remédio e atividades ritualísticas e que plantas de grande porte, sobretudo para fins de alimentação, era cultivada nos quintais, como eram chamados os espaços de terra situado atrás do flutuante.

Na atualidade, as trocas ainda são muito valorizadas e adquirir uma nova muda, significa não só ampliar as possibilidades de troca e diversificar o cultivo, como coloca os canteiros fluviais, assim como suas donas, numa condição de prestígio elevada, sendo então conhecida pela variedade e beleza dos canteiros.

Leontina Mamori, menciona que

> Hoje, tem a terra demarcada né, tem motor, tudo isso ajuda, mas não mudou muito não, hoje ainda troca. Eu tenho planta aqui que peguei muda com outra Paumari, com minhas irmãs, com as cunhadas, as irmã do Valdimiro, lá no Terra Nova. Meu canteiro não é na água, mas é aqui, tu vê aí atrás de casa, são minhas filhas, tem que cuidar delas, tem as plantas dos Apurinã aí também, tem o katsupay, só que é assim, é diferente né. Eu já dei muita muda de planta, a gente não conhece tudo e vai trocando, vai aprendendo pra que serve e vai plantando. Eu tenho planta de tempero, de remédio, pra tosse, pra dor de cabeça, tem muita coisa aí.
> (...) Naquele tempo era mais difícil né, era remando, gastava muito tempo. A vovó contava que o paumari parava na beira do rio, do lado, onde ele ia ficar, e lá dormia na canoa com a família, ou na praia. No dia seguinte, ia pescar, pegar fruta, pegava e trocava também. A vovó

[96] No ano de 2014, quatorze balsas da Petrobrás adentraram o rio Tapauá para em uma área próxima as T.I's Paumari realizar prospecção de petróleo. Sua entrada causou inúmeros prejuízos ao grupo, principalmente para as mulheres, cujos canteiros aquáticos foram devastados pelos banzeiros que as balsas produziam ao longo da viagem. Algumas mulheres chegaram a relatar a perda de mudas que ainda não haviam sido dispersadas em seus roçados e outros canteiros. Algumas dessas plantas foram adquiridas com missionários e povos indígenas de outras regiões.

> contava que antigamente, a mulher pegava o *binoki*, é fruta da mata, usava pra fazer pintura, elas faziam e pintavam a pele, o cabelo e até a parte íntima, não aparecia um cabelo branco. Antigamente, a vovó dizia que você recebeu uma planta, tinha que plantar logo sem ninguém ver, porque se alguém ruim te ver, matava a planta. Onde o Paumari parava, se for ficar mais tempo, ele ia plantando, era pra chamar o bicho, pra comer (TAPAUÁ, 2015).

Ao discorrer sobre a troca de plantas, observamos que a narrativa de Leonita traz elementos importantes a própria dinâmica Paumari, o que demonstra que as trocas se fundamentavam a partir de uma extensa rede de interações que contemplavam desde os laços de parentesco as alianças estabelecidas com grupos vizinhos, como os Apurinã, por exemplo.

Assim como ela, outras mulheres Paumari falam do cuidado com as plantas cultivadas em seus canteiros, de regras e situações adversas que poderiam comprometer a integridade de seu desenvolvimento. Em situações consideradas perigosas para o desenvolvimento das plantas, era comum realocar as balsas flutuantes para lugares considerados adequados – com maior ou menor grau de luminosidade (a depender da espécie cultivada), disponibilidade adequada de água oriunda das chuvas e acesso fácil das mulheres aos seus respectivos canteiros.

A diversidade de plantas presente em um canteiro, sob domínio de uma única mulher, conectada a outras parentelas, aponta para uma dimensão social que se insere em vários domínios da vida produtiva e cultural Paumari, na qual se observa uma emaranhada rede de sociabilidade que conecta pessoas e plantas, o que evidencia a circulação de espécies e variedades de plantas a partir dos deslocamentos de seus grupos familiares na bacia do Purus.

Quando algumas espécies – principalmente fruteiras, palmeiras e pimenteiras – alcançavam o ponto ápice de seu desenvolvimento, aqui definido pela capacidade de crescer sozinha sem a intervenção de suas donas, elas eram retiradas dos canteiros para serem plantadas nas adjacências das residências localizadas em áreas de pé de terra firme ou nos beiradões da várzea. Alguns destes cultivares tiveram papel central nestes canteiros fluviais a exemplo das pimenteiras, do tabaco, do crajiru (*Arrabidaea chica*), entre outras.

As pimenteiras (*kasi*), por exemplo, estão presentes em diversos relatos coletados junto aos Paumari, as quais cumpriam importante papel nas práticas xamânicas, tendo pouca importância como componente alimentar. Em um destes

notáveis relatos, uma senhora paumari descreve como as pimentas eram utilizadas na verificação de *kaijorahi* (feitiço) naqueles que apresentavam doenças ou comportamentos adversos na aldeia.

Sobre isto, Savaraho descreve que

> (...) antigamente, os Paumari tinham uma técnica pra saber se era feitiço ou não que matou a pessoa. Mas fazer isso era primeiro um revide do feitiço, a gente identificava o agressor através de uma técnica muito utilizada pelo pajé da região. A gente pegava uma garrafa, nela colocava algumas coisas, uma mistura. Misturava alguns itens, como posso dizer, que a gente pudesse saber do feitiço. Aí, colocava sal, pimenta ardosa – daquela que arde –, um fio de cabelo – tirado da lateral da orelha – da pessoa enferma ou falecida, um pedaço do olho da árvore da flecha (...)
> Depois, colocava todos esses ingredientes dentro da garrafa, tampava e colocava dentro de uma piranheira com um buraco em seu tronco. Não é qualquer uma não, tem que observar, tem umas que tem um buraco e é essa que se usa. Depois, tacava fogo na árvore e quando a garrafa estourasse, se você ouvisse um grito, esse era o grito do espírito do pajé, foi ele então que lançou feitiço no outro. Quando se fazia isso, o feitiço voltava para quem enviou e a gente sabia porque a pessoa se enchia de ferida, não curava e depois morria. Assim que aconteceu com o último pajé daqui (RIO TAPAUÁ, LAGO SETE BOCAS, 2016).

Associada a um conjunto de outros elementos ou empregada mediante fumagem, as pimentas eram utilizadas em rituais de cura e proteção, afastando os espíritos que capturavam o *abonoi* (alma) dos Paumari. Assumindo um papel central na vida ritual do grupo, seu aspecto urticante (venenoso, xamânico), e não suas propriedades condimentares, que a fizeram tão importantes neste contexto etnográfico.

O cultivo de pimentas se apresenta como exemplo singular da dimensão social do manejo das plantas cultivadas nos canteiros aquáticos, cuja diversidade de espécies e variedades se insere em vários domínios da vida produtiva e cultural do grupo, outorgando-lhes uma dimensão patrimonial das plantas cultivadas em áreas de várzea. Na atualidade, há algumas diversas variedades de pimentas cultivadas nos canteiros paumari e parte desse cultivo se explica, principalmente, pelas recorrentes investidas de feitiçaria que os Paumari do alto[97] tem lhes provocado. Sua colheita é

[97] Alguns Paumari, principalmente aqueles oriundos do Ituxi e Lago Marahã, constituíram casamento com alguns moradores do rio Tapauá, o que aparentemente não aparentava ser um problema. Contudo, os conflitos internos que marcam as relações entre os de cima e dos de baixo, produz um jogo infindável de acusações, o que resulta, na maioria das vezes, na expulsão desses paumari das terras dos paumari

realizada pelas mulheres, com cuidado e destreza, longe dos olhares alheios, pois o olhar contaminado pode queimar ou matar a espécie, além de retirar seu poder neutralizador.

Outra cultivar notável presente neste contexto de hortas fluviais é o crajiru, planta arbustiva comumente encontrada na floresta amazônica. As folhas submetidas à fermentação e devidamente manipuladas fornecem um corante vermelho-escuro. Esse corante, há tempos, é utilizado pelos índios para pintura de seus corpos e utensílios. José de Alencar (2004, Cap. XXIII), em Iracema, já citava a planta como meio para obter o corante: "*Ao romper d'alva, Poti partiu para colher as sementes de crajuru que dão a bela tinta vermelha, e a casca do angico de onde se extrai a cor negra mais lustrosa*".

> Costumam pintar-se com a tinta de carajurú nos peitos e no rosto, e com a do jenipapo para encobrirem as manchas. O carajurú obtêm do Catauixi em troca de arcos e outros utensílios da pesca, e o mesmo acontece com as panellas e o collares de dentes de animaes, com que se enfeitão as mulheres. Também dão as ubás em troca de objectos que não fabricão. (COUTINHO, 1862, pg. 71).

Conforme relata Silva Coutinho (*op.cit.*), as preciosas canoas e apetrechos de pesca, muito desejadas pelos demais povos indígenas, foram utilizados em trocas por plantas com outros povos. Estas trocas permitiram que os Paumari fizessem contato e mantivessem próximas suas plantas xamânicas, tinturas e medicamentos.

O tabaco (*Nicotiana tabacum*) é um outro importante e frequente cultivar encontrado neste contexto, e seu uso, a exemplo das pimentas, cumpre também importante função nas atividades xamânicas e formação dos pajés Paumari. De fato, o uso do tabaco é amplamente difundido entre quase todos os povos *arawa*. A exceção é atribuída exclusivamente aos Hi-Merimã[98] tendo em vista que este povo indígena não pratica a agricultura. O seu preparo e uso nos Paumari está associado

de baixo. Esses conflitos, por sua vez, alimenta as disputas e acusações de feitiçaria outrora caracterizada como extinta pelos Paumari do Rio Tapauá.

[98] Os Hi-Merimã são um povo indígena isolado que habitam o interflúvio Cuniuá/Purus. As expedições de monitoramento territorial realizadas pela coordenação da Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus/FUNAI apontam para a ausência de práticas agrícolas entre este povo indígena. Logo, plantas historicamente associadas ao uso dos povos arawa, a exemplo do tabaco, flecheira, pupunha, mandioca etc., estão ausentes neste contexto etnográfico.

a outras importantes plantas, a exemplo do *Koribo*[99] *(Tanaecium nocturnum)* e *Kavabo (Virola elongata)*.

> Um elemento importante do xamanismo, porém, goza de popularidade muito grande ente os Paumari: o rapé. Este estimulante é preparado, segundo Prance (1978), com as folhas de *Tanaecium nocturnum*, chamado koribo em paumari. Estas folhas têm um gosto amendoado, quando mastigadas. Para preparar o rapé, tira-se as folhas verdes e torra-as até ficarem secas, o que dá a base para um pó fino que é guardado num ouriço de castanha. Depois, este pó é peneirado e misturado com rapé de tabaco, preparado da mesma forma. Esta mistura é chamada koribo-nafoni e somente é usado pelos pajés em ocasiões especiais, como, por exemplo, antes do tratamento de pacientes, para rituais para proteger crianças ou para os rituais de puberdade das meninas. (PPTAL, 2002).

Acerca do preparo do rapé Paumari acima descrito, cabe atentar com especial atenção de que a mistura entre *koribo* e tabaco recebe o nome da primeira espécie, cipó nativo e amplamente encontrado nas matas do Purus. Esta parece ser umas das diversas pistas linguísticas que revelam um reconhecimento ancestral das plantas não domesticadas de uso dos arawa em detrimento dos cultivares domesticados.

[99] *Koribo* (Tanaecium Nocturnum) é conhecido em outras regiões do país como cipó-corimbó, fato que revela um evidente empréstimo linguístico. Não sabemos precisar, no entanto, a via deste empréstimo. Os Jamamdi relatam que esta planta era amplamente utilizada pelos seus pajés no passado e que as conhecem pelo nome de *Baneyekeri*. A quantidade de empréstimos linguísticos presentes na língua paumari é bem maior que a observada nas outras línguas da família arawa.



Ilustração XV: Pimenteiras cultivadas nos beiradões da várzea, Lago Capanã, Rio Tapauá.
Fonte: Vieira, 2016.

Os canteiros Paumari provavelmente tiveram papel decisivo no intercâmbio de plantas pela calha do Purus. A variedade[100] de tabaco, bem como muitas das diversas variedades de pimentas presentes hoje nos roçados dos demais povos arawa foram provavelmente transportados para o médio Purus em pequenas canoas. Das proximidades dos Andes peruanos[101] até o baixo Purus. E certamente outras diversas plantas fizeram o caminho inverso, o que conectou as calhas dos rios Solimões e Rio Negro ao alto Purus. Não descartamos obviamente outras vias de intercâmbio neste contexto, mas acreditamos que esta tenha sido a rota mais significativa de intercâmbio de cultivos entre os povos do Purus.

[100] A variedade do tabaco cultivada nos roçados *arawa* é bastante distinta das variedades cultivadas que abastassem a indústria do comercio de cigarros e charutos. Suas folhas são bem menores do que as do tabaco convencional e a concentração de nicotina da planta é bastante mais acentuada. O seu nome é *sina* na língua Jamamadi, *Kumadi* na língua Suruwaha e *hadiri* na língua Paumari. O tabaco fraco de folhas grandes dos brancos é conhecido por todos como *tabacu* e não é utilizado na fabricação de rapé ou práticas xamânicas;

[101] A região de domesticação do tabaco está associada aos Andes Peruanos. Os povos arawa chamam de tabacu a variedade de *nicotiana tabacum* extensamente plantada nessa região.

3.4 A prática da agricultura entre os Paumari

Quando percorrermos a paisagem etnográfica do Purus, observando a mobilidade das parentelas indígenas, o manejo da floresta, dos rios e lagos, os circuitos de trocas e sistemas produtivos praticado pelos grupos locais, notamos a existência de uma ampla rede social que conectava interflúvios, canais de rio e varadouros a diversos outros caminhos e trajetos que alcançavam até mesmo as vizinhanças andinas. Tanto a terra firme quanto os interflúvios, consistiam numa malha de interação e comunicação que interligavam diversas regiões e povos, o que explica as trocas de tecnologias, de plantas, conhecimentos xamânicos e a realização das guerras.

As fronteiras físicas não os impediam de se comunicarem, pelo contrário, ela favorecia as relações entre diferentes grupos sociais, que se adensavam com a instituição das alianças intergrupais. Este movimento, possibilitou redes sociais baseadas em relações políticas e econômicas, que se tornaram indispensáveis para as comunicações interpessoais, permitindo aproximação entre os povos e abrindo possibilidades de novos relacionamentos.

Mas diante da imposição de um novo modelo de relações a partir da sedentarização e organização dos espaços de trabalho e moradia, os caminhos que os interligavam foram sendo deixados, limitando-se apenas a caminhos e interflúvios que garantiam a interação e comunicação entre áreas mais regionalizadas. O frenético movimento pelos caminhos terrestres e vias aquáticas, muitas vezes impulsionado pelos conflitos intergrupais, pela disputa de lagos e áreas abundantes de recursos faunísticos, se intensificaram com o avanço das frentes extrativistas no século XIX na bacia do Purus. Este movimento reconfigurou o desenho demográfico da região, fomentando novas redes de relações e trocas com outros povos, especialmente com os não indígenas. As marcas que esses processos deixaram na composição socioespacial do Purus transformaram as relações dos grupos com sua paisagem social.

