

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – HISTÓRIA

ROGÉRIO SÁVIO LINK

Vivendo entre Mundos:

**O povo Apurinã e a última fronteira do Estado
brasileiro nos séculos XIX e XX**

Porto Alegre

Março de 2016

ROGÉRIO SÁVIO LINK

Vivendo entre Mundos:
O povo Apurinã e a última fronteira do Estado
brasileiro nos séculos XIX e XX

Tese final apresentada para a obtenção do
título de Doutor em História
UFRGS – PPGH
Área: História

Orientadora: Dra. Adriana Schmidt Dias

Porto Alegre

Março de 2016

Ignorando a história, diz o ditado, corre-se o risco de
repeti-la, mas conhecê-la não basta para sabermos o que é preciso fazer.

Tzvetan Todorov

CIP – Catalogação na Publicação

Link, Rogério Sávio

Vivendo entre mundos: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX / Rogério Sávio Link. -- 2016.

357 f.

Orientadora: Adriana Schmidt Dias.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Apurinã. 2. Amazônia. 3. Purus. 4. História indígena. 5. Representação. I. Dias, Adriana Schmidt, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

BANCA EXAMINADORA

Rogério Sávio Link

Vivendo entre Mundos:

O povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX

Tese final apresentada para a obtenção do
título de Doutor em História
UFRGS – PPGH
Área: História

Dra. Cândida Graciela Chamorro Argüello (UFGD-PPGH)

Dr. José Otávio Catafesto de Souza (UFRGS-PPGAS)

Dr. Fábio Kühn (UFRGS-PPGH)

Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS-PPGH)

Dra. Adriana Schmidt Dias (UFRGS-PPGH)

RESUMO

Esta investigação se insere nas linhas de pesquisa “cultura e representações” e “relações sociais de dominação e resistência” do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Trata-se de uma pesquisa em história indígena. Situada em torno das fronteiras étnicas, problematiza o encontro entre diferentes identidades étnicas em posições assimétricas com o objetivo de verificar como as relações de dominação são estruturadas através das representações e como os grupos dominados escapam ou agenciam essas relações a fim de conseguirem se colocar no espaço social. Como tal, pretende delinear o processo histórico vivido pelo povo Apurinã em relação à sociedade não-indígena, tendo como ponto de partida os primeiros contatos mais sistemáticos durante a segunda metade do século XIX e durante o século XX. Assim, o problema geral gira em torno dos motivos que levaram os Apurinã a se misturarem tanto com a sociedade não-indígena a tal ponto de “colocar em risco” seus distintivos culturais, notadamente a língua apurinã. Para além das noções que abordam as mudanças culturais como perdas, a pesquisa se propõe responder se haveria aí uma dinâmica cultural que impeliria os Apurinã em direção ao Outro e que os empoderasse com uma cultura aberta para incorporar a alteridade e para a mudança. O objetivo investigativo principal, nesse sentido, é mapear nas fontes e na cultura apurinã as estruturas e conjunturas que podem explicar a realidade atual dos Apurinã. Trata-se de verificar na longa duração a condição performativa da sociedade apurinã. Além disso, como objetivo mais específico, a investigação ainda busca responder se as narrativas dos primeiros contatos e se as fontes históricas e etnográficas realmente descrevem os Apurinã como um povo belicoso e qual poderia ser o sentido de tal retórica narrativa tanto para a sociedade do entorno quanto para os próprios Apurinã. As principais fontes primárias para a análise dos problemas levantados pela pesquisa são: o material produzido pelas primeiras expedições exploratórias do Rio Purus e pelos primeiros colonizadores, o resultado publicado dos primeiros etnógrafos que descrevem os Apurinã, o material produzido por um grupo de missionários provenientes da Inglaterra durante os primeiros anos de contato, e observações etnográficas.

ABSTRACT

This research takes part of the fields “culture and representations” and “social relations of domination and resistance” of the Post-Graduate Programs in History at Universidade Federal do Rio Grande do Sul. It deals with research into indigenous history. Working along ethnic boundaries, it investigates the encounter between different ethnic identities in assymetric positions with the aim of verifying how the relationships of domination are structured through these representations and how the dominated groups escape from or make use of these relationships in order to take control of the social space. In this way, it attempts to outline the historical process experienced by the Apurinã people in relating to the non-indigenous society, having as its point of departure the first most systematic contacts during the second half of the nineteenth century and during the twentieth. The general problem revolves around the motives that led the Apurinã to mix so much with the non-indigenous society to the point of “putting at risk” their distinctive customs, notably the Apurinã language. Escaping from the concepts that see cultural changes as losses, the research sets out to answer whether there is a cultural dynamic that pushes the Apurinã in the direction of the Other and which empowers them with a culture which is open to the otherness and to change. The principal investigative aim, in this understanding, is to map the sources and, within Apurinã culture, the structures and constructs that can explain the current reality of the Apurinã. It concerns itself with verifying over a long period the performative condition of Apurinã society. Moreover, as a more specific objective, the investigation looks to answer whether the narratives of the first contacts and the historical and ethnographic sources truly describe the Apurinã as warlike people and what the meaning of such a rhetorical narrative could be as much for the surrounding society as for the Apurinã themselves. The principal sources for the analysis of the problems raised by this research are: the material produced by the first exploratory expeditions of the Purus river and by the first colonisers, the resulting publication of the first ethnographies which described the Apurinã, the material produced by a group of missionaries from England during the first years of contact, and ethnographic observations.

AGRADECIMENTOS

Ao terminar esta pesquisa, não poderia deixar de agradecer a muitas pessoas e instituições sem as quais a pesquisa não poderia ser realizada ou o resultado final não teria a qualidade alcançada. Em primeiro lugar, devo agradecer ao PPG de História da UFRGS por ter aconhido meu projeto em 2012 e, dentro das possibilidades, disponibilizado as condições necessárias para a pesquisa. Seja em ambientes formais como sala de aula ou em ambientes informais como corredores e refeitórios, a convivência e partilha com o corpo docente, com os funcionários, com os bolsistas e com os demais pesquisadores muito contribuiu com minha formação. Não poderia enumerar todas essas pessoas. Por isso, rogo que se sintam incluídas nos nomes da professora Adriana Schmidt Dias, minha orientadora, e do professor Eduardo Santos Neumann, que desempenhou um papel de coorientador. Seus nomes não poderiam deixar de ser mencionados devido às afinidades de áreas e às disciplinas oferecidas por eles que foram fundamentais para a construção do referencial teórico.

Em segundo lugar, tenho que agradecer à Universidade de Birmingham e ao Professor Matthew Hilton por me acolherem num doutorado sanduíche. Esse período foi fundamental para meu projeto, uma vez que me permitiu pesquisar nos arquivos da *South American Missionary Society*. Também tenho que agradecer a *Church Mission Society* por me disponibilizar acesso a parte do arquivo da *South American Missionary Society*. Além disso, não poderia esquecer de mencionar a CAPES por ter custeado meu projeto de pesquisa na Inglaterra. Nesse mesmo intuito, também agradeço às comunidades anglicana e metodista em Selly Oak que me acolheram e me acompanharam neste período.

Em terceiro lugar, tenho que agradecer ao Museu do Índio e à Biblioteca Digital Curt Nimuendajú por disponibilizarem livremente documentos e publicações online o que em muito facilitou a vida deste pesquisador.

Ao final e o mais importante, preciso agradecer ao povo Apurinã que tem me ensinado muito a respeito do que é ser um ser humano. Sem a convivência e a acolhida que os Apurinã sempre me têm dispensado, esta pesquisa jamais poderia ser realizada.

SUMÁRIO

ÍNDICE DE MAPAS, FIGURAS E TABELAS.....	10
SIGLAS E ABREVIATURAS	12
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZANDO A HISTÓRIA REGIONAL E OS APURINÃ.....	43
1. CONTEXTUALIZANDO A HISTÓRIA REGIONAL	43
2. CONTEXTUALIZANDO OS ARUAK, OS ETNÔNIMOS E A ESTRUTURA DE PARENTESCO	54
3. CONTEXTUALIZANDO O ESTADO DE DISPERSÃO E DE ASSIMILAÇÃO	63
4. CONTEXTUALIZANDO A DIVERSIDADE RELIGIOSA	69
CAPÍTULO II – OS APURINÃ E OS MISSIONÁRIOS ANGLICANOS	83
1. O RIO PURUS E OS QUATRO CANTOS DA TERRA: REMANDO CONTRA A CORRENTEZA	84
2. A ESTRUTURA PATRIARCAL DA SOCIEDADE INGLESA E A ADOÇÃO DE CRIANÇAS.....	103
3. O TRABALHO MISSIONÁRIO, OS INDÍGENAS E O COTIDIANO DA MISSÃO	123
4. A MISSÃO DEGENERADA OU OS MISSIONÁRIOS CONVERTIDOS: ENTRE CIVILIZADOS E SELVAGENS	146
CAPÍTULO III – OS APURINÃ E A ÚLTIMA FRONTEIRA	166
1. AS FONTES MAIS ANTIGAS QUE TRATAM SOBRE OS APURINÃ	166
2. OS APURINÃ QUE AS FONTES DESCREVEM.....	176
3. OS PRIMEIROS ETNÓGRAFOS ENTRE OS APURINÃ.....	195
4. O SPI ENTRE OS APURINÃ	207
CAPÍTULO IV – OS APURINÃ E O HANDBOOK.....	221
1. O HANDBOOK E SEUS OBJETIVOS REPRESENTATIVOS	221
2. AS REPRESENTAÇÕES EM DISPUTA NO HANDBOOK.....	227
3. AS DESCRIÇÕES ACERCA DO POVO E DA CULTURA APURINÃ NO HANDBOOK.....	233
4. OS GUERREIROS DO MÉDIO PURUS OU COMO O HANDBOOK REPRODUZ UMA IMAGEM DOS APURINÃ	250
CAPÍTULO V – O POVO DO MEIO E A EMERGÊNCIA DO ESTADO.....	255
1. VIVENDO NA TERRA DO MEIO: O MITO E A CULTURA REVELANDO A REALIDADE HISTÓRICA	256
2. TODO APURINÃ É CHEFE: A FRAGMENTAÇÃO DO PODER POLÍTICO E O ARQUÉTIPO DA VINGANÇA	276

3. NÃO TEMOS MAIS MÊETY: O CONTROLE SOCIAL PARA DELIMITAR O PODER DO XAMÃ E O ARQUÉTIPO DO BOM PAJÉ	292
4. EVITANDO O ESTADO: A MIGRAÇÃO COMO ESTRATÉGIA PARA FUGIR DO CONFLITO E DA EXPLORAÇÃO	303
CONCLUSÃO	312
REFERÊNCIAS.....	326
GLOSSÁRIO DAS PALAVRAS EM APURINÃ	346
TOPÔNIMOS, ETNÔNIMOS E HOMÔNIMOS.....	349
PERÍODO DE ATUAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS ANGLICANOS NO PURUS	353
RELAÇÃO DOS NOMES INDÍGENAS PRESENTES NAS FONTES HISTÓRICAS.....	354

ÍNDICE DE MAPAS, FIGURAS E TABELAS

Figura 1: Localização dos principais grupos Aruak e seus vizinhos na época do contato	54
Figura 2. Local de origem e rotas migratórias dos Aruak	55
Figura 3: Território tradicional apurinã	56
Figura 4: Terras indígenas onde vivem os Apurinã	64
Figura 5: Áreas indígenas da região do Médio Purus: Lábrea, Pauini e Boca do Acre.....	66
Figura 6: Assembleia de Deus na aldeia Camicuã.....	76
Figura 7: Fotografia do Dr. Lee	85
Figura 8: Cabana dos missionários no Teruã.....	92
Figura 9: Crianças Apurinã sob os cuidados da missão I	111
Figura 10: Crianças Apurinã sob os cuidados da missão II.....	112
Figura 11: O Regatão e o comércio ambulante no Purus	116
Figura 12: Lancha a vapor dos missionários (Pioneiro)	118
Figura 13: Possíveis imagens de Irima	121
Figura 14: Primeira residência dos missionários no Teruã.....	125
Figura 15: Entrepasto Comercial Cachoeira.....	126
Figura 16: Casa e posto missionário São Pedro.....	127
Figura 17: Visita aos Paumari do Lago Ajarahã.....	133
Figura 18: Lancha Pioneiro na Boca do Rio Sepatini.....	139
Figura 19: Representação de convertidos Fueguinos e “selvagens” Alaculoof.....	148
Figura 20: Mapa de Samuel Fritz de 1697.....	167
Figura 21: Mapa de Charles-Marie de La Condamine de 1743-1744	168
Figura 22: Recorte da região de Boca do Acre do mapa de Chandless de 1866	184
Figura 23: Recorte da região de Pauini do mapa de Chandless de 1866	185
Figura 24: Recorte do mapa etnolinguístico de Paul Ehrenreich de 1891.....	198
Figura 25: Recorte do mapa de Curt Nimuendajú de 1944	199
Figura 26: Casa apurinã esboçada por Paul Ehrenreich em 1891.....	201
Figura 27: Detalhe da entrada da casa apurinã esboçada por Paul Ehrenreich em 1891.....	201
Figura 28: Armadilha apurinã para pesca esboçada por Steere em 1901	204
Figura 29: Mulheres e meninas Apurinã em 1929.....	212
Figura 30: Homens e meninos Apurinã em 1929	212
Figura 31: Grupo de moças Apurinã em 1929.....	213
Figura 32: Grupo de rapazes Apurinã em 1929.....	213
Figura 33: Avenida principal do posto Marienê em 1931	214
Figura 34: Fábrica de beneficiamento e horta do posto Marienê em 1931.....	214

Figura 35: Máquinas dentro da fábrica de beneficiamento em 1931.....	215
Figura 36: Caldeira para movimentar as máquinas da fábrica de beneficiamento em 1931	215
Figura 37: Distribuição cultural conforme o Handbook.....	223
Figura 38: Recorte do mapa da distribuição tribal e linguística do Handbook.....	229
Figura 39: Criação de gado na aldeia Mipyry.....	235
Figura 40: Mulher apurinã transportando refrigerante para a revenda na aldeia Camicuã	236
Figura 41: Modelo de canoa feita da entrecasca do jatobá	241
Figura 42: Modelo atual de canoa feita da entrecasca do jatobá	242
Figura 43: Modelo atual de canoa.....	242
Figura 44: Cerâmica apurinã atual	243
Figura 45: Mearu e mexikana desenhados por Paul Ehrenreich em 1891	244
Figura 46: Ingredientes para mascar coca.....	246
Figura 47: Trombeta apurinã esboçada por Paul Ehrenreich em 1891	249

SIGLAS E ABREVIATURAS

CMS – *Church Mission Society* (Sociedade de Missão da Igreja)

CASAI – Casa de Apoio à Saúde Indígena

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COMIN – Conselho de Missão entre Índios; atualmente Conselho de Missão entre Povos Indígenas

CPI-Acre – Comissão Pró-Índio do Acre

Dr. – *Doctor* (Doutor)

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

Mr. – *Mister* (Senhor)

OPAN – Operação Amazônia Nativa

OPIAJ – Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi

OPIAJABAM – Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Boca do Acre-AM

Rev. – Reverendo

SAMM – *South American Missionary Magazine* (Revista Missionária da América do Sul)

SAMS – *South American Missionary Society* (Sociedade Missionária para a América do Sul)

SIL – *Summer Institute of Linguistic* (Instituto Linguístico de Verão)

SITOAKORE – Organização de Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

Sr. – Senhor

UNI/Acre – União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas

INTRODUÇÃO

Vários rios e lagos no sul da Amazônia brasileira, algumas cidades e até um estado devem, indireta ou diretamente, seus nomes ao povo Apurinã, mas a importância política e social dos Apurinã para a formação e ocupação da região do Médio Purus e do Acre é uma história que ainda está por ser contada. Nesta pesquisa, pretendo problematizar alguns aspectos dessa história e delinear o engajamento dos próprios Apurinã no processo de exploração e ocupação de seu território tradicional pela “sociedade brasileira”. O que pretendo estudar aqui é o processo de formação do povo Apurinã como eles se entendem hoje e como nós o entendemos a partir de dinâmicas internas e externas e a visão ou interesse próprio dos Apurinã em manterem alianças ou não com diferentes grupos e com o Estado Nacional.

O resultado final desta pesquisa pode ser comparado ao método da *Micro-História*, pois, para além de estudar a história do povo indígena Apurinã, estou ainda interessado em estudar o fenômeno social *através* de uma comunidade indígena. A pesquisa diferencia-se assim da *história local* que está mais interessada na realidade micro localizada propriamente dita para, assim como a micro-história, tentar “enxergar algo da realidade social que envolve o fragmento humano examinado” (BARROS, 2007: 171). Assim o estudo da história Apurinã é a escolha deste trabalho, mas o objeto não será somente a comunidade e sim “determinado aspecto que incide transversalmente sobre esta comunidade” (BARROS, 2007: 175). Minha intenção é observar como as relações de dominação são estruturadas através das representações e como os grupos dominados escapam ou agenciam essas relações a fim de conseguirem se colocar no espaço social. Por isso, o resultado desta pesquisa é sim a história dos Apurinã, mas também é a história do Acre, do Amazonas, da Amazônia, do Brasil, da América Latina e, porque não dizer, do mundo.

Além da Micro-História, situo minha análise no contexto da *História Cultural* ou da *História Antropológica*, como uma análise dos autores e dos conceitos com os quais diálogo pode bem demonstrar. Aliás, Peter Burke (2005: 60s) situa a micro-história como uma vertente da própria história cultural. De fato, meu olhar está mais para a história antropológica do que para a micro-história. O conceito de cultura que a análise subscreve é, portanto, um

conceito antropológico. Cultura aqui é a totalidade observável em todas as esferas da vida das pessoas: são os costumes, valores e o modo de vida (BURKE, 2005: 48) que são estruturados e se estruturam no cotidiano das práticas sociais (SAHLINS, 1997 [1987]: 180; BOURDIEU, 1992: 191); ou seja, definem como as pessoas interpretam o mundo a sua volta e como agem frente ao contingente (LARAIA, 2007: 60-63, 75).

Antes de entrar no problema geral da investigação, é importante situar ainda minha própria afinidade com o povo Apurinã que antecede o tempo desta pesquisa. Muitas das informações encontradas ao longo deste trabalho pressupõem observações de campo decorrentes desta ocasião. Durante agosto de 2008 a agosto de 2010 tive um período de convivência com o povo Apurinã da região de Boca do Acre e de Pauini no Amazonas. Durante esse tempo, fui assessor de um projeto de revitalização linguística e cultural entre os Apurinã mantido pelo COMIN (Conselho de Missão entre Índios; atualmente Conselho de Missão entre Povos Indígenas). O COMIN é uma instituição ligada à IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) que tem a finalidade de assessorar e coordenar o trabalho missionário dessa Igreja com os povos indígenas em todo o território nacional. Para isso, o COMIN acompanha alguns povos e comunidades indígenas, criando parcerias e dando apoio na área da educação, saúde, terra, organização e auto-sustentação (LINK, 2015: 356-361, 396-403; COMIN, s/d).

Em 2012, iniciei meus estudos de doutorado na UFRGS com a intenção de reconstruir um pouco a história do povo Apurinã. Tendo vivido e trabalhado com os Apurinã e desconhecendo muitas das fontes históricas que poderiam servir para traçar uma imagem através dos tempos, a princípio optei por me concentrar nas últimas décadas do século XX e início do século XXI. Como já disse, meu tempo de atuação profissional entre os Apurinã foi dedicado à revitalização linguística e cultural. Esse projeto de revitalização foi fruto da própria reflexão das lideranças apurinã que requisitaram ao COMIN um campo de atuação. Tudo indica que as lideranças perceberam vantagens em manter fronteiras identitárias em relação aos outros povos indígenas e em relação à sociedade envolvente e, para isso, era necessário revitalizar a língua e a cultura (entendida aqui como expressões do modo de vida próprio dos Apurinã, como as festas, as danças, o modo de fazer cerâmica etc.). Eles querem, assim, demarcar sua singularidade e garantir direitos conquistados pelos povos indígenas desde o período de redemocratização do país. As vantagens são claras: demarcações de terras, recursos para projetos governamentais e não governamentais, saúde e educação diferenciadas.

Especialmente em relação à saúde e à educação, os povos indígenas têm conseguido garantir agentes de saúde e professores indígenas, o que lhes proporciona uma fonte de renda e participação nas estruturas de poder municipais, estaduais e até federal (participação em conselhos e ou consultorias, por exemplo).

Assim, no início, minha pesquisa esteve voltada para o período recente, pós-constituição de 1988, de conquista de terra, de saúde e de educação. Tinha intenção de abordar as estratégias de “resistência”, “assimilação”, “aculturação”, “acomodação”, “colaboração” e “processos de mestiçagem” focados, sobretudo, a partir da revitalização e da instrumentalização da língua Apurinã como forma de construir/reconstruir sua identidade no contexto local e nacional. Com o andar de minha pesquisa, uma questão mostrava-se pertinente: os Apurinã possuem um forte laço com a sociedade não-indígena; a tal ponto que, em muitos lugares, para um observador não familiarizado, não haveria diferenças entre eles e seus vizinhos não-indígenas. As redes familiares transcenderiam sobremaneira o universo indígena para constituir o que João Pacheco de Oliveira (1998: 52; 1999: 99) chamou de “índios misturados”. Essa categoria, no entanto, ainda carrega o estigma de serem índios “*misturados*”, desqualificando-os e opondo-os aos índios “*puros*” do passado. Mesmo assim, o autor diz que a expressão “índios misturados” merece “outra ordem de atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 52). O ponto de vista teórico agora não está mais no apelo descritivo ou interpretativo da “etnologia das perdas”, mas sim no debate sobre a “problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 53). Está claro que as mudanças são produtos históricos e culturais bem determinados e, como tal, também serão aqui abordadas. Mas o que está em jogo realmente é se essas mudanças devem ser analisadas apenas pelo prisma das perdas culturais impostas pelo contato entre diferentes culturas e sociedades situadas em posições assimétricas; ou seja, se o fenômeno “índios misturados” não poderia ter suas causas dentro da própria cultura Apurinã.

A mudança de perspectiva sobre o objeto que girava em torno da revitalização identitária também ganhou impulso quando, com o andamento da pesquisa, comecei a tomar mais consciência das diferentes fontes históricas existentes a partir das quais eu poderia traçar representações acerca do povo Apurinã ao longo do século XIX e XX. Aqui não me interessam tanto as representações em si, mas sim o contexto de criação das representações, o

lugar social dos diferentes atores e as relações de poder e dominação implicadas. Representações elaboradas, é bem verdade, por olhares de fora. Mesmo assim abracei a posição de que seria possível inferir, a partir do olhar do outro, considerações que ajudassem a mapear as continuidades e descontinuidades na longa duração, bem como desvelar a capacidade de ação (*agency*) dos Apurinã no encontro com aqueles que agora adentravam seu território tradicional e que iriam modificar seu modo de vida. Nesse sentido, a história sempre é um lugar de encontro. Não é possível fazer a história somente dos Apurinã ou somente da sociedade envolvente; a história está localizada nos espaços intermediários (*in between*), que são, por excelência, espaços de negociação (MONTEIRO, 1999: 243; GRUZINSKI, 2007: 56). Para analisar esses espaços, é que Serge Gruzinski (2007: 38ss, 158ss, 2003: 338, 409) trabalha com os conceitos de *mestiçagem cultural e ocidentalização*, em vez de aculturação e colonização. Afirmando que as aproximações dualistas e maniqueístas seduzem por ser mais fácil identificar blocos sólidos que interstícios sem nomes, Gruzinski conclui:

Podemos reducir así la historia de la conquista de América a un enfrentamiento destructor entre buenos indios y malos europeos, con la convicción y la buena fe que poníamos antaño en oponer los salvajes de América a los conquistadores civilizadores. Esta manera de ver las cosas petrifica y empobrece la realidad al eliminar todo tipo de elementos que desempeñan papeles determinantes: los intercambios entre un mundo y otro, los cruces, pero también los individuos y los grupos que offician de intermediarios, de pasadores, y que transitan entre los grandes bloques que nos gusta identificar. (GRUZINSKI, 2007: 56)

Assim, o problema geral desta pesquisa gira em torno dos motivos que levaram os Apurinã a se misturarem tanto com a sociedade não-indígena a tal ponto de “colocar em risco” seus distintivos culturais, notadamente a língua apurinã. Para além das noções que abordam as mudanças culturais como perdas, pergunto se poderia haver aí uma dinâmica cultural que impeliria os Apurinã em direção ao Outro e que os empoderasse com uma cultura aberta para incorporar a alteridade e para a mudança? Esse problema – conceituado pela Antropologia na diferenciação entre sociedade *preformativas* ou *prescritivas* e *performativas* (SAHLINS, 1997 [1987]: 39), isto é, sociedades mais fechadas e estruturadas rigidamente e sociedades mais flexíveis e abertas para a mudança, “inconstantes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011a: 187) – estava, pois, no cerne da discussão de minha pesquisa. Meu objetivo investigativo principal, nesse sentido, é mapear nas fontes e na cultura apurinã as estruturas e conjunturas (SAHLINS, 2008 [1981]: 77) que podem explicar a realidade atual dos Apurinã. Trata-se de verificar na longa duração a condição performativa da sociedade apurinã.

A hipótese de que a cultura apurinã seria aberta à mudança e ao evento conduziu a formulação de meu problema de pesquisa para as questões de identidade e de fronteiras étnicas. Como os Apurinã vivenciaram, agiram e constituíram suas identidades frente aos diferentes momentos históricos e frente à sociedade envolvente? Como eles representavam esse Outro que chegava a seu território? Como os Apurinã foram representados pela sociedade envolvente? Quais as estratégias utilizadas pelos Apurinã e pela sociedade envolvente nesse encontro? Como o povo Apurinã se posiciona frente ao processo de assimilação e mestiçagem? Essas são questões que tento responder ao longo dos diferentes capítulos; e com as quais também busco problematizar o processo de revitalização identitária do povo e da cultura apurinã envolto em um “processo de amalgamento” com as populações indígenas com as quais trocam relações e com a sociedade não-indígena do entorno.

Ao remodelar meu objeto investigativo para tentar mapear na longa duração a condição performativa da sociedade apurinã, encontrei-me novamente no ponto de partida com o qual ingressei no programa de doutoramento em História da UFRGS, a saber, a necessidade implícita pautada pelas lideranças indígenas de revitalização linguística. Se era agora preciso revitalizar por força de uma conjuntura atual, isso significa que em outro momento essa preocupação não estava pautada. Poderíamos mesmo inferir que o povo Apurinã estava mais interessado em tornar-se um com a sociedade envolvente do que manter suas fronteiras identitárias visíveis.

Essa problemática mais geral também esbarra diretamente com outro problema mais específico derivado das interpretações etnohistóricas das fontes. Os trabalhos acadêmicos que tratam sobre os Apurinã – e dos quais minha própria pesquisa pode ser tomada como continuidade, como os de Marco Antônio Lazarin (1981), de Gunter Kroemer (1985), e mesmo de Juliana Schiel (1999, 2004) – contribuem para separá-los dos demais Aruak ao defini-los como um povo belicoso. Essa imagem teria sido reportada pelas primeiras narrativas de contato e pelos primeiros etnógrafos. Lazarin (1981) trabalhou a partir de entrevistas com a migração dos Apurinã para Manacapuru dando atenção à descrição das vantagens percebidas por eles em tomar parte do “mundo do branco”. Kroemer (1985) fez um dos primeiros trabalhos de história indígena no Brasil, o qual ele chama de “ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do Purus”. Schiel, por sua vez, fez um mestrado em Sociologia (1999) e um doutorado em Antropologia (2004) sobre os Apurinã. Ela trabalhou com a documentação produzida pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e com dados

etnográficos e chega a esboçar uma crítica à visão dos Apurinã como belicosos atrelando a descrição guerreira aos constantes conflitos internos que tradicionalmente fazem parte da cultura apurinã. Assim, ela pontua que esses conflitos internos seriam arrolados pela literatura antropológica recente como responsável pela grande divisão interna e pela dispersão (SCHIEL, 2004: 78).

Descritos como belicosos, os Apurinã parecem se distanciar dos outros grupos da família Aruak, pois estes são apresentados como compartilhando uma “matriz cultural” ou um “ethos Aruak” que, entre outras coisas, seria avesso à guerra, principalmente à guerra com aqueles que falam a mesma língua ou uma língua aparentada, “endo-guerra”. Como pontua Fernando Santos-Granero (2002: 49), a conclusão de que existiria um ethos Aruak deriva da ideia de que traços linguísticos e culturais estão conectados e que eles podem persistir numa sociedade muito tempo depois dela ter se separado dos demais grupos que fazem parte da mesma família linguística. Esses traços são afetados, obviamente, pela continuidade geográfica e pela vizinhança social. Assim, a noção de “área cultural” seria mais adequada para entender as similaridades e dissimilaridades interétnicas. No entanto, para estudar as continuidades e descontinuidades entre um mesmo grupo social, a abordagem a partir da categoria de análise “família linguística” seria mais adequada.