Igualmente, o modo de ocupação das áreas de terra firme e várzea do Purus e seus afluentes, evidenciam um ambiente em notório processo de reconfiguração de uso dos espaços e relações sociais, o que nos permite, de alguma forma, tecer considerações sobre a enérgica mobilidade dos grupos frente aos processos

históricos que ora atraiam indígenas para as margens dos rios ora os repulsava para lugares cada vez mais inacessíveis da floresta.

Este intenso e traumático período da história do Purus [e de toda a Amazônia] alterou drasticamente os processos sociais e ecológicos a qual esses povos encontravam-se inseridos, além de promover uma generalização das práticas de uso e manejo da paisagem. O avanço das frentes econômicas findou por transformar o uso da várzea e terra firme pelos grupos locais, estabelecendo uma nova dinâmica de ocupação, agora em locais específicos e com exploração intensa, cujas práticas voltavam-se, tão somente, à produção e exportação dos recursos naturais para fora do circuito e redes de troca que movimentavam as parentelas indígenas.

A partir do expressivo avanço das atividades econômicas na bacia do Purus, somada a necessidade de trasnformar a população local em fornecedores de gêneros da floresta e produtores potenciais, considero como hipótese, sobretudo ao que se refere ao contexto Paumari, que todo o movimento empreendido pela pressão econômica, influenciou no incremento da biodiversidade dos primeiros sistemas agrícolas presentes nas terras firmes que emergiram entre o grupo, submetendo-os às mais diversas atividades de trabalho, que se consolidou efetivamente com a introdução do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, mediante atuação direta e massiva dos postos indígenas de atração e pacificação instalados na região (Cf. VIEIRA, 2011).

Mais que uma análise sociológica dos acontecimentos históricos, esta hipótese se vê confirmada em outros contextos culturais. Freitas (2017), por exemplo, em seu trabalho sobre a dinâmica das roças Apurinã no baixo Purus, destaca o impacto das frentes extrativistas na vida quotidiana do grupo, dos efeitos nefatos que *resultaram em muitas formas de ressignificação de suas concepções para explicar determinadas categorias do conhecimento Apurinã*, principalmente aqueles relacionados aos espaços da roça, dos domínios que marcam as relações entre plantas, pessoas, técnicas e demiurgos (pg. 79).

Sobre esse movimento, de modo geral, Mendes dos Santos (*op.cit*) destaca que

> Assim, absorvidos por uma intensa demanda do mercado do aviamento e incentivados pela política do órgão oficial, os sistemas tradicionais indígenas do Purus sofreram uma transformação sem precedente na sua história. Com a derrocada dos postos e seus grandes roçados abandonados no final da primeira metade do século

> XX, os índios que aí habitavam retornaram para suas aldeias ou se esparramaram pelos seringais da região. Muitas famílias retomaram suas roças, agora caracterizadas pela introdução de novas espécies e variedades, novos estilos de cultivo, demandas e técnicas (MENDES DOS SANTOS, 2016, pg. 24)

As vicissitudes deste processo, além de garantir a introdução de novas técnicas de manejo da paisagem, contribuiu para a aglomeração das parentelas Paumari em áreas de terra firme para realização de atividades de extração de óleos vegetais, castanha, seringa e couros de animais, além da incorporação da agricultura como uma das formas de "socializar" aqueles que comumente eram conhecidos como índios vadios e de vida errante, que não possuíam lugar fixo para morar, pois eram pouco afeito ao trabalho e por isso não cultivavam.

O modelo econômico instaurado na região promoveu de forma sistemática profundas transformações nos sistemas de cultivo indígena no Purus, exigindo das diversas parentelas novas formas de manejo da paisagem a partir de modelos de ocupação territorial incomuns a organização social dos grupos, assim como a incorporação de novas tecnologias de processamento e beneficiamento de espécies outrora não cultivadas.

A itinerância e ausência da agricultura extensiva entre os povos *arawa* foi observada pelos viajantes e historiadores que passaram pelo Purus nos séculos XVIII e XIX. Fossem eles povos habitantes das terras firmes, a exemplo das parentelas que compõem hoje os coletivos Suruwaha, Jamamadi, Jarawara, Banawa e Deni, fossem eles habitantes das várzeas, a exemplo dos Paumari, Mamori e Joberi. Tomando a paisagem etnográfica do Purus, vislumbrando as narrativas sobre cada um destes, nota-se que o padrão caçador/coletor ou pescador/coletor parece ter imperado entre os habitantes do Purus. De tal modo, a mobilidade dos povos caçadores/coletores geralmente é incompatível com as práticas agrícolas já que estes não oferecem os cuidados necessários exigidos pelas plantas domesticadas e não se disciplinam aos hábitos sedentários envolvidos no manejo e preparos do solo. Já o padrão de subsistência pescador/coletar adotado pelos Paumari possui uma exclusividade que harmoniza perfeitamente a grande mobilidade *arawa* à prática do cultivo em canteiros fluviais e nos beiradões da várzea.

E ainda que as clareiras provenientes das grandes derrubadas na ocasião da abertura dos roçados estejam disponíveis nos lagos e paranãs, é no ambiente

controlado dos lagos, ou na beira do rio, que as estruturas reduzidas se apresentam como lugares propícios ao controle de pragas e ervas daninhas, dando lugar a uma diversidade de cultivos, de práticas de experimentações que vão se constituindo cotidianamente, de modo a garantir a dispersão de sementes e mudas.

> As formas antigas de agricultura da Amazônica foram provavelmente bastante parecidas com algumas práticas atuais, tal como o cultivo nos quintais das casas – às vezes em hortas suspensas, geralmente sobre canoas abandonadas – de plantas medicinais ou temperos, como diferentes tipos de pimentas.
> (...) A domesticação de plantas é uma condição fundamental para o estabelecimento de modos de vida agrícolas, mas é possível que sociedades com economias baseadas em caça, pesca e coleta também tenham se utilizado de plantas domesticadas sem que se tornassem completamente agrícolas. Esse padrão ainda é verificado entre populações indígenas amazônicas como os Maku, Nukak, Parakanã, Sirionó, entre outras (NEVES, 2006, pgs. 36/39).

Ou como bem sugere Clement,

> Na Amazônia, agricultura não existiu até recentemente; o que existia foi horticultura – o cultivo de jardins, onde as plantas são tratadas como indivíduos e não como populações semeadas a lance (CLEMENT *et al.* 2012).

A agricultura ganha notoriedade na vida social Paumari a partir da intensa investida das frentes extrativistas sobre seus modos de vida e manejo da paisagem, levando-os a ocupar áreas de terra firme anteriormente inabitáveis por suas parentelas. Lembremos, novamente, da fala de D. Laurinda no início deste capítulo, quando ela menciona a terra firma como lugar de passagem, de coleta do tubérculo batata da terra da qual extraiam a goma para fabricação do *damadamahi* (glorado) a ser consumido com peixe e quelônios.

Sr. Augustinho Cassiano, ao falar sobre o tempo em que trabalhavam para os patrões, descreve que

> O paumari não plantava antigamente, ele ia assim no mato pra pegar planta pra fazer *xinã*, pegava fruta e árvore pra fazer casa, outras coisas. Mas tem muito aí na várzea que a gente usa, e pegava do Purus também (...). Naquele tempo, o Paumari trabalhava muito pro patrão, tirava óleo, pele de bicho, peixe, madeira pra lenha, era muita produção naquela época, ficava tudo espalhado trabalhando pra trocar, pra pegar açúcar, café, farinha, outros alimentos que Paumari passou a gostar. Dava muita cachaça também, o patrão enganava, deixava lá e o ficava bebo, bebo, jogado. O peixe trocava bastante,

> pegava, tirava ele, até pequeno mesmo, aí salgava, deixava secar e dava pro patrão. O bicho de casco também pegava muito, aqui tem muita produção, não acabou não, mas naquele tempo tinha mais. Fazia o curral, colocava dentro e deixava lá pra trocar com produção. A gente conheceu a maniva com *Safini Kapamoarihi*, ele quem deu as sementes das plantas que hoje tá no roçado, mas antigamente não conhecia não, nem sabia fazer roçado, não tinha material, inchada, terçado (...) (RIO TAPAUÁ, LAGO DO BACIA, 2015)

Sr. Luiz Araújo também destaca que os Paumari faziam uso da batata da terra e coletavam frutos na várzea e igapó para retirarem a goma/massa para fazer o grolado, mas que com a chegada dos *jara*, *se deixou a batata porque foram aparecendo novas novidades*. *Era mais fácil coletar as novas espécies do que continuar coletando a batata da terra* (...), e destaca que a substituição não foi tão difícil, visto ser as técnicas de processamento semelhante as que eles já desenvolviam.

É bem verdade que no particular complexo de povos que habitam a calha do rio Purus e Tapauá, os Paumari, especificamente, se diferenciam dos demais arawa quando buscamos tanto nos registros históricos quanto nas narrativas míticas, indícios de sua ocupação em áreas de terra firme, seja habitando ou praticando a agricultura. Perseguir e buscar evidências de sua – ou não – presença neste ambiente, seja para justificar a ausência ou para explicar a da agricultura presença na atualidade, tornou-se um pecado funesto sem proporções. E como vítima deste pecado, devo admitir que a busca por essas evidências não tem por objetivo imputar aos Paumari a condição de grupos marginalizados ou errantes que não praticavam agricultura, antes, considero fundamental evidenciar que tal prática advém junto ao grupo como parte do "pacote civilizatório" produzido pelo movimento das frentes de expansão econômica na região.

Partindo de uma perspectiva histórica, a incorporação da agricultura pelos Paumari, sobretudo a produção de roças de mandioca, seja na terra firme, praias do Purus ou nas várzeas do Tapauá, está fortemente associada à chegada dos brancos, sobretudo ao período marcado pela atuação do Serviço de Proteção aos Índios - SPI, que buscava afirmar a eficiência das iniciativas de aldeamento junto aos povos da região como forma desejável da força de trabalho nos seringais e campos de cultivo dos patrões.

Não se trata, evidentemente, de afirmar, mas deve-se reconhecer que a dinâmica aquática paumari provocou diversos ruídos no projeto do SPI em fixá-los na terra firme, e longe de se tornarem agricultores, estes atuavam principalmente como

fornecedores de seringa (*Hevea brasiliensis)*, castanha (*Bertholletia excelsa*), pirarucu (*Arapaima gigas*), quelônios, peixe-boi (*Trichechus inunguis*) e ovos de tartaruga (*Podocnemis expansa*). Muitos Paumari passaram a se instalar nos barracões situados no baixo Purus, outros, porventura, migraram para o médio curso deste rio, acompanhando seus patrões até as terras altas de Hyutanaha, com quem mantinham diversos negócios relacionados à pesca, a troca de couro de animais e produção de pequenas lavouras.

A este respeito, no Tapauá, por exemplo, ouvi narrativas que afirmavam ser os Paumari "originários" do baixo curso do rio Purus, e que a presença dos demais Paumari no médio rio Purus se deu pelo apadrinhamento praticado pelos patrões, como pelo deslocamento das parentelas para trabalhar na extração e troca de produtos da floresta por produtos de seu interesse.

> Os *jara* chegaram com suas armas, era o capim navalha a arma deles. Foi chegando e dando presente ao Paumari, deu espelho, deu roupa, deu tudo. Paumari não parava não, ficava no rio, pra cima e pra baixo, mas não ia lá pra cima não, tinha outro *joima* da terra, da beira do rio, era brabo, não conhecia não.
> O patrão protegia, mas era assim, mas o paumari também trabalhava pra ele. Antigamente só tinha paumari aqui, ele foi saindo, seguindo o barco, foi se espalhando, não parou mais não. Até hoje faz isso, o jovem vai ficar com patrão, trabalha, trabalha, trabalha e volta depois da aldeia. Eu não sei não, mas o patrão levou muita família pra longe, o Paumari foi subindo o rio, foi baixando também, ele foi seguindo o barco, o patrão deles. Aí começou a se espalhar, misturou tudo, mas era daqui mesmo o Paumari, não misturava não (RIO TAPAUÁ, TERRA NOVA, 2015).

O esforço sistemático produzido pelas frentes extrativistas interferiu sobremaneira na vida dos Paumari, cujo estilo se caracterizava pelo constante movimento entre os igapós, lagos e praias – *uma vida errante e ictiófaga*, como lamentavam alguns auxiliares do SPI (SPI, 1930). É certo dizer que face à atuação ostensiva das frentes de expansão econômica e da atuação do SPI na região, criou-se no Purus a imagem do índio dócil, gentil, submisso e extremamente inclinado ao trabalho agrícola, o que se contrapõe as narrativas indígenas sobre atividades agrícolas em áreas de terra firme e várzea.

Mendes dos Santos pondera que o intenso investimento promovido pelas frentes de contato,

> (...) voltado especialmente para as práticas agrícolas, marcou profundamente a vida dos Paumari, alterando significativamente seu modo de manejo da floresta, seu cardápio e sua mitologia (...).
> Assim, praticantes de uma agricultura tanto de várzea quanto de terra firme, os Paumari se revelam atualmente dedicados cultivadores da mandioca. Seu plantio é basicamente para produção da farinha e do beiju, os quais, além do consumo cotidiano, abastecem as cerimonias rituais (MENDES DOS SANTOS, 2016, pg. 26/27)

As missões religiosas também tiveram papel fundamental na reconfiguração das práticas agrícolas do Purus. Além de ações concretas de aldeamento de povos indígenas, fato nevrálgico para a quebra do padrão de mobilidade e manejo da floresta dos povos do passado, difundiu conceitos judaico-cristãos que dignificam o homem por meio do seu trabalho e de sua lavoura.

> É preciso ressaltar que presenciei durante o tempo da pesquisa os fenômenos de concentração e sedentarização crescentes da população, nas três grandes aldeias. Essa sedentarização pode explicar-se em função da situação de cada uma das aldeias. Em Crispim, a missão evangélica, desde sua instalação, procura atrair novos fiéis, encorajando-os a se fixarem nas proximidades da base e da pista de pouso. (...) Estas construções mais sólidas, duradouras e caras favorecem também a sedentarização e indiretamente a concentração das moradias. (BONILLA, 2005, pg. 12).

Independente dos processos que contribuíram para novas formas de ocupação e exercício de práticas outrora inexistentes, na atualidade, a terra firme possui certa relevância no campo das relações sociais Paumari com a paisagem. Mais que agricultores, os Paumari eram hábeis manejadores de recursos faunístico e cultivadores de canteiros fluviais.

CAPÍTULO IV

TERRITORIALIDADES PAUMARI

A partir das tramas sociais que dinamizam o conjunto de casas Paumari, um aspecto inerente à vida fluvial do grupo me chamou a atenção durante o trabalho de campo, fato este que só se tornou notório à medida em que adentrava o circuito da casa e rodas de reuniões com os *Ka'da'di*. Refiro-me às relações adensadas de perspectivas consoantes às interpretações sociológicas sobre o território paumari, que, partindo do pressuposto da mobilidade das unidades familiares nos lagos, comportam concepções erigidas a partir de critérios próprios de classificação que estão além da composição e classificação ecossistemas presentes no entorno do conjunto de casas do complexo Tapauá.

Contrariando a própria noção do Estado em caracterizar e constituir o território, que observamos no contexto paumari, esta concepção compreende um conjunto de aspectos relacionados à ocupação dos lagos, a mobilidade dos núcleos familiares e ao movimento político que marca as relações instituídas entre as casas, seus *ka'da'di* e o espaço que habitam, além das casas dos seres não humanos, pois conforme me descreveu Dário Dias Paumari durante nossa conversa no posto de vigilância dos lagos de pirarucu:

> (...) os *mao'nahai tem casa em muito lugar, tem canto que não dá pra passar, tem que ter cuidado porque eles podem atacar.* Eles *fazem festa, tem plantação e tem casa igual a nós, só que nós não vê, só o pajé tem esse poder, mas nós sabe onde eles ficam também, e a gente passa com cuidado, porque tem espírito que te engana, se transforma em outra pessoa que você goste e te leva junto com ele, aí você não volta mais, fica lá com ele e seu corpo morre aqui* (CADERNO DE CAMPO, LAGO SETE BOCAS, 2016).

Assim, tanto a constituição quanto a fissão das casas são movimentos engendrados pela posição particular dos *Ka'da'di* dentro de um complexo conjunto em que o movimento de individuação das unidades familiares impede a constituição de poderes locais – no sentindo da liderança coletiva, o que evidentemente também

incide sobre a concepção de território evocada pelos Paumari frente as novas demandas dos *jara* (brancos).

Ainda que as demandas externas contribuam para a institucionalização de lideranças locais à dinâmica política paumari, se observa, por outro lado, um movimento relacionado à transitoriedade dos núcleos familiares a partir do manejo de lagos de pirarucu e do projeto de ampliação dos limites das Terras Indígenas do Rio Tapauá. Todo esse movimento aludem a memória ancestral dos núcleos familiares outrora espalhados ao longo do rio Tapauá, afluentes e lagos adjacentes, como também dos espaços e experiências vivenciados e conjugados à mobilidade e ocupação, mesmo que temporária, dos rios e lagos do Purus e Tapauá.

Do mesmo modo, se observa que a concepção Paumari sobre território evoca, ainda que timidamente, à sua relação com os seres não humanos, ao passo que a reivindicação pela demarcação de lagos e praias ao longo do rio Tapauá se apresenta como o meio mais viável de garantir a proteção dos espaços então habitados pelos não humanos cujas casas são geograficamente situadas em trechos específicos do rio e lagos da região. Assim, a ampliação dos limites da terra indígena demarcada, pretende, entre outros aspectos, resguardar a casa dos seres não humanos.

Essa preocupação de ampliar a Terra parece ter uma grande importância na vida do grupo. A relação de medo e de coabitação no mesmo espaço geográfico é uma garantia de sobrevivência, uma vez que os seres não humanos são fundamentais para garantir a fartura de alimentos. A interação com esses espaços, remete, por sua vez, a necessidade de as relações contribuírem para o equilíbrio sócio-cosmopolítico.

É de se destacar que pouco pude me aprofundar neste tema por conta da atual condição em que são caracterizados os espaços habitados pelos seres não humanos. A recusa, ora cingida pelo contínuo silêncio de alguns, ora rompida pelas narrativas de Thereza Mamori e Odete Mamori, ambas irmãs e moradoras do lado do Bacia, pode ser compreendida à luz da concepção cristã que os Paumari assumiram ao longo de sua história, de modo que questioná-los sobre tal assunto traria, conforme me respondeu Sr. Luiz Araújo, *a força do Kohanahi, de* espíritos poderosos que capturam o *abonoi* (alma-corpo) das pessoas.

Sobre este tipo de recusa, Menendez destaca que,

> O discurso evangélico, adotado como estratégia de sobrevivência e tentativa de reconhecimento social, acomoda-se no grande esteio de símbolos que constituem o imaginário paumari (...). É importante ressaltar que o aspecto de feitiçaria exercido pelos xamãs paumari é

> um assunto perigoso, temido e pouco comentado nas comunidades (MENENDEZ, 2018, pg. 164/165)

A partir desta perspectiva, o lugar em que habitam os seres não humanos são então classificados como *o lugar em que habitam os espíritos do Jahari* (diabo), *eles judiam das pessoas, fazem mal atacando e causando febre, doença*, segundo define Sr. Laurinda Araújo. Deste modo, estes lugares são espaços perigosos tanto para habitar quanto transitar, visto que qualquer um pode ser capturado e levado para as profundezas do mundo subaquático ou ser acometido por alguma doença.

Quando os flutuantes estão localizados próximos às casas dos seres não humanos, os Paumari explicam que as famílias que vivem nesses ambientes se tornam alvo constante de "assombração" e ataques inesperados durante a noite ou no decorrer de uma viagem pela floresta ou igapó, onde os *mao'nahai* transformam os caminhos terrestres e os percursos d'água na intenção de confundir e capturar o *abonoi* dos Paumari.

Ainda que a perspectiva religiosa vigore, no seu íntimo os Paumari sabem que os seres não humanos estão dispostos a contatá-los, assim dizem que aparecem em formas de "assombração". É bastante notável que eles manifestem medo diante da possibilidade de os seres não humanos tentarem estabelecer relações, principalmente por não haver mais *arabani* entre o grupo, responsável por se comunicar e mediar as relações com os seres que habitam o mundo subaquático, situado nos rios e lagos.

Isso fica claro na medida em que as famílias Paumari, apesar de terem medo, estabelecem suas moradias próximo a casa dos seres da água, habitado pela *Mabidiri*, a grande serpente mítica que formou os rios e lagos do baixo Purus, botos e peixe-boi. Embora reconheçam e caracterizem alguma das localidades que habitam como perigosas, os Paumari buscam se prevenir das assombrações utilizando as plantas cultivadas nos canteiros fluviais ou no beiradão da várzea como elementos indispensáveis à proteção das casas e seus moradores.

Entre as espécies cultivadas, destacam a pimenta ardosa e o alho como plantas de proteção, neutralização e afugentamento das assombrações causadas pelos seres não humanos desafetos. Os Paumari acreditam que a pimenta e alho tem poder de afastá-los devido as propriedades depurativas que possui O uso dessas espécies, entretanto, parece "substituir" a ação protetora dos cantos e ações realizadas pelos

arabani. Por sua falta ou ausência, os Paumari passaram a adotar outros mecanismos de proteção para resguardar sua saúde.

Neste contexto, observa-se que a mobilidade está relacionada, também, à manutenção das casas dos seres não humanos “perigosos”, do qual vão ocupando o território aquático onde tem os lagos e seus perigos, ordenando suas relações entre medo, proteção e usufrutos de recursos pesqueiros. E como veremos mais adiante, os espaços em que identificam essas casas, são *Ibavi* não transitáveis, mesmo que em determinada época, no inverno sobretudo, eles se tornem caminhos de passagem.

Ainda que sejam escassos os relatos etnográficos acerca desta relação, nota-se a singular importância das casas dos seres não humanos no contexto das relações sociais paumari, que nos trazem elementos fundamentais para a constituição de regras sociais acerca da convivência, do processo de ocupação, manejo e uso dos recursos, observando ciclos e hábitos, seja das casas dos seres, dos Paumari assim como dos animais e plantas, que, por sua vez, distinguem os caminhos de transitoriedade das canoas e casas flutuantes.

Neste sentido, a compreensão paumari sobre o “território”, e de como nele se organizam espacialmente, apresenta uma realidade completamente distinta daquela preconizada por algumas formulações da geografia – assim como por outras áreas do conhecimento

Já do ponto de vista do Estado-nação, o território se caracteriza a partir da reorganização dos espaços a partir de uma política fundiária “protecionista”, voltada, principalmente, ao potencial crescimento econômico que elas podem oferecer, se tratando fundamentalmente de uma característica hierarquicamente relacionada à constituição do Estado enquanto produtor e regulador de territórios, assim como a definição dos limites físicos são essenciais à constituição e consolidação do poder, expressos na jurisdição e soberania daquele que o constitui (ALMEIDA, 2012).

A concepção de território também contempla noções como “terra”, “territorialidade” e “territorialização”, e embora sejam movimentos complementares de um complexo maior relacionado à apropriação e organização de um grupo em um dado espaço, cabe destacar que certas categorias de representação territorial, assim como seu movimento num dado espaço para constitui-lo, não se aplicam aos ameríndios, tampouco explicam a diversidade dos territórios existentes constituídos a partir de cosmologias próprias, elaboradas coletivamente em consonância com as

experiências sociais particulares de cada grupo, cujas visões de mundo se distanciam daquela projetada pela sociedade ocidental.

Contrariando a ideia de território como limite fechado em si e relacionado à constituição do poder e seguridade do Estado enquanto poderio soberano, Haesbaert destaca que o território não deve ser compreendido apenas como espaço geométrico, mas deve-se observá-lo como

> (...) uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação) (HAESBAERT, 1997:42).

Se tratando de um espaço constituído socialmente, o autor avalia que as relações estabelecidas com o "território" são constitutivas de relações coletivas estabelecidas pelos grupos entre si, assim como para com seus outros, o que denota modos de produção de territorialidade, de processos sociais imbricados na criação do território e da "identidade" dos grupos sociais que o habitam. Tendo em vista o presente argumento, há de se considerar neste processo o movimento de "territorialidade", que é compreendido por Little (2002), definido por como

> o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em seu "território" ou homeland. (...) a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas (...) ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais (op.cit., 2002, pg.3/4)

Segundo o autor, o território pode ser compreendido como uma unidade física constituída a partir de condutas de territorialidade engendradas historicamente pelos grupos sociais, se tratando, portanto, de modos de produção de territórios vinculados a processos sociopolíticos que incluem uma reflexão própria dos ameríndios sobre seus territórios, marcados pelos vínculos afetivos, memória coletiva do uso e manejo das áreas, assim como de narrativas relacionadas as guerras e às formas de defesa situadas historicamente no espaço que habitam.

Os vínculos estabelecidos com o lugar que habitam, anunciam dimensões da socialidade presentes na mobilidade dos trajetos percorridos, e comportam uma

dinâmica muito distinta do “nomadismo” imputado aos Paumari, estando, pois, relacionada a reconfiguração dos arranjos sociais essenciais à manutenção do “território”.

Compreender os múltiplos e complexos processos relacionados à constituição do território, bem como sua definição por parte dos Paumari e/ou de qualquer outro grupo que habita o Purus e rios adjacentes, é dar atenção a um movimento com níveis variados de entrelaçamento com o espaço físico.

4.1 O olhar paumari sobre o “território”

Durante o processo de Identificação das Terras Indígenas Paumari do Rio Tapauá não ficou explícito qual era a noção de território em questão, tampouco criou-se meios que permitissem a compreensão, ainda que parcial, desta noção junto ao povo como um todo. Este entendimento pode ser visto à luz das análises do relatório de identificação da Terra Indígena Paumari do Lago Manissuã e, principalmente pelo contexto etnográfico observado.

Por três vezes, em ocasiões exclusivas de diálogo sobre o manejo do pirarucu, acompanhei algumas conversas sobre a proposta de ampliação das três terras indígenas demarcadas ao longo do rio Tapauá e Cuniuá, e foi ouvindo suas reivindicações e contribuindo na construção de um memorial que viesse a contribuir para novos estudos sobre as áreas demarcadas, que adentrei nos meandros da concepção paumari sobre suas áreas de uso e de como, dentro desta perspectiva, o território é concebido e posteriormente constituído juridicamente.

É à luz das narrativas que descrevem o cenário da demarcação que a noção paumari sobre o território ganha tonalidade e clareza. Elementos importantes para compreensão desta concepção são com frequência mencionados pelo grupo que trazem consigo uma clave de leitura sobre a fundamental importância do universo aquático na vida cotidiana. O termo paumari *Ibavi* remete à noção de “território” internamente concebida pelo grupo. Traduzida como “lugar”, o *Ibavi* é a categoria mais próxima da definição de “território”, considerando o embasamento das demais áreas do saber em que este conceito é amplamente difundido.

Embora não corresponda integralmente à concepção de “território”, a concepção de *Ibavi* é abrangente, ampla em vários aspectos, no sentido de estar relacionada a

espaço e movimento dos percursos ora realizados pelos grupos locais, assim como também é uma referência direta aos lugares que habitam, manejam e exercem suas atividades nas diferentes zonas de exploração (terra firme, várzea, praias e castanhais). Neste sentido, o *Ibavi* refere-se ao lugar da sociabilidade, de interação com a "natureza" – não a natureza estática e objetiva, tal como a concebemos, mas uma natureza que se traduz na extensão de um mesmo mundo, onde humano e animais compartilham de um mesmo status social. Nesses lugares, as relações sociais podem ser caracterizadas de duas formas, como amigáveis e perigosas, a depender do espaço que se ocupa.

Para compreender o caráter relacional do *Ibavi*, é necessário atentar para a própria noção de *jama*, que traduzido como "mata" ou "centro da mata", está relacionado aos espaços físicos da floresta; comporta desde os aglomerados conjuntos de árvores da terra firme, quanto aqueles situados ao fundo das casas flutuantes, o igapó. Essa extensão da floresta para micro floresta é essencial à constituição da paisagem, indicando elementos importantes do sistema de classificação dos ambientes. Por incorporar essas condições, poderíamos dizer que *jama* e *Ibavi* não estão dissociados, pelo contrário, trata-se de categorias relacionais intrínsecas à compreensão da dimensão territorial pelos Paumari.

O *Ibavi* também está relacionado aos animais, às plantas e aos seres não humanos que habitam rios e lagos da região, bem como lugares na floresta. O conhecimento acerca desses espaços, assim como sua dinâmica, é fruto de um contínuo manejo da paisagem e ocupação de espaços fluviais essenciais à manutenção dos vínculos e alianças engendradas pelos grupos locais paumari com seus outros – sejam eles humanos ou não.

Mas, para melhor compreendermos esta noção, é importante considerar o ponto de vista dos Paumari sobre o próprio processo de demarcação de seus espaços, de como se deu toda a movimentação pela constituição do que hoje configura as três terras indígenas paumari do rio Tapauá. É importante evidenciar que o enfoque desta análise são os registros orais do grupo, sobretudo do Sr. Luiz Araújo Mamori[102], com

[102] Outras narrativas também se somarão a deste implacável narrador de histórias, cujo temperamento flutuante e às vezes excêntrico, alegravam minhas tardes, que marcada pela imensidão da água observada da janela da escola, faziam com que eu perdesse a noção do tempo e até mesmo dos meus limites em questiona-los sobre as tantas coisas que me inquietavam sobre seu mundo.

quem tive o prazer de conversar sobre os mais diversos assuntos em seus dias de bom-humor.