Como “pacifistas” os Aruak privilegiariam a formação de unidades políticas “federativas”. Exceção, juntamente com os Apurinã, seria dada aos Piro (Manchineri no Brasil) para quem os conflitos internos parecem ter sido a norma. Devido ao intenso contato com povos da família Pano, os Piro teriam sofrido um processo de *panoização* (SANTOS-GRANERO, 2002: 32, 44s). Nesse mesmo sentido, sem pretender se aprofundar no debate, Schiel também observa:

(...) parece que os Apurinã se distanciam muito deste pretendido *ethos* geral Arawak. Tudo o que diz respeito aos Apurinã, de fato, parece apontar para o sentido oposto: a guerra e as vinganças internas aos falantes Apurinã tiveram e têm importância para os Apurinã e são constitutivas tanto de sua imagem externa como de sua auto-imagem. (SCHIEL, 2004: 79)

Peter Gow, por sua vez, reelaborando a história dos Manchineri no que ele chama de história conjectural, situa esse povo no contexto geral do ethos Aruak ao afirmar que o motor da sociedade Manchineri seria o comércio e não a guerra. Com base na descrição dos primeiros contatos, Gow faz essa afirmação contrastando os Manchineri com os Apurinã. Para ele, a

opção entre a guerra ou o comércio, como forma de lidarem com seus vizinhos, seria a principal distinção entre os Apurinã e os Manchineri. “Guerra no caso do primeiro, comércio no caso do segundo” (GOW, 2002: 162)¹. Assim, ao fixar-se nos relatos dos primeiros viajantes, Gow resgata os Manchineri para o ethos Aruak, mas distancia ainda mais os Apurinã.

Seguindo um caminho semelhante ao que Gow propôs para os Manchineri, minha hipótese é que os Apurinã não se distanciam em relação aos demais Aruak no que concerne a uma suposta belicosidade. A análise das fontes, nesse sentido, deverá dar suporte a essa conjectura, ou seja, deverá responder se as narrativas dos primeiros contatos e se as fontes históricas e etnográficas realmente descrevem os Apurinã como um povo belicoso e qual poderia ser o sentido de tal retórica narrativa. Como tentarei demonstrar, ao longo dos capítulos, minha proposição é que essa distinção tem mais a ver com o ponto de vista dos colonizadores durante os primeiros contatos do que com uma descrição etnográfica propriamente dita. Por outro lado, as descrições dos Apurinã como um povo fragmentado por conflitos internos, como também já assinaléi acima, parece realmente representar uma realidade empírica. Assim, uma explicação para essa situação se faz necessária. Para tentar resolver essa situação, utilizo os trabalhos de Pierre Clastres (2012, 2014) sobre a natureza do poder coercitivo. Aqui é preciso fazer uma ressalva, uma vez que não pretendo nesta pesquisa erigir uma crítica ao trabalho de Clastres. Minha intenção é tão somente tomar sua ideia para interpretar a realidade empírica que observo entre os Apurinã. Nesse sentido, para estudos sobre a pesquisa de Clastres, podem ser consultados os trabalhos de Emmanuel Terray (1989), de Samuel Moyn (2004), de Marcos Lanna (2005), de Eduardo Góes Neves (2009) e mais recentemente o trabalho de Diego Villar (2013) que procura fazer uma crítica sobre o modelo de liderança indígena.

Resumindo o que apresentei até aqui, o que me chama a atenção nos trabalhos acadêmicos, nas fontes e também nas narrativas indigenistas é que os Apurinã parecem ser descritos como dotados de um potencial belicoso acima dos demais povos; discurso do qual eu mesmo já fui signatário. Esse potencial supostamente se materializaria em conflitos internos e na guerra contra os povos vizinhos. No entanto, na conjuntura atual, não há evidências suficientes que corroborem um estado de beligerância. Os Apurinã, ao contrário, parecem abertos à sociedade não-indígena e a outras sociedades indígenas. Essa situação,

¹ “*Warfare in the case of the former, trade in the case of the latter*”.

portanto, estaria sugerindo uma grande questão a ser resolvida. Nesse sentido, se os Apurinã não diferem substancialmente do ethos Aruak, a pesquisa das fontes deverá evidenciar a preferência dos Apurinã por formas pacíficas de relacionamento com os outros povos. No entanto, eu também precisaria dar uma resposta satisfatória à incidência observável dos conflitos internos e analisar se, de fato, os Apurinã seriam um povo belicoso ou a quais objetivos político-econômicos esse discurso da belicosidade faria correspondência.

Uma vez que minha hipótese pontua que os Apurinã não se diferenciam de um modo de ser Aruak, tenho que delinear os pontos principais desse ethos a fim de poder explorar algumas comparações durante a apresentação dos resultados da pesquisa. De origem aristotélica e indicando o “tom principal” de um povo ou comunidade, o termo ethos foi apropriado pela Antropologia para designar certos aspectos da cultura de um povo (SANTOS-GRANERO, 2002: 40). Clifford Geertz, por exemplo, empregou o termo em conjunto com a noção de “visão de mundo”.

Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “*ethos*”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. (GEERTZ, 2008[1973]: 93)

No entanto, distanciando-se dessa noção um pouco dualista, meu uso do termo ethos é o mesmo empregado por Santos-Granero. Ele concebe o ethos de um povo

(...) não somente como expressão de uma faceta particular de sua cultura, mas como um conjunto de percepções, valores e práticas, que são inconscientes, mas informam os aspectos mais conscientes da cultura. O ethos de um povo é composto não de regras, estratégias, ou construções ideológicas, mas de disposições inconscientes, inclinações e práticas que configuram essas regras, estratégias e ideologias ao mesmo tempo em que são moldadas por elas. (SANTOS-GRANERO, 2002: 44)²

² “I conceive of the ethos of a people as expressing not only one particular facet of their culture, but as a set of perceptions, values, and practices, which are unconscious but inform the more conscious aspects of culture. The ethos of a people is made up not of rules, strategies, or ideological constructs but of unconscious dispositions, inclinations, and practices, which shape those rules, strategies, and ideologies while being shaped by them”.

Santos-Granero deriva sua concepção de Pierre Bourdieu que, por sua vez, aproxima o termo do conceito de “*habitus*” e dispensa, assim, o emprego de uma fórmula dualista para descrever a cultura. A cultura poderia ser compreendida, assim, como um conjunto de *habitus* (leia-se também *ethos*), ou seja, como um “(...) sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (BOURDIEU, 1992: 191). Desse modo, o *ethos*, como também o *habitus*, seria esse conjunto de percepções, valores e práticas de disposições inconscientes que estruturam as regras, as estratégias e as ideologias de um povo e é, ao mesmo tempo, estruturado por elas. Assim, minha abordagem segue a mesma lógica definida por Santos-Granero (2002: 27, 48) de que seria possível analisar sociologicamente a *Aruakanidade* compartilhada entre os grupos Aruak. O *ethos* Aruak poderia ser mais ou menos traçado e verificado nos diferentes grupos do presente. Mas qual seria a base para esse modo de ser compartilhado entre os Aruak? É mais uma vez Santos-Granero quem pontua o maior número de elementos presentes entre quase todos os grupos Aruak e que possibilita especular que existiria uma matriz comum Aruak. Ele lista cinco elementos:

Em primeiro lugar e acima de tudo é um repúdio implícito ou explícito de endo-guerra, isto é, da guerra contra os povos falantes da mesma ou parecida língua, pessoas que compartilham o mesmo *ethos*. O segundo é uma inclinação para estabelecer níveis crescentes de aliança sociopolítica entre os povos linguisticamente relacionados. O terceiro é uma ênfase na descendência, consanguinidade, e na comensalidade como fundamento da vida social ideal. Quarta é uma predileção pela ancestralidade, pela linhagem genealógica, e pelo posto herdado como base para a liderança política. Por último, mas não menos importante é a tendência de atribuir à religião um lugar central na vida pessoal social e política. (SANTOS-GRANERO, 2002: 44s)³

Michael J. Heckenberger (2002: 111s), por sua vez, expande e especifica essas mesmas características culturais dos Aruak em seis pontos: a) o assentamento em grandes aldeias permanentes ligadas através de rotas de comunicação; b) aldeias projetadas concentricamente em direção a centros públicos e sagrados; c) desenvolvimento de uma

³ “*First and foremost is an implicit or explicit repudiation of endo-warfare, that is, of war against peoples speaking one’s own or related languages, people who share one’s own ethos. Second is an inclination to establish increasing levels of sociopolitical alliance between linguistically related peoples. Third is an emphasis on descent, consanguinity, and commensality as the foundation of ideal social life. Fourth is a predilection for ancestry, genealogy, and inherited rank as the basis for political leadership. Last but not least is a tendency to assign religion a central place in personal social, and political life*”.

economia baseada na agricultura, sobretudo no cultivo de mandioca, e na exploração de recursos aquáticos; d) integração regional baseada em “padrões de trocas” (permutas, casamentos, visitas e cerimônias) e “sociabilidade regional” enraizadas no parentesco, na territorialidade e na ideologia de compartilhar uma moral regional; e) ideologias não-predatórias em relação a seus vizinhos; f) ênfase na hierarquia e hereditariedade das chefias. Além dessas características, Heckenberger ainda apresenta um conjunto de elementos materiais que também fariam parte do arcabouço dos Aruak: bola, uso de rede, cornetas, propulsores de flecha, flautas sagradas, bancos de madeira, mascaradas e ídolos. Todas essas características, entretanto, para Heckenberger, poderiam ser reunidas em três pontos: aldeias mais permanentes baseadas no cultivo de mandioca; sociedades com inclinação hierárquicas baseadas na hereditariedade; e estabelecimento de alianças regionais baseada numa ideologia da não-predação (HECKENBERGER, 2002: 112-115). É claro que essas inclinações culturais também podem ser observadas em outras famílias e troncos linguísticos, mas o que se observa entre os Aruak é que essas seriam características culturais observáveis entre quase todos os povos Aruak do presente e que teriam sido reproduzidas ao longo do tempo. Por outro lado, essas características também podem ser encontradas em grupos vizinhos aos Aruak e isso se explicaria porque eles teriam passado por um processo de “aruakanização” (HECKENBERGER, 2002: 110).

Tendo apresentado a problemática geral e os problemas específicos de minha pesquisa, e tendo definido e delimitado o conceito de ethos, faz-se necessário também apresentar o referencial teórico que me auxilia na interpretação, as principais fontes através das quais busco responder as questões levantadas e o caminho metodológico trilhado para reconstruir a história do povo Apurinã.

Minha pesquisa enquadra-se no campo descrito como etnohistória ou história indígena, como é mais comumente conhecida no Brasil. Trata-se de uma metodologia de estudo que começou a ser desenvolvida no início do século XX. No início, a palavra etnohistória era usada para definir a história, através do testemunho de outros povos, de povos que não deixaram documentos de seu passado. Hoje, essa preocupação continua sendo importante, mas é compreendida mais como um método que se utiliza de fontes diversas como relato de cronistas, trabalhos arqueológicos, antropológicos/etnográficos e linguísticos. Guillaume Boccara (2003: 63) diz que já não é necessário advogar em defesa da colaboração entre História e Antropologia. Pela produção historiográfica e antropológica

produzida a partir da década de 1990, afirma que os historiadores e os antropólogos têm erigido um espaço comum, uma espécie de *middle ground*. Mesmo assim, como relembra Raúl Mandrini (2003: 17), é importante frisar que as duas disciplinas (História e Antropologia) são produtos de uma visão eurocêntrica: a História era o instrumento para as sociedades europeias, e ou europeizadas, descreverem-se a si mesmas; a Antropologia, por sua vez, era o instrumento para essas mesmas sociedades compreenderem e classificarem as outras, ou seja, a partir de si mesmas.

Quanto ao método da história indígena, José Luis de Rojas (2008: 85-108), por exemplo, advoga um estudo interdisciplinar para abordar a perspectiva da América Indígena. Para esse autor, os estudos arqueológicos, etnohistóricos e etnográficos deveriam convergir com o objetivo de “fazer ciência social”. Os estudos são segmentados para poder aprofundar, mas devem convergir em algum momento e apresentar os resultados de maneira “mutuamente inteligível”. Também, segundo o autor, não podemos estudar os grupos separadamente; uma história dos indígenas e uma história dos não-indígenas. Ao contrário, devemos estudar todos os grupos juntos. Sua abordagem historiográfica também faz a crítica das fontes afirmando que, mesmo quando um documento é sabidamente falsificado, o historiador pode e deve utilizá-lo, pois ele diz muito sobre o modo como se gestavam os processos. Assim, pode-se dizer que há, pelo menos, duas diferenças básicas para compreender o que é a história indígena, mas que não podem ser entendidas como excludentes (são antes complementares): a primeira, mais tradicional, é a reconstrução do passado indígena através de fontes documentais; a segunda, num sentido mais antropológico, é a interpretação de como os povos indígenas se pensam e se concebem a si mesmos.

Portanto, minha pesquisa se insere no campo da pesquisa histórica e utiliza argumentos indutivos históricos, geográficos, culturais e linguísticos. Para poder fazer proposições a respeito da cultura apurinã, meu caminho teórico-metodológico é aproximar o discurso histórico do antropológico. Nesse sentido, a análise estruturalista de Marshall Sahlins, advogando a necessidade de uma etnografia histórica ou de uma antropologia histórica, parece ser de grande valia para a história indígena. Sahlins (2004 [1992]a: 533) contesta a busca por uma essência cultural étnica, fossilizada (“vestígios de uma existência prístina e ‘primitiva’”) e defende o estudo dos grupos étnicos a partir de processos históricos, ou seja, que se modificam, que se reinventam, que se reinterpretam ao longo do tempo. Os estudos que percebem as etnias como fossilizadas, o fazem “em vista de um

modo de conhecimento que as abstraía da vida e da história” (SAHLINS, 2004 [1992]a: 533). Assim, minha preocupação em resgatar as intenções dos Apurinã na história aproxima-se da noção histórica de Sahlins. A tese de Sahlins (2008 [1981]: 77, 97) parte de que a História e a Cultura se reproduzem na longa duração e se transformam na “estrutura da conjuntura”.

Descrevendo a relação entre estrutura e evento, Sahlins ordena sua teoria da história que poderia ser formulada em duas proposições: primeira, “a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução”; e segunda, na ação, as “categorias adquirem novos valores funcionais”, e “se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada” (SAHLINS, 1997 [1987]: 174). Para Sahlins a cultura funcionaria “(...) como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (SAHLINS, 1997 [1987]: 180). Se a cultura é essa estrutura de estabilidade, ela é também transformada pela mediação da história, ou seja, da atualização prática da estrutura. Para uma análise histórica, portanto, não faz sentido cristalizar as práticas culturais apurinã. A questão é saber como a cultura apurinã se transforma devido à conjuntura do momento (SAHLINS, 2008 [1981]: 28). Assim são as posições dos sujeitos nas conjunturas que vão proporcionar pistas sobre a estrutura – ou estruturas – que está em operação no momento.

Agindo dentro de suas próprias categorias, as pessoas tendem a reproduzir suas estruturas. As mudanças viriam no momento da atualização histórica, ou dito de outra forma, na estrutura em ação, na dinâmica da prática. A ação intencional das pessoas gera uma atualização histórica da prática. Assim, “o que começou como reprodução termina como transformação” (SAHLINS, 2008 [1981]: 125). É assim que podemos entender a proposição dialética de que quanto mais as estruturas permanecem iguais, mais elas mudam (SAHLINS, 1997 [1987]: 181). E quanto mais elas mudam mais permanecem as mesmas (SAHLINS, 2008 [1981]: 67). Dessa forma, Sahlins conclui seu livro “Metáforas Históricas e Realidades Míticas” com as seguintes palavras:

A dialética da história, então, é completamente estrutural. Impulsionado por desconformidades entre valores convencionais e valores intencionais, entre significados intersubjetivos e interesses subjetivos, entre sentido simbólico e referência simbólica, o processo histórico se desdobra num movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática. (SAHLINS, 2008 [1981]: 134)

Em um artigo a respeito das etnografias históricas – intitulado “Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial” –, Sahlins problematiza o ressurgimento dos povos que eram considerados “aculturados”. O título evoca o livro “Tristes Trópicos” de Lévi-Strauss, como se não houvesse esperança para os povos dominados. Contra isso, Sahlins está defendendo os movimentos de ressurgência cultural como legítimos. Postula que não podemos entender a retomada da tradição como arcaísmo, como retorno ao passado. Antes, devemos entender como uma reinvenção criativa, assim como o Renascimento está para a Europa, ou seja, como um processo fundante (SAHLINS, 2004 [1992]a: 512). O que está em jogo aqui é a capacidade de agência dos povos indígenas. Essa capacidade de agência é observada na tentativa ou no controle efetivo das relações com a sociedade dominante, inclusive daquelas que foram historicamente utilizadas para vitimá-los. Nas palavras de Sahlins: “essa consciência cultural (...) envolve a tentativa do povo de controlar suas relações com a sociedade dominante, incluindo o controle sobre os meios técnicos e políticos até aqui usados para vitimá-los” (SAHLINS, 2004 [1992]a: 507). Segundo o autor, os havaianos – e podemos dizer os povos indígenas em geral – agenciam a nova conjuntura em benefício próprio a partir de sua própria cosmovisão e, assim, reconstróem e ressignificam suas instituições e suas cosmovisões numa espécie de reinvenção de sua tradição. Criticando a ideia de que a reinvenção da tradição seria um apego sem sentido ao tradicionalismo, Sahlins diz que “a ‘tradição’ aparece muitas vezes na história moderna como uma modalidade culturalmente específica de mudança” (SAHLINS, 2004 [1992]a: 508). Seguindo esse raciocínio, Sahlins também critica a ideia de uma historiografia colonialista que considera “os agentes do imperialismo como participantes exclusivos do único jogo possível”. Para essa historiografia “ingênua”,

a principal atividade histórica que resta aos dominados é interpretar erroneamente os efeitos desse imperialismo como constituindo suas próprias tradições culturais. Pior do que isso, sua falsa consciência cultural é normativa: em nome da prática ancestral, as pessoas constroem uma cultura essencializada – uma herança supostamente imutável, protegida das contestações de uma verdadeira existência social. (SAHLINS, 2004 [1992]a: 510)

Essa interpretação retiraria, portanto, toda a agência dos povos “colonizados”. Os trabalhos etnográficos (e históricos) tenderam a perpetuar essa ideia, pois cristalizavam a descrição de um momento histórico como se esses devessem ser eternos. Lembra Sahlins que esse tipo de ideia que retira a capacidade dos povos colonizados é a própria prática do

imperialismo. Agindo assim, os intelectuais (entende-se aqui os historiadores) acabam servindo aos propósitos imperialistas e colonizadores. Por isso, ser Apurinã não significa manter as tradições e a língua tal qual elas eram – embora, no discurso, essa seja a prática mais observável. O trabalho do historiador não é demonstrar o quanto as práticas culturais estão diferentes do passado, mas sim demonstrar como, num contexto de disputas conjunturais, os Apurinã agenciam suas estruturas culturais para conseguirem vantagens ou para barrarem práticas que entendem nocivas para sua sobrevivência. Ao fazerem esse movimento histórico, a própria cultura muda. O próprio processo de revitalização, nesse sentido, torna-se uma invenção criativa de mudança.

Resumindo, minha pesquisa pode ser enquadrada como estruturalista. No entanto, a noção de estrutura que concebo aqui é aquela proposta por Sahlins que salvaguarda, a partir da conjuntura, a capacidade de ação dos sujeitos. A ação ocorre dentro de um contexto que envolve aspectos da longa duração e aspectos do contingente, ou seja, é o que Sahlins define como a “estrutura da conjuntura” (SAHLINS: 1997 [1987]: 171). Preciso ainda alertar para o fato de que não faço uma análise estruturalista do parentesco nem tão pouco dos mitos. Como um historiador, vou em busca de argumentos presentes na estrutura do parentesco e na estrutura mitológica para poder compreender a lógica da sociedade apurinã. E como disse Clastres (2014: 200), o estruturalismo “não fala da sociedade”. Ele nos leva apenas a reduzir o parentesco à proibição do incesto e o corpo social não se “reduz aos laços de sangue e de aliança” (CLASTRES, 2014: 201). Em relação aos mitos, para o estruturalismo, eles só são operacionais separando-os de seu contexto: a sociedade. “Os mitos constituem o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma, eles envolvem uma dimensão sociopolítica que a análise estrutural evita, naturalmente, levar em conta, sob pena de entrar em pane” (CLASTRES, 2014: 202).

Definida a abordagem teórica mais ampla com a qual trabalho, proponho agora apresentar como minha pesquisa se enquadra entre as demais obras de história indígena. Como já afirmei acima, com o objetivo de salvaguardar a capacidade de ação dos povos indígenas, quero, com este trabalho, valorizar a experiência indígena enquanto sujeitos ativos no processo de ocupação e colonização do Purus. No trabalho excepcional de Kroemer, a única capacidade de agência é a resistência, mas termina levando os povos e os grupos que resistiram ao extermínio ou à subjugação. O único efeito produzido por essa resistência seria tornarem-se símbolos do martírio para as lutas sociais dos povos remanescentes do presente (KROEMER, 1985: 150). No geral, aqueles que não foram martirizados são tidos apenas

como objetos de políticas e projetos governamentais, religiosos e particulares. Assim, com um forte cunho de denúncia, a obra de Kroemer insere-se no contexto mais amplo das obras históricas das duas décadas precedentes.

Nas décadas de 1960 e 1970, redescobriu-se a história dos povos indígenas (etnohistória) a partir da história vista de baixo ou da história dos vencidos (LEÓN-PORTILLA, 1961; WACHTEL, 1971). Como descreveu Guillaume Boccara (2005a; 2005b: 23, 29), a obra de Nathan Wachtel (*A visão dos vencidos*) é um marco dessa nova historiografia porque aborda a conquista pelo olhar do outro lado e porque foi um esforço no desenvolvimento de uma reflexão teórica e epistemológica para uma história dos povos indígenas. Mas os conceitos de *aculturação* e *resistência* também limitariam o número de escolha dos indígenas. José Luis de Rojas (2008: 96), por sua vez, afirma que o título do livro de Wachtel passaria a ideia de que todos os indígenas são vencidos, enquanto a leitura do livro desvelaria na verdade a existência de personagens indígenas que estiveram do lado do bando vencedor. Conclui, portanto, que se existem indígenas vencedores, devemos estudá-los.

Jonathan Hill (1996b: 7) vai identificar a quebra de paradigma a partir da década de 1980, quando os estudos passam a criticar as noções acerca dos povos indígenas como um conglomerado de sociedades estáticas e isoladas, consideradas como totalmente desequipadas para lidar com as massivas mudanças colocadas em movimento pelo período colonial. É dessa forma que Boccara (2003: 65) afirma que essa nova perspectiva conduziria ao rompimento das “dicotomias discutíveis”. Essas dicotomias seriam, por exemplo, mito/história, pureza originária/contaminação cultural, natureza/cultura. Ao romper com essas dicotomias, essa nova perspectiva da historiografia se caracterizaria pela busca – “nas narrativas e nos rituais indígenas”, assim como nas “reconfigurações étnicas” e nas “reformulações identitárias” – dos elementos que permitiriam explicar tanto as “reconceitualizações nativas” do processo de conquista e colonização quanto as “capacidades de adaptação e de reformulação” da estrutura cultural indígena. John Monteiro (1999: 239), por sua vez, vai propor uma ressignificação da resistência indígena. Para ele, a noção de resistência esconderia certa ideia de imutabilidade. Ela não permitiria ver as outras formas de atuação dos indígenas. A conclusão do autor é que a resistência deve ser lida nos “espaços intermediários” que fujam do binômio acomodação *versus* resistência, índio colaborador *versus* índio resistente. Conclui: “Cabe aos estudiosos da história dos índios romper com as abordagens que enxergam na resistência apenas a reação anônima, coletiva e

estruturante limitada. Novas leituras do espaço intermediário poderão revelar os sinuosos caminhos por onde passou – e passa – a resistência” (MONTEIRO, 1999: 243).

De semelhante modo, Raúl Mandrini (2003: 20) critica a historiografia argentina por ter dificuldades ou por não querer aceitar a história indígena, considerando-a mais como etnografia e não como história, ou seja, ainda numa visão muito eurocêntrica. A visão tradicional, explica o autor, considerava o espaço geográfico das Américas como “deserto” esperando por ser assimilado para a civilização. Somente um empecilho estaria presente nesse deserto, alguns povos qualificados como nômades; portanto, sem direitos sobre o território. Esses “nômades” eram considerados como passivos frente ao processo colonial. Dessa forma, sua crítica assinala para os historiadores: “El mundo indio no fue un receptor pasivo de políticas e iniciativas que emanaban de la sociedad blanca sino que fue capaz de elaborar respuestas y generar sus propias acciones” (MANDRINI, 2003: 24). Exemplo típico dessa nova postura historiográfica é a crítica feita por Guillermo Wilde, um antropólogo argentino, às interpretações históricas acerca dos Guaraní e das Missões Jesuíticas. Na metáfora dialética “caciques verdadeiros e ‘caciques de papel’”, Wilde amarra sua interpretação histórica que permite visualizar a agência indígena no contexto das missões jesuíticas no Paraguai. Preocupado com uma interpretação histórica que visualiza a história das missões jesuíticas apenas como uma imposição coercitiva de categorias culturais transplantadas da Península Ibérica para a América do Sul (uma sociedade indígena passiva), ele demonstra como as missões também devem ser entendidas como lugar de uma construção cultural negociada com as populações indígenas. Há uma margem de autonomia entre os povos indígenas para legitimar suas autoridades; suas lideranças tradicionais são legitimadas por relações de parentesco e não somente por títulos ibéricos (WILDE, 2006: 137ss). Na conclusão de sua argumentação, Wilde arremata:

En síntesis, hemos argumentado que, si bien se incorporaron concepciones e instituciones hispánicas que permitieron el funcionamiento interno de la reducción, también pervivieron modalidades tradicionales de construcción de autoridad y poder que los religiosos no llegaron a controlar durante todo su periodo de presencia en la región. Hemos sostenido que en los espacios políticos de ambigüedad, en los que superponían contradictoriamente el prestigio indígena y la nobleza peninsular, en la sutil confusión entre una concepción estática y una dinámica del poder, se abría un espacio para la acción indígena. (WILDE, 2006: 145)

Carlos Fausto também faz uma crítica semelhante ao enfatizar que a imagem mais difundida sobre a religiosidade guarani é aquela que vê a cultura guarani como já pré-adaptada para receber o cristianismo. É o caso da noção da busca da “Terra sem Mal”, uma visão anacrônica, pois toma um dado mais recente e o joga para o passado. Referindo-se ao trabalho de Wilde e outros, Fausto (2005: 386) afirma que “nas últimas décadas, novas abordagens sobre a história e a antropologia das missões religiosas na América do Sul indígena permitiram recuperar a complexidade do fenômeno e relativizar o mito das reduções jesuíticas”. O autor também apresenta alguns erros comuns dos historiadores. Primeiro, alguns se utilizam de etnografias “como um ponto-zero a partir do qual se medem as transformações pós-conquista”. Essa seria uma projeção perigosa, pois fatos posteriores são tomados para explicar fatos antecedentes. Outro erro seria a condensação “espacial e temporal”, ou seja, tomar um fato isolado e o aplicar para todo o contexto cosmo-sócio-cultural de um povo. Por fim, alguns historiadores, também não estariam aptos a lidar com informações antropológicas, pois utilizariam “dados etnográficos de maneira conceitualmente problemática” (FAUSTO, 2005: 408).

Desde o campo da história, Guillaume Boccara é um autor que tem influenciado os historiadores por sua reconstrução da história dos Reche-Mapuche a partir de uma abordagem interdisciplinar. Visando demonstrar que as sociedades indígenas atuais são tanto um produto histórico quanto o resultado de estratégias de resistência e adaptação que se inscrevem na continuidade de práticas e representações anteriores à conquista, Boccara (2003: 64s) caracteriza a mudança de perspectiva da historiografia americanista em três pontos. Em primeiro lugar, os historiadores passam a olhar através do ponto de vista dos indígenas; em segundo lugar, há uma tendência de analisar os processos de resistência, adaptação e mudança de forma combinada, deixando de lado a perspectiva dicotômica da permanência de uma tradição imemorial ou do desaparecimento através da aculturação; em terceiro lugar, os historiadores também estariam prestando atenção nos processos de emergência de novos grupos e identidades, através dos múltiplos processos de mestiçagem e etnogênese. Etnogênese, nesse sentido, é uma ferramenta analítica para observar as disputas nas lutas culturais e políticas. Entendida tanto como um movimento interno quanto como externo ao grupo, descreve o processo histórico de emergência de povos que se definem herdeiros de uma herança sociocultural e linguística (HILL, 1996b: 1s).