Certa vez, enquanto conversávamos sobre a chegada dos *jara* no rio Tapauá e de como o contato produziu transformações na região e na dinâmica de seu povo, sobretudo nas práticas de cultivo, um breve relato me chamou à atenção, fato este relacionado ao seu retorno para o Rio Tapauá.

Conforme expôs, voltar para o "*lugar de origem*"" – referindo-se à região em que nascera – permitiu-lhe adentrar um novo espaço do "*mundo dos brancos*" até então desconhecido. O sr. Luiz Mamori se referia ao protagonismo indígena apoiado pelo ativismo dos indigenistas da FUNAI que contribuíram, como ele próprio definiu: *lutar pela garantia dos direitos dos índios em ter o que era seu*. Este movimento não só incluía a garantia a demarcação da "terra", mas também as políticas consideradas essenciais à manutenção do grupo – como saúde e educação –, frente às pressões externas, situações de exploração e doenças que vivenciaram os grupos do rio Tapauá.

Foi durante o processo de determinação dos limites geográficos da área reivindicada que Sr. Luiz Araújo afirma que reviveu alguns dos trajetos e caminhos percorridos por seu povo, já que conhecê-los sem a ajuda de aliados (FUNAI e CIMI) seria quase que impossível, dada as longas distâncias das áreas anteriormente habitadas pelos grupos locais paumari.

Acompanhar esta etapa, também permitiu ao Sr. Luiz reviver a própria trajetória antes de ser levado pelos brancos, trazendo a memória narrativas e momentos relacionados às guerras com os Katuquina, a consequente dizimação dos Mamori assim como conflitos entre os pajés e o motivo pelas quais as unidades familiares se mobilizavam entre os diversos ambientes aquáticos – lagos, rios e praias, além das áreas anteriormente utilizadas para manejo de pequenas espécies empregadas nos rituais de cura, de introdução dos alimentos (*hinika*), purificação do corpo e iniciação dos rapazes e moças (*amamajo*) Paumari.

Assim ele narra:

> Eu fui criado no meio dos *jara*, vivi muito tempo com eles, mas depois eu voltei, aí casei. Casei com a Laurinda e ficamos por aqui mesmo, mas eu fui criado no meio deles. Eu trabalhei na castanha, tirava por patrão, naquela época era assim *jara*. Muito barco entrava aqui, tirava

> peixe, tirava o que queria e levava embora pra Manaus, com o tempo ia se acabar tudinho aqui.
> A terra quando não era demarcada não, entrava quem queria, tinha muita retirada dos lagos, os comerciantes tudinho vinha aqui com os paumari pra arrendar. Tinha uns que num queria trocar não, só explorava, aí ficava ruim. Oh, tem um pedaço de terra firme, pra lá daquela banda ali, que ficava cheio de carne de bicho do mato – veado, porco, onça –, só arrancava a pele pra trocar com o patrão, era couro pra levar pra Manaus. O lago da lancha também tem esse nome porque de lá tirava toras de madeira pros barcos funcionar, tirava muita coisa daqui *jara*.
> Lá no Cuniuá era assim também, muito movimento pra trocar com os patrões. Vixi, isso aqui tudinho era povoado, era gente demais, tinha muita produção nesse rio, nos lagos. *Jara anani,* as praias ficavam cobertas de bico de casco, paumari mergulhava e pegava no peito, trocava com o patrão e pra comer também. O tabuleiro cheio ficava, fazia também pra pegar peixe-boi pra fazer mixira, trocava tudinho com o patrão também.
> Tinha muita invasão, era peixeiro demais. Tinha briga e ameaça também, e depois veio FUNAI para demarcar a terra, todo mundo queria, mas era muita briga, ninguém entendia, tinha muito conflito aqui, um queria de um jeito, outro de outro, não chegava a entender nada. Muita gente lutou primeiro também, foi só eu não, mas tudo briga no primeiro, um queria de um jeito e outro queria de outro. Não era pra ser assim não, era uma terra só, os paumari queria os lagos, as praias, queria os castanhais também, lá tem cemitério de antigos e era colocação velha também, aldeia né. (...)
> Antigamente tinha cacique não, mas aí, quando veio pra demarcar a terra, os *jara* perguntava de liderança, que era pra ir representar o povo lá com os *Kariva* lá de Brasília. Os *jara*, brasileiros né, gostam de liderança, ficam perguntando quem é a liderança daqui, mas antigamente tinha não, tinha o pajé né, que fazia tudo, mas não tem cacique como os *joima* apurinã não. (...) (LUIZ ARAÚJO MAMORI, RIO TAPAUÁ, 2015)

A narrativa acima traz elementos importantes sobre como inicialmente o processo de demarcação das Terras Paumari do Rio Tapauá culminaram, a princípio, na constituição de uma figura política que atuaria como mediador do interesse coletivo frente aos *jara* e *Kariva* do governo. Sr. Luiz é enfático ao destacar que os Paumari deveriam agir com sabedoria para com o *patrão dos brasileiros*[103] (Governo, Presidente), pois conforme afirma, *a eles pertence o poder* de decidir sobre a demarcação das áreas reivindicadas.

[103] Em diversas ocasiões, os Paumari utilizavam o termo "brasileiro" como categoria designativa dos brancos enquanto povo/coletivo. Diziam que os brasileiros, aos moldes do seu povo, também eram constituídos de diversos grupos menores – brancos propriamente ditos, negros, misturados, a quem também chamam na região do Purus de "gente peixe-boi" e tantos outros grupos as quais não temos conhecimento porque deixaram de existir em algum momento de nossa história. Tanto os Paumari do Rio Tapauá quanto os de Lábrea, usam este termo para falar de contextos particulares experimentados a partir de sua "entrada" no mundo dos brancos.

Observemos que a figura do *Kariva* assume um papel importante neste processo, pois dele depende as decisões que aos olhos dos Paumari lhe são importantes e contrariá-lo poderia causar consequências irreversíveis ao grupo, mesmo que estes não aceitassem a decisão final. E para evitá-las, a relação com outros *jara*, considerados aliados, se torna imprescindível, uma vez que estes atuaram como intermediadores dos interesses locais.

Recordo-me da emblemática conclusão de Sr. Augustinho Jobiri ao dizer que *os jara tem muitos Kariva, se não faz certo, como eles querem, eles cortam, tiram e não acontece mais nada.* Ao considerar esta perspectiva, podemos presumir a existência de hierarquias entre os diversos *Kariva* com quem os Paumari se relacionam, havendo, portanto, uma escala de grau definida pelo "poder econômico e político" que vai desde o mais forte até o mais fraco e dependendo da posição que assumem, mais influência possuem e melhor são correspondidos pelos Paumari.

O esforço em comercializar as relações com a alteridade, transformando-se em empregados permanentes e fregueses intermitentes, apresenta aspectos relacionados ao lugar que os não indígenas ocupam dentro de um contexto relacional marcado por relações prototípicas na figura do *patrão*, *empregado, freguês*. Bonilla (2007) destaca que comercializar as relações, seja com não indígenas ou com seres potencialmente humanos, é uma estratégia de "dominar" e/ou "controlar" a relação que se estabelece com o "Outro".

Sob o substrato de um modelo ocidental que atribui aos ameríndios a necessidade de uma liderança para representá-los, como se estes dependessem exclusivamente de sua instituição enquanto poder local, a organização sociopolítica Paumari apresenta um dinamismo que consiste num modo próprio de dar sentido ao mundo, às coisas, pessoas e suas relações. Assim, conforme mencionado ao longo do capítulo dois, a constituição e consolidação de lideranças se dá a partir de contextos relacionais produzidos pela ação política interna das casas, de seus respectivos *Ka'da'di*.

Nota-se na narrativa que a concepção de "cacique, liderança" não se aplicava ao contexto do grupo, não porque se tratava de um povo com comunidades acéfalas, sem a presença de poderes locais, mas por ela compreender dimensões relacionadas a uma lógica predominantemente interna, como bem notado pela organização não-

governamental Operação Amazônia Nativa – OPAN (2012), que ao observar a dinâmica Paumari, destaca

> (...) muitas comunidades atuais ainda não têm verdadeiros "caciques" e podem ser caracterizadas como acéfalas. O alto grau de mobilidade das famílias e a decomposição e recomposição fácil das comunidades dificultam consideravelmente o estabelecimento de poderes locais (Operação Amazônia Nativa, S/D, pg. 24)

De tal modo, a presença ou não de poderes locais que falem em nome da coletividade, deve ser compreendido através de categorias e práticas locais, levando-se em conta a da organização social dos núcleos familiares e do constitutivo dos conjuntos de casas a partir da posição que cada *Ka'da'di* assume em seu interior.

Na atualidade, a presença de chefes/lideranças paumari demonstra como as demandas externas contribuíram para sua constituição, ao passo que sua institucionalização tem por intuito dar conta de diferentes contextos indispensáveis a articulação das relações. E mesmo que rarefeito, este movimento vem produzindo relações em diferentes níveis, em que inimigos e aliados são acionados pelos Paumari com intuito de estabelecerem, igualmente, interações exequíveis para fins de interesse do coletivo e/ou individuais.

Durante todo o processo de demarcação das terras, aspectos essenciais à compreensão da dimensão territorial paumari apresentava continuamente uma lógica espacial voltada às áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários à existência do grupo e à manutenção das relações sociais com a paisagem.

Assim, a noção de território Paumari entremeia o período que estão nos lagos, durante a cheia, com os deslocamentos para as diversas zonas de exploração, e em especial, para as áreas de terra firme, que longínquas de suas moradias, são visitadas com maior frequência em função dos “furos”, caminhos abertos no igapó que reduzem as distâncias entre as moradias e as zonas de uso e manejo pelas famílias paumari. A este deslocamento soma-se as expedições para fins de quebra de castanha, coleta de produtos da roça e/ou atividades de caça, que raras exceções, são planejadas e empreendidas com vigor.

O mesmo movimento ocorre também quando se deslocam para as margens dos rios, durante o verão, fugindo das águas quentes e turvas dos lagos. E ao compararmos este movimento com o que é realizado no verão, caracterizado pelas

longas e cansativas viagens, demandando das famílias sua permanência em moradias provisórias, os Paumari pouco frequentam a terra firme, tão somente quando vão abrir novas áreas de cultivo ou para colher algumas das espécies cultivadas que porventura estejam maduras, como bananas e abacaxi, por exemplo.

Atividades de cultivo, coleta de frutos e castanha, caça e pesca, associadas a uma diversidade de técnicas e conhecimento do ambiente, de seus ciclos, exige dos Paumari uma ampla área de ocupação onde exploram todo os recursos disponíveis para a manutenção do grupo.

Essa dinâmica traduz a forma pela qual os Paumari estabelecem-se na região, de como o conhecimento sobre os itinerários aquáticos e de uso da terra firma implicam num modelo de ocupação territorial baseado na "racionalidade do manejo" (GALLOIS, 2004, pg. 38) dos espaços que ocupam e utilizam para fins diversos, garantindo assim sua reprodução física e cultural.

Processo semelhante se observa entre os Zo'é, em que o conceito *-koha* aciona uma lógica inerente à forma de como se organizam territorialmente, de como utilizam e dinamizam as relações com os espaços ocupados e manejados, que traduzem, num conjunto prático de acepções, profundo conhecimento sobre o lugar que ocupam. Este modelo de ocupação comporta uma dimensão Zo'é que abrange desde *as relações interpessoais entre famílias e entre grupos locais, até aquelas mantidas com os não-Zo'é* (*ibidem*).

Notemos, pois, que traduzir aos moldes da concepção ocidental a dinâmica implícita no modo como se organizam, pensam e estabelecem suas relações com o "território" implica, nos termos evocados por Zilá Paumari, *o não entendimento dos jara em entender a história dos Ija'ari*, ou seja, os espaços ora ocupados remetem não apenas a condição histórica, mas concepções nativas que incidem nas relações de apropriação e organização territorial.

O incansável movimento produzido pelas articulações e tentativas de traduzir aos *jara* esta compreensão, tornavam o processo de demarcação da terra ainda mais demorado, conforme destaca Sr. Luiz Araújo ao descrever sua participação nos encontros realizados no rio Tapauá.

> Demorou muito pra acontecer *jara anani*, eu nem lembro mais, a memória tá fraca já, mas a gente achava que não ia sair não, vinha equipe aqui pra pedir permissão pra entrar, pra conversar. Vixi, foi feito muito mapa, fazendo muita coisa mesmo, desenhando os lagos, as

> áreas que a gente usava pra pescar, pra coletar, era muita coisa que pedia.
> O pai do Dário, que era da nação dos Jobiri, lutou por isso, muito *joima* lutou por isso aqui. Não era só nós não, os outros *joima* também estava junto, pediam a demarcação da terra. O Cuniuá era cheinho de *joima*, tinha muito mamori nas malocas, até hoje você encontra pote, vaso, era deles. Mas agora, tem pouca coisa, invasor levou e acabou tudinho. Nós queria proteger nossos lagos, nossas casas, isso aqui era chein de joima, tinha na praia, no lago, no rio. Era canoa, aqueles tapiri velho, era bem povoado aqui.
> Eu acompanhei, acompanhei a equipe marcar os pontos da terra, viajei aí pra dentro com eles, tinha uma mulher que ficou toda assada, e tinha outros também na companhia.
> Ela demorou, mas chegou, só que faltou coisa né, ainda falta lago entrar. Tem área aí que a gente pescava e que os jara tão usando, são lagos que os antepassados usaram, tem casa velha lá. Depois que veio, aí o povo ficou parado né, parece que satisfeito, então a gente colocou a placa pros *jara* respeitar, não podia invadir mais não. Eu acompanhei tudo, mas tem coisa que não entrou não, tem lago que a gente queria, que era dos antigos, dos jobiri e ficou de fora viu. Tem um cemitério lá pra perto do tamanduá, lá naquela ponta dali, e ela não foi demarcada não, falta muito ainda, por isso que eles falam em pedir pra aumentar a terra, a gente tem que pensar na futura geração. Agora *jara anani*, tem os lago de pirarucu, tem os tabuleiro, tem o Sitiari que também é nosso, lá morava famílias dos antigos, tem plantio, tem muita coisa espalhada aí que é nossa. Os *jara* que vieram não demarcaram tudo não, mas hoje eu tô velho e tem os jovens, os professores pra fazer isso né, não tenho mais força não (...) (LUIZ ARAÚJO MAMORI, LAGO SETE BOCAS, 2015)

O Sr. Luiz é contundente ao afirmar que a proposta de demarcação da terra não atendeu ao que foi solicitado pelo grupo, se tratando de um modelo convencional de definição de território que não dialogava com a concepção de seu povo a respeito dos espaços de uso, habitação e circulação das famílias e suas respectivas casas. Parte do que solicitavam e tratavam como indispensável à vida cotidiana do grupo – lagos, praias e castanhais – havia sido deixado de fora dos limites demarcados.

É importante esclarecer que os processos administrativos referentes à regularização fundiária das Terras Indígenas Paumari do Rio Tapauá, sobretudo a T.I Manissuã, teve início no ano de 1986, mas somente em 1991 deu-se prosseguimento à segunda etapa do processo, se tratando já nos autos do termo da demarcação das áreas reivindicadas. Foi somente em 1997 que a Terra Indígena Paumari do Lago Manissuã foi demarcada, mas, por conta da insatisfação do grupo com a demarcação, pelos motivos acima já manifestados, os Paumari novamente solicitaram o retorno do grupo de técnicos para refazer os estudos e levantamentos das áreas não

contempladas na demarcação, requerendo assim sua delimitação imediata (Cf. POHL, 1998).

As idas e vindas para a demarcação, conforme descreveu-me Sr. Augustinho Joberi, ocorreu pela falta de entendimento da própria equipe designada para realizar os estudos da área requerida. Tratava-se, do ponto de vista dele, de uma confusão desnecessária, já que as áreas requeridas para demarcação comtemplavam as praias, lagos, antigas colocações e áreas de manejo habitadas pelos Paumari, Mamori e Joberi no passado. Infelizmente, o resultado não foi satisfatório, levando-os a contínuas reivindicações na tentativa de alcançar seu objetivo.

Ainda que houvesse um entendimento sobre a principal necessidade da demarcação, Dário Dias e alguns outros Paumari mencionam que a *luta pela demarcação* foi intensamente marcada por conflitos entre os próprios *parentes que não chegavam a um entendimento* sobre o uso das áreas requeridas. Explicou ainda que a demarcação das áreas reivindicadas foi prejudicada pela

> (...) briga interna das famílias que não sabiam o que queriam, e por isso a terra foi dividida em três, mas era pra ser somente uma no rio todo, pegando todos ao lagos e praias, as terras em que habitavam os antigos, as terras de meus avos Joberi e de outros Paumari (RIO TAPAUÁ, LAGO DO MINHOCA, 2016).

Os conflitos intergrupais se intensificaram à medida em que se discutia o uso dos espaços anteriormente associados aos coletivos Paumari, Mamori e Joberi. A definição dos limites da terra colocaria em risco a posse desses espaços, por parte de seus descendentes, como bens passíveis de apropriação para manejo e exploração das espécies ali cultivadas. O vultoso movimento pela demarcação da terra foi, também, marcado pelos interesses particulares de algumas famílias, que viam neste processo o fim do arrendamento dos lagos e áreas de exploração para os *Kariva.*

Temos aqui um problema que reside, pelo que pude perceber, na condição genérica da “identidade paumari”, e de como ela se constituiu durante todo o processo de demarcação, sendo este um dos fatores que contribuíram para os recorrentes conflitos que marcaram o processo. E como já assinalado no capítulo I, o termo designativo “paumari” se apresenta como categoria englobante, compreendendo outros dois grupos locais outrora espalhados ao longo do rio Tapauá e Cuniuá e que

agora se encontram reduzidos a pequenos grupos de remanescentes e descendentes, vivendo entre os Paumari da região do baixo Purus.

Nos chama a atenção como os processos de demarcação e constituição jurídica do território dialogaram com os grupos locais paumari na região, se seus trajetos apenas foram evocados no sentido de alegar a demarcação ou se de fato este processo considerou a experiência histórica de reafirmação e transformação desses grupos no contexto da mobilidade entre os diversos rios, praias e lagos da região.

Contexto semelhante ao dos Paumari se observa entre os Yaminawa que habitam as altas cabeceiras do Rio Acre. O processo de demarcação do território *Yaminawa* foi marcado, conforme destaca Saez (*op.cit.*), por um conjunto de concepções atribuídas sobretudo à ideia dos "Manchineri inimigos", com quem compartilharam por anos os mesmos espaços territoriais. Com o advir dos anos, os Yaminawa passaram a alegar o desprazer que tinham em conviver com seus vizinhos Manchineri, fator que contribuía para o deslocando incessante do grupo. Posteriormente, o descontentamento e a rivalidade entre ambos os grupos foram fundamentais no processo de reivindicação e demarcação da T.I Yaminawa.

Sobre isto o autor destaca que a mobilização Yaminawa pela reivindicação de novos territórios comporta

> (...) uma pluralidade de identidades mais ou menos ocultas por esse termo genérico, Jaminaua ou Yaminawa. Nisso, é fiel ao padrão da narrativa yaminawa, que raramente deixa de acompanhar qualquer relato com a enumeração de uma longa lista de nomes étnicos, de praxe caracterizados como "subgrupos". Esses nomes são importantes nos processos de reivindicação de território, quando se alega que a demarcação foi feita e os territórios garantidos, mas tudo aconteceu segundo uma falsa percepção da identidade indígena: o processo reuniu povos muito diferentes, ou as facções em conflito de um mesmo povo (SAEZ, 2015, pg. 262)

A experiência yaminawa nos serve de modelo para refletir sobre a correspondência de uma tradução próxima ao conceito de "território paumari" e sobre isto destaca-se a condição da "identidade jaminawa" no processo de demarcação da terra, pois conforme relatam, trata-se de um *nome dado pelo povo não-índio*, que derivado do nome *Yaminawa* significa "povo do machado", e compreende os grupos locais *Tsapadawa*, *Xixidawa* e *Deadawa*, habitantes das cabeceiras dos rios localizados nas fronteiras com o Peru e Bolívia (SAEZ, *op.cit.*, 258).

Outro aspecto também a ser notado, e imprescindível à compreensão destes processos, refere-se à noção de “nomadismo”, cuja concepção, enraizada pelos equívocos interpretativos a respeito da mobilidade exercida pelos diversos grupos – seja no Purus ou alhures, deve ser compreendida e descrita a partir de uma abordagem específica dos contextos particulares. Este movimento, pelo que se observa, está relacionado aos caminhos e trajetos percorridos, aos deslocamentos associados ao manejo da paisagem, manutenção das roças, atividades de caça e pesca, bem como sobre as rotas de fuga dos grupos inimigos e a dinâmica dos grupos locais na ocupação territorial.

Assim, se observa, tanto para os Paumari quanto para os Yaminawa descritos por Saez (*op. cit.*), que o nomadismo compreende uma lógica associada aos fluxos vivenciados pelo grupo ao longo de sua história e comporta uma dimensão sobre como cada um se organiza territorialmente, as regras socioculturais de uso do espaço, do conhecimento sobre o ambiente, das relações interpessoais que incidem nos marcos sociais da ocupação e não ocupação de determinadas áreas geográficas. Igualmente, pode-se dizer que a alternância na dispersão e concentração populacional do grupo contrapõe-se à ideia de vida errante e decadente que os povos ora retratados como nômades eram – e ainda o são – caracterizados.

Ao retomarmos o relato de Sr. Luiz Mamori, observamos que a reivindicação dos espaços aquáticos indica um modelo de ocupação territorial baseado nas relações sociais e na superposição entre as áreas imprescindíveis à manutenção dessas relações, garantindo ao grupo meios necessários à sua reprodução. Os espaços requeridos, portanto, não trazem consigo apenas a condição imemorial de seus antepassados, mas a sociabilidade interna, associa-se ao profundo conhecimento dos percursos historicamente localizados como áreas de trânsito e manejo dos grupos locais.

> Os paumari é assim: eles conhecem a ciência do peixe, de cada animal da floresta e da água. Paumari passa fome não, ele mergulha até sete palmos, mas ele vai o fundo e pega o bicho agarrado no peito e depois boia com a comida, parece lontra mesmo, é um bom caçador da água. Mas é assim, tem que saber, tem que cuidar e fazer reserva natural dos bichos, se não, eles vão embora com raiva. Quando a água tá baixa e as praias aparecem, tem fartura de *abaisana*, passam tudo em grupo perto das casas e o paumari, que tem faro forte, sabe onde eles ficam e pega o que dá pra família comer (EVANGELISTA MAMORI, LAGO DO ABAQUADI, 2015)

Como bem podemos observar na fala de Sr. Evangelista Mamori, a organização e ocupação territorial paumari abrange um profundo conhecimento sobre o ambiente, cujos espaços são utilizados segundo regras socioculturais que vão desde as relações interpessoais que envolvem os *ka'da'di,* as casas flutuantes, os lagos e áreas de uso sazonal, até aquelas relações mantidas com os *jara* (brancos), em que se busca nutrir relações de ocupação de diferentes áreas pelos núcleos familiares de acordo como as mudanças engendradas internamente pelo próprio grupo.

Pelas razões aqui apresentadas, mostra-se claramente inadequado, para o caso dos Paumari, estabelecer uma definição própria de "território", visto não se tratar de uma concepção correspondente à ideia de pertencer a algum lugar, mas a um conjunto variável de elementos importantes para a compreensão da lógica inerente às variadas dimensões que o "território" assume nos diferentes contextos, *entre categorias locais e noções ocidentais que embasam o direito constitucional*, como bem sublinhou Gallois (2004, pg. 37/38).

4.2 O *Ibavi* paumari

> A bordo de uma rasa canoa, seu Luiz Araújo, liderança da aldeia Manissuã, me convidou para visitar a aldeia do lago Capanã. Sua esposa, D. Laurinda Araújo, segurava uma pequena vasilha que continha um pedaço de carne de caça misturada a um bocado de farinha, que nos serviria de alimento durante a viagem.
> (...) para encurtar o trajeto entre uma aldeia e outra, adentramos o igapó, que parecia espelhos refletindo múltiplas imagens. Eu não sabia definir o que era uma árvore de verdade ou seu reflexo, tudo parecia se misturar.
> Ao passar por um determinado lugar, uma menina, com aparência de 7 anos, que estava sentada ao meu lado, me cutucou e disse: - *aqui é um poço, é casa de cobra, mabidiri*. Perguntei-lhe o que era um poço, mas sua fala baixa e o barulho do motor rabeta me impediam de compreender o que ela tentava me explicar. (RIO TAPAUÁ, 2012,).

O poço, naquela época apontado por uma criança Paumari, só pode ser compreendido anos depois, durante minha estadia no Lago do Minhoca, localizado na T.I Paumari do Lago Paricá. Me foi explicado que os poços são espaços densos encontrados em um lago, mas nem todos o possuem, e se trata da moradia do *dono* dos bichos aquáticos que habitam nesses locais. Esses poços são apontados como *gora* das *mabidiri* (casas de sucuriju), também habitado pelo tamoatá (*Hoplosternum*

littorale) e poraquê (*Electrophorus electricus*), que atuam como chefes dos peixes que ali residem.

Em outras palavras, trata-se de um lugar muito profundo, que, mesmo com a seca, permanece com água, ainda que outras partes do lago sequem, ficando apenas com pouca profundidade. Como o lugar não fica totalmente seco e nem raso, é denominado de poço, morada de cobra grande, guardiã, responsável pelos peixes e todos os outros bichos, o que remete aos Paumari, à viagem da cobra mítica que levou Kasaho em seu ventre, formando os rios Tapauá e Cuniuá.

Dessa maneira, a fartura de peixe no lago está diretamente associada a existência de cobra grande, além de sinalizar se tratar da casa desse guardião, conforme informa Késia Paumari: *Onde tem cobra d'água (sucuriju), tem muito poraquê e tamoatá*. *Eles moram no mesmo lugar*, *é a casa deles, a gente já sabe e deve ter cuidado nesse lugar.*

Além desta, outras pequenas narrativas falam dos lugares em que habitam o peixe-boi, os quelônios, os pirarucus e os botos, cidades que se encontram em um mundo subaquático, cuja arquitetura e dinâmica se assemelham às cidades dos *jara* (brancos), conforme podemos observar na fala de uma das interlocutoras desta pesquisa: *tudo o que existe aqui, existe lá! Tem carro, tem prédios, tem tudo. Tem gente que já foi pra lá, deu passamento e foi. A pessoa fica doidinha (risos),* (Colônia, T.I Paumari do Lago Paricá, 2015).

Os Paumari dizem que os habitantes do mundo subaquático, detêm muitas tecnologias, músicas, energias, barcos, roupas, de tudo o que precisamos, por isso quando uma pessoa é roubada e levada às profundezas do mundo subaquático, não querem mais voltar. E o que este cenário tem a nos mostrar são evidências de um mundo marcado por múltiplas perspectivas e relações que relevam o modo pela qual o pensamento ameríndio opera, e a partir delas é possível elencar os elementos intrínsecos à vida sociocultural, sobretudo as relações entre humanos e não humanos.

A partir deste contexto, é possível compreender as reivindicações que fazem os Paumari sobre a *demarcação* de lagos, comportando outras perspectivas que fogem aos parâmetros dos instrumentos jurídicos que prescrevem a proteção que definem os "territórios indígenas" – as terras indígenas. E para os Paumari, reconhecer e delimitar os espaços de moradia dos seres aquáticos significa resguardá-los dos

conflitos com os donos dessas casas, evitando, desta forma, ataques sucessivos contra as *Pamoari Vagorana* (casa dos Paumari).

Certa noite, enquanto assistíamos televisão no flutuante do professor Rogilson, filho de D. Thereza Mamori, algumas jovens presentes naquela noite pediram que sua tia nos contasse algumas das histórias que ela sabia sobre o lago do Bacia e dos espíritos que apareciam e habitavam no referido lago. Não satisfeita e temerosa em atender ao pedido das jovens, informou que naquela noite não contaria nenhuma das histórias, pois temia os espíritos e dizia que os mesmos a assombrariam durante a noite em seu barco.

As jovens, por outro lado, não satisfeitas, decidiram contar o que sabiam e D. Thereza, ao ouvir, sentou-se ao nosso lado e prosseguiu:

> Aqui no lago tem cobra grande, é a casa dela. O boto também tá junto dela, é muito boto aqui e eles são valente, vão pra cima da pessoa quando tem praia. Foi aqui que a cobra parou na história dos antigos e ficou depois de viajar. Ela forma os rios, saiu abrindo a terra e a água apareceu. Quando ela anda, dá um banzeiro muito forte, ela se alimenta das pessoas, eu tenho muito medo e quando uma pessoa faz algo de ruim, ela pega também. Aqui nessa terra tem muita assombração, não é mentira não, já muita gente viu ela se mexer, quase pegou um uma vez, tem a mulher de branco que aparece na praia, sentada nas costas de um jacaré. Ela fica passeando, andando de um lado e outro. Eu não gosto disso não, fico é com medo, porque o espírito do boto já quis pegar a filha da Raimunda várias vezes, só não levou porque a menina orou e falou o nome de jesus e espantou o espírito do mal (RIO TAPAUÁ, LAGO DO BACIA, 2016).

O trecho relatado pela D. Thereza retrata como os Paumari veem seus territórios, sendo ele perigoso porque todo ele á habitado por seres diversos. Essa noção de ocupação determina a relação com seus *Ibavi*, ora considerando como perigoso, ora como lugar bom de viver porque tem fartura, ora com plena consciência de que é necessário dialogar com tais seres para evitar seus ataques.