Foi Michael Banton quem popularizou o conceito de etnogênese ao usá-lo para descrever o processo de empoderamento dos movimentos de consciência negra nos Estados Unidos. Segundo Banton (1979: 155s), a conjuntura política e a cobertura dos meios de comunicação potencializaram essa consciência na sociedade norte-americana e reuniu um grupo em volta da reivindicação de direitos. Fatos sociais semelhantes passaram a ser observados com os diferentes grupos étnicos em todo o mundo ou como disse Eric Hobsbawm: “não há como negar que certas identidades ‘étnicas’, que até ontem não tinham importância política ou sequer existencial (...), podem adquirir, da noite para o dia, uma influência autêntica como insígnias de identidade grupal” (HOBSBAWM, 2000: 276). De semelhante forma, no Brasil, em vista de uma conjuntura nacional favorável, o ressurgimento de povos indígenas e quilombolas considerados como “extintos” ou anteriormente não reconhecidos também podem ser observados. Na conjuntura pós-constituição de 1988, ser quilombola ou indígena deixa de ser signo de estigmatização para traduzir-se em direitos perante a sociedade nacional. Nesse sentido, as políticas afirmativas ajudam no fortalecimento desse processo de etnogênese. O próprio fato dos povos indígenas – muitos tradicionalmente inimigos – reconhecerem-se e tratarem-se no dia a dia como “*parente*” representa que eles estão assumindo essa identidade coletiva em função de possíveis benefícios. Ao reconhecerem-se como parentes, os povos indígenas estão estabelecendo demarcadores de identidade em relação à sociedade nacional.

Utilizando-se do conceito de etnogênese, Boccara (2003: 67-70, 90ss; 2005b: 44s) acentua que algumas etnias ameríndias são produto colonial que emergiram através do duplo processo de etnificação e etnogênese, ou seja, é tanto um movimento de fora quanto de dentro do grupo. Estabelecer nações (período colonial) ou etnias (período republicano) é uma preocupação das autoridades que querem estabelecer fronteiras. Assim, Boccara observa uma espécie de luta epistemológica-ideológica-política nos centros acadêmicos e entre os pesquisadores empenhados na ordenação do universo indígena. Dessa forma, tenderam a fixar identidades que estavam em movimento. Portanto, parte das etnias seriam criações coloniais, imperiais e republicanas; não obstante, e nem por isso, não deixam de ser legítimas. Nesse contexto, as identidades não são fixas, são resultados de um processo de negociação e reformulação. Como construção cultural e social negociadas, as categorias de classificação são relativas. Grupos reinventam-se, reaparecem e, portanto, reivindicam identidades muitas vezes consideradas desaparecidas. Algumas sociedades, como a dos Mapuche, alcançaram total autonomia política inserindo-se no mercado colonial (BOCCARA, 1999: 441ss).

Nesse mesmo sentido, Jacques Poloni-Simard (2000: 88s), descrevendo como os indígenas são tratados na historiografia andina, afirma que muitas categorias utilizadas são produto do mundo colonial, como o próprio nome índio. A categoria índio nasce como um instrumento de organização e homogeneização que permite ao mundo colonial pôr em prática programas de controle; é um instrumento jurídico que determina direitos e deveres. Mas essas categorias não devem ser postas fora só porque são gestadas como instrumentos coloniais. Na nova etnohistória, o mundo colonial é negociado e não impositivo. Os próprios indígenas se apropriaram e se utilizaram do conceito. Portanto, segundo Poloni-Simard, ele continua válido desde que seja utilizado sem retirá-lo de seu contexto histórico.

Desse modo, hoje os trabalhos dos historiadores tendem a buscar o protagonismo dos indígenas. Busca-se a agência indígena tentando demonstrar que eles são traçadores de seu próprio destino. Assim, os historiadores buscam, nas fontes, o índio colonial, o índio imperial ou nacional, ou seja, aquele índio que se utilizou dos mecanismos coloniais, imperiais e nacionais em seu próprio benefício; mecanismos que antes serviam, ou assim apenas eram interpretados, como instrumentos de opressão e dominação.

Como observei acima, minha pesquisa conduziu meu problema para a questão de identidade e de fronteiras étnicas. Com o referencial citado acima, suponho que já esteja evidente que concebo os conceitos de identidade e de etnia como maleáveis, abertos e sempre em mudança. Portanto, meu referencial sobre identidade étnica advém da formulação de Fredrik Barth que, segundo Jean-William Lapierre, ganhou notoriedade porque

Barth substitui uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (...), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não. (LAPIERRE, 1998: 11)

A formulação de Barth propõe, em sua essência, a auto-identificação e o reconhecimento dos outros como a principal característica definidora daquilo que seria um grupo étnico. Devido à importância política desse conceito, muitas vezes, ele acaba sendo o único ponto levado em conta pelos pesquisadores. No entanto, a definição de Barth é mais abrangente e articula quatro pontos na forma como a literatura antropológica identificaria um grupo étnico. Segundo Barth, os sinais diacríticos definidores de um grupo étnico são:

- 1) Perpetua-se biologicamente de modo amplo,
- 2) Compartilha valores culturais fundamentais realizados em patente unidade nas formas culturais,
- 3) Constitui um campo de comunicação e de interação,
- 4) Possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outro como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. (BARTH, 1998: 189s)

Como se vê, a formulação de Barth é dinâmica e móvel. Nesse mesmo sentido, Stuart Hall defende a identidade individual como sendo uma “celebração móvel”. Para ele, a identidade é “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. Assim, a identidade “é definida historicamente e não biologicamente” (HALL, 2005: 12s). Portanto, semelhante a Barth, Hall compreende as identidades individuais como estando “sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. Mas se essa identidade é formada historicamente, ela também é formada a partir das posições que o sujeito toma e a tomada de posição vem a partir da interpelação do Outro. Dessa forma, Hall pode definir identidades como “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. (...) Isto é, as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir (...)” (HALL, 2000: 108, 110, 112). Essa compreensão de identidade cultural afirma que ela é mutante; mais ainda, que ela pode ter várias facetas. Uma pessoa ou grupo pode mudar de identidade, pode acionar determinado tipo de identidade ou comportamento dependendo do lugar no qual se encontra, ou seja, quando as condições de sobrevivência ou de vantagem levam a fazer isso, pois uma determinada identidade pode ter mais sucesso em determinado contexto (BARTH, 1998: 204-209).

Do que foi exposto até aqui, pode-se abstrair que “os incentivos para mudança de identidade são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias”. Nesse sentido, “(...) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange” (BARTH, 1998: 209, 195). A reprodução, nesse sentido, ocorre no contraste com o outro. É no choque com outras culturas, outras realidades, outras ideias onde se *re-elaboram* as identidades. Pois identidade é relacional, para existir, depende de algo fora dela. É a chamada “teoria do contraste” (WOODWARD, 2000: 9). “Assim, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo” (CUNHA, 1987: 100).

No que concerne às relações dos Apurinã com outros grupos indígenas e com a sociedade nacional, Norbert Elias e John Scotson (2000: 20) podem ajudar a interpretar a situação. Eles procuram entender como os grupos mais poderosos se consideram melhores do que os outros e fazem com que os outros se considerem inferiores. Para isso, estudam as relações de poder de uma pequena comunidade e aplicam os resultados para uma escala maior. Eles trabalham com os conceitos de “estabelecidos” e “*outsiders*” para descreverem aqueles grupos que detêm o poder e aqueles que são alijados dele. No estudo de Elias e Scotson, *outsiders* designam aqueles que chegam posteriormente e são desprovidos das conexões necessárias para conseguir vantagens. Os estabelecidos, por sua vez, são aqueles que já estavam estruturados e que transformam isso em vantagem perante os *outsiders*. No caso dos povos indígenas, a situação é inversa: eles são os *outsiders*, apesar de ocuparem a região muito tempo antes dos colonizadores. O que interessa, portanto, não é realmente a ocupação do território, e sim as relações de poder. Os colonizadores, por chegarem no território Apurinã como representantes da sociedade imperial e nacional que estabelece um lugar inferior para os povos indígenas, estão em vantagem. Essa vantagem, não advém de uma suposta superioridade civilizacional, racial ou étnica, mas sim das relações de poder concretas que instituem lugares sociais para os diferentes grupos. Os estabelecidos, nesse sentido, constroem sinais de estigmatização que estruturam a dominação sobre os outros grupos. Como pontuam Elias e Scotson,

Parece que adjetivos como “racial” ou “étnico”, largamente utilizados nesse contexto, tanto na sociologia quanto na sociedade em geral, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência. (ELIAS; SCOTSON, 2000: 32)

Para conseguir isso, os estabelecidos estão sempre mais organizados, pois “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído” (ELIAS; SCOTSON, 2000: 23). Eles também se vêem e são vistos pelos *outsiders* como superiores, ou seja, os próprios *outsiders* acabam introjetando a inferioridade. “Afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social” (ELIAS; SCOTSON, 2000: 23s). É importante frisar aqui, como disse acima, que a estigmatização não é dada, necessariamente, pela ocupação anterior ao território,

mas pela posição de poder que um grupo ocupa em relação ao outro. Mesmo ocupando o território desde tempos imemoriais, os Apurinã e os povos indígenas do Purus foram historicamente estigmatizados, sofrendo preconceitos que ainda perduram. No entanto, a situação atual de poder está mudando. A busca pela revitalização da língua e da cultura é uma marca de que ser indígena não é mais um prejuízo, mas pode render vantagens.

Alguns outros conceitos provenientes do campo da Antropologia que também me auxiliam na explicação dos fenômenos sociais ainda precisam ser assinalados, são eles: o sistema de reciprocidade, a predação familiarizante e o perspectivismo ameríndio. O sistema de reciprocidade ou de dádiva foi primeiramente definido por Marcel Mauss (2015 [1925]) em seu “*Ensaio sobre a dádiva*” e pode ser observado entre muitos povos da região do Purus. Na Amazônia, ele encontra uma forma bem acabada entre os povos Arawá, especialmente entre os Madija, os Deni, os Jamamadi, os Kamadeni e os Paumari. Seguindo Mauss, Lori Altmann (1994, 2000) observou que a vida social dos Kulina (Madija) “é regida por um sistema de relações determinado por três obrigações básicas: dar, receber e retribuir, que são definidas pela palavra *manaco*” (ALTAMANN, 1994: 45). Em menor escala, esse sistema também pode ser observado entre os Apurinã, mas hoje está presente sobretudo na instituição da vingança.

Para Mauss (2015 [1925]: 200), a guerra é a quebra da reciprocidade e Lévi-Strauss o seguiu nessa questão. A predação familiarizante, por outro lado, pontua que a violência – sobretudo a guerra –, nas sociedades indígenas, é uma forma de relacionamento. Essa forma de relacionamento está centrada na produção de subjetividades e não na fabricação de bens e objetos (FAUSTO, 1999: 265). Assim, Fausto (2002: 7) aproxima “os estudos sob predação guerreira daqueles sobre fabricação de parentesco”. “No pensamento indígena, matar um inimigo não é simplesmente acabar com sua vida, produzir seu desaparecimento, mas, ao contrário, é estabelecer um novo tipo de relação com esse mesmo inimigo, agora morto” (FAUSTO, 1999: 267). Uma obra fundante da predação familiarizante e do perspectivismo é a tese de Aparecida Vilaça defendida em 1996 (VILAÇA, 2006). Nessa obra, Vilaça apresenta o contato dos Wari’ em Rondônia com os não-indígenas como um processo no qual os Wari’ se aproximam dos brancos porque eles queriam inimigos, pois não havia mais indígenas com quem guerrear. O contato pacífico só foi estabelecido quando um subgrupo Wari’ teria ficado isolado e, por não ter com quem trocar relações, procurou os brancos para que estes se

tornassem parentes e os ajudassem a encontrar os outros subgrupos (VILAÇA, 2006: 148, 213, 393, 473).

Em relação ao conceito de perspectivismo ameríndio, quem melhor o define é Eduardo Viveiro de Castro em um artigo intitulado “os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” (1996: 115-144). Em outro artigo, respondendo a questões que lhe foram postas pelos usos que as pessoas fizeram sobre do termo, Viveiro de Castro (2002: 114s) afirma que o perspectivismo é uma forma de levar a sério a epistemologia indígena. Assim, valorizando o próprio saber indígena, o autor trabalha com esse conceito para indicar a cosmovisão diferenciada dos povos ameríndios. Segundo ele, o pano de fundo dos povos indígenas não seria um *multiculturalismo*, mas sim um *multinaturalismo*. O paradigma cartesiano supõe uma continuidade dos corpos e uma descontinuidade do espírito. “(...) a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos”, “uma só cultura, múltiplas naturezas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 116, 120, 128, 130s). O perspectivismo, portanto, é uma forma de entender o mundo que supõe uma continuidade de espírito (cultura) e uma descontinuidade dos corpos (matéria/natureza). Em contraste com o multiculturalismo ocidental, articula-se como um multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2011b: 348ss). Ou seja, para a epistemologia ocidental a biologia une diferentes povos, animais e plantas; o que os separa é a cultura. Já para a ameríndia a cultura é o elo unificador enquanto os corpos (biologia) são aquilo que os separam. O termo perspectivismo advém da predisposição dos ameríndios de se colocarem no lugar (em perspectiva) dos Outros. Diferenciando do animismo de Philippe Descola, para quem os animais também seriam vistos como gente, o perspectivismo postula que eles só são gente em perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2011b: 361ss, 376).

As principais fontes primárias com as quais busco analisar os problemas levantados pela pesquisa são de quatro ordens, a saber: em primeiro lugar, o material produzido pelas primeiras expedições exploratórias do Rio Purus e pelos primeiros colonizadores; em segundo lugar, o resultado publicado dos primeiros etnógrafos que descrevem os Apurinã; em terceiro lugar, o material produzido por um grupo de missionários provenientes da Inglaterra durante os primeiros anos de contato; e em quarto lugar, mas não menos importante, o material proveniente de minha própria observação de campo.

A fonte mais importante para conhecer os primeiros anos de exploração do Purus advém do prático (perito em navegação) Manoel Urbano da Encarnação (1808-1897) e sua família. Manoel Urbano, como é mormente conhecido, já explorava o Rio Purus antes de 1845 e muito do conhecimento a respeito dos povos indígenas e da geografia da região publicado pelas demais fontes advém de seu conhecimento prático. Esse caboclo negro é tido como o grande descobridor das terras acreanas. Apesar de algumas fontes relatarem que ele não sabia escrever, o Boletim do Museu Paraense publicou em 1902 uma carta de sua autoria sobre os costumes e crenças dos índios do Purus.

Dois outros exploradores do Rio Purus, também figuram como fonte privilegiada durante os primeiros anos de exploração mais sistemática, João Martins da Silva Coutinho (1830-1889) e William Chandless (1829-1896). Silva Coutinho foi um geógrafo brasileiro pioneiro no Amazonas, participando de uma expedição científica promovida pelo Instituto Histórico (SILVA COUTINHO, 1862). Seus trabalhos e diários podem ser encontrados no Museu Paraense Emílio Goeldi. Chandless foi um geógrafo inglês que realizou viagem exploratória no Amazonas na década de 1860, mapeando os rios, descrevendo a geografia, a fauna, a flora e os habitantes. Em 1866, fez uma viagem exploratória ao Rio Purus e ao Rio Acre (CHANDLESS, 1867).

Outro personagem de grande influência na colonização do Rio Purus foi o Coronel Antonio Rodrigues Pereira Labre. A cidade de Lábrea, fundada por ele em 1871 na boca do Rio Ituxi, recebe o nome em sua homenagem. Labre relata notícias do Rio Purus e se empenha em atrair imigrantes para sua colônia em pleno território Apurinã. Ele também procurou abrir uma ligação entre o Purus e o Madeira através dos “Campos Gerais do Puciari” (LABRE, 1872). Sua descrição dos índios da região, portanto, está permeada por seus próprios interesses econômicos em jogo.

Paul Ehrenreich (1855-1914) e Joseph Beal Steere (1842-1940) merecem destaque pelas suas contribuições etnográficas. Ehrenreich, antropólogo alemão, é fonte importante sobre os Apurinã descrevendo os primeiros anos de contato nos séculos XIX e XX. Ehrenreich é quem, relativamente, mais vai escrever sobre os indígenas do Purus e especificamente sobre os Apurinã no final do século XIX. Dentre sua obra, menção especial deve ser feita ao trabalho “*Beiträge zur völkerkunde Brasiliens*” (1891a) publicada em português sob o título “Contribuições para a etnologia do Brasil” (1948 [1891a]). Steere,

norte-americano proveniente de Michigan, era um naturalista, professor de zoologia e paleontologia da Universidade de Michigan, realizou muitas viagens exploratórias para a Ásia e América do Sul. Em 1890, em uma viagem custeada pelo *Smithsonian Institution*, estudou os povos Apurinã, Jamamadi e Paumari (STEERE, 1903).

Outra importante fonte sobre os Apurinã advém de uma missão anglicana sediada no Purus entre as décadas de 1870 e 1880. Essa missão foi mantida pela *South American Missionary Society* (SAMS) com sede em Londres. Os missionários que atuaram na região (David J. Lee, Robert Stewart Clough, Jacob Evert Resyek Polak, William Thwaites Duke, W. T. Woods, Hugh F. McCaul e Rafth Willian Jones) escreveram algumas cartas e relatórios que foram, em parte, publicados na revista *South American Missionary Magazine* (SAMM). Os arquivos dessa missão bem como exemplares dessa revista encontram-se atualmente sob a guarda da *Church Mission Society* (CMS) em Oxford. Polak também é autor de uma gramática e lista de vocabulário apurinã (1894) e Clough publicou um livro (1973?) no qual relata sua viagem de prospecção em busca de um lugar para estabelecer a missão protestante na Amazônia.

Com a finalidade de poder fazer pesquisa nos arquivos dessa missão, elaborei e encaminhei um projeto de Doutorado Sanduíche para a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Com a aprovação, entre julho de 2013 a julho de 2014, estive realizando parte de meu estudo na Universidade de Birmingham, na Inglaterra. Por tratar-se de fonte ainda não explorada pelos historiadores, reservei importante tempo de minha pesquisa e espaço na apresentação final dos resultados para discutir a atuação desses missionários. Uma missão protestante num período em que o catolicismo era a religião oficial do Estado – e que, portanto, ainda não existia liberdade religiosa no Brasil – suscita algumas perguntas interessantes: Qual a conjuntura que permitiu a existência dessa missão por mais de uma década? Como e com que motivos/ideais essa missão atuou entre os Apurinã? Qual é a descrição que os missionários faziam a cerca do povo Apurinã e de sua cultura? Como foram as práticas missionárias no cotidiano? É possível observar a agência dos Apurinã nas fontes provenientes dessa missão?

Por último, as interpretações encontradas nesta pesquisa são devedoras em grande parte de minhas observações de campo quando fui missionário do COMIN, como já descrevi acima entre agosto de 2008 e agosto de 2010. Além desse período de convivência, propus

também ir a campo durante minha pesquisa de doutorado, o que se efetivou em janeiro e fevereiro de 2013 quando visitei algumas aldeias nos municípios de Boca do Acre e Pauini e desci o Purus até a cidade de Lábrea.

Desse modo, minha pesquisa articula o método etnográfico que é definido, sobretudo, pelas técnicas de entrevistas e pela observação participante. Trata-se, na verdade, de uma apropriação de partes da metodologia de pesquisa etnográfica por um historiador. O essencial, nesse sentido, é a interação construída no próprio contexto entre aquele que está pesquisando e aqueles que são pesquisados. Desse modo, também evitei entrevistas formais dando atenção especial para conversas mais informais (ROCHA; ECKERT, 2008). Assim, é com um olhar etnográfico que, desde minha atuação como missionário e como pesquisador, busquei fazer observações diretas ao participar tanto de atividades ordinárias (atividades do dia a dia) quanto de atividades extraordinárias (reuniões políticas, encontros para formação, festas). Minha intenção é buscar na cultura apurinã possíveis pistas que possam apontar caminhos interpretativos para meus problemas. Além disso, o olhar etnográfico pode me auxiliar a desvendar o cotidiano das práticas sociais. Como metodologia de pesquisa, o cotidiano, tem importância por causa de sua dimensão política, ou seja, a importância de conjugar o particular com o geral, o privado com o público, o local com o nacional ou com o internacional. O cotidiano é o lugar onde se produzem e reproduzem os valores individuais, familiares e sociais (éticos, morais, culturais, políticos); o cotidiano é o espaço, por excelência, no qual são vivenciadas as ideologias de “dominação” e também de “emancipação” (RAUBER, 2006: 45, 93s). Em outras palavras, é no cotidiano das pessoas que são geradas, discutidas e implementadas as ideias. Esse espaço é permeado pelos diferentes interesses em confronto, sejam eles individuais ou coletivos. É ali que as alianças e as desavenças são estabelecidas e desenvolvidas.

Para a análise das fontes, proponho fazer uma espécie de análise de discurso. Não estou interessado em avaliar a qualidade retórica. Meu objetivo é evidenciar estruturas e interesses presentes no discurso que constroem, regulam, controlam o conhecimento e as relações sociais e institucionais. A linguagem presente nas fontes que analiso não é uma forma neutra de descrever o mundo, ao contrário, é uma forma ativa de construção da realidade social (GILL, 2002: 244). Minha compreensão de análise de discurso, portanto, é semelhante à análise de conteúdo, pois me permite “reconstruir indicadores e cosmovisões, valores, atitudes, opiniões, preconceitos e estereótipos e compará-los entre comunidades”

(BAUER, 2002: 192). Essa abordagem também é semelhante à empregada por Edward Said (1990[1978]: 14s) quando ele cunhou o termo “orientalismo” em 1978, ou seja, como o discurso acadêmico e imaginativo elaborado pelo mundo ocidental para descrever o Oriente. Depois do período iluminista, através desse discurso, a Europa – no século XX também os Estados Unidos – instrumentou-se para poder controlar o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica, cultural e também imaginativamente. Embora algumas pessoas articulem o orientalismo intencionalmente, ele não é um complô deliberado; é “uma certa *vontade* ou *intenção* de entender, e em alguns casos controlar, manipular e até incorporar, aquilo que é um mundo manifestadamente diferente” (SAID, 1990[1978]: 24). Por isso, Said (1996: 25, 56) afirma que devemos pensar as histórias particulares interligadas com o contexto maior, pois a experiência de ser colonizado e de ser colonizador não acabou quando a ocupação territorial deixou de ser o foco. Assim, não se pode fazer uma história do povo Apurinã separada dos diferentes contextos imperialistas.

Para discutir essa questão utilizo o conceito de “representação” que, como observou Susan Sontag (2005: 36, 42) ao analisar imagens fotográficas, são elaboradas pelas ideologias e sempre ocultam mais do que mostram. Elas implicam no “modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990: 16s). As representações seriam, assim, projeções coletivas da realidade social. Mas como articula Roger Chartier (2002: 72) essas projeções não são falsas, no sentido de que a realidade objetiva seria o real e as interpretações subjetivas (as representações) dessa realidade seriam falsas. Ou como disse Pierre Bourdieu:

(...) a ciência deve primeiro operar, para romper com as pré-noções da sociologia espontânea, entre a representação e a realidade, e com a condição de se incluir no real a representação do real ou, mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais (...). (BOURDIEU, 1989: 113)

Assim, o estudo da história através das representações, deve concentrar-se nas lutas pelas representações, ou na transformando das representações em outras representações através das lutas pelas representações, pois este é o lugar privilegiado para observar as lutas e os conflitos sociais pelos quais os indivíduos e os grupos sociais dão sentido ao seu mundo. As práticas sociais são somente percebidas nas representações em disputa (CHARTIER, 1991: 177). Nessa disputa, pessoas e grupos situados em posições privilegiadas da estrutura social, em

termos de capital econômico e de capital simbólico, fazem com que suas representações tenham alcance maior, pois “a eficácia do discurso (...) é proporcional à autoridade daquele que o enuncia” (BOURDIEU, 1989: 116). Nesse sentido, o campo político e também o campo religioso constituem-se em espaços privilegiados de produção e reprodução de representações, já que os portadores do discurso detêm uma concessão de poder simbólico por parte daqueles para quem o discurso se dirige (BOURDIEU, 1989: 143). Portanto, as representações acontecem num campo de disputa no qual os Apurinã estão, é bem verdade, em posição assimétrica inferior, mas não são passivos no processo, pois o poder não está somente nas e com as instituições e os sujeitos que a representam (FOUCAULT, 1979: 182).

Para fins desse estudo, podemos dizer que as discussões sobre o trabalho das representações servem em dois sentidos que poderiam ser classificados como um mais geral e o outro mais pessoal. O mais geral é a observação das representações que são acionadas e gestadas na longa duração sobre e pelo povo Apurinã. Mais propriamente dito, é a história das representações que o povo Apurinã constrói acerca dos outros e de si mesmos e as representações que a sociedade envolvente, os etnólogos e as diferentes instituições produzem a cerca dos Apurinã e de si mesmos. Como observa Stuart Hall (2010: 419-445), a construção do outro ou da diferença sempre implica construção de si mesmo. Ao estereotipar o outro, em oposições binárias, construímos a nós mesmos como tipos ideais; ou, como Said expressa, o orientalismo tem mais a ver com o mundo ocidental do que com o oriental que ele supostamente descreve (SAID, 1990[1978]: 24).

O sentido mais pessoal, por sua vez, diz respeito à própria representação que minha pesquisa tenciona. Desde o final da década de 1970, o povo Apurinã vem experimentando um processo de auto-afirmação e conquista de direitos: terra, saúde, educação e cultura. Suas lideranças engajaram-se nos movimentos indígenas e, conjuntamente com outros indígenas, entraram na luta pela sua auto-representação de forma mais expressiva e cada vez mais conquistaram espaços e lugares de fala. Processo que ganhou impulso com a Constituição de 1988 quando, com o abandono das políticas assimilacionistas, lhes foram garantidos, através do Artigo 231, “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” e lhes foram garantidos os direitos de manterem “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (BRASIL, 2012[1988]: 130). Assim, o povo Apurinã não precisa de alguém para falar em seu lugar e muito menos para fazer a sua história e, por isso, tenho convicção de que muitas das representações que esta pesquisa histórica elabora serão legitimamente contestadas

por eles. É uma contestação legítima, porque, na academia, a auto-representação do povo Apurinã pode ser qualificada como essencialista, uma vez que são geradas no contexto das lutas sociais e podem não se sustentar perante uma análise empírica. Como discursos acadêmicos, os discursos antropológicos e históricos tradicionalmente desqualificam os discursos dos movimentos sociais como não-científicos, pois estes seriam carregados de subjetividades e essencialismos. Apontados como tendenciosos, esses discursos são geralmente tomados como fonte para os estudos científicos, mas, por serem rotulados como distantes do real, são desqualificados enquanto verdades científicas. Assim, as auto-representações dos Outros são acusadas de serem invenções e de serem contraditórias. Ora, o mundo é ambíguo e contraditório; os Apurinã também têm direito de ser! Assim como o Renascimento foi uma invenção para o Ocidente, os Apurinã também têm direito de elaborarem seu próprio renascimento. A questão que me coloco enquanto produzindo uma pesquisa com fins acadêmicos é: como a representação que estou tencionando em minha pesquisa pode entrar em cena sem desqualificar as representações que os próprios Apurinã acionam? Ou em outras palavras: como minha pesquisa pode servir para ajudar o povo Apurinã na sua luta pela auto-representação? Minha intenção é que minha pesquisa sirva para “desinvisibilizar” (SOUZA, 1998: 22, 83) os Apurinã no contexto regional e nacional.

Por fim, tenho que dizer que a forma como propus apresentar os resultados desta pesquisa também reflete meu percurso investigativo que foi um movimento a partir do presente em direção às fontes do passado. Na verdade, a forma de organizar os resultados finais segue o método indutivo, mas a pesquisa e a coleta de material não foi indutiva. Minha hipótese de trabalho inicial era que os Apurinã seriam imbuídos por uma índole guerreira e, com tal, difeririam dos demais grupos em sua volta e se destacariam por manterem domínio sobre eles. No entanto, os dados empíricos e a análise das fontes relativizaram essa hipótese inicial e apontaram para outras conclusões. Por causa disso, remodelei minhas hipóteses o que se reflete na estrutura final da tese. Dessa forma, no primeiro capítulo, proponho partir de uma contextualização geral da história regional e de uma descrição panorâmica atual da cultura, das relações políticas, das relações de poder e das relações econômicas que possam ser rastreadas nos demais capítulos. Com base nessa contextualização, nos capítulos subsequentes, lanço um olhar sobre as fontes do passado para observar como os Apurinã construíram sua história em meio aos acontecimentos regionais, nacionais e internacionais. Assim, no segundo capítulo, analiso e reconstruo a experiência missionária anglicana entre os Apurinã durante os primeiros anos de contato. No terceiro capítulo, abordo as fontes

históricas produzidas pelas expedições oficiais de reconhecimento do Purus e pelos primeiros colonizadores, analiso as primeiras descrições etnografias e apresento, a partir de fontes secundárias, a atuação do SPI. No quarto capítulo, faço uma análise das representações etnográficas presentes no Handbook of South American Indians (Handbook). Já o quinto e último capítulo é uma espécie de conclusão geral no qual lanço um olhar sobre a cultura e sobre as narrativas mitológicas para analisar como a experiência história dos Apurinã está presente em sua cosmovisão – ou como essa cosmovisão pode ser reveladora da historicidade – e como as narrativas míticas estruturam práticas sociais. Portanto, essas narrativas podem ajudar a reinterpretar a representação dos Apurinã como um povo belicoso.

Antes de adentrar na análise da história apurinã, ainda é importante fazer mais uma esclarecimento quanto à língua apurinã. Isso é necessário pela grande incidência de palavras em apurinã presentes no texto, o que pode dificultar a leitura. A descrição da língua que utilizo é aquela desenvolvida pelos pesquisadores e pesquisadoras ligados ao Museu Paraense Emílio Goeldi (FACUNDES, 2000; BRANDÃO; FACUNDES, 2005; 2007; s/d). Segundo essa descrição o alfabeto apurinã seria composto por 15 letras (a, e, h, i, m, n, u, p, k, r, s, t, x, y, w), das quais cinco seriam vogais (a, e, i, u, y). A vogal *u* tem um som intermediário entre *u* e *o*, às vezes soando de um jeito às vezes de outro. Já a vogal *y* tem um som equivalente ao *u* do francês ou *ü* do alemão. A sílaba tônica (forte) na língua apurinã está posicionada, via de regra, na penúltima sílaba de uma palavra. Quando a palavra recebe um sufixo, a sílaba tônica também se desloca. Ex.: *pápa*, *papáry* (tu buscas). Comparado ao português, o alfabeto apurinã é mais econômico prescindindo de algumas letras (b, c, d, f, g, j, l, o, q, v, z). O fato do alfabeto não necessitar dessas letras, não significa que o som não possa estar presente. Podem ser encontradas várias palavras que apresentam sons das letras b, g e d. Apesar disso, não há necessidade de usar letras a mais para representar esses sons, pois eles sempre ocorrem depois de sons nasais como ã, ê, ã, ã, ã diante de p, k e t. Um caso semelhante é o que ocorre com o som da letra *l* que entre alguns falantes aparece substituindo a letra *r* no final de uma palavra.

CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZANDO A HISTÓRIA REGIONAL E OS APURINÃ

Neste capítulo inicial, situo brevemente a conjuntura histórica precedente e descrevo a situação e a contextualização dos Apurinã no final do século XX e início do século XXI bem como alguns aspectos de sua história mais recuada. A intenção é apresentar um quadro geral da história regional e fazer uma descrição panorâmica da cultura, das relações políticas, das relações de poder e das relações econômicas que possam ser rastreadas nos demais capítulos da tese. Com base nessa descrição, nos próximos capítulos lanço um olhar sobre as fontes do passado a fim de observar como eles construíram sua história em meio aos acontecimentos regionais, nacionais e internacionais.

1. Contextualizando a história regional

A história indígena geral do Brasil parece poder ser resumida numa luta constante pelo controle da mão de obra e pelas ocupações das terras indígenas pelos colonizadores e missionários no período colonial, por colonizadores e “defensores” dos índios no período imperial e por colonizadores e órgãos oficiais no período republicano. Um primeiro marco dessa luta foi o Diretório dos Índios, uma lei de 1755 tornada pública em 1757 durante o período pombalino, que dava, na constatação de John Hemming (2009 [1978]: 29-47), uma “falsa liberdade”, pois na verdade escondia interesses dos colonizadores particulares ávidos pela força de trabalho indígena. Na prática, o Diretório retirava o controle temporal dos aldeamentos dos religiosos concedido pelo Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará de 1686 e o cedia aos particulares através de um sistema de diretorias; ou seja, o Estado, através das diretorias, controlaria a mão de obra indígena. A partir de agora todo descimento ou resgate dos índios, como eram chamadas as expedições de atração ou de apresamento dos indígenas, seria cedido para a administração de particulares através das diretorias.

Em 12 de maio de 1798, com a diminuição da mão de obra indígena, toda a legislação do Diretório pombalino foi abolida através de um decreto. Segundo Hemming (2009 [1978]: 100s, 275), esse decreto destruiria o patrimônio dos índios ao dispersar as aldeias e liquidar as terras comunais. Embora mantivesse a liberdade dos índios, essa nova política obrigava o

descimento dos índios para os centros urbanos para servirem como corpo de milícia e para que sua força de trabalho pudesse ser mais bem explorada pelo Estado e pelos particulares. As terras indígenas, em contrapartida, estavam livres para serem ocupadas por particulares. Em 1845, já no período imperial, um novo regulamento de catequese e civilização dos índios instituía novamente os aldeamentos. Administrados por diretores seculares, o decreto que instituía a lei também previa que o aldeamento mantivesse missionários que ensinassem a doutrina cristã, servissem de pároco nos aldeamentos e atraíssem as “hordas errantes” (DECRETO nº 426). No entanto, na falta de missionários que pudessem atuar na linha de frente, cada vez mais a administração da mão de obra indígena foi sendo cedida aos particulares. Gunter Kroemer (1985: 55s) diz que nesse processo, a Província do Amazonas, criada em 1852, inclusive contrataria neste mesmo ano a Companhia de Navegação do Amazonas para a fundação desses aldeamentos. A Companhia também facilitaria o deslocamento dos indígenas para a cidade de Manaus onde as obras públicas demandavam mão de obra. Em 7 de março de 1866, as diretorias instituídas pelo regulamento de 1845 foram extintas e os religiosos passaram a ser novamente requeridos para substituir os antigos diretores (KROEMER, 1985: 66, 69). Já no período republicano, em 28 de maio de 1898, fora instituído um novo regulamento para a catequese e a civilização dos índios. Embora não fosse aplicado na prática no Rio Purus, parte substancial de sua proposta iria ser aproveitada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910. Esse regulamento substituía a noção de aldeamento por *burgo*. Os burgos foram pensados como centros agrícolas e industriais que subsistiriam com a assistência do governo. Neles, os índios seriam divididos em lotes e preparados para uma vida separados das comunidades (KROEMER, 1985: 91).

A essa luta pelas terras e pelo controle da mão de obra indígena deve ser somada ainda a disputa territorial com a coroa espanhola e posteriormente com os países republicanos, pois como observa Eduardo Hoornaert (1992: 57) a conformação das fronteiras territoriais é resultado de três instâncias que teriam agido conjuntamente: “o soldado com seus fortes (casas fortes, fortalezas), os comerciantes com suas feitorias e os padres com suas aldeias de índios”. A região do Solimões permaneceria sem ocupação de fato até o início do século XVII, mas os primeiros a descerem o rio foram aqueles que estavam na expedição de Francisco de Orellana em 1552 a serviço da coroa espanhola. Gaspar de Carvajal foi o cronista dessa expedição e dele temos as primeiras impressões do Rio Purus, o qual fora denominado Trindade por terem avistado três ilhas na entrada. As ilhas e as margens do rio eram tomadas de povoações. Os expedicionários conseguiram saquear uma aldeia e assim se abastecerem com provisão para

continuar a descida do Rio Amazonas (KROEMER, 1985: 17s). A ocupação portuguesa na Amazônia somente ocorreria a partir de 1620, quando são estabelecidas as primeiras colônias permanentes. Nesse sentido, entre 1636 e 1639, Pedro Teixeira, com o objetivo de fazer o reconhecimento da região para o expansionismo português, organizou uma primeira expedição que subiu o Rio Amazonas e chegou até Quito. De regresso, em 1639, o jesuíta Cristóbal de Acuña, cronista da expedição, registra o segundo nome que seria dado ao rio como um correlato de um dos povos que habitava sua embocadura, a saber, Cuchiguará (Cuxiuara). Já, em 1689, o padre Samuel Fritz, que estava atuando no Rio Solimões entre os Omagua (Kambeba) e a serviço da coroa espanhola, encontrando-se enfermo, estava descendo o rio em direção ao Pará a procura de ajuda para restabelecer sua saúde. Em 14 de julho, passou pela boca do Purus onde encontrou as casas de dois portugueses que estavam explorando a região e fazendo comércio com os índios (KROEMER, 1985: 19-23).

Assim, aos poucos, os portugueses foram se estabelecendo na região. Com a finalidade de administrar a possessão portuguesa, em 1621, foi criado o Estado do Maranhão, renomeado Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1654 e Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1751. Em 1655, a Capitania de São José do Rio Negro foi criada para administrar as possessões portuguesas do Alto Amazonas e seus tributários. Preocupados com o avanço das expedições francesas, holandesas, irlandesas e inglesas, os portugueses vão iniciar um processo de estabelecimento de fortificações na Amazônia. Depois de garantida a foz do Rio Amazonas, a tática da conquista foi ocupar o ponto estratégico do encontro do Rio Solimões com o Rio Negro, hoje Manaus. Esse ponto, juntamente com o controle da foz do Rio Amazonas, garantia o controle da navegação pelos principais rios da Amazônia. Ali os portugueses estabeleceram em 1669 o Forte de São José do Rio Negro ou da Barra (FORTES, 2000: 161, 163). Somente em 1850, já no período imperial, a Capitania de São José do Rio Negro seria elevada à condição de Província do Amazonas com a nova capital Nossa Senhora da Conceição da Barra do Rio Negro, renomeada simplesmente Manaus em 1856.

Para garantir a posse das terras e a mão de obra, a estratégia inicial da política indigenista na Amazônia Brasileira era utilizar o trabalho das ordens religiosas. Com esse intuito, a região amazônica foi subdividida em áreas segundo diferentes ordens religiosas. Atuavam na Amazônia portuguesa as ordens dos Jesuítas, dos Franciscanos, dos Mercedários e dos Carmelitas. Os primeiros a chegarem na região foram os jesuítas e os franciscanos. Os jesuítas disputavam a primazia no Maranhão enquanto que os franciscanos tinham prioridade

no Pará. Os mercedários ficaram com as regiões dos rios Negro, Solimões e Branco e também atuavam em Belém. Os carmelitas estabeleceram-se em São Luiz, depois em Belém e também no Rio Negro (MOREIRA NETO, 1992: 63-120). Aos carmelitas cabia, portanto, o descimento dos índios do Purus (KROEMER, 1985: 23). A ordem Jesuíta, por ter uma forte atuação entre os indígenas na Amazônia, foi o objeto principal das reformas pombalinas que instituíram o Diretório. Segundo Carlos de Araújo Moreira Neto (1992: 68), a atuação dos jesuítas pode ser resumida em três fases. Na primeira, eles tentam implantar um sistema de missões semelhante ao que faziam no Estado do Brasil desde 1549. Iniciada em 1607 com a expedição dos padres Francisco Pinto e Luís Figueira à Serra do Ibiapaba, termina em 1643 com a morte de Figueira e seus companheiros nas mãos dos índios Aruan. A segunda fase é marcada pela influência diretiva e política de Antônio Vieira e dura de 1652 a 1662, quando os jesuítas são expulsos pela primeira vez do Estado do Maranhão. Segue um período de concessões e acomodações até que os padres jesuítas são novamente expulsos em 1684. Essa expulsão está diretamente ligada à gestão dos jesuítas na obtenção da lei de 1680 que proibia o cativo dos indígenas no Maranhão, os quais deveriam ser encaminhados para os aldeamentos missionários (MELLO, 2009: 86). A última fase inicia ainda em 1684 quando os jesuítas retornam com seus direitos reconhecidos pela coroa portuguesa e com a nova lei do Regimento das Missões promulgada dois anos após seu retorno. É a fase mais longa e tranquila que dura até a expulsão final dos jesuítas pelo governo pombalino em 1759. Com a expulsão dos jesuítas e com a transferência da administração dos índios para os diretores seculares, as demais ordens também foram perdendo o controle que exerciam sobre os índios (HEMMING, 2009 [1978]: 98). Na região do Rio Solimões e Negro, os carmelitas, por exemplo, também foram alvo de ataques dos particulares que disputavam com eles a mão de obra indígena (KROEMER, 1985: 25).

Ao Sul, outra frente de expansão alavancada pelos bandeirantes paulistas dá início à ocupação territorial. Descendo o Rio Tietê e subindo os rios da Bacia do Rio Paraguai, os bandeirantes exploraram a região atrás de ouro e diamantes, mas sobretudo da mão de obra indígena e quilombola. Através desta via, os bandeirantes alcançavam o Vale do Rio Guaporé e assim fechavam um circuito descendo o Rio Madeira até o Rio Amazonas. Nesse sentido, a bandeira mais famosa foi a chefiada por Antônio Raposo Tavares que entre os anos de 1648 e 1650 percorreu o Vale do Rio Guaporé, descendo o Rio Madeira até o Rio Amazonas e de lá para Belém, voltando depois para São Paulo. Já no século XVIII, especialmente depois de

1748, quando foi criada a Capitania de Mato Grosso, as entradas foram organizadas a partir de Cuiabá (MILLER, 1983: 54, 60).

Como uma região de fronteiras não definidas, o Mato Grosso e a Amazônia foram durante muito tempo áreas de litígio entre a coroa espanhola e a coroa portuguesa. Somente em 1750, com o Tratado de Madri, houve um entendimento entre as duas coroas através do princípio do “*uti possidetis*”, ou seja, negligenciando os habitantes originários, os dois lados reconheceram que a terra é de quem ocupa. Seguindo esse princípio, Portugal devolveu a Colônia de Sacramento para a Espanha, o que garantia para a Espanha a posse da Bacia do Rio da Prata, e recebeu em troca o direito de posse sobre as regiões ocupadas no Oeste do Brasil e na Amazônia. Assim, esse tratado delineava uma nova fronteira no oeste do Brasil. A parte esquerda do Rio Guaporé pertenceria à Espanha e a parte direita a Portugal. Em 1761, esse tratado foi cancelado e a questão dos limites só foi resolvida em 1777 quando foi assinado o tratado de Santo Ildefonso que retoma os limites estabelecidos pelo Tratado de Madri (GONÇALVES, 1991: 13).

Após a expulsão dos jesuítas, agora sob a política indigenista do Diretório Pombalino, a estratégia luso-brasileira concentrou-se em estabelecer alianças com as populações indígenas que pudessem atuar como muralha humana impedindo o avanço de outras nações europeias sobre a região (FARAGE, 1991: 128) e no estabelecimento de fortificações. Nesse sistema, repetindo uma prática já consolidada, os diferentes povos indígenas, principalmente aqueles estabelecidos em áreas de fronteiras, deveriam ser persuadidos a se tornarem súditos fiéis da coroa portuguesa (HEMMING, 2009 [1978]: 35). Mas essa política nem sempre fora tão simples. Os índios Manaus, por exemplo, alguns anos antes do Diretório, haviam se aliado aos holandeses contra os portugueses numa confederação liderada por Ajuricaba de mais de trinta nações do Vale do Rio Negro, e durante os anos de 1722 a 1728 impediram os portugueses de se estabelecerem na região (OLIVIERI-GODET, 2012: 68). Na região do Rio Madeira, do Solimões e do Baixo Purus, por outro lado, os Mura empreenderam forte resistência assaltando as embarcações ao longo dos séculos XVII ao XIX. Expedições punitivas e de apresamento foram organizadas contra eles. Ambicionando acesso à mão de obra, muitos defendiam a escravização de qualquer Mura ou Mundurucu capturado em batalha. Os incessantes anos de guerra levaram os Mura a procurarem um acordo pacífico a partir de 1784 (HEMMING, 2009 [1978]: 52s; PEQUENO, 2006: 146s).

Entre os anos de 1835 a 1840, a Amazônia experimentaria uma grande revolta popular ou uma “revolução social” – como alguns autores estão reavaliando atualmente (RICCI, 2007) – mestiça e indígena contra a elite branca portuguesa e contra a maçonaria acusada de ser instrumento de dominação da elite branca. Essa revolta ficou conhecida como Cabanagem. A partir da vinda da corte e da família real portuguesa para o Brasil em 1808, a elite mestiça regional viu-se alijada dos postos de comando. Belém, por essa época, concentrava uma enorme população indígena descida pelo sistema que substituiu o Diretório em 1798. Preocupado com o despovoamento das aldeias e com o grande número de indígenas em Belém, o governo determinou em 1815 que todos os índios da capital regressassem aos seus lugares de origem. No entanto, a ordem foi ignorada (HEMMING, 2009 [1978]: 275). Por ocasião da eclosão da revolta, essa população índia e mestiça seria a força motriz que levaria os cabanos a destituírem o governo nomeado pela regência e colocar seus líderes no posto.

Ao todo, quatro cabanos ocuparam o cargo de presidente da província. Magda Ricci afirma que, no início, os cabanos não pregavam a morte aos inimigos. Iniciada como uma revolta regional contra o despotismo do presidente da província, os revolucionários cabanos foram se fazendo durante o conflito (RICCI, 2007: 13, 20s). Assim, a luta dos cabanos não se encerrou com a retomada de Belém pelos “legalistas”. Essa luta foi internalizada nos lagos, rios e igarapés da Amazônia num movimento de fuga e interiorização da luta. Em março de 1836, os cabanos conseguiram a rendição de Manaus, mas não obtiveram o controle total do Amazonas, pois não conseguiram a capitulação de Rio Branco (atual Estado de Roraima). O governador do Rio Branco conseguiu derrotar os cabanos e retomar o núcleo urbano de Manaus no final daquele ano. A Cabanagem, enquanto uma proposta de revolução que realmente ameaçou o poder central, prolongou-se por dezesseis meses, de janeiro de 1835 a maio de 1836 (HEMMING, 2009 [1978]: 291, 297s). No entanto sua luta interiorizada arrastou-se até final do ano de 1839 e suas consequências e legados perdurariam por muitos anos, uma vez que esse movimento “matou mestiços, índios e africanos pobres ou escravos, mas também dizimou boa parte da elite da Amazônia” (RICCI, 2007: 6). As perdas em vidas são estimadas entre 12 a 40 mil, o que equivaleria entre 10 a 30% da população (LOUREIRO, 1989: 16).

Ao final da Cabanagem, a Amazônia havia perdido um número significativo de habitantes e em muitos rios e igarapés como no Rio Purus, livres temporariamente da pressão das frentes extrativas e de expansão, os povos indígenas tiveram um tempo de recuperação e expansão territorial. No entanto, aqueles povos que haviam lutado do lado dos cabanos foram

perseguidos nos anos seguintes. Esse é o caso dos Mura que se aliaram aos negros, brancos e mestiços revolucionários e fecharam por vários anos a ligação do Amazonas com o Mato Grosso através do Rio Madeira. A participação dos Mura na Cabanagem rendeu, assim, um novo período de represalias. Os Mura responderam com ataques esporádicos aos viajantes, missionários e soldados, mas ao final, em 1840 a repressão havia reduzido sua população drasticamente (PEQUENO, 2006: 148s).

Devido às disputas territoriais com outras nações europeias na fronteira Norte, nos rios Negro, Branco e Solimões, a administração portuguesa não deu importância à região do Rio Purus. O Rio Purus, embora fosse importante como centro pesqueiro e extrativo, principalmente óleos extraídos dos ovos dos quelônios e do peixe-boi, não configurava uma área ameaçada por potenciais invasões estrangeiras. Assim, com a finalidade de garantir a posse acordada pelo tratado de Madri, a administração lusa preocupou-se em estabelecer fortificações como os fortes de São Gabriel das Cachoeiras (1762) e o de São José de Maribatanas (1763) no Alto Rio Negro, o de Tabatinga (1766) no Rio Solimões, o de São Joaquim (1778) no Rio Branco e o Forte Príncipe da Beira no Rio Guaporé (1776) (FORTES, 2000: 164). A partir da ratificação do tratado de Santo Ildefonso em 1777, nem a região da margem direita do Rio Guaporé nem a região do Rio Solimões seriam mais contestadas. Entretanto, havia ainda um hiato entre essas duas regiões, entre o Vale do Javari na atual fronteira oeste com o Peru e o Vale do Guaporé, qual seja, os vales do Juruá e do Purus.

A ocupação dos vales dos rios Juruá e Purus conforma efetivamente a última fronteira do expansionismo luso-brasileiro já no século XIX e que se arrasta até o início do século XX. Esse último fôlego expansionista foi impulsionado pela migração de nordestinos que fugiram das secas que assolaram o Nordeste em 1825, em 1846 e em 1877. Nesse último ano, a seca foi mais intensa e causou a morte e o deslocamento de muitos nordestinos para a região Amazônica (ALENCASTRO, 1997: 310ss). Essa última onda migratória também coincidiu com os interesses dos centros industrializados que passaram a demandar um produto extrativo da Amazônia, a borracha produzida a partir da seiva da seringueira (*hevea brasiliensis*). A borracha era uma matéria prima importante para a indústria e ela poderia ser encontrada em abundância na bacia direita do Rio Amazonas, no estado do Pará e Amazonas e em direção aos territórios dos atuais estados de Rondônia e Acre, adentrando os territórios da Bolívia e do Peru. Num primeiro momento, a maior parte dos seringueiros que subiam o Rio Purus vinha dos seringais do Baixo Amazonas atraídos por novos lugares de exploração. Esse é, conforme

João Pacheco de Oliveira Filho (1979: 126) e Marco Antônio Lazarin (1981: 21), “o modelo caboclo de seringal”. O segundo modelo, sob o qual o sistema extrativo experimentaria seu apogeu, seria pautado pela migração nordestina. Atraídos pela demanda da borracha, os nordestinos migrariam aos milhares para os vales do Madeira, do Purus e do Juruá (LISBOA, 1989: 21; PERDIGÃO, BASSEGIO, 1992: 152). Assim, a busca por esse produto “empurrou a fronteira para as mais remotas cabeceiras do sistema fluvial amazônico” e foi “a força que quebrou o isolamento de muitas tribos” (HEMMING, 2009 [1978]: 341). Mesmo assim, tanto num modelo quanto no outro, a população indígena do Purus foi inserida ora na extração direta da borracha, ora no provimento de comida para os seringueiros através da produção familiar da farinha ou na extração de lenha para os barcos a vapores (LAZARIN, 1981: 21).

Na Amazônia, esses imigrantes se estabeleciam em colocações pertencentes a um seringal no qual trabalhavam como seringueiros sob as ordens de um patrão, dono do seringal que também controlava o barracão. O barracão era o entreposto comercial no qual os seringueiros vendiam sua produção e compravam suprimentos. Esse sistema também era conhecido como aviamento. O sistema de aviamento mistura relações de trabalho e relações de compadrio e foi o eixo central da economia da borracha. Almir Diniz de Carvalho Júnior (2011: 54s) diz que “a rede de submissão por dívida, verdadeira escravidão sutil, não somente era tolerada como desejada por boa parte dos aviados”. A migração para a região continuaria até o início da segunda década do século XX, quando, a produção inglesa na Malásia fez os preços despencarem. Como descreve Warren Dean (1989: 90ss), o Brasil tentou por muitos anos cultivar a seringueira, mas não obteve sucesso devido a uma doença conhecida como “mal-das-folhas”, causada pelo fungo *Microcyclus ulei*. Dependente somente dos seringais nativos a produção declinou e somente voltaria a figurar como produto importante na balança comercial durante a Segunda Guerra Mundial com a “Batalha da Borracha” quando um grande contingente, principalmente de nordestinos, foi recrutado como parte do esforço de guerra brasileiro, eram os chamados “soldados da borracha” (DEAN, 1989: 131ss). Com o fim da guerra, os preços voltariam a cair e a região entraria novamente num período de declínio econômico.

Resumindo, no período colonial, os atores eram múltiplos e os padres jesuítas conseguiram fazer uma defesa dos índios contra os excessos dos colonos (HEMMING, 2009: 46). Com a expulsão dos jesuítas, o campo se restringe, pois há uma confluência dos interesses dos colonos com o poder central. Essa situação desfavorável aos índios se fortaleceu com a vinda da família real em 1808 e com a independência do Império do Brasil

em 1822. “A partir desse período, a questão indígena que havia sido principalmente até então uma questão de mão de obra e de garantia de fronteiras, passa a ser sobretudo uma questão de ocupação de fronteiras internas, ou seja, de ocupação de território” (CUNHA, 2009[1987]: 131). No entanto, a mão de obra indígena ainda é a chave das disputas políticas, pois excetuando um número pequeno de escravos, no período imperial, “os índios eram os únicos trabalhadores da Província” do Amazonas (LOUREIRO, 1989: 43). Já no final do século XIX e início do século XX, há uma renovação teórica e política em relação aos índios. É nesse período que vai ser gestado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional. Esse órgão, denominado inicialmente Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi criado em 20 de junho de 1910 pelo Decreto nº 8.072. Em 1918, o SPI foi desmembrado passando a ser um órgão próprio. O SPI tinha como objetivo principal prestar assistência a todos os índios do território nacional. Em nível nacional, a atuação do SPI durou até 1967 quando o órgão foi extinto e em seu lugar foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A imigração e a ocupação do Purus no final do século XIX causaram um dos episódios mais singulares na história regional que foi a incorporação através das armas de parte do território do Acre. Apesar de essa ser uma história ainda por ser feita, certamente os conflitos armados contaram com a participação dos Apurinã. Embora não tenha trabalhado com fontes que explicitem a participação dos Apurinã neste episódio, não posso ignorar um conflito dessa envergadura ocorrido em pleno território apurinã. No contexto da exploração da borracha, os seringueiros brasileiros subiram cada vez mais o Rio Purus e adentraram em território boliviano. Pelo tratado de fronteira assinado com a Bolívia em 1867, o Brasil reconhecia parte da região do Acre como território boliviano (GONÇALVES, 1991: 14). Conforme a borracha ganhava destaque no comércio internacional, os seringueiros bolivianos também começaram a ocupar a região e a pressionar os brasileiros para saírem da região. Como a Bolívia pressionava o Brasil para fazer valer os tratados de fronteira, o Brasil concordou que a Bolívia estabelecesse em 1898 uma alfândega na região em disputa; o que foi feito em Porto Acre. A Bolívia, então, começou a ocupar efetivamente a região e a cobrar tributos no ano seguinte com uma taxa de exportação de 30% (TONELLI JUSTINIANO, 2010: 247). A situação dos seringueiros brasileiros e bolivianos no Acre estava em desvantagem econômica, pois o Estado do Amazonas não reconhecia o território acreano como boliviano e cobrava os direitos de exportação. Isso fazia com que a borracha do Acre fosse taxada duas vezes, uma pelas autoridades bolivianas e outra pelas autoridades

brasileiras. Alguns seringalistas brasileiros reagiram com o objetivo de manter seus seringais. Obtendo apoio velado do estado do Amazonas e dos seringalistas da região, o espanhol Luiz Galvez Rodriguez Arias proclamou o Acre independente em 14 de julho de 1899 e se fez governante. Nesse ano, a Bolívia ocuparia efetivamente o território com um contingente de soldados dissolvendo o estado separatista. Assim, Rodriguez Arias permaneceria pouco tempo no poder, sendo em seguida deportado pelas autoridades brasileiras (COSTA, 1973: 45), mas seu ato daria aos acreanos um sentido de unidade, ao mesmo tempo em que chamava a atenção do povo brasileiro para a situação do Acre.

Em resposta, ao envio de tropas pelo governo boliviano, os brasileiros organizaram uma expedição desde Manaus que ficou conhecida como Vapor Solimões ou Floriano Peixoto. Ao derrotar a expedição, os bolivianos mantiveram o controle sem contratempo durante dois anos, mas a situação ainda não estava fora de risco, pois, incapacitada de manter o controle efetivo devido à pressão de brasileiros que adentravam no território, a Bolívia cometeria dois erros diplomáticos na avaliação de Oscar Tonelli Justiniano (2010: 249s) que causariam a perda definitiva do território. O primeiro deles foi pedir ajuda do governo brasileiro para estabelecer um controle aduaneiro efetivo na região. Isso deixava entrever que a Bolívia reconhecia que quem ocupava o Acre de fato eram brasileiros e que aquele país não tinha condições de estabelecer um controle efetivo sobre a região. Um segundo erro foi que a Bolívia decidiu em 1901 arrendar as terras acreanas para uma empresa mista norteamericana e inglesa denominada *Bolivian Syndicate*. A diplomacia brasileira, na figura do Barão de Rio Branco, reagiria energicamente e obteve o apoio dos demais países latino-americanos com o argumento de que a entrega de território americano para potências estrangeiras nos mesmos moldes das Colônias europeias na África feria a soberania dos estados da América do Sul. Em agosto de 1902, o Brasil retirou o cônsul que mantinha em Porto Alonso e fechou o Rio Amazonas para a navegação boliviana (TONELLI JUSTINIANO, 2010: 251). Preocupados com as notícias do arrendamento e com a paralisação das atividades extrativas no Acre, os seringalistas resolveram organizar uma resistência mais efetiva a qual ficou a cargo de José Plácido de Castro, um ex-militar gaúcho que estava demarcando os seringais no Acre. Eclodida em Xapuri, a guerrilha chefiada por Plácido de Castro durou seis meses (de 05/08/1902 a 24/01/1903) e derrotou os bolivianos, garantindo a posse das terras acreanas para o Brasil (COSTA, 1973: 39ss, 50s, 61s, 92).