Proteger-se e manter a comunicação com os seres e donos de seus *Ibavi* nos remete não apenas a condição da proteção, mas também da problemática inerente à extinção dos xamãs paumari no rio Tapauá. É notável que estes lhe fazem falta, ao passo que podemos considerar que a aparente “extinção”, uma vez que alguns de seus indivíduos foram iniciados e algumas mulheres detêm conhecimentos acerca das práticas xamânicas, esteja hoje oculta pela égide do “paumari pastor”. Mas pela sua falta, as plantas cultivadas a bordo de suas casas, em canteiros flutuantes, exercem

o papel de protetoras e os protegem dos perigos das assombrações dos seres aquáticos.

A cobra grande, a quem muito se teme, é por vezes vinculada ao *Aja'di*, traduzido por Sr. Augustinho Mamori como o *Ibavi onde não se morre, envelhece, mas tudo se renova, se transforma*, *é como se nada tivesse morrido*. Segundo descreve Bonilla (2007, pg. 54), o *Aja'di* é concebido como o lago dos mortos, também descrito como lago da renovação, onde vivem os mortos paumari que receberam um novo invólucro corporal *('to'ba ja'din*i).

Este lugar apresenta semelhanças ao mundo situado no limiar da terra, acima da terra e abaixo das águas, em que habitam os Paumari, a única diferença entre eles é que no *Aja'di,* nada se perde ou morre, há festas e rituais continuamente. Somente os xamãs conhecem seus caminhos, e estes se comunicam com os parentes que vivem em *Aja'di*.



Ilustração XVI: *Mabiri* e o *Aja´di*
Fonte: Diakara, 2016

Sobre isto, Dário Dias descreve que:

> Uma vez o pajé quis me levar pra lá, pra conhecer. Eu não aceitei tive medo, ele até dinheiro quis me dar, mas eu não quis não. O *aja'di* é onde ficam os paumari que se foram, é um grande lago, mas a gente não vê não. Mas o pajé sabe como chegar, tem que atravessar na *mabidiri*, ela liga um lago a esse lago invisível. Ela é a ponte, o caminho pra chegar lá. Você vai aí no lugar que o pajé sabe e você tem que tomar muito rapé pra vê né e aí você atravessa passando por cima da *mabidiri* e não pode balançar não, ela pode pegar a gente (DÁRIO DIAS, LAGO SETE BOCAS, 2016).

O Sr. Augustinho completa:

> O *aja'di* é outro rio, outro lugar. Fica acima da Boca do Acre e tem um lugar, uma passagem que entra pro *aja'di*. Lá tem tartaruga em abundância, muita gente dançando e comendo, é festa direto. A gente vai atravessando na mabidiri e a carne dela vai tremendo, dá medo isso, mas pode balançar não. Lá as coisas não acabam, sempre aparecem mais (AUGUSTINHO JOBIRI, LAGO SETE BOCAS, 2016).

Ambos interlocutores descrevem o *aja'di* como o lugar – assim um *Ibavi* – situado entre um lago e outro, que, invisível aos olhos dos humanos e apenas acessível por intermédio dos xamãs, liga os extremos do mundo que encaixam as cabeceiras do rio com aquele que percorre o ambiente celestial, situado acima do *nama* (céu). Esta conexão permite que os níveis das águas sejam sazonalmente regulados a partir do movimento de Kahaso no *nama*, visível ao Paumari transversalmente pelo caminho percorrido por *kapi'anani* (plêiades, mais conhecidas como Sete Estrelas).

A ação de Kahaso expõe o caráter intrínseco da criação da humanidade e destaca, também, um conhecimento implícito na metáfora transformacional da cobra *Mabidiri* com a concepção de "território" paumari. Logo, reivindicar a demarcação de lagos, praias e demais espaços situados no ambiente aquático, não só está associado a manutenção de suas relações sociais, mas a garantia de que os reservatórios de águas que descem do *aja'di*, acessem o patamar terrestre, garantindo-lhes assim, continuidade ao ciclo da humanidade.

É interessante notar que um "território" reivindicado nem sempre se constitui como um espaço integral, uma extensão contínua comum a todos, e a partir do cenário etnográfico observado nos Paumari, a reivindicação não assume a condição de controle e exploração dos recursos naturais, mas de lugares – Ibavi – relacionados a sua história e concepção cosmológica.

De tal modo, o *ibavi* Paumari comporta uma sobreposição de lugares espacialmente localizados numa rede cósmica fluvial e nos lagos, praias e igarapés do Purus e Tapauá. E esta sobreposição se encaixa a diferentes maneiras de habitar o espaço, de como cada agente social nele opera e coexiste conforme suas práticas sociais.

4.3 Por uma concepção dos Territórios aquáticos

A partir da concepção de "território" para os Paumari, há de se mensurar que este se constitui como um conjunto de lugares conectados a uma ampla rede de itinerários que se entrelaçam a história e trajetória de seus grupos locais, indissociavelmente conectadas aos rios e lagos da região. Ou seja, trata-se de uma concepção coletivamente construída e historicamente situada, repleta de múltiplas expressões, vínculos afetivos particulares que conservam na memória coletiva, a história de sua ocupação e se uso social.

Quando os Paumari apresentam seu ponto de vista sobre a dinâmica de ocupação dos espaços aquáticos, eles não o estão fazendo a partir de uma leitura da ocupação espacial baseada na apropriação do espaço enquanto propriedade, mas falam de processos que compreendem outros agentes e seres, de dinâmicas próprias de um cotidiano marcado pela relação com seus Outros, com os espaços ancestrais de seus grupos locais.

Sobre a ideia de propriedade, tomemos o clássico debate de Fausto (2008) sobre a categoria "*dono*" ou "*mestre*", que em princípio, *designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas ou não humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis)* (FAUSTO, op. cit., pg. 330). Essas categorias designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas (*loc. cit.*, pg. 329).

Estas categorias ultrapassam a concepção que temos a respeito de propriedade e domínio, e em decorrência das particularidades etnográficas, ela assume significados diversos que são definidos pelo contexto relacional protagonizado pelos ameríndios.

Acerca disto, o autor assinala que:

> (...) A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não humanos, entre humanos e não humanos e entre pessoas e coisas. Entendo tratar-se de uma categoria-chave para a compreensão da sociologia e da cosmologia indígenas que, não obstante, recebeu relativamente pouca atenção (FAUSTO, 2008, pg. 01).

Observa-se que a peculiaridade do uso dos recursos naturais, das relações culturais tecidas dentro de um contínuo movimento fluvial, comporta uma perspectiva de lugar marcado pela apropriação e transformação dos espaços. Este processo está vinculado a historicidade entrelaçada a um conjunto de experiências vivenciadas e relacionadas à dinâmica dos grupos paumari entre os lagos e rio, cuja pertença a esses espaços traduzem sua noção sobre território e a forma como constituem a territorialidade.

Nos relatórios de identificação e delimitação das T.I's Paumari do complexo Tapauá (1998), os mapas produzidos no âmbito dos grupos de trabalhos que debatiam sobre os limites das "terras", enfatizam, principalmente, áreas de lagos, igarapés, furos e castanhais como espaços reivindicados prioritariamente pelos Paumari. Já os Apurinã, que na época também participavam das oficias, salientavam a importância dos varadouros, igarapés e castanhais como a principal referência de sua territorialidade *(*POHL, pg. 08).

Embora tenha se reconhecido o "caráter aquático" dos Paumari, o parecer final que consolida os limites geográficos da área demarcada destaca que, apesar dos incansáveis relatos sobre a vivência e familiaridades deste povo com as águas, sua territorialidade não se restringia apenas a este ambiente, uma vez que os mesmos solicitavam a inclusão dos castanhais nos limites das T.I.'s.

Ora, sabe-se que os Paumari foram inseridos no contexto do aviamento não só como fornecedores de peixes, banhas e quelônios, mas como coletores de castanha e cultivadores de pequenas áreas de roçado. Logo, as reinvindicações por áreas de castanhais estão relacionadas aos circuitos de troca estabelecidos entre Paumari e os patrões, se configurando, até os dias atuais, como a principal mercadoria negociada entre eles. Neste sentido, a inserção dessas áreas não nos permite determinar a compreensão que os Paumari têm sobre seu território.

Se a inclusão dessas áreas compromete o reconhecimento dos Paumari enquanto povo das águas, não faria sentido o atual debate acerca da ampliação dos limites das T.I's Paumari do Rio Tapauá, onde se propõe não só reivindicar a incorporação dos lagos que ficaram de fora dos limites da área demarcada, como pretende-se delimitar um vasto corredor aquático que se encerra nos limites da T.I Banawa, localizado no rio Piranha, conforme mapa abaixo:

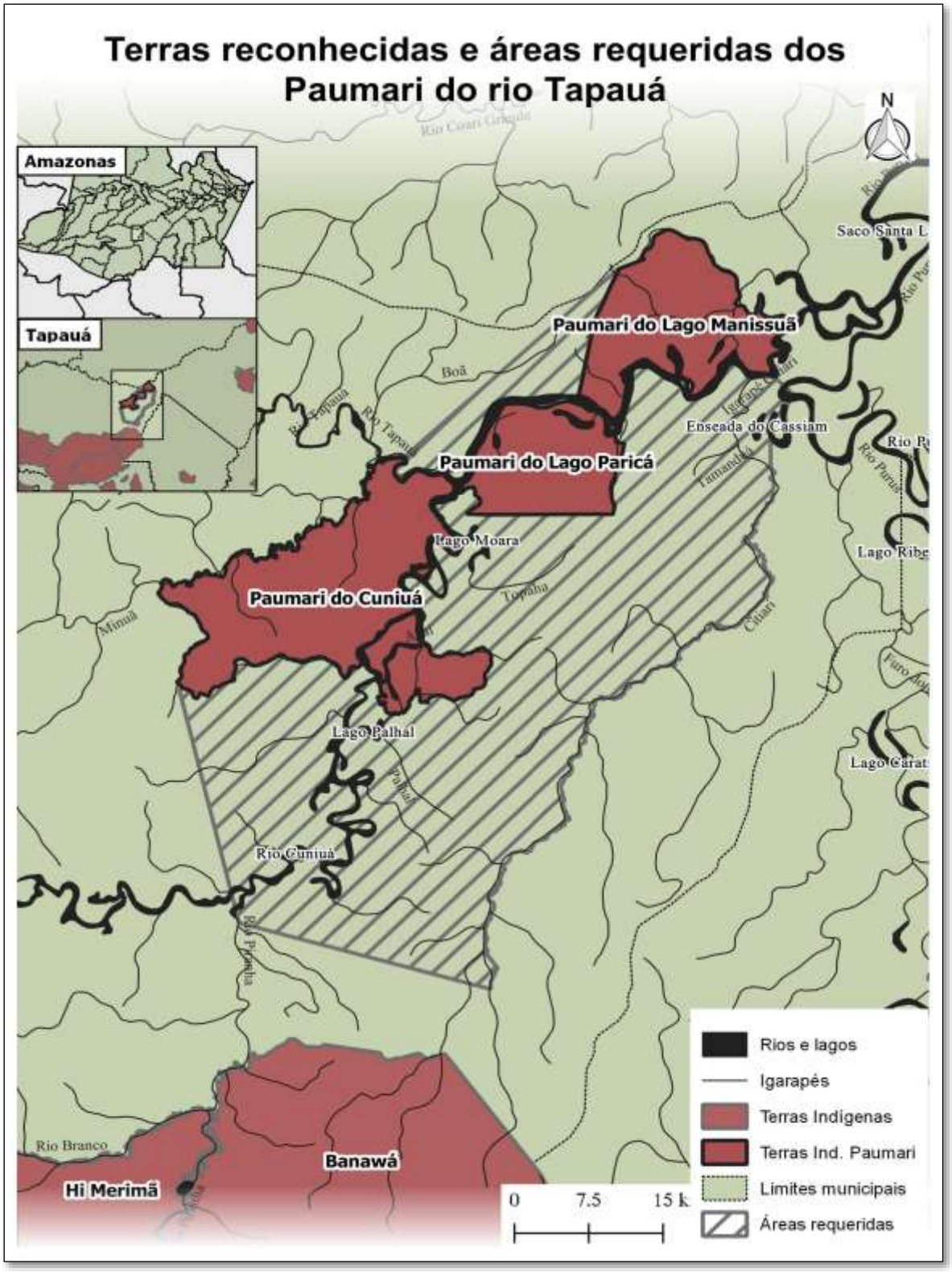


Ilustração XVII: Terras demarcadas e áreas requeridas
Fonte: Crevels, 2018

A demarcação de lagos, neste sentido, é fundamental para a compreensão da noção de territorialidade paumari. Todavia, este conceito, compreendido “nas diversas

formas de organização e reorganização socioculturais dos membros de um grupo, que são tomados enquanto mecanismos políticos de luta pelo território" (FERREIRA, 2008, pg. 121), apresentou uma curiosa dissonância: estariam, pois, os Paumari falando de processos políticos que tratam de seu reconhecimento enquanto portadores de uma identidade aquática, cujo fim é a regularização fundiária de suas áreas? O que querem dizer os Paumari com a reivindicação dos lagos? E o que os lagos tem a nos dizer sobre eles?

A partir desses questionamentos, há de se ponderar que os pedidos de demarcação de lagos estariam associados a compreensão que os Paumari têm sobre o *Ibavi* que ocupam e as dinâmicas sociais estabelecidas com esses espaços, o que nos permite insurgir sobre a existência de uma condição particular neste processo. Assim, os rios, lagos e os seres que nele habitam, fazem parte de um sistema de convivialidade que está diretamente associado à sociogênese paumari, cujos domínios, sejam eles relacionados a ocupação de lagos para moradia ou manejo de espécies aquáticas, se entrelaçam aos contínuos percursos fluviais associados às parentelas, as rotas de troca e as casas dos seres que habitam o mundo subaquático.

Frente a presente problemática, Coelho (2017) destaca que as categorias "territorialidade", "território", "espaço", "paisagem" e "lugar" são termos enraizados no discurso antropológico que tomou os ameríndios como "objeto" e a eles se dirigem como "interlocutores". De tal modo, categorias como a de "Terra Indígena", enquanto figura jurídico-administrativa, em oposição a concepção de "T/terra indígena" tal como vivida/criada pelos coletivos", deixa escapar que apesar dos equívocos que esses conceitos produzem, entre as duas formulações existe uma diferença, e ela diretamente relacionada a concepção de mundo (COELHO, 2017, pg. 18/19).

Nesse sentido, as categorias heterogêneas tão comumente utilizadas por nós para falar sobre o *outro,* não dão conta de explicar de forma diferenciada a "terra", "território", "espaço" e "paisagem" na concepção ameríndia, pois a relação que estabelecem com os lugares que habitam, trazem à tona a ampla rede de conexões que abrange uma lógica sociopolítica espacial que fornecem concepções de mundo que falam de modos e convivência com seus *outros*, entre humanos, não humanos, plantas, animais e objetos.