Em vistas dos tratados internacionais, a diplomacia brasileira não acolhe a conquista pelas armas, mas reconhece o estado de beligerância e inicia conversações com a Bolívia com o

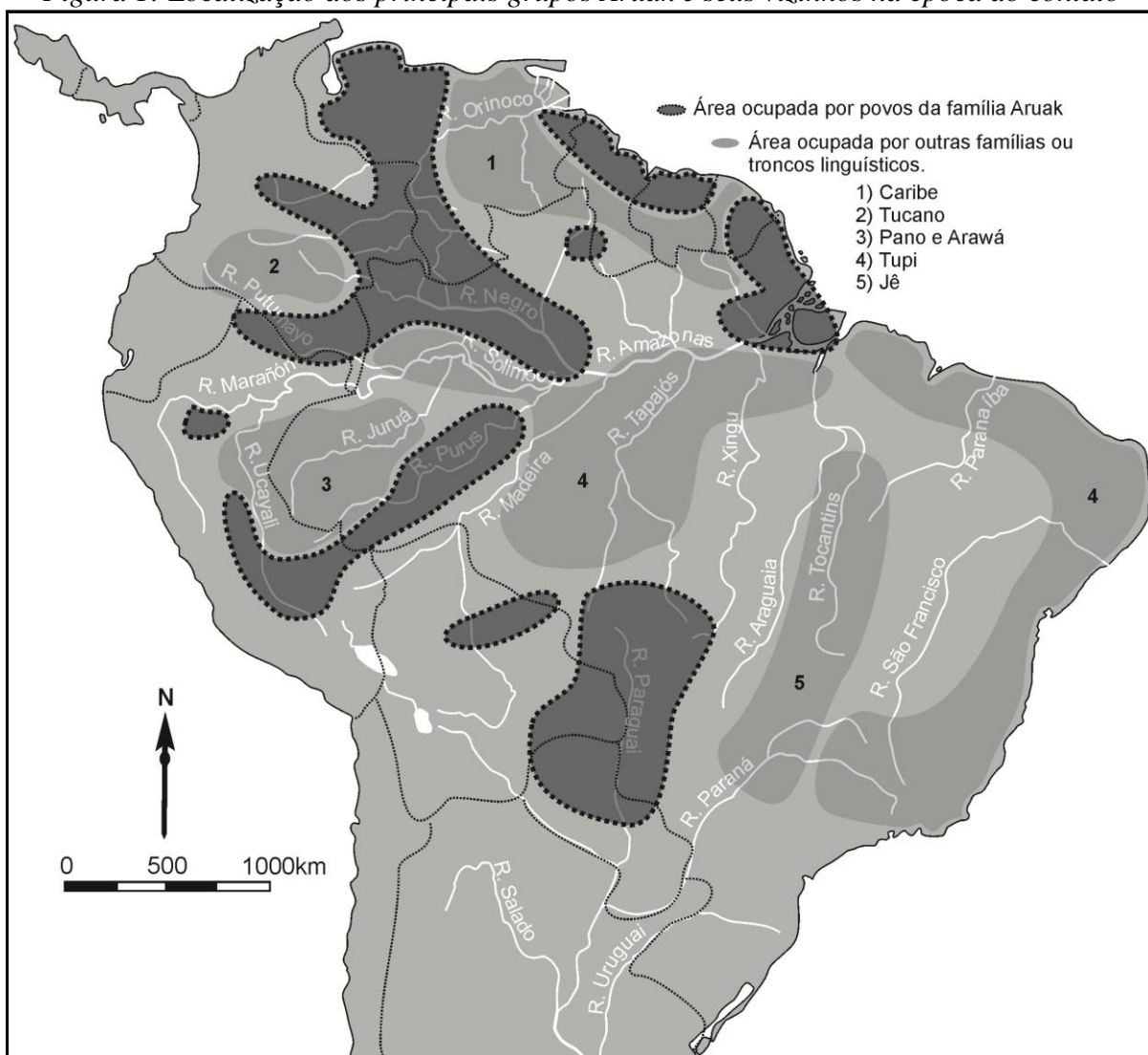
objetivo de adquirir por compra o território do Acre (COSTA, 1972: 95s). A Bolívia também optou por firmar um acordo, pois ela necessitava de uma saída para escoar sua produção e um conflito com o Brasil poderia fechar suas pretensões de acessar o comércio internacional via Atlântico. Assim foi firmado o Tratado de Petrópolis em 17 de novembro de 1903. Nesse tratado, estabeleceu-se que o Brasil pagaria 2 milhões de libras esterlinas para a Bolívia, construiria a estrada de ferro Madeira-Mamoré e entregaria uma faixa de terra à Bolívia. Em troca, receberia da Bolívia o território que compõe hoje a área do Acre. O Brasil também indenizou a *Bolivian Syndicate* no valor de 110 mil libras esterlinas pela rescisão do contrato de arrendamento (Tratado de Petrópolis, 1903; HEMMING, 2009 [1978]: 350). No ano seguinte ao tratado, o Território Federal do Acre foi criado oficialmente e comissões mistas de demarcação foram estabelecidas com a Bolívia e com o Peru. Depois de demarcadas definitivamente as fronteiras e acordada a construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, outra grande obra ainda seria levada a cabo com a finalidade de estabelecer um controle mais efetivo da Amazônia Ocidental brasileira. Em 1907, o oficial do corpo de engenharia militar Cândido Mariano da Silva Rondon foi encarregado pelo presidente da República Afonso Augusto Moreira Pena (1906-1909) de estabelecer uma linha telegráfica entre Cuiabá, já em ligação com o Rio de Janeiro, e o Alto Juruá (COUTINHO, 1975: 79; ROQUETE-PINTO, 1975: 29). Na esteira dessa linha telegráfica, o governo militar brasileiro, na década de 1970 construiria a BR 364, a qual seria pavimentada até a capital do Acre entre os anos de 1981 e 1984 (LISBOA, 1989: 22).

Dessa forma, esse é o contexto no qual se desenrola a história dos Apurinã e dos demais povos indígenas do Purus com a sociedade não-indígena. A história do Purus, nesse sentido, está imbricada profundamente com fatos e interesses locais, nacionais e internacionais. A colonização e a exploração das riquezas do Purus amarram em um mesmo ponto o que havia de mais avançado na indústria e na ciência mundial com aquilo que havia de mais arcaico. É na linha de frente do Purus que as formas de dominação e exploração mais avançadas do sistema capitalista vão aliar-se às formas mais tradicionais e vão conformar as alianças e as estratégias dos Apurinã para sobreviverem à ocupação de seu território. Essa aliança, como veremos, está presente não somente na ordem econômica, mas pode ser observada sobretudo na representação do Outro. Como lembra Sahlins (2004 [1992]a: 525), em boa parte do mundo, a “dominação é sem hegemonia”. Os colonizadores tiveram que negociar, ceder ao particularismo cultural para poder dominar. “No fim, a humilhação do povo é uma faca de dois gumes, voltada contra a dominação estrangeira, como no atual ‘culturalismo’ ou na ‘invenção da tradição’”. Situado o pano de fundo histórico, passo agora a contextualizar o povo Apurinã.

2. Contextualizando os Aruak, os etnônimos e a estrutura de parentesco

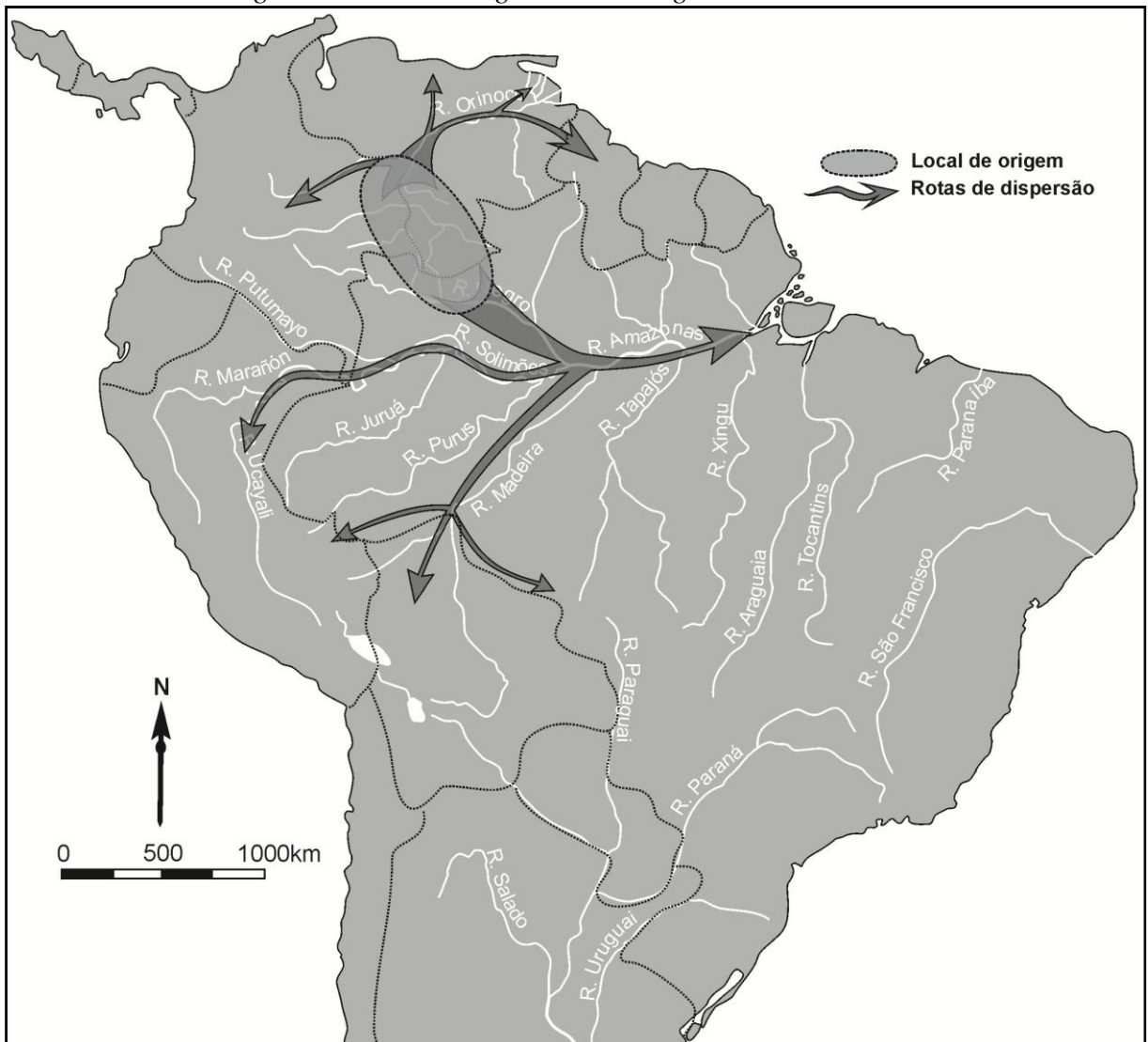
O povo Apurinã faz parte da família linguística Aruak (também Arawak ou Maipure), a mais espalhada da América do Sul e talvez de toda a América (*figura 1*). A distribuição dos falantes da família Aruak abrange desde o Sul do Brasil até a Flórida, passando pelas terras sub-andinas do Peru e da Bolívia até o estuário do Amazonas (HECKENBERGER, 2002: 99, 102). Os Aruak são únicos no sentido deles terem ocupado uma vasta região, abrangendo as ilhas caribenhas, a Flórida e toda a Bacia Amazônica e parte da Bacia Platina. Eles mantiveram relações com as principais famílias linguísticas das terras baixas da América do Sul. As evidências arqueológicas também comprovam que eles mantiveram uma rede de trocas em larga escala com as sociedades da Mesoamérica, do Sudeste dos Estados Unidos e dos Andes (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002: 12).

Figura 1: Localização dos principais grupos Aruak e seus vizinhos na época do contato



Fonte: Elaborado pelo autor a partir do mapa de Hill e Santos-Granero (2002: 2)

Figura 2. Local de origem e rotas migratórias dos Aruak

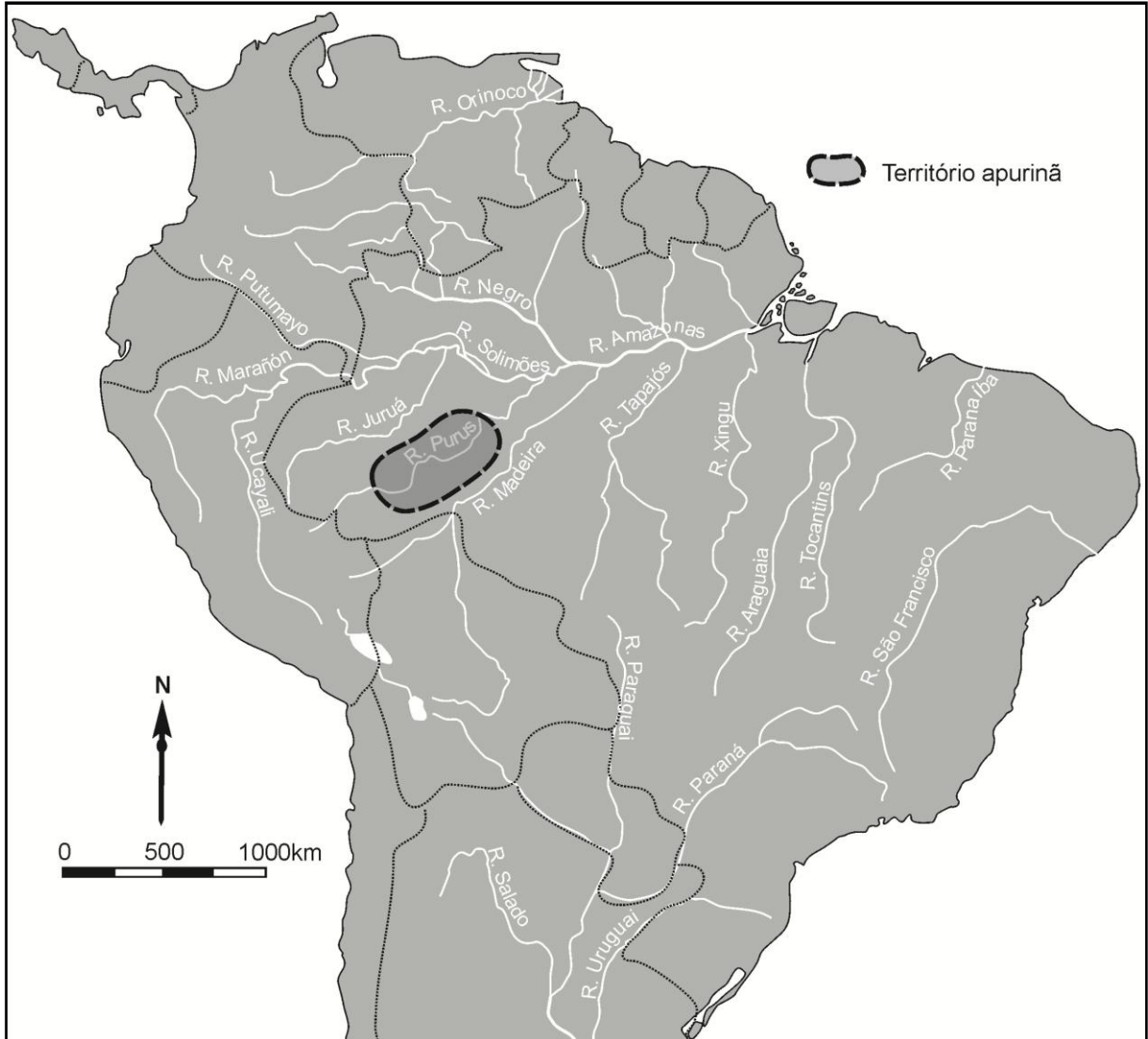


Fonte: Elaborado pelo autor a partir do mapa de Heckenberger (2002: 106)

Apesar de existir defensores de que os Aruak teriam se originado na região peruana, devido ao número expressivo de línguas desta família existentes na região, parece haver um acordo entre a maior parte dos etnohistoriadores, arqueólogos e linguistas de que a origem dos Aruak encontrar-se-ia na região entre os Rio Solimões no Brasil e o Médio Rio Orinoco na Venezuela (*figura 2*) ao redor de 3.000 a.C. O Rio Negro, portanto, seria o epicentro de dispersão dos Aruak que teriam iniciado um processo migratório entre 1.000 e 500 a.C. A partir dessa região, os Aruak foram ocupando praticamente toda a Bacia Amazônica. Nesse processo, haveria ainda três centros secundários de dispersão: no Rio Orinoco; na confluência dos Rios Negro com os rios Solimões, Purus e Madeira; e entre o Alto Madeira e o Alto Purus (HECKENBERGER, 2002: 106s; BRANDÃO, FACUNDES, 2007: 119s). Nesse sentido, os geoglifos do Sul da Amazônia Brasileira provavelmente são construções que testemunham a

passagem dos antepassados dos Aruak cujo significado a arqueologia tem interpretado como centros cerimoniais (SCHAAN; PÄRSSINEN; RANZI, 2008).

Figura 3: Território tradicional apurinã



Fonte: Elaborada pelo autor

Apesar das evidências arqueológicas e linguísticas apontarem o centro de dispersão dos Aruak como provindo da calha norte da Bacia do Amazonas, as evidências linguísticas a respeito dos Apurinã os ligam mais diretamente aos Aruak dos contrafortes andinos peruanos. Nesse sentido, o linguista Sidney da Silva Facundes (2002: 85) situa o povo Apurinã como pertencente ao subgrupo Apurinã-Piro-Iñapari. Isso significa que os ancestrais desse subgrupo teriam se afastado dos demais Aruak dessa região e migrado em direção aos grupos Campa e Pano. O grupo que deu origem aos Piro, aos Apurinã e aos Inãpari dividiu-se no sudoeste amazônico, possivelmente próximo à fronteira do Brasil com a Bolívia e com o Peru. O povo Manchineri, como um grupo mais próximo linguisticamente dos Apurinã, poderia, na

verdade, ser um subgrupo Piro que teria permanecido mais próximo ao ponto de dispersão ou a ele retornado (BRANDÃO, FACUNDES, 2007: 121s). Os Apurinã, por sua vez, teriam descido o Rio Acre e adentrado no Purus (*figura 3*).

Atualmente, os Apurinã autodenominam-se *Pupÿkary*. Facundes (2000: 3) prefere falar em *Pupÿkarywakyry* (todo o grupo dos *Pupÿkary*), já que os termos *Pupÿkary* e *Pupÿkaru* são usados para indicar o homem e a mulher membros da sociedade apurinã. Entretanto, no contexto local, os Apurinã parecem preferir o uso do termo no singular como indicação do etnônimo. A palavra *Pupÿkary*, utilizada como um etnônimo, também parece ser um termo recente, provavelmente adquiriu o sentido atual nas décadas de 1970, 1980 e 1990 quando os Apurinã experimentaram um período de direitos principalmente através da demarcação de suas terras, pois é utilizado mais em contextos de reafirmação identitária. Portanto, guarda uma conotação política de afirmação de fronteiras étnicas. No entanto, os mais velhos, quando perguntados pelo termo, vão dizer que todos os outros povos indígenas e as outras nações não-indígenas são *Pupÿkary*. Assim, o termo parece fazer referência ao gênero humano como um todo. As lideranças jovens, no entanto, reservam esse termo somente para a auto-afirmação justamente no contraste com os demais grupos indígenas e com a sociedade não-indígena. Ao mesmo tempo, esse termo também parece ter sido registrado pela literatura indigenista num contexto relativamente recente, pois as fontes mais antigas não o mencionam. Parece haver somente uma exceção quando Henrique de Matos registra que existiria no Purus um povo denominado *Puincanary* (MATOS, 1979 [1845]: 171). Isso corrobora com a pauta das lideranças atuais que pretendem reservar o termo como um etnônimo no contraste da conjuntura atual de reafirmação identitária. O nome Apurinã, por sua vez, é utilizado como se fosse o equivalente na língua portuguesa para *Pupÿkary*, ou seja, como uma tradução.

O *Handbook of South American Indians* traz a variação *Ipuriná* como designação para o povo. Outras variações dessa denominação são *Hypurina*, *Hyupurina*, *Jurupina*. Também apresenta as formas *Kangütü*, *Kangite*, *Kangiti*, *Kankiti*, *Kankete* (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 662). Como demonstrarei ao longo da pesquisa, na literatura mais antiga, os Apurinã foram registrados como *Ipuriná*, *Hypuriná*, *Ipurynan*, *Aporiná*, *Apolina*, *Kangite*, *Cangyty*, *Cangytyniri*. Os quatro primeiros termos guardam uma relação direta com a nomenclatura atual Apurinã, a qual, como a maioria dos nomes dos povos indígenas, foi imposta desde fora e ninguém tem certeza quanto ao significado e origem do termo. Em novembro de 1876, o

missionário Jacob Evert Resyck Polak propôs uma interpretação ao forçar uma etimologia. Segundo o missionário, o termo significaria “sua coxa” (*his thigh*). O prefixo “i” presente em ipurinã significaria o possessivo da terceira pessoa do singular e o radical “purina” o substantivo comum coxa (SAMM, 1877: 166s). No entanto, se tomarmos a variação *Hypurina* que os missionários também utilizaram, o prefixo *hy-* indicaria a segunda pessoa do plural. No entanto, essa interpretação está mais para uma coincidência linguística do que para uma verdadeira etimologia da palavra. Segundo Ehrenreich (1948 [1891]: 109), o termo Apurinã seria proveniente de um etnônimo dado pelos Katawixi, seus vizinhos setentrionais. Quanto aos três últimos termos, trata-se de uma forma de tentar captar a autodenominação e está presente nos relatos dos primeiros viajantes e missionários. O posfixo *-niri* (*-nyry*) presente no último termo, é uma partícula coletivizadora que é usada para demarcar um grupo ou um povo que mantêm relações de parentesco entre si. O substantivo *niry* (ou *nyry*), por sua vez, corresponde à filiação paterna. Como um sufixo, é utilizado para designar um grupo ou povo que possui relações de parentesco entre si. Mesmo que em seu dicionário Polak (1894: 97) tenha utilizado o termo como uma autodenominação Apurinã, *Kākyty* é mais comumente traduzido como “gente”. Portanto, *Kākytynyry* poderia ser traduzido “as gentes do meu pai”, “os parentes do meu pai” ou simplesmente “parentes”.

No entanto, como um termo que expressa a noção de gente, o termo *kākyty* diferencia e opõe a espécie humana dos animais, dos mortos e dos espíritos. Nesse sentido, uma tradução possível seria “ser vivo”. Etimologicamente, como observou corretamente Polak, a palavra contém o substantivo coração (*āky* ou *hāky*) e poderia ser pensado como “aqueles que possuem um coração”, ou seja, aquele que é vivo em contraste com os mortos e espíritos. Não diferenciando culturalmente animais e seres humanos, os Apurinã estariam, então, na mesma tradição dos outros povos indígenas nas quais as autodenominações coletivas do tipo *gente* designariam *pessoas* e não *membros da espécie humana*. Parafraseando Viveiros de Castro (2011b: 371s, 381), o que os Apurinã queriam deixar claro para os não-indígenas quando se autoreferenciavam como *kākyty* era que seus corpos eram capazes das mesmas afecções e maneiras que as deles; que era um corpo humano.

Mas essa descrição ainda não dá conta de explicar a complexidade do termo, pois, no caso Apurinã, ele implica ainda uma relação de diferenciação entre os outros animais tidos como presa e os tidos como predadores. Nesse sentido, é interessante correlacionar também com o substantivo *hākyty* (jaguar) que também possui a mesma raiz. Ora, aquilo que unifica

as onças e os seres humanos é a condição de serem ambos predadores. Ao guardar uma relação íntima com o mundo das onças que são compreendidas como sujeitos ativos no processo de predação, o termo *kãkyty*, portanto, coloca os Apurinã nesta mesma posição. O grupo das onças (*hãkytywakury*) está diametralmente pensado em relação ao grupo das pessoas (*kãkytywakury*). Quando os primeiros indianistas e missionários ouviram os Apurinã se referirem a eles mesmos como *kãkyty*, não estavam em condição de entender a complexidade da informação que lhes chegava aos ouvidos. Mas se nas primeiras literaturas indigenistas este termo foi utilizado como um etnônimo, na atual conjuntura não é mais utilizado. Não havia mais a necessidade dos Apurinã se auto-definirem para os não-indígenas como um ser vivo que é sujeito, que é predador. Portanto, o termo não foi mais sustentado como uma autodenominação, dando lugar aos atuais etnônimos Apurinã e *Pupÿkary*.

Se os Apurinã foram nomeados e se autoneomaram para se fazerem inteligíveis aos não-indígenas, eles também colocaram em ação sua estrutura cosmovisiva para nomear os estrangeiros que entravam em seu território. Os Apurinã possuem dois termos para se referirem aos não-indígenas: *karywa* e *ÿparãnyry*. O primeiro é um empréstimo da Língua Geral Amazônica (no português atual *cariú*) e é compartilhado entre vários povos indígenas da região amazônica. Provavelmente, os primeiros exploradores falantes da língua geral, ao entrarem em contato com os indígenas, utilizavam esse termo para se referirem a eles mesmos e o termo foi sendo transmitido de povo para povo. O segundo etnônimo, por sua vez, provém da própria língua apurinã e denota a conjuntura do momento histórico a partir do qual os Apurinã perceberam a chegada desses forasteiros que adentravam seu território.

Em novembro de 1876, o missionário Polak foi o primeiro a observar que os Apurinã denominavam os forasteiros não-indígenas pelo termo *ÿparãnyry* (SAMM, 1877: 166s; POLAK, 1894: 100). Numa tradução mais literal, ele corretamente traduziu o termo por “*plenty of rain*” (abundância de chuva), mas, ao fixar-se nessa literalidade, ele pode ter perdido parte importante do significado que o termo carrega. O missionário, observando desde seu ponto de vista, interpreta o termo como se os Apurinã estivessem se referindo ao fato de que os não-indígenas fossem tão numerosos quanto gotas de chuva (*drops of rain*). Não obstante, mais do que uma referência ao número, a nomeação dos não-indígenas como *ÿparãnyry*, pode estar fazendo menção à conjuntura do momento da chegada desses forasteiros. Em primeiro lugar, o termo utilizado pode estar relacionado mais com uma determinada época do ano do que com o fenômeno singular da chuva. Na região amazônica,

há duas estações bem determinadas: o verão amazônico (época de estiagem) e o inverno amazônico (época de chuvas). Na região do Purus, a estiagem ocorre entre os meses de junho a novembro e as chuvas abundam entre os meses restantes. Em segundo lugar, a época favorável para as embarcações transporem as corredeiras que delimitavam o Baixo Purus do Médio Purus – território dos Apurinã – é naturalmente a estação das chuvas. Portanto, é no inverno amazônico que os Apurinã experienciam a chegada das expedições e dos exploradores em busca das riquezas da região. Na época em que Polak interpreta o termo, a quantidade de *ĩparãnyry* no Purus já lhe permitia fazer tal relação, mas o fenômeno da migração ainda permanecia pontual como um relógio. A cada nova estação das chuvas, as embarcações traziam leves e mais leves de imigrantes. Por outro lado, os *ĩparãnyry* estavam se tornando superiores em número justamente na época em que o missionário escreve. Poucos anos antes, esses *ĩparãnyry* eram minoria e geralmente deixavam a região após um período de exploração dos recursos e de trocas comerciais com os indígenas. Portanto, mais do que um simples nome, o termo *ĩparãnyry* faz referência ao momento histórico do contato e à forma como esse contato se deu inicialmente. Nesse sentido, para melhor segurar o contexto histórico e climático da região, o termo poderia ser traduzido “aqueles que chegam com a época das chuvas”.

Em relação à estrutura de parentesco, o povo Apurinã divide-se em dois troncos/clãs exogâmicos patrilineares: *Xuapurinyry* e *Miutymãnyty*. Além desses troncos, alguns Apurinã falam ainda no clã *Kuwarinyry* do Km 45 (SCHIEL, 2004: 63). Há também algumas pessoas que afirmam que entre os Apurinã do Km 45 a divisão seria entre os *Xuapurinyry* e os *Kuwarinyry* (NETTO DO VALE, 1986), mas a maior parte dos Apurinã confirmam a divisão entre *Xuapurinyry* e *Miutymãnyty*. A linhagem é passada de pai para os filhos e o casamento correto ocorre entre esses dois clãs, ou seja, o casamento é para fora do grupo ao qual um indivíduo pertence. Os nomes próprios em Apurinã já indicam a qual clã o indivíduo pertence. Em relação aos pronomes de tratamento, os Apurinã chamam aqueles que pertencem ao mesmo grupo de *nepyry* ou *nepyru* (meu irmãos de clã, minha irmã de clã) e aqueles que pertencem ao outro clã de *numinapary* ou *numinaparu* (meu cunhado, minha cunhada).

Tradicionalmente, os grupos organizam-se totemicamente e restringem sua alimentação em função dos totens. Os animais que se referem aos totens podem ser consumidos apenas pelo grupo oposto. Assim, os *Xuapurinyry* não comem *iũku* (nambu-galinha), *tsãkary* (nambu-azul), *maiũpyra* (nambu-encantado), *pathãaryky* (nambu-relógio) e *mãkukua* (macucau, jaó). Os

Miutymãnety, por sua vez, não comem *miriti* (caititu), *kapixi* (quati) e *kutsũpi* (sarapó, uma espécie de peixe pertencente a família *Gymnotidae*) (SCHIEL, 2004: 62; LINK, 2010d: 88-92). É possível traçar uma relação entre os totens. No caso dos Xuapurynyry, todos são aves pertencentes aos gêneros *Tinamus* e *Crypturellus*. No caso dos *Miutymãnety*, a relação não é tão aparente, pelo menos para um observador de fora, pois são espécies totalmente diferentes. Uma interpretação possível é que todos teriam características onívoras e que podem ser encontrados procurando alimentos em meio ao barro. O sarapó, que é a espécie mais diferente por se tratar de um peixe, alimenta-se de pequenos vermes, lodo e plâncton e pode ser pescado com a mão em meio ao barro. Na classificação faunística apurinã, portanto, essas espécies fazem parte de um mesmo grupo e que seria oposto ao primeiro grupo das aves.

Mantendo a restrição alimentar em relação aos totens e mantendo a obrigatoriedade do casamento exogâmico, os Apurinã mantêm internamente viva a experimentação da alteridade, uma vez que em cada família nuclear essa alteridade é vivida no dia a dia e implica relações de reciprocidade com os afins do conjugue. Por exemplo, se um homem *miutymãnety* mata um *caititu*, ele e seus filhos não podem participar do consumo, mas sua mulher, seus cunhados, cunhadas e sogro sim. O conjugue, nesse sentido, sempre é um Outro – um corpo diferente, um representante da alteridade que é desejada e temida ao mesmo tempo – presente dentro do núcleo familiar. Assim, não comer ou comer a mesma coisa estrutura relações sociais de parentesco e de diferenciação (VILAÇA, 2006: 96s).

Outras restrições alimentares também fazem parte da dieta Apurinã, mas elas não implicam na construção de alteridades internas, pois podem ser relativas a todo o grupo, como no caso de um tabu para não comer certos tipos de animais como o urubu. Por outro lado, há aquelas restrições que fazem partes da maneira com a qual os Apurinã constroem subjetividades específicas. Essas são restrições pessoais, como no caso da recusa de comer *kemawite* (boi) na qual um indivíduo decide que aquele tipo de alimento não lhe é propício, ou restrições sociais impostas a determinados indivíduos seja porque está passando por uma fase de sua vida ou por causa de sua posição social dentro do grupo. Um exemplo de restrição social que envolve ritos de passagens é o caso de abstinência de certos tipos de alimentos por homens e mulheres durante e após a gestação. As restrições por causa da posição social, no entanto, são aquelas que mais se destacam. Estou pensando aqui no processo necessário para se tornar um *mẽety* (xamã). Para ser reconhecido e se auto-reconhecer como tal, o candidato a *mẽety* passa por uma série de restrições alimentares durante a fase de aprendizagem. Algumas

dessas restrições podem ser mantidas para o resto de sua vida. Dessa forma, um *měety* diferencia-se socialmente, entre outras coisas, pela preferência ou distinção culinária.

A restrição de comer *kemawite* também pode ser interpretada como uma forma de construção de fronteiras étnicas com os *ĩparãnyry* e pode ser mais bem observada entre as pessoas de mais idade. No entanto, a recusa de ingerir a carne proveniente de vaca não significa uma recusa ou resistência ao mundo dos *ĩparãnyry*. Ao contrário, significa que eles estão sendo familiarizados e posicionados dentro da estrutura de parentesco dos Apurinã. Se os Apurinã estruturam sua sociedade entre aqueles que podem comer e aqueles que não podem comer determinados tipos de animais e se o casamento tido como correto ocorre entre a oposição de quem pode e quem não pode ingerir, a recusa em comer *kemawite* situa os *ĩparãnyry* na posição de um parente ideal. Isso poderia explicar a grande incidência de casamentos mistos entre os Apurinã.

Além das divisões em troncos ou clãs, os Apurinã também se subdividem em grupos familiares designados por um animal: *Iũpiryakury* (família do japó), *Upitaakury* (família do tambuatá de cabeça chata), *Hãkytywakury* (família da onça), *Exuwakury* (família do tamanduá bandeira), *Ximakury* (família do peixe), *Kyryakury* (família do rato), *Kamỹryakury* (família da arara), *Kairywakury* (família do mambira, tamanduá-colete), *Kemaakury* (família da anta), *Sutyakury* (família do veado roxo), *Kureruakury* (grupo do papagaio, uma espécie não identificada aqui). No entanto, devido ao intenso contato, a nomeação dos grupos familiares já não é mais muito conhecida. Durante o período em que convivi com os Apurinã (2008-2010, como assessor de um projeto de revitalização linguística do COMIN) e durante as pesquisas de campo, consegui listar apenas essas famílias. Um informante importante para as famílias foi Jaime Manuel da Silva, na língua *Makapukunety*. Essa subdivisão se assemelha um pouco aos subgrupos dos Kanamari, como descrito pelo antropólogo Luiz Antonio Costa (2007: 41s). A antropóloga Juliana Shiel (2004: 65s) fala ainda em *Ximakyakury* (povo do peixe), *Kaikyryakury* (povo do jacaré), *Wawakury* ou *Wawatuwakury* (povo do papagaio).

Assim como os grupos familiares que já não são lembrados ou perderam sua importância social com a intensificação do contato, a divisão em troncos/clãs também é contestada por muitos Apurinã. Com a intensificação do casamento com os *ĩparãnyry*, os filhos nascidos dessas uniões têm uma predisposição para transitarem entre os dois troncos. Atualmente, as lideranças preocupadas com a identidade do grupo procuram afirmar a

importância do casamento correto, mas o próprio fato de precisar constantemente repetir em discursos e lembrar aos mais jovens de que eles não podem namorar com seus irmãos de clã já indica que a divisão em clãs não está sendo sustentada por muitas pessoas das novas gerações.

3. Contextualizando o estado de dispersão e de assimilação

Nesta parte, pretendo descrever a situação atual dos Apurinã no que diz respeito à sua dispersão e incorporação à sociedade brasileira; ou seja, o processo de assimilação ou integração ao qual eles foram submetidos no final do século XIX e ao longo de todo o século XX e que transformou a sociedade Apurinã a tal ponto de uma família poder ser confundida com qualquer outra do Médio Purus. Essa situação gerou, no contexto da nova Constituição de 1988, acusações de seus vizinhos ìparãnyry no sentido de que eles não seriam mais índios. A Constituição de 1988 garantia certos direitos aos povos originários dentre os quais a demarcação e o usufruto exclusivo das terras tradicionalmente ocupadas por eles. Com o processo de demarcação instaurado, os Apurinã viram-se cobrados no sentido de que deveriam provar a sua originalidade enquanto um povo indígena. É nesse sentido que a preocupação com a revitalização linguística e cultural foi acionada no final do século XX e início do Século XXI. Apesar de seus profundos laços familiares e culturais com os ìparãnyry – e embora, como veremos, na maior parte das aldeias não se fale mais apurinã –, eles foram bem sucedidos nesse processo.

Em julho de 2010, a população Apurinã era contabilizada pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) como sendo 7.718 indivíduos. O censo do IBGE para aquele ano, no entanto, computou 6.842 pessoas. Como a FUNASA era responsável, através dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), por prestar assistência regular na área da saúde e mantinha uma rede de funcionários indígenas e não-indígenas regulares para atender a demanda, mantinha também um registro populacional que pudesse servir de base para a prestação do serviço. A variação poderia ser explicada, na melhor das hipóteses, pelo atendimento dos indígenas que residiriam nas cidades através da Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI).

Os Apurinã ocupavam, tradicionalmente, as margens do Médio Rio Purus e seus afluentes, desde o Sepatini até o Iaco, além dos rios Acre (*Akyry*) e Ituxi (*Ikyry, Tuxini*) (*figura 3*). Atualmente, estão dispersos em 27 terras indígenas (as fases do processo

administrativo conforme a FUNAI são: em estudo, delimitada, declarada, homologada, regularizada e ou interdita) ao longo do Rio Purus e seus afluentes, na Bacia do Rio Madeira, como é o caso dos Apurinã que vivem na Terra Indígena Torá, nos municípios de Manicoré e Humaitá ou ainda no Solimões, nos municípios de Manaquiri, Manacapuru, Beruri, e Anori. Além desses municípios, os Apurinã podem ser localizados nos municípios de Tapauá, Lábrea, Pauini e Boca do Acre, na Bacia do Rio Purus (*figuras 4 e 5*). Várias famílias vivem ainda em espaços urbanos, em áreas não demarcadas e em áreas de outros povos indígenas (ISA, s/d; CIMI, s/d; FUNAI et alli, 2008). Conforme uma pesquisa realizada pela pastoral do CIMI do Acre em 2009, foram contabilizados 416 indivíduos vivendo na cidade de Rio Branco. Essa cifra equivalia a 49,29% do total dos indígenas que viviam na capital. Além disso, há ainda mais ou menos 60 indivíduos na aldeia *Mawanat*, na Terra Indígena Roosevelt em Rondônia, que para lá migraram em 1983 quando um índio Munduruku e sua esposa Apurinã, funcionários da FUNAI, foram transferidos para Cacoal, Rondônia (SASS, 2006).

Figura 4: Terras indígenas onde vivem os Apurinã

<i>Terra indígena</i>	<i>Situação jurídica atual</i>
Acimã	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Água Preta/Inari	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Alto Sepatini	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Apurinã do Igarapé Mucuí	Homologada, registrada no CRI.
Apurinã do Igarapé São João	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Apurinã do Igarapé Tauamirim	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Apurinã km-124 BR-317	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Baixo Seruini/Baixo Tumiã	Em identificação.
Boca do Acre	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Caititu	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Camicuã	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Catipari/Mamoriá	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Fortaleza do Patauá	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Guajahã	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Igarapé Paiol	Em identificação.
Itixi Mitari	Homologada, registrada no CRI.
Jatuarana	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Lago do Barrigudo	Em identificação.
Paumari do Cuniuá	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Paumari do Lago Marahã	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Paumari do Lago Paricá	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Peneri/Tacaquiri	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Roosevelt	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
São Pedro do Sepatini	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Seruini/Mariênê	Homologada, registrada no CRI e no SPU.
Torá	Homologada, registrada no CRI.
Tumiã	Homologada, registrada no CRI e no SPU.

Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), 2014.

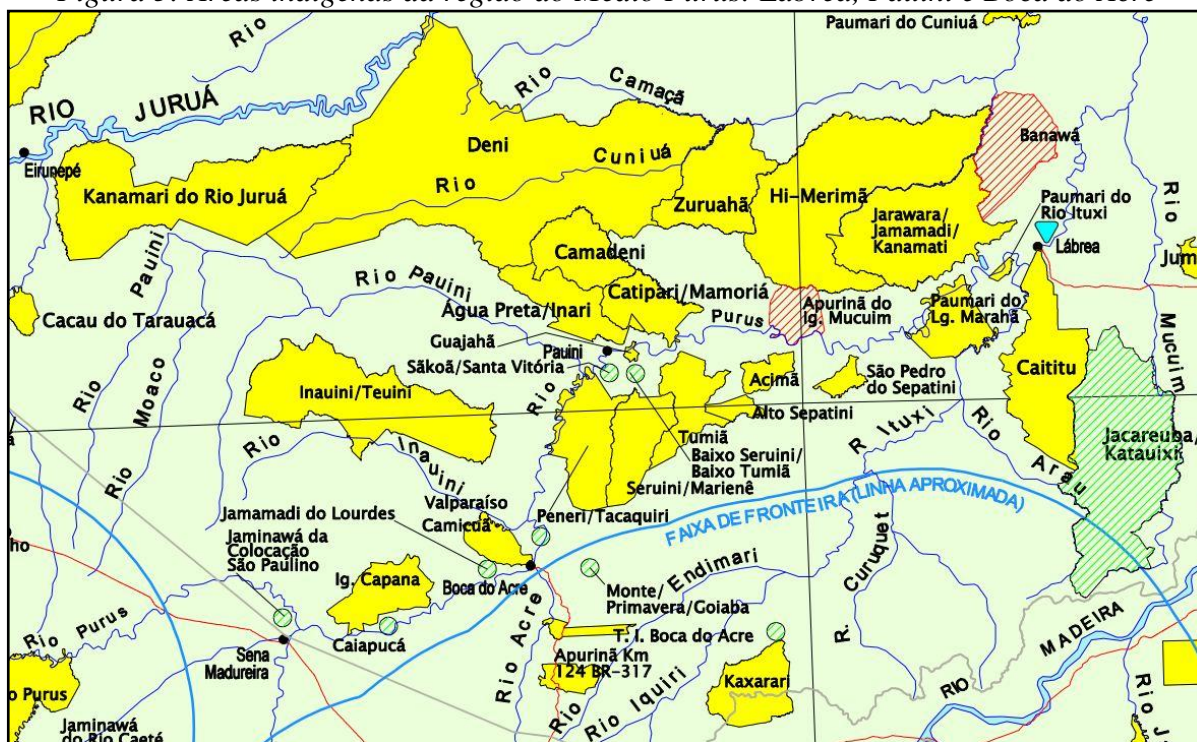
Em 2009, a FUNASA dava o número de 84 Apurinã vivendo em Rondônia, sendo que 24 estariam na Capital, em Porto Velho. Subtraindo os residentes da capital, sobram exatamente 60 indivíduos, fechando com o número dado por Sass para o número de Apurinã vivendo na mesma área que o povo Cinta Larga. Muitos desses Apurinã também mantêm residências nas cidades circunvizinhas à área indígena, a saber, Cacoal, Pimenta Bueno e Espigão do Oeste. Para a cidade de Manaus, em 1999, numa pesquisa realizada pelo pastoral do CIMI de Manaus, dum total de 8.500 pessoas que se declararam indígenas, 19,6% seriam Apurinã (BERNAL, 2009: 34). Em números relativos, a população Apurinã de Manaus seria então para essa época 1.666 indivíduos. Assim, Manaus configura-se como um pólo importante de atração para os povos do Purus. Alguns Apurinã reportam inclusive terem vivido vários anos em Manaus antes de retornarem para sua região natal.

Na literatura etnográfica, antropológica e histórica mais antiga, os Apurinã são descritos como ocupando as terras firmes e acampando nas praias dos rios apenas na época da desova dos quelônios (CHANDLESS, 1866a; 1866b; EHRENREICH, 1891a). E, dessa forma, mantiveram-se como um povo considerado arredo e perigoso durante muito tempo. Os primeiros contatos dos Apurinã com a sociedade colonial foram estabelecidos por exploradores atrás das “drogas do sertão”. O Vale do Purus é rico em cacau, copaíba, castanha e seringueira, da qual se extrai o látex. Não seria absurdo supor que a grande incidência de cacau e castanha na região (além de outras frutas palmáceas como o açaí, o buriti e a pupunha) seja decorrente das atividades indígenas “pré-colombianas”, pois a paisagem pode ser resultado do manejo humano (ZUCCHI, 2002: 205). Além dos produtos vegetais, os exploradores adentravam o Purus para obterem a carne do pirarucu e a manteiga de tartaruga e de peixe boi.

Durante o Brasil Império, a exploração do Purus teve dois momentos básicos. Um primeiro até a década de 1860 quando a exploração foi esporádica e um segundo na década de 1870 quando novos forasteiros começaram a se fixar no território para a exploração da borracha. Como afirmei anteriormente, a produção extrativa da borracha foi o grande motor econômico que possibilitou a ocupação de toda a extensão do Purus e seus afluentes. A necessidade de mão de obra para a exploração e as secas do Nordeste nos anos de 1870-1877 atraíram milhares de nordestinos para a região. Essa foi efetivamente a década do povoamento no qual os Apurinã entraram em contato sistemático com os îparãnyry (SCHIEL, 1999: 24s).

Se a borracha foi o grande motor que propiciou a ocupação da região pelos brasileiros em poucos anos, não posso deixar de constatar que também existem registros de que os Apurinã mantinham contatos esporádicos com comerciantes bolivianos e peruanos durante a primeira metade do século XIX. Portanto, antes da ocupação efetiva pelos brasileiros. Do lado brasileiro, Manoel Urbano da Encarnação, que já andava pelo Purus na extração das “drogas do sertão” muito antes de 1845 e que posteriormente se estabeleceu como um seringalista, atraiu e “pacificou” algumas aldeias. Desde então, tem ocorrido um processo longo e gradual de assimilação, “transformação” dos Apurinã em seringueiros e ribeirinhos. Nesse sentido, já em maio de 1898, o governo republicano criou um decreto de regulação dos serviços de catequese e civilização dos índios. A ideia era assentar os índios em lotes para os converter em agricultores. A partir de 1910, com a criação do SPI, os Apurinã foram submetidos a esse modelo (KROEMER, 1985: 46, 63, 89, 91). O processo de mestiçagem que se seguiu durante todo o século XX, levou os Apurinã a serem confundidos com qualquer outro seringueiro, posseiro ou ribeirinho. Hoje, muitos Apurinã não vivem mais em comunidade, mas estão espalhados em lotes por suas terras recém re-conquistadas ou por re-conquistar (*figuras 4 e 5*). Dessa forma, a mestiçagem converteu-se em um instrumento do Estado Nacional para a invisibilidade dos Apurinã (SOUZA, 1998: 87ss).

Figura 5: Áreas indígenas da região do Médio Purus: Lábrea, Pauini e Boca do Acre



(Fonte: FUNAI, 2014)

Talvez o mais importante aspecto que circunscreve o processo de mistura étnica e cultural tenha sido o enfraquecimento linguístico. Para a região de Boca do Acre e Pauini (*figura 5*), a qual se refere esta pesquisa, o IBGE divulga que em 2010 os Apurinã eram em número de 3.565. Este número computa somente os indivíduos que viveriam em áreas demarcadas pertencentes aos Apurinã. Desses, somente 35% declaram que falavam apurinã. Portanto, 65% não falam mais a língua. Apenas em quatro terras indígenas, o número de falantes é expressivo, a saber: Tumiã com 100% de falantes, Acimã com 97,7% de falantes, São Pedro do Sepatini com 75% de falantes e Apurinã do Igarapé Mucuim com 41% de falantes. Se subtrairmos estas áreas, a porcentagem dos falantes das outras áreas do Médio Purus (Água Preta/Inari 11%, Camicuã 18,6%, Km 124 1,9%, Boca do Acre 16,9%, Peneri/Tacaquiri 26,1%, Guajahã 6,5%, Seruini/Marienê 0%, Alto Sepatini 7%, Catipari/Mamoriá 6,1%, Caititu 7,5%) soma apenas 8,6%.

No geral, quanto mais ao sul mais é acentuado o número dos não falantes. Digo no geral, porque o que realmente importa é estar próximo de uma área que facilita o acesso e o contato ou estar em uma área atingida por um projeto desenvolvimentista. Mais ao sul significa estar mais perto do Acre, um centro de atração para os povos do Médio Purus. Quanto mais ao sul, mais fácil de aceder à capital Rio Branco e às comodidades advindas de uma vida urbana, mas mesmo nessas áreas ainda podem ser encontrados falantes. Um caso extremo é a área Seruini/Marienê que, mesmo distante de qualquer centro urbano, a totalidade de seus ocupantes, segundo o IBGE, não é mais falante de apurinã. Essa situação pode ser explicada facilmente porque essa área abrigava o antigo posto do SPI. Situação que demonstra “o sucesso” das políticas assimilacionistas desse órgão indigenista, pelo menos no quesito substituição da língua materna pelo português.

Outras áreas indígenas apurinã que se situam ao norte da região estudada nesta pesquisa também corroboram o que foi postulado acima. Na área dos Apurinã do Igarapé São João, 95,8% são falantes de Apurinã; na área do Igarapé Tauamirim, 100% são falantes. Somente na área Itixi Mitari, mais ao norte, portanto relativamente mais próxima do Solimões, o número volta a cair, 22,2% de falantes.

Assim, distantes uns dos outros e muitos não falando mais a língua, o povo Apurinã encontra-se enfraquecido enquanto unidade macropolítica. No entanto, a situação já foi pior. Com a demarcação de algumas áreas, com a luta para a demarcação de outras, com a

necessidade de se organizar para buscar assistência na área da saúde e da educação, os Apurinã estão se fortalecendo como identidade étnica. A própria luta pela demarcação contribuiu para um senso de unidade, no sentido de que colocou os Apurinã em oposição aos *ĩparãnyry* da região; ou como Otávio Avilino Chaves (*Tukatxi*) asseverou-me “muitos cariú não gostam da gente, principalmente depois que conseguimos a terra”. No entanto, ao mesmo tempo em que criou unidade interna pela disputa de terra com os não-indígenas, também acirrou disputas internas, pois algumas famílias apurinã eram contrárias à demarcação devido a alianças comerciais e de parentesco que mantinham com famílias não-indígenas. Esse é o caso do baixo Seruini, que devido a essas relações, ficou fora dos limites da área demarcada. Em oito de maio de 2008, no entanto, a conjuntura modificou-se. Nessa data, foi criada por decreto presidencial a Reserva Extrativista Médio Purus (RESEX Médio Purus) que circunda as áreas indígenas da região. Sob a administração de alguns *ĩparãnyry*, a RESEX iniciou um processo de expulsão dos Apurinã que viviam tradicionalmente dentro da nova unidade extrativista. A lógica matemática é simples, quanto menos gente para dividir os lucros da exploração melhor. Com a nova conjuntura, as famílias apurinã que anteriormente foram contrárias à demarcação iniciaram um processo de luta pela terra e de revitalização identitária. Esse processo, portanto, é uma continuidade identitária interna, pois são famílias com ascendência apurinã que reclamam a identidade indígena, mas também é um processo acionado pela conjuntura político-econômica desde fora. Ao tentarem expulsar os Apurinã de suas terras, impedindo assim que participassem dos lucros da RESEX, os *ĩparãnyry* reerguiam as fronteiras étnicas.

Essa situação, não obstante, nos revela o quão complexa são as redes familiares e as disputas identitárias e econômicas na região e é nesse contexto de revitalização cultural, linguística e identitária que minha convivência e minha pesquisa de campo foram realizadas, ou seja, pautadas pela necessidade dos próprios Apurinã de “reconstruírem” uma identidade étnica que estabelecesse demarcadores de fronteiras étnicas e que pudesse fazer frente às acusações de não serem mais índios. Nesse processo, os Apurinã, estão reagindo frente a uma estrutura de longuíssima duração que lhes imputava o signo de seres humanos inferiores. (ELIAS; SCOTSON, 2000: 23). A busca pela revitalização da língua e da cultura é uma marca de que ser indígena não é mais um prejuízo, mas pode render vantagens. Nesse sentido, a língua e as festas tradicionais desempenham um importante papel, pois estruturam fronteiras étnicas e culturais. A reafirmação linguística e identitária, portanto, estaria sendo acionada em um novo contexto de direitos indígenas. Há um constante interesse das

lideranças indígenas de que as gerações mais novas aprendam e mantenham a língua apurinã, bem como práticas tradicionais de sua cultura que também servem como demarcadores de fronteiras étnicas, por exemplo, o Xingané (festa tradicional), a revalorização da pajelança e o uso do rapé (rapé é um composto feito a partir da folha do tabaco assada, triturada e misturada com cinza de algumas outras plantas; os Apurinã preferem utilizar uma espécie de cacau nativo e um cipó como mistura e eles o chamam de *awyry*). Dessa forma, a revitalização da língua e da cultura apurinã é reposicionada como uma forma de conseguir vantagens dentro do contexto social brasileiro. É necessário reafirmar a identidade indígena para conseguir e manter benefícios, como a demarcação das terras ou recursos das políticas públicas destinados para minorias étnicas.

Localmente, o interesse pela revitalização da língua e da cultura apurinã é alimentado pelo direito à educação diferenciada, pelo processo demarcatório, pela pavimentação da Br 317, na atuação de organizações não-governamentais e no encontro com outros povos indígenas. No caso da pavimentação da Br 317 entre os anos de 2009 a 2011, os indígenas mobilizam-se para conseguir recursos advindos da indenização e da mitigação dos possíveis impactos ambientais, sociais e culturais que a pavimentação da rodovia traria. Para conseguir os recursos, é importante manter as fronteiras étnicas visíveis. Em síntese, os Apurinã apropriam-se do discurso do Estado e da sociedade civil organizada; bem como também se espelham nos demais povos indígenas com os quais entram em contato e observam como eles mantêm vivas ou não suas culturas e identidades. Isso provoca uma busca pela sua própria identidade.

4. Contextualizando a diversidade religiosa

No mesmo momento em que foram se dispersando e sendo incorporados pelo processo colonizador que se seguiu no Purus, os Apurinã foram, é claro, adotando as práticas e religiosidades daqueles com quem estabeleciam relações de parentesco e amizade. Longe de ser somente uma imposição de dominação, ocorre aqui um fenômeno semelhante ao que Serge Gruzinki (2003: 369; 2007: 52, 73) observou e descreveu no México, ou seja, uma apropriação do cristianismo e de outras práticas religiosas e o controle de seu capital simbólico. Para esse autor, a nova síntese cultural e religiosa, nesse sentido, apresentada como mestiçagem, seria o resultado dos encontros e disputas das diferentes culturas em contato em solo americano (europeia, africana, asiática e indígena).

Assim, o povo Apurinã vive um momento de reestruturação cultural no qual estão presentes forças políticas (alianças de parentesco com não-indígenas, disputas partidárias, disputas por cargos em instituições governamentais e não-governamentais, entre outros) e o universo religioso. Para a análise do quadro religioso, utilizo a noção de campo religioso assim como definida por Pierre Bourdieu, ou seja, como um campo que se constitui pela existência de um grupo especializado na produção dos bens religiosos e pela existência de um grupo que, produzindo excedente econômico, sustenta aquele grupo especializado em troca do “sustento espiritual”. Bourdieu (1996: 158) chama essa transação que se instaura entre aqueles que produzem os bens religiosos e aqueles que consomem de “economia da oferenda”.

No campo religioso em disputa entre os Apurinã, fazem-se presentes a religiosidade “tradicional” dos Apurinã, a tradição cristã (a Igreja Católica Romana e as igrejas pentecostais especialmente a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil), o Santo Daime e também a religiosidade de matriz africana e espírita. No embate do campo religioso, surgem novas sínteses que são transversais às diferentes matrizes religiosas constituindo um universo plurirreligioso que pode ser percebido em vários momentos e situações do dia a dia das famílias apurinã. O que segue é uma tentativa de caracterização desse universo e das sínteses que observei ao longo do período de atuação com os Apurinã no Médio Purus e ao longo da pesquisa de campo.

Em primeiro lugar, gostaria de caracterizar o universo religioso “tradicional”. A religiosidade “tradicional” apurinã não possui uma organização sistemática nem tampouco uma instituição que a represente formalmente no campo religioso em disputa. É antes de tudo formada pelo universo cultural como um todo. Inclusive a presença das igrejas, do Santo Daime e das práticas espíritas e afrodescendentes já faz parte do imaginário religioso “tradicional”, ou seja, foram assimiladas a tal ponto que as práticas tradicionais se apresentam como mestiçagem cultural (GRUZINKI: 2003; 2007). Mas antes de falar propriamente sobre essa mestiçagem, gostaria de apresentar a cosmovisão ou a teologia apurinã que sustenta as práticas atuais. Farei isso apresentando um mito de origem migratória e a relação que os Apurinã mantêm com os outros seres que habitam a região e o imaginário Apurinã.

Juliana Schiel (2004: 56s, 62, 85) afirma que os Apurinã se consideram um povo em transição entre dois mundos de perfeição. Eles teriam saído de *Kairiku* numa migração em direção a *Iputuxity*. Os Apurinã também afirmam terem iniciado essa jornada juntamente com

o povo Kaxarari, pertencente à família Pano. Schiel diz que alguns Apurinã garantem compreender a língua Kaxarari, como uma prova de que teriam saído juntos nessa migração mítica originária. Nas narrativas, os Apurinã afirmam que iniciaram a marcha seguindo outro povo, os *Utsamanery*, que teriam completado a viagem até *Iputuxity*, enquanto os Apurinã e os Kaxarari teriam ficado na terra do meio, a terra na qual as coisas definham e morrem. Embora a migração mítica apurinã tenha uma relação explícita com o imanente, ela é atualmente referenciada como uma estrutura transcendente. Há, pois, uma tendência de abstrair a materialidade. Assim, essas são terras originárias, sagradas, nas quais todos e todas as coisas são imortais. Não existem doenças, muito menos mortes e todas as pessoas gozariam de fartura e felicidade. Ainda hoje há pessoas que contam relatos de arrebatamento pelos *Utsamanery* que continuariam empreendendo migrações.