E assim, conclui:

> No campo da antropologia dos povos ameríndios, essa série conceitual tem sido mobilizada principalmente nas análises de uma antropologia interessada nas relações constitutivas entre povos indígenas e sociedade nacional, por meio do conceito de "territorialização". A restrição nos parece contraprodutiva: há mais no "território" do que o implicado pelo regime de territorialidade próprio à político-jurídica do Estado (*op. cit.*, pg. 25).

A potencialidade do discurso ameríndio sobre seus espaços de vivência, em plena consonância com suas teorias e sistemas de classificação, colide com a concepção de território e territorialidade como conceitos exclusivos e suficientes nos processos que envolvem a delimitação de áreas demarcadas. O que vemos, portanto, no contexto Paumari é uma tentativa de expor ao "Estado" sua teoria acerca do mundo vivido, de relação instituída com os seres que habitam no *ibavi,* que são vivenciadas de acordo com os princípios que organizam sua vida social.

O discurso empreendido pelos Paumari sobre a ampliação de suas áreas marca, também, sua autoafirmação enquanto *Ija'ari paha Kahijava* (gente das águas) ante um conjunto de propostas de políticas públicas que se articulam na região do baixo Purus, sobretudo no campo da educação e preservação da biodiversidade. Diante deste cenário, a noção de "povo aquático" é diariamente acionada e articulada com o propósito não só de reiterar esta particularidade, mas também de pôr em xeque um modelo já estabelecido que não dá conta das concepções indígenas, excluindo seus sistemas de troca, intercâmbios, manejo da paisagem, sistema de classificação, entre outros aspectos, que outrora eram estabelecidos e alimentados por seus antepassados.

A noção de *povo aquático*, portanto, é acionada diariamente, articulando os diversos planos da vida prática por meio de um conjunto de ações e relações que estão intimamente associadas a este universo particular, revelando o *modus* paumari de ser e conceber o mundo a sua volta.

Pelas razões aqui apresentadas, há de destacar que o "território" não é homogêneo, e quando esta concepção se sobrepõe a lógica ameríndia, produz *equívocos* conceituais por vezes irreparáveis, produzindo marcadores territoriais cristalizados a partir de uma lógica aquém das relações de alteridade perpetrada pelos grupos.

Neste sentido, o modelo "Terra Indígena" não dialoga com os padrões de sociabilidade interna Paumari, cuja organização e ocupação dos ambientes aquáticos

estão estritamente relacionados aos lugares e trajetos percorridos por seus grupos locais, e são essenciais a manutenção das relações sociais tecidas com os humanos, não humanos, plantas e animais.

Nesses termos, podemos dizer que o “território” paumari está ancorado a uma realidade adensada por extensas redes de lugares, que constituídas a partir de um conjunto contínuo de *Ibavi,* transmitem uma linguagem que fala sobre o domínio cosmológico paumari, de seu ponto de vista sobre sua interação com o todo. E apesar do encapsulamento de seus *Ibavi* em terras fragmentadas, os Paumari continuam a reivindicar a ampliação dos limites de seu território, requerendo lagos, praias e outros caminhos aquáticos essenciais a manutenção de suas relações.

Portanto, considerando as articulações entre as diversas possibilidades de relações de compreensão e uso do espaço, dialogada com a organização sociopolítica paumari, podemos dizer que todo o movimento protagonizado durante o processo de demarcação de suas terras evidencia o papel do universo aquático na cosmografia do grupo, o que nos permite presumir que a territorialidade paumari está intrinsecamente relacionada às áreas fluviais, assinalando para uma dimensão que estamos chamando de “territórios e territorialidades aquáticas”, associada a uma concepção de paisagens flutuantes que conecta os meandros do rio Tapauá a um conjunto de vivências e experiências tecidas pelo grupo e todos aqueles que habitam ou habitaram a paisagem no seu entorno.

APONTAMENTOS FINAIS

A perspectiva de compreender a mobilidade social dos Paumari associada com a flutuação do nível da água – expresso no tempo da enchente, cheia, vazante e seca – marca o movimento de mudança das casas – *Ava'doro*, *Kanava Obaki* e *Gora Vakhiririki* – que são deslocadas dos lagos para as margens do rio principal. Essa dinâmica revela que a mobilidade social dos Paumari perpassa as pescarias, os rituais e alianças dos agrupamentos espalhados pelos múltiplos lugares do rio Purus.

O rio Purus é coletor final do complexo sistema de drenagem formado pelos igarapés, paranás, córregos, várzeas, igapós e rios. Os lagos (em sua grande maioria) são corpos de água transbordados do rio Purus por ocasião da enchente, escoando-a durante a vazante. Os lagos podem ser formados em áreas de várzea e terra firme, tornando-se importante na dinâmica social Paumari em algum período do ano.

Os Paumari se direcionam para uma economia múltipla, assentada em várias atividades produtivas como agricultura e extrativismo vegetal e animal. A pesca possui, para os Paumari, uma percepção diferente, a da agricultura. A pesca assume um caráter de atividade principal, constituindo-se como atividade fundamental no que se refere à provisão de alimentos, estendendo-se por todo o ano.

À medida que os lagos vão secando, a quantidade de espécie de peixes diminui significativamente, pelo fato de a seca reduzir drasticamente a água. A flutuações do nível da água influencia no calendário da pesca, estando diretamente relacionado com a mobilização sazonal das espécies para fora dos lagos.

O escoamento da água marca também o tempo da movimentação dos Paumari, as unidades familiares que antes viviam nas casas localizadas nos lagos passam a se deslocar para as praias, de preferência próximas dos melhores ambientes para pescaria, pois os lagos permanecerão temporariamente isolados – podem ser alimentados na estação da seca por igarapés oriundos da floresta circundante. Esse movimento tem grande importância no universo social dos Paumari, pois expressam uma gama de significados partilhados por humanos e não-humanos e servem como indicativos das estratégias *cosmopolíticas* que permeiam as relações entre as diferentes casas.

A dinâmica social dos Paumari é marcada pelo movimento das águas, fazendo com que as casas, só possam se locomover em uma certa estação do ano, no início

do verão. Contudo, as casas podem sair de um lago em outra estação, quando por questões políticas uma unidade familiar se junta a outras unidades situadas em diferentes lagos, ou quando pretende formar um novo conjunto de casas. Em outras palavras, apesar das casas se organizarem em torno de um mesmo lago, possuem, internamente, dinâmicas distintas e independente.

Nas Terras Indígenas no rio Tapauá, os Paumari estão organizados em assentamentos, que são formados por unidades familiares que se juntam esporadicamente na coleta de frutos, pesca, caça e abertura de roças para o plantio de cará, pimenta de cheiro, pimenta malagueta, batata doce, milho, banana, ananá, cana, cupuaçu, goiaba e pupunha, além de plantas medicinais. Contudo, as unidades familiares são as unidades básicas (mínima) de organização social, política e econômica. São organizadas sob a autoridade política do chefe da família e a transmissão do poder é um problema familiar, principalmente pelo padrão de residência a eles associado, segundo o qual, após o casamento, o genro passa a viver na casa do sogro. O chefe da família possui a incumbência de defender o interesse de sua família nas tomadas de decisões internas.

As estratégias cosmopolíticas Paumari estão relacionadas ao poder político do chefe da família, que estabelece relação de conviviabilidade com outros chefes de família do assentamento, estes compartilham uma aliança política sobre os territórios que abrange o movimento das casas, lagos e pessoas.

Como os Paumari não constituem uma unidade política, os conflitos internos produzem constantemente fissões nos assentamentos, promovendo a saída das casas em estações que não coincidem com o movimento coletivo dos assentamentos. Os conflitos são extremamente fluídos e de difícil detecção, tornando-se mais aparente, quase que exclusivamente nas situações em que o conflito se torna manifesto. Em outras palavras, o conflito é manifesto quando uma unidade familiar se junta com outras unidades situadas em um novo assentamento ou quando pretende formar um novo assentamento, mesmo que haja um entendimento sobre os motivos pelas quais uma família decidi retirar a sua casa do assentamento.

As relações entre casas, lagos e pessoas, são incertas. Ela se dá num contexto de inúmeras transformações na lógica Paumari sobre o *habitar junto*. As principais delas, quando os compromissos, leis e costumes do chefe de família não são obedecidos, ocorre a mudança para outro assentamento. A segunda mudança pode

estar inserida dentro do sistema de parentesco, quando o chefe de família que vivia em um determinado assentamento passa a buscar em outros assentamentos novas alianças entre as casas, traduzida neste contexto em alianças mais coesas.

Os lagos estão associados, de modo intrínseco, às casas e às pessoas, ou vice-versa. O deslocamento das casas tem uma dinâmica social que estabelece relações entre as paisagens aquáticas, que ocorre comumente do início da cheia; de modo combinado, os Paumari deixam os lagos e se mudam para as praias para a pescaria, a caça de aves e captura de quelônios, obedecendo um complacente calendário sazonal que dinamiza a mobilidade e manejo da paisagem.

A percepção do território pelos Paumari envolve um sentimento de confiabilidade, o território representa um conjunto de lugares conectados a uma ampla rede de itinerários que se entrelaçam a história e trajetória dos grupos locais. As mulheres Paumari falavam sobre o cuidado com as plantas cultivadas em seus canteiros nas adjacências de suas casas – *Ava'doro* (balsa flutuante) – ou canteiros flutuantes, e a depender da espécie, elas eram inicialmente cultivadas nas casas e depois de um determinado período, eram transportadas para os territórios onde desenvolviam suas atividades produtivas.

Na mobilidade Paumari, cria-se e recria-se o território, sejam essas estabelecidas quando os Paumari se deslocavam e com muito cuidado apontavam as diversas paisagens, em alguns casos, antigas colocações, capoeiras, lagos, ilhas e/ou embocaduras, onde no passado famílias residiam por tempo indeterminado, evidenciando que o vínculo é feito a partir da construção das diferentes formas de representação coletiva dos territórios.

Os Paumari têm a compreensão de que os seus territórios foram construídos no acesso aos lagos, igarapés, furos e castanhais – terrestres e aquáticos, sobretudo –, mas esse é apenas um componente, já que os demais significados sobre o território são abstratos. São territórios que são ocupados pelos seres do cosmos que coabitam lugares que se entrelaçam aqueles que estão no domínio das casas e dos lagos, como os *poços* que são classificados como *gora das mabidiri* (casas de sucuriju), ou seja, moradia do guardião dos bichos aquáticos.

Os Paumari têm uma percepção intelectiva do território, sendo possível combinar a sua relação com os seres não humanos, ao passo que a reivindicação pela regularização fundiária de lagos e praias ao longo do rio Tapauá se apresenta como

acordos sociais mais viáveis de proteção dos espaços habitados pelos seres não humanos, que são fundamentais para garantir a fartura de alimentos, de que necessitam os Paumari para sobreviver.

A experiência dos Paumari no Manejo do Pirarucu fornece elementos para a ampla discussão a respeito do território aquático, vistos como recursos comuns de acesso limitado, a apropriação de lagos pelos Paumari determina também a criação dos mecanismos para resguardar a casa dos seres não humanos.

Cabe aqui dizer que o território aquático Paumari agrupa amplo leque de dimensões sociais, pois pressupõe que as ações coletivas se dão em realidades concretas quanto na representação que se estendem às relações sociais. O termo *Ibavi* remete a noção de "território" internamente concebida pelo grupo. Traduzida como "lugar", o Ibavi é a categoria mais próxima da definição de "território", considerando o embasamento das demais áreas do saber em que este conceito é amplamente difundido.

O *Ibavi* também está relacionado ao conhecimento acerca desses espaços, assim como sua dinâmica social. É fruto de um contínuo manejo da paisagem e ocupação de espaços fluviais essenciais à manutenção dos vínculos e alianças engendradas pelos grupos locais Paumari com seus outros – sejam eles humanos ou não.

As reivindicações pela regularização de lagos estariam associadas a compreensão que os Paumari têm sobre o *Ibavi*, a partir dos pontos de referências encontrados no espaço. Podem ser os animais, as plantas e aos seres não humanos que habitam lugares nos rios e lagos da região, bem como lugares na floresta. É por meio do manejo da paisagem e ocupação dos lagos que os Paumari constroem suas alianças e percepções intelectivas, que viabilizam a nítida delimitação do território.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ACUNÃ, C. **Novo descobrimento do grande rio das Amazonas** – 1641. Rio de Janeiro: Agir. 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2012. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, n. 64, pg. 63-71, Jan./Abr.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SPRANDEL, Marcia Anita. 2006. Palafitas do Jenipapo na ilha de Marajó: a construção da terra, o uso comum das águas e o conflito. **Novos Cadernos NAEA** v. 9, n. 1, p. 25-76, jun. ISSN 1516-6481.

APARÍCIO, Miguel. 2011. Contrastes entre semejantes y extraños. Jadawa versus waduna: cosmovisión suruwaha de nuestro desorden. In: **Álbum Purus**. Mendes dos Santos, G. (org.), Manaus, EDUA, pp. 296-332.

_____. 2013. Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: **Paisagens Ameríndias**: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. Marta Amoroso; Gilton Mendes dos Santos (Org.), 1ªed.São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 247-273.

_____. 2015. **Presas del Veneno**. Cosmopolitica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental). 1. ed. Quito: Universidade Politécnica Salesiana - Editorial Abya Yala, 2015. v. 1. 287pg.

Balée, William. 2006a. The research program of historical ecology. **Annual Review of Anthropology,** Vol. 35, p. 75-98.

_____. 2006b. Transformação da paisagem e mudança da língua: um estudo de caso em ecologia histórica amazônica. *In*: **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. Editado por C. Adams, R. Murrieta & W. Neves, pp. 45-66. São Paulo: Annablume.

BONILLA, Oiara. 2005. Cosmologia e organização social dos Paumari do Médio Purus (Amazonas). **Revista de Estudos e Pesquisas** CCDOC/FUNAI V.2,1 julho.

_____.2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 11(1): 41-66.

_____. 2007. **Des proies si desirables**: soumisson et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Ecole desHautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

_____. 2016. Les Jobiri : peuple de guerriers ou guerriers d’un peuple ? Une énigme de l’ethno-hiSoire des Paumari (Amazonas, Brésil). **Trophées**: Etudes ethnologiques, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget. Vol. II, pgs. 124/138.

BONILLA, Oiara, & SCHRÖDER, Peter. 2011. Paumari. **Verbete da Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil** - ISA. 2011. Versão eletrônica, acessado em 25/07/2012, disponível na página: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/paumari/print.

BREWER-CARÍAS, Charles. **Desnudo en La Selva**: Supervivencie y subsistencia. Primeira Edición. Caracas, 2013.

CARDOSO, Antônio Alexandre Isídio. 2017. **O Eldorado dos Deserdados**: indígenas, escravos, migrantes, regatões e o avanço rumo ao oeste amazônico no século XIX. Tese de Doutorado Apresentado ao Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História Social.