A cosmovisão tradicional dos Apurinã também concebe um mundo no qual a distinção de intencionalidade entre os seres humanos e os animais está na diferença do corpo, ou seja, são portadores de uma, por assim dizer, “humanidade geral”, diferenciando-se apenas na forma, no corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 116). Essa é a noção do perspectivismo ameríndio, para quem todos os seres seriam, assim, portadores de uma mesma cultura; o que muda é a forma do corpo. A etnografia registra essa mudança como uma capacidade de troca de roupa (VIVEIROS DE CASTRO, 2011b: 351). O perspectivismo é constantemente referenciado nas histórias e nos mitos apurinã. *Tsura* – o herói mítico criador – sempre está envolto em situações nas quais as pessoas são “confundidas” com animais ou “transformadas” ora em gente ora em animais; não há, pois, uma distinção clara entre seres humanos, animais e, por vezes, plantas (SCHIEL, 2004: 89, 211ss). De semelhante forma, Jaime Manuel da Silva, morador da aldeia Camicuã, em Boca do Acre, narrou-me uma história na qual um índio Apurinã teria flechado um veado-mateiro. Ferido, o veado conseguiu escapar. O índio, seguindo o rastro do veado, teria visto quando ele entrou rastejando numa toca. Sem perder tempo, ele foi atrás. Ao entrar na toca, adentrou no mundo do veado e de outros animais. “Ali todos os animais eram gente!”, ele enfatizou. O caçador foi recebido e acolhido pelos animais. No entanto, sendo reconhecido pelo veado como aquele que o flechou, teve que fugir do local às pressas. Só conseguiu fugir com a ajuda do tatu que abriu um buraco para ele escapar. Seguido por alguns animais, inclusive um *tukytxi* (espécie de animal mítico que parece fazer referência à megafauna brasileira), esperou na boca do buraco com um porrete e matou os animais que vinham ao seu encalço.

A narrativa da história inicia apresentando o ponto de vista do caçador que vê o animal e o flecha. Depois o caçador passa a rastrear o animal ferido. Como observa Carlos Fausto (2002: 12), na Amazônia, deve-se ir atrás da caça ferida para não ser alvo de contrapredação. O primeiro ponto de ruptura ocorre quando o veado entra em uma toca. Ora, veados não entram em buracos; isso já é sinal de que algo não está mais correto na percepção do caçador. O segundo ponto de ruptura é quando ele decide entrar no buraco atrás do veado. Pessoas em estado normal de consciência não entram em buracos. Ao fazer isso, o caçador completa a transição e já comunga com os animais. Com o insucesso do abate do animal, ele é quem acabou sendo predado. Para ele, agora, os animais são gente ou os animais o vêem como um animal. É bem recebido e passa a conviver com eles até quando é reconhecido pelo veado como aquele que o flechou. O caçador só consegue fugir e escapar daquela realidade porque é ajudado pelo tatu. Em Apurinã, o tatu (*kaiuwana*) é feminino e é representado nas narrativas como uma mãe. É ele quem consegue cavar um buraco entre os mundos pelo qual o caçador consegue regressar para sua perspectiva, ou seja, de ver os animais como presa e não como parentes.

Essa troca de perspectiva com os outros seres – sejam eles animais, plantas, espíritos ou seres mitológicos – pode ocorrer com qualquer pessoa, embora isso signifique que a pessoa já não vê os humanos como humanos. Portanto, essa transição de perspectiva pode ser muito perigosa e, geralmente, envolve a morte da pessoa que troca de perspectiva. O pajé (*měety*) é aquele dentre os Apurinã que transita, por excelência e com certa segurança, entre esses “mundos”, entre os mundos dos animais e o mundo das pessoas, entre as terras sagradas do *Kairiku* e do *Iputuxity*. Entrando em contato com esses mundos, ele pode descobrir a causa e a cura para as enfermidades que acometem um indivíduo. No entanto, lidando com essas forças, o *měety* é aquele que pode curar ou também colocar o “feitiço” (*ětyty*). Os feitiços são materializados em pequenas pedrinhas que eles colocam nas pessoas ou tiram, no caso da cura. Os Apurinã dizem que o próprio *měety* adquire poder colecionando essas pedrinhas que introduz no corpo. Ele é aquele que consegue lidar com essas forças sem ser prejudicado, sem adoecer. Quando um *měety* identifica que uma pessoa foi “enfeitiçada” ele também costuma identificar quem ou o que foi que causou o mal e retribui lançando um feitiço para a aldeia do outro *měety* quando é o caso. Por ter a capacidade de transitar entre esses mundos, o pajé é tido como um que não morre como as outras pessoas, mas que se torna encante (um ser encantado). Como diz Schiel,

(...) a terra em que vivem os Apurinã, hoje, é *terra de cupim*, em contraste com a terra de onde vieram, *Kairiko*, e para onde deveriam ter ido, *Ipotoxite*. Os pajés são aqueles, dentre os Apurinã, que ainda permanecem imortais, já que, na sua “morte”, sempre vão para estas outras terras. (SCHIEL, 2004: 93)

O imaginário apurinã é também permeado por seres e almas que podem fazer mal às pessoas. Por exemplo, os “flechadores” (*kipyatitirã*) ou os chefes dos bichos (*hãwity*) podem atirar flechas nas pessoas, especialmente nas crianças que são as mais suscetíveis. Isso pode ser muito perigoso levando a pessoa até a morte. Quando não se tem um mēety por perto para curar, deve-se banhar a pessoa com o chá de priprioça (*kawaky*). Esses flechadores são como pajés no mundo dos animais, com os quais os pajés Apurinã também entram em contato para realizar as curas (SCHIEL, 2004: 89).

Além desses flechadores também existem os *kumuru* (almas). Segundo Schiel (2004: 92s), para os Apurinã, há o espírito e a alma. O espírito vai para o céu e a alma é a parte da pessoa que fica na terra e que assombra as outras pessoas. Nesse sentido, pude presenciar na aldeia Camicuã uma situação na qual duas crianças afirmaram terem visto uma mulher toda ensanguentada. As mulheres prontamente começaram a se organizar para dar banho nas crianças com o chá de uma planta, provavelmente a priprioça. Elas precisavam quebrar o feitiço que se apresentava na forma das crianças estarem vendo um *kumuru*. Aqui podemos perceber claramente o sistema da “predação familiarizante” em ação (VILAÇA, 2006: 187s; FAUSTO, 2002: 13s). Há uma luta de predação constante entre os seres humanos, os animais e os espíritos. Há, pois, estratégias para caçar e para evitar ser caçado. Assim quem vê um espírito já não está mais compartilhando totalmente da mesma perspectiva dos humanos. E assim como o tatu que ajudou o caçador a sair do mundo dos animais, é preciso ajudar essas crianças a retornarem para a perspectiva humana.

Agora, se a alma vista é de alguma pessoa conhecida, o procedimento para acalmá-la é realizar festas. Schiel diz que

As festas Apurinã, que recebem o nome genérico de Xingané, são desde pequenas cantorias noturnas até grandes eventos, como convites para muitas aldeias, muita comida, vinho de macaxeira, banana, patauá e combustível para os participantes. Em algumas ocasiões, são feitas festas para acalmar a sombra de um morto, na seqüência e nos anos seguintes do falecimento (nesse caso, de acordo com Abdias, morador da Água Preta, o nome da festa seria *isaĩ*). (SCHIEL, 2004: 69)

Dentre as festas que observei, somente uma teria sido organizada com as funções tradicionais para a despedida de um falecido, denominada *Pupÿkary Kyynyry* (Festa cerimonial Apurinã), no dia 14 de agosto de 2010, na aldeia Nova Vista, no município de Pauini. É conhecida localmente como Xingané. A palavra provem do apurinã *xĩkãne* que significa celebrar/cantar e é utilizada regionalmente por indígenas e não-indígenas. *Xĩkãne* também é o substantivo para a ave tucano, talvez fazendo referência ao canto dos tucanos no final da tarde. Quando se referem à festa, os Apurinã também utilizam o verbo *xipuãta* (cantar) e o substantivo *xipuary* (canto). Outra palavra utilizada no âmbito da festa é *serena*, dançar. Faz referência a uma parte importante da festa na qual os participantes dançam puxados por um cantor. A dança pode ser seguindo em fila indiana com passos diferentes dependendo do ritmo da música ou em duas filas, uma de homens e outra de mulheres. As duas filas se posicionam de frente uma para a outra. Dançam para frente e para trás. Não observei se há outros tipos de posicionamentos. As músicas e as danças fazem referência a animais e a plantas, como a sucuri, o macaco e o buriti. Cláudia Neto do Valle (1986: 8), estudando o ritmo das músicas apurinã do Km 45 em uma dissertação na área da linguística, também observou uma festa tradicional que ela denomina *Xipũary*. Segundo a autora, nessa festa, os homens se reuniram fora da aldeia e, pintados de urucum ou outra tinta vermelha, adentrariam a aldeia “cantando e dançando imitando o passo da cegonha e levando na mão uma figura da cegonha trabalhada em madeira” (VALLE, 1986: 8).

Na festa tradicional que observei, estiveram presentes diversas famílias Apurinã de diferentes aldeias dos municípios de Boca do Acre e Pauini. Essa festa tradicional é organizada por ocasião do falecimento de alguém da aldeia, é, portanto, uma festa ritual em memória do falecido. Ao todo, são organizadas três festas. Segundo me foi informado pelos participantes da festa, a primeira é realizada para “expulsar o morto” da aldeia para que ele não assombre os familiares, ou como Aparecida Vilaça (2000: 96) define “desfamiliarizar o morto”. A segunda festa, geralmente no ano seguinte, é realizada para “alimentar o morto”. Nessa ocasião, são depositados alimentos no local do sepultamento. A terceira e última festa é a conclusão de todo o processo e “o morto é encaminhado”, ou seja, “ele agora sabe que morreu” e “não vai mais interferir na vida dos vivos”. A festa do dia 14 era a terceira organizada para despedida de uma liderança. A partir daí, a família poderia seguir sua rotina com as obrigações cumpridas para com o falecido. No entanto, deve ser dito também que essa festa não é somente um ritual fúnebre. É também um momento no qual as pessoas se reencontram, as relações de parentesco são reafirmadas e as alianças são construídas.

A alimentação tradicional da festa é peixe com beiju, mas também pode ser carne de caça. Na semana que antecedeu a festa do dia 14, as lideranças que a organizaram convidaram os moradores da aldeia para uma pesca com tingui. Os peixes foram moqueados e o beiju preparado. Os Apurinã afirmam que se deve ter muito alimento para que os convidados não passem necessidade. Também foi preparada caiçuma de mandioca e de banana. A alimentação foi distribuída durante a festa, em intervalos periódicos. A caiçuma é distribuída durante a noite, pois a dança, por princípio, deveria durar a noite toda.

Em relação ao universo cristão, os Apurinã convivem com a presença da Igreja Católica, da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil. No caso de minha própria filiação religiosa – como assessor do COMIN, já que esta organização está ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) –, não tem importância no quadro religioso local, pois o COMIN e a minha pessoa são praticamente a única coisa que eles conhecem a respeito da confissão luterana. Alguns Apurinã também conhecem outros obreiros do COMIN que me antecederam, lembram especialmente do pastor Walter Sass e da advogada e pastora Jandira Keppi com os quais tiveram maior envolvimento. No entanto, nenhum deles atuou diretamente com os Apurinã. Além disso, a atuação do COMIN não visa a conversão dos povos indígenas e, portanto, não entra diretamente na disputa do campo religioso aqui analisada.

Em relação à Igreja Católica, os templos e celebrações constituem-se numa referência local, dada sua importância no paisagismo urbano – destacando-se das demais construções – ou no potencial de mobilização social quando por ocasião das festas religiosas ou quando por ocasião de articulações políticas. Nesse último ponto, penso, sobretudo, na atuação do CIMI. Em geral, os Apurinã participam da vida social das cidades próximas nas quais estão localizadas suas terras. Inclusive muitos possuem casas nessas cidades ou residem ali. Desconheço a existência de templos católicos romanos dentro das terras apurinã e também não encontrei em minha pesquisa de campo nenhum Apurinã que se declarasse católico. Mesmo, assim, com certeza são profundamente conhecedores da religiosidade católica e muitos foram batizados por padres católicos. Historicamente também existem registros de missões católicas junto ao povo Apurinã (KROEMER, 1985, 20ss, 65ss). Além disso, os Apurinã frequentam os salões paroquiais quando necessitam realizar alguma reunião maior com participantes de outras aldeias. Eles também recebem assessoria do CIMI, o que os torna mais próximos dessa Igreja.

A presença protestante também é antiga. Na década de 1870, alguns missionários anglicanos fundaram uma missão nas barreiras do Hyutanahã. Como afirma Kroemer (1985: 75ss), eles atraíram algumas crianças com o objetivo de modificar seu “caráter selvagem” através da educação em um internato. Em meados da década de 1880, a missão foi fechada. Desconheço qualquer pesquisa histórica que aborde mais profundamente a atuação desses missionários e os motivos do fechamento da missão. Kroemer traz a informação de que possivelmente teria ocorrido um conflito no “distrito de Hyutanahã”, no qual os Apurinã teriam desfechado um ataque e matado algumas pessoas para, logo em seguida, internarem-se nas matas. No entanto, como pode ser visto no segundo capítulo quando abordo a atuação dessa experiência missionária, os motivos do fechamento da missão são de outra ordem.

Se a presença protestante no Purus pode ser remontada ao período imperial, somente no final do século XX, foram estabelecidas algumas denominações com um caráter mais duradouro e elas são de cunho pentecostal, a saber, a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil. A partir de 1911, quando a Assembleia de Deus foi fundada em Belém, a Amazônia começou a ser “tomada” pelo protestantismo de cunho pentecostal. Em 1917 já estavam em Manaus e de lá foram subindo os rios e igarapés (EPOS, 2005: 57, 63). De fato, como pode ser visto na imagem abaixo (*figura 6*), em várias aldeias do povo Apurinã e demais povos indígenas da região, podem ser encontrados templos dessa denominação.

Figura 6: Assembleia de Deus na aldeia Camicuã



Aldeia Camicuã, Boca do Acre – AM, 18 de abril de 2009.

Foto: Rogério Sávio Link

Embora a conversão dos Apurinã para o protestantismo não seja tão expressiva como em outros grupos, parece haver aí uma confluência de interesses. No caso dos Baniwa, Robin M. Wright (2002: 274, 282) afirma que 80% do povo teria se convertido a um movimento evangélico milenarista. Para ele, o protestantismo milenarista viria como uma continuidade da própria estrutura tradicional profético-religiosa dos Baniwa. Já entre os Apurinã parece haver uma preferência por essas igrejas devido ao grau de autonomia que elas lhes possibilitam. Na Igreja Católica, a produção e o controle dos bens religiosos (BOURDIEU, 1992: 39; LINK; NÚÑEZ DE LA PAZ, 2007) permanecem alheios aos Apurinã. Já nas igrejas de cunho pentecostal, o papel das lideranças é proeminente, pois muitos se tornam pastores e pregadores e as famílias, mantendo o controle sobre os bens religiosos, mantêm também o controle econômico e político advindos do campo religioso.

A Congregação Cristã no Brasil, por sua vez, também de cunho pentecostal, nasceu no início do século XX (1910). Diferente da Assembleia de Deus que teve sua gênese em contexto amazônico brasileiro, a Congregação teve início em São Paulo e Paraná e chegou à região em época mais recente, através de migração do Sul e do Sudeste do Brasil. A presença dessa denominação está limitada à região de Boca do Acre que tem um histórico de migração recente seguindo a abertura da Br 317. Desconheço a presença na região de Pauini. Apesar da Assembleia e da Congregação vincularem sua origem ao movimento pentecostal norte-americano, elas diferenciam-se bastante na forma. Enquanto a primeira possui os templos mais simples e os cultos são mais espontâneos, a segunda dá ênfase em templos mais bem estruturados e cultos organizados com instrumentos musicais, destacando-se os de sopro.

Não tomarei tempo aqui para descrever o culto e a teologia dessas igrejas, pois elas já são amplamente conhecidas no meio acadêmico. Ainda tenho que falar sobre outra expressão religiosa que tem se destacado no meio do povo Apurinã e que rivaliza com essas denominações de cunho pentecostal, a saber, o Santo Daime. Apesar de também existirem vários estudos a respeito e de ser conhecido no meio acadêmico, o Daime necessita uma descrição maior; primeiro, porque tem uma origem indígena (pelo menos o conhecimento da fabricação da bebida utilizada nos cultos) e segundo, porque nasceu no contexto amazônico. O Daime é, pois, antes de tudo, uma religião amazônica. Nesse sentido, no Acre, muitos povos indígenas fazem uso regular da bebida e disputam o mercado religioso com as outras expressões daimistas.

Em seus serviços religiosos, o Daime faz uso de uma bebida de procedência indígena conhecida mais amplamente com o nome de *ayahuasca*. A palavra vem do quéchua, sendo que *aya* significa pessoa morta, alma, espírito e *waska* significa corda, cipó, linha (LABATE, 2002: 230). O nome *ayahuasca*, portanto, faria referência à capacidade da bebida de ligar o mundo dos vivos com o mundo dos mortos através das mirações, visagens obtidas através da ingestão da bebida. A bebida é feita a partir do extrato de um cipó da espécie *Banisteriopsis* (existem mais de seis espécies identificadas) e da folha de outra planta que pode variar de cultura para cultura (ZULNAGA, 2002: 140). No caso do Daime, utiliza-se o cipó Jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a folha da Chacrona ou Rainha (*Psychotria viridis*). Devido ao chá do cipó, no contexto amazônico, essa expressão religiosa também é referida como a “religião do cipó”.

Entre os povos indígenas, o uso da *ayahuasca* concentra-se entre as famílias Pano, Aruak, Arawá e Tucano. O uso da bebida para fins rituais pelas diversas tradições religiosas está amparado na concepção de que alguns “vegetais” teriam a capacidade de ensinar as pessoas, pois seriam possuidoras de espíritos sábios (LUNA, 2002:181s). Segundo Pedro Luz, seu uso serviria ainda a dois propósitos:

(...) em primeiro lugar, os participantes acreditam ver cenas mitológicas e imagens iconográficas que confirmam vividamente as crenças existentes sobre a origem do grupo e a natureza tradicional das instituições sociais e religiosas; em segundo lugar, sendo o transe intensificado por estímulos ambientais (como a parafernália ritual, os cantos, luzes, incenso e outros) usados para induzir estados específicos de consciência, este leva à introjeção das normas de comportamento social e individual esperadas. (LUZ, 2002: 62)

Além dos povos indígenas que fazem uso tradicional da *ayahuasca* no Brasil, existem atualmente três grupos religiosos maiores que competem entre si: o Alto Santo (ou Santo Daime), a Barquinha e a União do Vegetal. O mais conhecido de todos é o Santo Daime, sendo que a palavra Daime deriva do verbo dar. É, portanto, uma petição de uma oração que tem origem na tradição católica. Boca do Acre é passagem obrigatória para quem quer ir ao Céu do Mapiá, um centro daimista de peregrinação e produção da bebida, localizado no igarapé Mapiá, no antigo Seringal Adélia que fica no centro do território Apurinã. É uma referência na região. Beatriz Labate resume da seguinte forma o processo de institucionalização dessas expressões religiosas:

Na década de 1930, é fundado o Alto Santo em Rio Branco (Acre) pelo Mestre Raimundo Irineu Serra; em 1945, Daniel Pereira de Mattos funda a Barquinha no mesmo lugar; na década de 1960, forma-se a União do Vegetal (UDV) em Porto Velho (Rondônia), através do Mestre José Gabriel da Costa; na década de 1970, aparece o *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS), liderado pelo Padrinho Sebastião Mota Melo, conhecido também como Santo Daime. (LABATE, 2002: 231)

Os daimistas afirmam que sua doutrina é de cunho cristão e que a bebida seria o que a Santa Ceia é para os cristãos. Afirmam que o Mestre Irineu teria recebido a doutrina daimista através de aparição de Nossa Senhora da Conceição. Os hinos de autoria do Mestre, constituídos em literatura sagrada, apresentam referências da tradição católica popular e da tradição espírita kardecista. Conforme os daimistas, a doutrina conformaria ainda uma nova leitura dos Evangelhos à luz do Santo Daime. Seguindo essa crença, a ação da bebida produziria “uma expansão de consciência responsável pela experiência de contato com a divindade interior, presente no próprio homem” (SANTO DAIME, s/d).

Apesar de alguns grupos Aruak utilizarem tradicionalmente a bebida, os Apurinã não faziam uso. O uso atual é esporádico e limitado a algumas famílias e indivíduos e foi introduzido recentemente pelas novas religiões daimistas. Muitos afirmam terem iniciado a tomar a bebida por motivos de saúde. Alguns expressam o desejo de tornar o Daime a religião oficial do povo Apurinã, pois ela, segundo eles, daria sentido e unidade ao povo, uma vez que teria por detrás uma tradição indígena capaz de prover uma unidade étnica no atual contexto de revalorização identitária. As pessoas preocupadas com a revitalização da cultura, por sua vez, contestam afirmando que o Daime não faz parte da cultura apurinã. Na aldeia Camicuã, nesse sentido, já existiu um templo do Daime e várias pessoas frequentavam regularmente. No entanto, ele foi fechado e destruído em meio a disputas e várias pessoas afirmam não fazerem mais uso da bebida. Entrementes, alguns Apurinã mantêm uma relação de amizade e comércio com as pessoas do Céu do Mapiá fornecendo matéria prima para o preparo da bebida. Muitos, inclusive, confirmam terem vivido por muitos anos naquele lugar. Os conflitos decorrentes dessas diferentes visões-interesses que envolvem a religiosidade e o controle social do grupo são muito frequentes, inclusive culminando com expulsões da aldeia. As acusações ao Daime também podem envolver o uso de outros tipos de drogas ilícitas, principalmente maconha. Não raro, a conversão para uma igreja evangélica tem por detrás uma experiência que envolve autoridades policiais e porte de entorpecentes.

Depois de ter apresentado o campo religioso em disputa dividido entre a religiosidade “tradicional”, as igrejas cristãs e as religiões daimistas, faz-se necessário apresentar outra importante vertente religiosa que cruza transversalmente as demais; estou falando da religiosidade de matriz africana e espírita. No contexto amazônico, a tradição afro e a tradição espírita se imiscuem com as demais expressões religiosas e encontram pontos de contatos com o que tenho chamado de religiosidade “tradicional” apurinã. Tradicional está entre aspas porque, como observei acima, a mistura é tão imbricada que as práticas tradicionais se apresentam como mestiçagem cultural. Portanto, a melhor forma que encontrei para apresentar essa mestiçagem foi delinear algumas “sessões de cura” xamânicas que observei na aldeia Mipiri (*Mipyry*) no município de Pauini. Ali, durante o período em que trabalhei com os Apurinã, pude vivenciar algumas reuniões ordinárias organizadas familiarmente e um episódio extraordinário que reuniu várias pessoas e que mobilizou as forças xamânicas.

No primeiro caso, são acionadas redes familiares em reuniões de curas que, com frequência conta com a participação de convidados médiuns vindos da cidade de Pauini. As sessões que observei ocorreram durante a noite. Os participantes acomodavam-se no piso de paxiúba e faziam uso de *awyry* (rapé) e *katsupary* (folha de coca) como em qualquer outra reunião das lideranças religiosas apurinã. No entanto, esta reunião seguia um ritual que tinha como finalidade propiciar que o médium recebesse as entidades de forma segura e controlável. A própria linguagem empregada também desvela a estrutura sincrética, pois o médium designa-se como “aparelho” que “recebe gente de várias linhas”. Ao designar-se a si mesmo como aparelho, ele enfatiza que é apenas um instrumento das entidades que incorpora. As “várias linhas”, por sua vez, apontam para as diferentes expressões afro e kardecista e os diferentes espíritos com os quais lidam: menos evoluídos e mais evoluídos. Algumas vezes, em vez de aparelho, o médium pode referir-se a si mesmo como “cavalo”, mas isso já denota a escala de valor evolutiva. Também fui informado que um médium tem a obrigatoriedade de organizar essas reuniões periodicamente, sob pena de sanções das entidades que podem persegui-lo.

Devido aos diferentes tipos de espíritos evoluídos e não evoluídos, parece haver a necessidade de realizar a reunião em um ambiente controlável para evitar que entidades não desejadas apareçam e ponham em risco os objetivos da reunião. Conforme observei, alguns “espíritos mais baixos” (menos evoluídos) são desejáveis, mas é preciso agradá-los com tabaco e cachaça (ou álcool). Na Amazônia, de forma geral e também entre os Apurinã, tenho

observado a ingestão de álcool de farmácia misturado com água como um substituto para as bebidas destiladas. A justificativa é que é mais barato e não faria tanto mal quanto algumas marcas de bebidas alcoólicas. Seja utilizando cachaça ou álcool, para um bom desenrolar da reunião, deve haver sempre pelo menos uma pessoa que saiba reconhecer qual tipo de entidade o médium está incorporando e se necessário agradá-la com tabaco e álcool. Depois do agrado, pode-se fazer pedidos de cura e receber os passes. Como argumentei, retirando a inalação de awyry e o uso do katsupary, essa descrição se assemelha em muito com as sessões espiritualistas de outros lugares do Brasil. Nesse sentido, por ocasião de uma oficina de formação e revitalização da língua indígena apurinã, realizada na aldeia Mipyry, na Terra Indígena Água Preta/Inari, em parceria com as secretarias de educação dos municípios de Boca do Acre e Pauini, e que reuniu professores indígenas apurinã de Boca do Acre e Pauini entre os dias 15 de fevereiro e 1 de março de 2010, pude observar episódios de curas xamânicas que são expressões dessa mestiçagem cultural, mas que também propiciam observar a estrutura xamânica em ação. Retomarei essa questão no último capítulo.

Conclusivamente, posso dizer que as práticas religiosas atuais dos apurinã apresentam uma estrutura sincrética com as diferentes religiosidades e religiões presentes no Purus. No entanto, longe de ser uma imposição de fora, a complexidade do campo religioso local demonstra que os Apurinã constroem significados e práticas a partir da estrutura ancestral e das novas práticas e discursos teológicos com os quais entram em contato. Os diferentes grupos familiares aderindo a diferentes expressões religiosas também demonstram como os Apurinã articulam-se através de suas redes familiares. Nesse contexto, creio ter conseguido demonstrar que os conflitos e divisões internas se fazem presentes também na escolha da pertença religiosa. Assim, os atritos entre as diferentes expressões religiosas são decorrentes dos apegos identitários que os Apurinã acabam assumindo nos discursos e nas práticas e que derivam de interesses pessoais e coletivos (HALL, 2000: 108, 110, 112). Nesse sentido, os flechadores, as almas, os *tukytxi* e os feitiços dos pajés são reinterpretados pelos crentes como sendo coisas demoníacas. Ressignificam a tradição para dentro do novo contexto cultural no qual estão se inserindo, ou seja, são os demônios que querem impedir os Apurinã de se realizarem. “Eles aparecem para desviar do caminho”. Esse tipo de discurso, no entanto, não é manifestado em qualquer espaço. Há momentos em que os próprios crentes acionam a identidade tradicional apurinã, dependendo, como já disse, do interesse em jogo. Uma pessoa ou grupo pode mudar de identidade, pode acionar determinado tipo de identidade ou comportamento dependendo do lugar no qual se encontra, ou seja, quando as condições de

sobrevivência ou de vantagem a levam a fazer isso, pois uma determinada identidade pode ter mais sucesso em determinado contexto (BARTH, 1998: 204-209).

Até aqui apresentei o pano de fundo histórico, explicitarei os etnônimos utilizados para descrever os Apurinã e a sociedade não-indígena, descrevi as relações de parentesco, situei o estado de dispersão e de assimilação ou integração e apresentei o campo religioso e político em disputa. Portanto, com a situação histórica e com a situação geral apresentada acima, procurei demonstrar que os Apurinã se apresentam como uma sociedade aberta à mudança; o que se evidencia, sobretudo, na mestiçagem cultural, nas relações de parentesco, na religiosidade sincrética e na substituição da língua materna pelo português. Comparados aos Jamamadi, os Apurinã parecem ter abraçado o mundo e as instituições dos *ĩparãnyry* com maior intensidade. Além disso, também demonstrei quão dispersas se encontram as aldeias e as terras dos Apurinã. Agora, pois, passo a buscar nas fontes históricas as pistas que me permitem observar na longa duração como os Apurinã foram tangenciados pelo processo de colonização, mas também como eles agenciaram essa conjuntura em benefício próprio.