CARNEIRO, Robert L.; SCHAAN, Denise Pahl. 2007. A base ecológica dos cacicados amazônicos. Revista de Arqueologia, [S.l.], Vol. 20, n. 1, pg. 117-154. ISSN 1982-1999.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds.). 1995. **About the House**: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press. 300 pg.

CHANDLESS, William. 1949 [1864]. Notas sobre o rio Purus, lidas perante a Real Sociedade Geográfica de Londres, em 26 de novembro de 1868. **Separatas dos Arquivos da Associação do Comércio do Amazonas**, 9 (3), 21-29; 10 (3), 29-40.

CLEMENT, Charles. 2018. Da domesticação da floresta ao subdesenvolvimento da Amazônia. **Grupo de estudos estratégicos amazônicos.** Cadernos de debate.

_____. Landscape domestication. *In:* Smith, Claire (Ed.) **Encyclopedia of Global Archaeology**, vol. 9. Springer, New York. pp. 5936-5938

CLEMENT, Charles. 2001. Melhoramento de espécies nativas {Improvement of native species}. *In:* Nass, L.L.; Valois, A.C.C.; Melo, I.S.; Valadares-Inglis, M.C. (Eds.). **Recursos genéticos & melhoramento - plantas.** Fundação de Apoio à Pesquisa Agropecuária de Mato Grosso - Fundação MT, Rondonópolis, MT. pp. 423-441. (Brasil).

COUTINHO, João Martins da Silva. 1863. Relatório da exploração do rio Purús. In: **Relatório da Repartição dos Negócios da Agricultura Commercio e Obras Públicas** (1864), apresentado à Assembleia Geral Legislativa na 3ª sessão da 12ª Legislatura, em 15 de maio de 1865. Anexo 0:5-96.

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

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

ERICKSON, Clark. 2008. Amazonia: the historical ecology of a domesticated landscape, *In:* **Handbook of South American Archaeology**. Editado por H. Silverman & W. Isbell, pp. 157-183. New York: Springer.

FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Revista Mana**, 14 (2): 329-366.

_____. 1998. **A dialética da predação e familiarização na Amazônia**: o caso Parakanã. Artigo expandido do XXI Encontro Anual da ANPOCS.

FLORIDO, Marcelo Pedro. 2013. **Os Deni do Cuniuá**. Tese de Doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/USP.

FROTA, Arlan Justino; OLIVEIRA, José Aldemir. 2017. A construção de moradias flutuantes e o direito da cidade em Tapauá-AM. **Revista Geonorte**. Vº. 8, Nº. 28, pg. 01/15.

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

_____ Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In:* Fany Ricardo. (Org.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. 1 ed. São Paulo: **Instituto Socioambiental**, 2004, p. 37-41.

GONÇALVES, Marco Antônio Teixeira (org.). 1991. **Acre**: História e Etnologia. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/UFRJ.

GORDON, Flávio. 2006. **Os Kulina do sudoeste Amazônico**: História e Socialidade. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.

GUIMARÃES, F. Nery e RODRIGUES B. Almeida. 1948. Os Puru-Puru da Amazônia: contribuição ao seu estudo. *In:* **Memórias do Instituto Oswaldo Cruz**, 46 (1).

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, 2004.

_____. **Des-territorialização e identidade**: a rede "gaúcha" no Nordeste. Niterói: EDUF, 1997.

HEIZER, Robert. Venenos de Pesca. Suma Etnológica brasileira. Edição atualizada do **handbook of south american indians**. Etnobiologia. Editora Finep, Petrópolis-RJ, 1986.

HUGH-JONES, Stephen Clear. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. *In:* CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (Eds.). **About the House**: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 226-252.

INGOLD, Tim. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, Jan./Abr.

_____. 2011. **Being alive**: essays on movement, knowledge and description. Londres: Routledge.

_____. 2015. **Estar vivo**: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Editora Vozes Limitada, 392 págs.

KROEMER, Günter. 1985. **Cuxiuara, o Purus dos indígenas**: Ensaio etnohistórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus. São Paulo: Loyola. 172 pp.

_____. 2009. Paumari: o Povo das Águas.

LABRE, Antônio Rodrigues Pereira. 1872. **Rio Purús**. Notícia. Maranhão: Typ. do Paiz.

LAZARIN, Marco Antônio. 1981. **A descida do rio Purus**: Uma experiência de contato interétnico. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus.

_____. 2010. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis, Editora Vozes.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UnB, 2002. **Série Antropologia,** n° 322. 32p.

LORENZI, Harri. 2010. Árvores Brasileiras: Manual de Identificação de Cultivo de Plantas Arbóreas Nativas do Brasil. Vol. 01. **Instituto Plantarum de Estudos da Flora Ltda**. 5ª edição, São Paulo - SP.

LUI, Gabriel Henrique; MOLINA, Silvia Maria Guerra. 2016. Ocupação humana e transformação das paisagens na Amazônia brasileira. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], Vol. 1, n. 1, abr. ISSN 2176-0675.

MAIZZA, Fabiana. 2009. **Cosmografia de um mundo perigoso**: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. Tese doutorado, USP.

MATTOS, João Wilkens de. 1854. **Roteiro da primeira viagem do vapor Monarca.** *In*: Relatório de 11 de março de 1855. Rio de Janeiro: Ministério de Agricultura.

MAUSS, M. 1974. Ensaio sobre a dádiva. Formas e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**, vol. II, Edusp, São Paulo.

MEGGERS, Bethy. 1987 [1971]. **Amazônia**: A ilusão de um paraíso. São Paulo: Edusp/Itatiaia.

_____. 1994. Archaeological Evidence for the Impact of Mega-Niño Events on Amazonia during the Past Two Millennia, **Climatic Change**, Vol. 28, pg. 321-338.

MENDES DOS SANTOS, Gilton e DIAS JUNIOR, Carlos Machado. 2010. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso), v. 52, pg. 137-160.

MENENDEZ, Larissa Lacerda. 2010. **A alma vestida**: estudo sobre a cestaria Paumari. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Curso de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

MORAES, Claide de Paula. 2015. Determinismo agrícola na arqueologia amazônica. **Revista de Estudos Avançados,** vol.29 no.83 São Paulo Jan./Apr.

NEVES, Eduardo Góes. 2006. **Arqueologia Amazônica**. Descobrindo o Brasil. Editor Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

PIPERNO, D.R.; PEARSALL, D.M. 1998. The origins of agriculture in the lowland Neotropics. **Academic Press**, San Diego. 400p.

POHL, Luciene. 1998. Procedimento Administrativo de Demarcação de T.I. Relativo ao processo FUNAI/BSB/1631**/**88. Terra Indígena Paumari e Apurinã*.* Manaus*:* **Ministério da Justiça, FUNAI**.

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

RANGEL, Lúcia Helena Vitalli. 1994. **Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico**. Tese (Doutorado em Antropologia) Curso de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

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

RIVIÈRE, Peter. 1995. Houses, places and people: community and continuity in Guiana. *In:* CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (Eds.). **About the House**: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, pg. 189-205.

_____. 2001. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**. Um estudo comparativo da organização social ameríndia. Edusp, São Paulo, 2001/1984.

RODRIGUES, João Barbosa. 1992. A botânica: nomenclatura indígena e seringueiras. Rio de Janeiro: Jardim Botânico do Rio de Janeiro: IBAMA.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. 1980. **Parmana**: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Oricono. New York: Academic Press.

_____. 1991. Determinismo Ecológico na Interpretação do Desenvolvimento Social Indígena da Amazônia. *In*: NEVES, W. (ed.) **Adaptações e Diversidade do Homem Nativo da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 103-142.

_____. 1992. Arqueologia Amazônica. In: **História dos Índios do Brasil**. Edited by M. C. da Cunha p. 53-86. São Paulo: Editora Cia. das Letras.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2013. Nomes, pronomes e categorias: repensando os subgrupos numa etnologia pós-social. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 138, p. 1-17.

_____.2015. O território, visto por outros olhos. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso), v. 58, p. 257-284.

SCHAAN, Denise Pahl, M. Pärssinen, A. Ranzi, J. C. Piccoli. 2007. Geoglifos da Amazônia ocidental: evidência de complexidade social entre os povos da terra firme. **Revista de Arqueologia,** Vol. 20, pg. 67-82.

_____. 2014. Arqueologia para etnólogos: colaborações entre arqueologia e antropologia na Amazônia, **Anuário Antropológico** [online], DOI : 10.4000/aa.1243.

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

SMITH, B.D. 2012. A cultural niche construction theory of initial domestication. **Biological Theory** 6(3), pg. 260-271.

SOUZA, de Marcela Coelho. **Entre Terras**. Laboratório de Antropologias da T/Terra. v. 1, n. 1, junho 2017, 31p.

SPIX, J. B. Von & MARTIUS, C.F.P. 1981. [1823]. Viagem pelo Brasil 1817-1820, 3ª ed. São Paulo. Itatiaia.

STEERE, Joseph Beal. 1949. Tribos do Purus. In: **Sociologia**, 9, 64-78, 212-222.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. *In*: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier. **L´émergence des cosmopolitiques**. Paris: Éditions La Découverte, 2007.

STEWARD, J. H. 1948. The tropical forest tribes, In: **Handbook of South American Indians**. Editado por J. H. Steward, pp. 883-903. Washington: U.S. Government Printing Office.

SZTUTMAN, Renato. 2012. **O Profeta e o Principal**: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens, São Paulo, Edusp.

VIEIRA, Angélica Maia. 2009. Os índios Paumari e o Sistema de Aviamento no Médio Purus. **Relatório do Programa de Bolsas de Iniciação Científica**, Universidade Federal do Amazonas, 2009. 62 pg.

_____. 2013. **Os Paumari e o peixe-boi**: da concepção histórica a prática da pesca. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFAM.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In: **Revista Mana** - Estudos de Antropologia Social, 2 (2): 115-44.

_____. 2000. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. In: **Revista Ilha**, n 2 (1): 5-46.
_____. 2002. **A Inconstância da Alma Selvagem** - Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.

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

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

ANEXOS

I – Narrativa Paha arakoni varanihinihida

Contam que, antigamente, choveu, choveu muito. O pajé subiu na árvore de jenipapo, subiu no toco do jenipapo. A água cobriu tudo, de tanta chuva que deu. Então o pajé jogou uma fruta, a fruta caiu na água. Jogou depois outra, e outra, e outra. Jogou mais uma fruta e ouviu a sua queda. Jogou outra, jogou mais uma e a ouviu cair no chão: a terra já tinha secado, era meia-noite.

O pajé pegou as cordas e desceu do pau; foi procurar os ossos da sua mulher e dos seus filhos. Pegava os ossos do chão, assoprava-os e deles surgiram às cobras, as antas, as queixadas e todos os bichos do mato.

Um dia foi fazer uns remos, dizem que eram quatro remos. Tocou no pau do qual tinham sido feitos os remos, do pau surgiram sua mulher e seus quatro filhos. O pajé fez também um tipiti bem grande e comprido, e falou assim para seus parentes:

- “Eu vou embora, se eu não voltar vocês não esperem por mim. Olha que vai dar muita água, água para nunca faltar. Vocês afastem-se e tenham cuidado”.

Então abriu um buraco na terra e enfiou nele o tipiti. Ele se enfiou dentro do tipiti; por onde ele passava a terra ia arrombando, e transformando-se em rio. “Dizem que os primeiros rios foram o Cuniuá e o Purus, depois foi o rio Tapauá”.

II – Conjunto de casas localizados no Complexo Tapauá



Conjunto de casas no Lago Manissuã, área de Pé de Terra firme



Flutuante de um dos moradores do Lago Manissuã



Conjunto de casas Lago Sete Bocas



Flutuante do Lago Sete Bocas



Conjunto de casas Lago Capanã



Conjunto de casas Lago Capanã



Conjunto de casas no lago do Colônia, na várzea



Conjunto de casas no lago do Colônia



Conjunto de casas no lago do Colônia



Casa flutuante no lago do Colônia



Casa flutuante no lago do Abaquadi



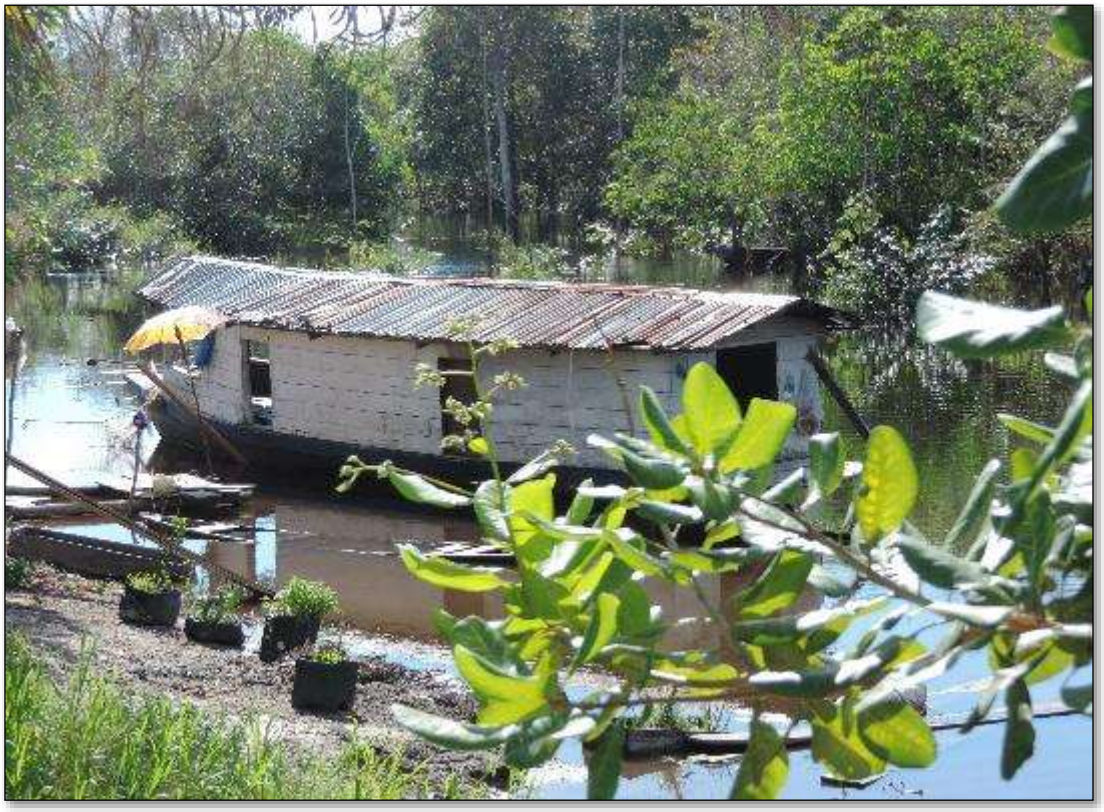
Casas no lugar Terra Nova, área de Pé de Terra Firme



Conjunto de casas no Xila

III – As canoas/casas







IV – Canterios fluviais e cultivos de beira