CAPÍTULO II – OS APURINÃ E OS MISSIONÁRIOS ANGLICANOS

Depois de ter feito, no capítulo anterior, uma contextualização da história regional, de aspectos culturais e da situação atual dos Apurinã, passo, nos capítulos subsequentes, a analisar as fontes históricas que registram os primeiros contatos. O objetivo geral é levantar indícios, contradições e representações que possam sustentar minha hipótese geral de que os Apurinã esboçam uma sociedade aberta à alteridade e que não se diferenciam dos demais Aruak enquanto ao ethos cultural. Para isso, pretendo fazer uma avaliação das representações presentes nas fontes históricas analisando o lugar social dos diferentes atores bem como as relações de poder e dominação implicadas nessas representações estruturadas e estruturantes da realidade social (BOURDIEU, 1992: 28s). Ao analisar as informações contidas nas fontes históricas, minha intenção é contextualizar os discursos e tomá-los como discursos construtores de realidade (FOUCAULT, 2008: 55); não como fonte factual direta, embora as informações presentes – se elas existirem enquanto fontes diretas – possam ser tomadas para observar a história apurinã na longa duração. Assim, é mais importante refletir sobre o contexto no qual se produzem as representações do que sobre as representações propriamente ditas.

A fonte mais importante sobre os Apurinã nos primeiros anos é, sem sombra de dúvida, o material produzido pela missão anglicana no Purus entre os anos de 1872 e 1883. Esse material não é somente importante pela quantidade, mas também porque serviu de fonte para muito daquilo que se reproduziu como informação sobre os Apurinã durante o final do século XIX e durante o século XX. Nesse sentido, Paul Ehrenreich (1891a: 59), a fonte etnográfica mais importante sobre os Apurinã, reconheceu que seu trabalho sobre os povos do Purus dependeu muito das informações produzidas pelos missionários. Ele teve acesso a algumas publicações da revista da *South American Missionary Society*, utilizou o material linguístico elaborado pelos missionários e pode entrevistar o missionário Duke durante sua viagem ao Purus entre 1888 e 1889. De semelhante forma, Gunter Kroemer, em sua proposta de ensaio etnohistórico publicada em 1985, também utilizou alguns dos artigos da revista na tentativa de reconstruir essa trajetória missionária. No entanto, tanto Ehrenreich quanto Kroemer, apenas arranharam a superfície de um material muito rico.

Entre julho de 2013 e junho de 2014, através de um estágio de doutorado financiado pela CAPES em Birmingham no Reino Unido, pude realizar pesquisa nos arquivos da missão que durante esse período se encontrava sob a guarda da *Church Mission Society* em Oxford. Como os arquivos da missão ainda não estavam totalmente abertos para a consulta, minha pesquisa foi restrita à revista e às atas do comitê responsável pela sociedade missionária. Mesmo assim, como pode ser visto abaixo, esse material é muito promissor para o estudo da segunda metade do século XIX; e não somente do Purus já que a sociedade mantinha missionários em outras regiões do Brasil e em outros países da América do Sul, como Venezuela, Argentina, Paraguai, Peru e Chile.

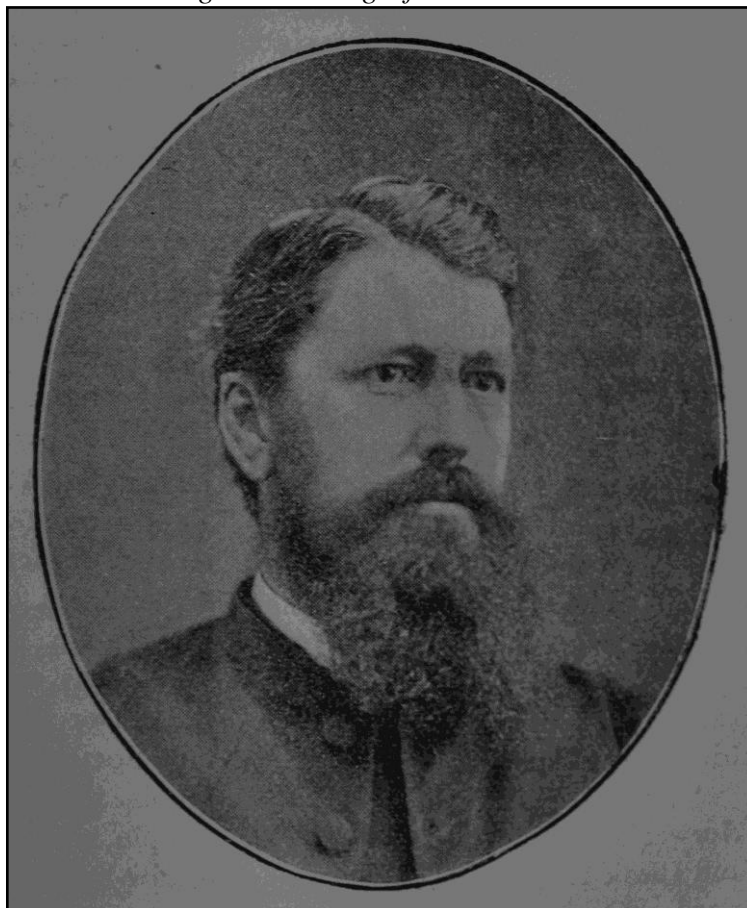
Assim, por tratar-se de fonte ainda pouco explorada, optei por me deter mais detalhadamente sobre esse material e, dessa forma, reconstituir a experiência desse projeto missionário entre os Apurinã. Pretendo explorar aqui a conjuntura que propiciou o estabelecimento de uma missão protestante na região Amazônica numa época em que o catolicismo ainda era a religião oficial, bem como as intenções e os interesses dessa missão anglicana e a recepção que teria tido por parte dos povos indígenas da região. Além disso, quero mapear as representações que os missionários reproduziam e criavam acerca dos Apurinã, dos demais indígenas do Purus e de si mesmos; bem como procurar pistas que possibilitem enxergar as intenções próprias dos indígenas tanto em relação ao projeto missionário quanto em relação ao processo de colonização do Purus. Como testemunhos históricos, os registros desses missionários também podem ajudar a observar a realidade empírica acerca dos Apurinã na segunda metade do século XIX e, assim, corroborar ou não minha hipótese de que eles não diferem dos demais Aruak no tocante a uma suposta belicosidade intrínseca.

1. O Rio Purus e os quatro cantos da Terra: remando contra a correnteza

O ano é 1874, madrugada de 9 de outubro. Nas margens barrentas do Rio Purus no Amazonas, um homem perde sua vida quando o vapor de nome Colibri no qual viajava naufraga durante a noite. Seu nome Rev. David J. Lee, ou simplesmente Dr. Lee, como era mais conhecido (*figura 7*). O nome nos remete ao Imperador da China, mas ele estava a serviço da Rainha Vitória (20 de junho de 1837 – 22 de janeiro de 1901). Era um médico-reverendo ou um reverendo-médico da Igreja Anglicana. Seu companheiro de viagem Mr. Jacob Evert Resyek Polak foi testemunha de sua morte e fez as honras fúnebres numa curva

do rio, num lugar chamado Sacado, na propriedade do Sr. Neves (SAMM, 1876: 18). Infelizmente não foi possível precisar o local de sepultamento, uma vez que existem muitos lugares que recebem esse mesmo nome no Purus. Entre Lábrea e Pauini, região na qual a Missão seria estabelecida, existem pelo menos três lagos conhecidos como Lago Sacado ou Lago do Sacado.

Figura 7: Fotografia do Dr. Lee



Fonte: SAMM, 1894: 163

Antes de prosseguirmos com a história, devemos retroceder alguns anos para entender o que esses homens faziam ali? Como eles chegaram naquele lugar? Por que a Amazônia? O que o Rio Purus tem a ver com esses missionários ingleses? O que os atraía para aquele lugar?

No dia 9 de março de 1869, cinco anos antes deste episódio fatídico, um grupo de homens (doravante Comitê) reuniu-se para deliberar a respeito de iniciar uma missão cristã na Amazônia, uma missão entre os indígenas da região. Publicaram anúncios com o objetivo de arrecadar fundos para sustentar esse projeto e de incentivar possíveis candidatos para o novo posto missionário (Livro atas, 1869: 91s). Eles faziam parte da *South American Missionary*

Society (SAMS) fundada em 1844 pelo Capitão Allen Gardiner, com sede em Londres. Gardiner trabalhou como missionário na Patagônia e, após um naufrágio em 1851 e um longo período de fome, morreu na Terra do Fogo junto com todos os sobreviventes do naufrágio tentando estabelecer uma missão entre os indígenas da região (MARSH; STIRLING, 1883; CMS, 2009). A Terra do Fogo localiza-se na extremidade Sul da América do Sul, atual território do Chile e Argentina.

Mas voltemos nossa atenção ao Brasil. Após a travessia da corte e da família real para o outro lado do Atlântico, o Brasil, que já era centro econômico do Império Português, passou a ser reconhecido também como centro político, embora o reconhecimento oficial somente tenha se dado em 1815 com a criação do “Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves” (1815-1822). O ano de 1822 marca a conclusão do processo de independência com a instituição do “Império do Brasil” (1822-1889). Com a abertura dos portos pelo príncipe regente D. João, em 28 de janeiro de 1808 – quatro dias após a chegada da família real ao Brasil –, clérigos começaram a ser exigidos para atender os súditos da Grã Bretanha que estivessem de passagem ou que tivessem se instalado nas cidades portuárias. A Igreja Católica Romana continuava sendo a religião oficial, mas os protestantes agora poderiam ser tolerados, desde que não estivessem fazendo proselitismo. Essa situação foi regularizada com a Constituição do Império de 1824, num Brasil já independente. Ao mesmo tempo em que reconhece a Igreja Romana como a religião oficial da nação, estabelece o princípio de tolerância para com os outros cultos.

O conflito napoleônico resultou também na independência das colônias espanholas na América. Os novos países, fundados como Repúblicas, estavam abertos para o comércio e para os protestantes. Assim, a fundação da SAMS em 1844 é a estruturação de uma prática de enviar clérigos para as regiões portuárias da América do Sul. Mas não somente isso. O Capitão Gardiner, após tomar a decisão de se tornar um missionário, não estava interessado em atender espiritualmente comunidades anglicanas. Ele tinha um sonho de levar a mensagem cristã aos povos indígenas. Primeiro atuou na África e depois no Cone Sul. Assim, quando nossos missionários estavam indo para a Amazônia, estavam trilhando os passos dos “nossos capitães”, Gardiner e Cristo, e as condições políticas do Brasil já permitiam brechas para o estabelecimento de uma missão protestante. Nem mesmo os litígios com os ingleses pelas fronteiras entre o Brasil e a Guiana Inglesa que também envolveram missionários anglicanos em 1838 e que seria resolvido somente em 1904 (FARAGE, 1991: 15s), entraram em questão.

Sem aparentes empecilhos e tomada a decisão de estabelecer uma base missionária na Amazônia, o Comitê precisava colher informações sobre a região e encontrar as pessoas qualificadas e dispostas a aceitar o desafio. Em 1871, o Comitê encarregou Robert Stewart Clough, que já havia trabalhado no Peru, de fazer uma viagem pela Amazônia e indicar as melhores condições e lugares para estabelecer uma missão. Em janeiro de 1872, Clough zarpou de Liverpool via Lisboa com destino ao Pará. Extratos de seu diário de viagem podem ser encontrados publicados na *South American Missionary Magazine* (SAMM). A versão completa de seu diário também foi publicada (1873?). Com essas publicações, além de alavancar recursos, o Comitê almejava divulgar seu novo campo de trabalho e com isso conseguir patrocinadores e missionários.

A viagem do senhor Clough fora traçada com antecedência pelo Comitê que, em 1870, teria tido uma entrevista com um tal capitão Smith do exército peruano que teria dito a membros do Comitê que Iquitos no Alto Amazonas seria um bom lugar para estabelecer uma missão. Os indígenas da região, segundo ele, seriam descendentes dos Quéchua. Clough não foi o primeiro nome indicado para fazer essa viagem missionária exploratória. O Comitê ofereceu esse desafio a um reverendo que estava atuando em Pernambuco, Rev. F. Roughton (?). Ele já teria trabalhado anteriormente para a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira em Lisboa. O itinerário era simples: viajar até Iquitos subindo o Rio Amazonas e permanecer lá por alguns meses. Assim seria capaz de coletar informações necessárias para o possível estabelecimento da missão. Para isso receberia a soma de £200 que custeariam sua viagem e estadia (Livro atas, 1870: 222s).

Em 12 de dezembro de 1871, o nome de Clough aparece pela primeira vez em uma ata do Comitê. Após entrevistarem Clough, decidiram contratá-lo como agente leigo da Sociedade para o Alto Amazonas. Em preparação para sua viagem, em 9 de janeiro de 1872, Clough teve uma entrevista com o naturalista Bakes da Sociedade Geográfica que viveu em Tefé (conhecida naquela época como Ega) durante quatro anos e meio e que conhecia bem a região. Seguindo informações de Bakes, o Comitê decidiu que Clough deveria dar especial atenção à região entre Ega no Brasil e Mauta no Perú. Bakes acreditava ser essa uma boa região para estabelecer um campo missionário. O salário anual de Clough foi fixado em £250, mais £150 para gastos eventuais (Livro ata, 1871: 283; 1872: 288-290; CLOUGH, 1873?: 128).

Apesar de Iquitos estar sendo cogitada para receber a missão, o Comitê tinha informação suficiente para saber que o primeiro destino lógico deveria ser Santarém porque ali existia uma colônia de norte-americanos que para lá imigraram após a Guerra Civil dos Estados Unidos ou Guerra de Secessão (1861-1865). A presença desses imigrantes poderia ajudar os missionários a tornarem Santarém um centro distribuidor de Bíblias. Durante sua viagem que começou em 24 de janeiro de 1872, Clough fez a seguinte observação que iria ao encontro das expectativas do Comitê: “um missionário teria um direito inquestionável de se estabelecer entre os norte-americanos, que receberiam bem seu ministério, e as infraestruturas proporcionariam levar o Evangelho para negros e índios” (CLOUGH, 1873?: 57)⁴. Com a sede estabelecida entre os norte-americanos, os missionários poderiam acessar vários grupos indígenas ao longo do Rio Tapajós. Segundo Clough, o comércio do Rio Tapajós dependia diretamente de Santarém o que lhes proporcionaria uma comunicação direta.

A escolha de Santarém já teria sido cogitada pelo Comitê em 13 de julho de 1871 quando um candidato respondeu ao anúncio publicado. O candidato que respondeu foi o Dr. Lee. Um documento explicitando as bases para a atuação do futuro missionário foi lhe entregue pelo Comitê. O referido documento tinha quatro pontos básicos: 1) O missionário deveria considerar a evangelização dos indígenas sua prioridade de atuação e secundariamente, quando a oportunidade fosse oferecida, o atendimento aos europeus que se encontrassem na região. 2) Como pioneiro, o missionário não poderia se estabelecer em um único lugar por muito tempo, mas sim, a partir de Santarém, atender todo o Rio Amazonas e Solimões até Iquitos e também o Rio Negro. 3) Uma soma de £200 seria pagar para despesas com transporte e outras £200 para seu salário. 4) Em Santarém, deveria também atender os residentes ingleses e norte-americanos. E ficaria sob a jurisdição do Bispo de Falklands ou Ilhas Malvinas (Livro atas, 1871: 249s).

Como se vê, o Comitê já possuía uma boa base de informação a respeito do campo missionário, mas não tão boa assim, pois estaria imputando ao missionário uma tarefa impossível de ser realizada, mesmo com as novas linhas de navegação a vapor que tinham sido recentemente abertas. Atender os residentes de Santarém, viajar todo o percurso do Rio Amazonas e do Rio Solimões e ainda o Rio Negro demonstra o caráter embrionário do projeto

⁴ “A missionary would have an unquestionable right to settle among the Americans, who would welcome his ministrations, and facilities would be afforded for carrying the Gospel to negroes and Indians”.

e o desconhecimento das distancias geográficas amazônicas. A navegação a vapor no Amazonas teve seu início mais regular na década de 1850 com a criação da Companhia de Comércio e Navegação do Amazonas, subsidiada pelo governo. Em 1866, pressionado por seus vizinhos, o Império abriu o Rio Amazonas para a navegação internacional. Em decorrência, o Peru inaugurou o porto de Iquitos e a Bolívia começou a aproveitar a rota do Rio Madeira (LOUREIRO, 1989: 150-153). A navegação a vapor no Purus, por sua vez, começou a operar regularmente a partir de 1869 (EHRENREICH, 1929: 292).

A ideia de estabelecer uma missão entre os imigrantes norte-americanos em Santarém foi logo descartada pelos missionários (Livro atas, 1874: 29). Quando conheceram melhor a realidade, justificaram sua decisão dizendo que as famílias moravam muito espalhadas e longe umas das outras. O custo de atendimento seria muito elevado e tomaria todo o tempo dos missionários devido às enormes distancias. Percorrer regularmente o Rio Amazonas e seus afluentes e ainda atender comunidades eclesiásticas em Santarém estava fora de questão para eles. Além disso, constataram que o Tapajós era abastecido diretamente desde Belém. Por isso, era melhor estabelecer a sede da missão diretamente no Rio Tapajós ou em Belém. Apesar dessas justificativas, não podemos ignorar que, embora vissem com bons olhos a estrutura proporcionada por esses imigrantes, também viam que a missão seria refém dos interesses dos próprios imigrantes que para o Brasil vieram por não concordarem com as ideias abolicionistas impostas pelo Norte vencedor da guerra civil. Os missionários condenavam a escravidão como não evangélica e mesmo frequentemente utilizavam a existência da escravidão em discursos como uma justificativa para sua atuação missionária no Brasil (CLOUGH, 1873?: 142-147).

Durante sua viagem exploratória, muitos foram os lugares aos quais Clough se referiu como possíveis campos para a missão. Além do Tapajós, Clough lembra em especial a Bacia do Rio Madeira, do Rio Negro, do Rio Juruá, do Rio Japurá, do Rio Javari e, é claro, do Rio Purus. Todos esses lugares eram, segundo ele, privilegiados para a missão, pois existiam muitos povos indígenas e pouca ou nenhuma atuação da Igreja Católica Romana. Por isso ele exclama: “*What fields for missionary enterprise!*” (Que campos para a empresa missionária!) (CLOUGH, 1873?: 53, 105, 150).

O Rio Purus ganhou destaque em seu relato porque, quando o vapor no qual viajava parou para abastecimento em Obidos ainda no Pará, encontrou ali o coronel Labre que teria

recentemente fundado um assentamento na margem direita do Rio Purus, ao qual deu o nome de Lábrea. O empreendimento localizava-se quatro milhas abaixo da boca do Ituxi. Os dois seguiram juntos no mesmo vapor até Manaus. As longas horas de conversa deixaram uma boa impressão em Clough e ele fez questão de registrar as credenciais de Labre o que, sem dúvida, somaria na decisão a respeito do local onde estabelecer a futura missão.

Ele falava inglês e francês com facilidade e exatidão, tinha viajado bastante pela Europa, pela América do Norte e pela América do Sul; tinha lido quase tudo escrito em inglês sobre o seu próprio país, em particular a Amazônia, e falou de uma forma gratificante a respeito do relato do Sr. Chandler [Chandless] sobre o Purus em 1864-5. (CLOUGH, 1873?: 111s)⁵

Embora por aquela época ainda não tivesse lido o relato de Chandless, a conversa com Labre e também com outro mercador de nome Cordheiro que teria vivido no Rio Purus por três anos rendeu-lhe um extensivo relato (CLOUGH, 1873?: 111-119), no qual descreve os principais afluentes, o clima, a flora, a fauna e os diferentes grupos indígenas. Labre também lhe deu uma cópia de seu escrito panfletário recém publicado no qual faz registro de suas observações no Purus. Além disso, fez-lhe um convite para ir até Lábrea e a promessa de assistência em uma expedição exploratória.

Clough passou na boca do Purus numa sexta-feira, no dia 12 de abril de 1872, quando finalmente avistou as águas barrentas do rio. No entanto, os relatos do Coronel Labre e do Senhor Cordheiro, além de inúmeros outros comerciantes e exploradores com os quais conversou, já lhes deixara a vívida impressão de que o Purus era uma nova fronteira que estava sendo aberta e posta em comunicação direta com os quatro cantos da Terra. Esses comerciantes e exploradores estavam atrás de uma importante matéria prima demandada pela nova Revolução Industrial, a seiva de uma árvore que produzia um material elástico. A seringueira ou árvore da borracha era o tesouro que esses homens buscavam. Com o aumento da demanda e com as árvores do Baixo Amazonas esgotadas, novas regiões estavam sendo abertas. Nesse processo, o Purus foi frente privilegiada onde as árvores podiam ser encontradas em abundância ao longo dos rios e igarapés.

⁵ “*He spoke English and French with ease and correctness, had travelled extensively in Europe and North and South America; had read nearly everything written by the English about his own country, particularly the Amazons, and spoke in a gratifying manner of Mr. Chandler’s account of the Purús in 1864-5*”.

No entanto, o futuro campo de missão ainda não estava dado, inúmeros eram os lugares que poderiam ser escolhidos e os missionários não estavam de acordo. Em julho de 1872, quando o Comitê votou favoravelmente pela abertura de uma missão no Alto Amazonas, a equipe já estava arquitetada: um clérigo, um missionário leigo e um catequista. Após retornar de sua viagem exploratória ao Amazonas em março de 1873, em 7 de setembro, Clough já estava velejando novamente para o Pará com destino à Santarém, com o título de missionário leigo, para dar início à missão. Junto com ele ia o catequista Polak que já havia trabalhado anteriormente entre os nativos Figueiros e que tinha se apresentado um ano antes perante o Comitê oferecendo-se para o trabalho. Dr. Lee, como vimos, já havia se apresentado perante o Comitê em 1871, mas fora enviado para o Panamá naquela ocasião onde atuou como médico e reverendo. Em 1873 estava de volta à Inglaterra e se juntaria aos outros dois missionários em Santarém em março de 1874. Por ser clérigo, foi a pessoa escolhida para chefiar a missão, recebendo o título de Superintendente (SMMM, 1873: 136; Livro atas, 1872: 379-81, 1873: 390, 1874: 25s).

A equipe estava formada e reunida em Santarém, mas infelizmente a estrutura hierárquica parece não ter sido tão clara quanto o Comitê desejava. Clough, sem dúvida, era o missionário que mais conhecia a região e era quem detinha o poder de decisão local antes da chegada do Dr. Lee. Por outro lado, Lee tinha seus próprios planos e estava requisitando autorização do Comitê para empreender incursões nos rios Trombetas e Madeira em direção às fronteiras das Guianas e da Bolívia respectivamente, enquanto Clough ainda sonhava com o Rio Tapajós e o coração do Brasil.

A contenda parece ter sido realmente significativa. Os missionários escreveram várias cartas ao Comitê explicitando suas posições e esperando por uma intervenção superior. Em 13 de outubro de 1874, o Comitê tomava ciência desse problema no campo missionário e também que a equipe tinha se dividido. Clough permanecia em Santarém esperando pelas instruções do Comitê, enquanto Lee e Polak se dirigiam para Manaus e dali para o Purus com o objetivo de abrir a missão naquele rio. Eles chegaram na corredeira do Hyutanahã a bordo do vapor Andirá da Companhia de Navegação do Amazonas no dia 25 de agosto.

Dr. Lee reclama que o lugar era despovoado e que, por isso, foram desembarcados três milhas acima numa localidade chamada Vera Cruz e ou Canacahã, onde deveriam aguardar pela chegada de um pequeno vapor que os levaria 150 milhas rio acima até a colocação (sítio)

do Sr. Francisco de Souza Pinheiro no Teruã, abaixo algumas milhas do Rio Pauini. O lugar era conhecido como São Francisco do Teruã, pois segundo Clough, era prática comum dos mercadores prefixarem o nome do seu santo favorito às nomenclaturas indígenas dos lugares nos quais eles se assentavam (*figura 8*). Tudo indica tratar-se atualmente da cidade de Pauini. Como Clough também descreve em 1875:

Teruã é um posto comercial, composto de uma cabana solitária, situada na margem esquerda do Purus, a poucas milhas baixo do afluente Pauini (...). Teruã é também o nome de uma aldeia apurinã um quarto de hora distante na terra firme, e de um largo lago de águas negras acessível por canoa durante a estação chuvosa, mas somente alcançado por terra durante a estação seca. (SAMM, 1876: 112)⁶

Figura 8: Cabana dos missionários no Teruã



Fonte: SAMM, 1877: 102

O Sr. Pinheiro, um comerciante de borracha de 24 anos de idade dono do local, os havia convidado quando eles se encontraram em Canacahã. O Colibri chegou no dia primeiro de setembro e no dia seguinte já estavam indo para a localidade do Sr. Pinheiros onde chegaram no dia nove.

⁶ “Terruhan is a trading out post, composed of one solitary hut situated on the left bank of the Purús, a few miles below its affluent the Pauyny (...). Terruhan is also the name of an Hypurina Indian village a quarter of an hour distant on the high land, and of a large black-water lake accessible by canoe during the wet season, but only approached overland during the dry”.

Durante a primeira viagem, os missionários escreveram três cartas ao Comitê, duas de Lee e uma de Polak. As cartas de Lee possuem um tom pessimista desencorajando o Purus como futuro campo da missão. Reclama sobremaneira dos piuns, dos poucos indígenas que viam, da necessidade de labutar pela própria comida e da sensação de estarem em um lugar muito longe da civilização. Informa o Comitê de que, se não conseguirem nada até outubro, sua intenção era de regressar e tentar o Rio Trombetas abaixo de Obidos ou o Rio Madeira.

O Sr. Pinheiro também tinha uma colocação no Rio Pauini perto de uma aldeia com cinco casas e umas 25 pessoas. Ele também convidou os missionários para atuarem naquele local, informando que muitos outros indígenas vinham do interior para comerciar com ele. Mas mesmo sem conhecer o Rio Pauini, Lee já tinha uma ideia preestabelecida sobre a região. No dia 10 de setembro escreve: “Se nós nos assentarmos no Pauini, eu não posso até este momento dizer quando as cartas nos alcançarão, ou se nós teremos comunicação regular com o mundo. Eu penso que não”. Informando que retornariam para Manaus se não encontrassem nenhuma tribo com a qual trabalhar no Purus, Lee conclui: “Eu devo insistentemente importunar o Presidente para permitir-nos assumir as tribos ao redor da cachoeira de Santo Antônio, no Madeira, como eu queria a princípio fazer” (SAMM, 1875: 18s)⁷.

Ao contrário de Lee, Polak demonstra outra impressão do Purus. Em sua carta, transparece a intenção de iniciar a missão com os indígenas da região o quanto antes possível. Ele também já aproveitou os primeiros contatos para coletar vocabulário em apurinã e só teria concordado em regressar para Manaus porque estava sob as ordens de Lee. Assim, no dia 8 de dezembro de 1874, a partir das informações enviadas pelos missionários, o Comitê se reunia novamente para decidir o futuro da missão. Dadas as circunstâncias, decidiram por dividir a equipe. Dr. Lee deveria regressar para o Pará, onde trabalharia como capelão em Belém. Polak ficaria em Manaus e no Purus caso o campo se mostrasse frutífero ou juntar-se-ia a Clough em Santarém.

Lee havia falecido no dia 9 de outubro, um dia antes da primeira reunião do Comitê na qual ficaram sabendo das divergências entre seus missionários em campo, mas o Comitê recebeu a notícia somente em janeiro de 1875. No dia primeiro de janeiro, a revista da

⁷ “If we settled at Panyim, I cannot at present tell when letters will reach us, or if we shall have regular communication with the world or not. I think not. (...) I shall strongly beset the President to permit us to take up the tribes around the falls of St. Anthony, on the Madeira, as I at first wished to do”.

sociedade ainda publicava com muito entusiasmo os primeiros trechos das cartas recebidas de seus missionários no Purus. No entanto, a tragédia do Dr. Lee alterou tudo. Agora, Clough e Polak atuariam como equipe novamente e dariam início à missão anglicana no Rio Purus (SAMM, 1875: 17-20; Livro atas, 1874: 41, 55; 1875: 57s).

Em resumo, apesar das eventualidades, a escolha do Rio Purus como campo missionário não foi por acaso, era uma nova frente sendo aberta para suprir as necessidades da indústria que tomava ares globais e era um lugar no qual os missionários católicos não estavam atuando. Naquela época, o Rio Purus também já estava conectado diretamente com todos os cantos da Terra através dos vapores que subiam e desciam o rio transportando produtos e pessoas. Os missionários, por sua vez, tinham o dever de levar a mensagem cristã para todos os cantos da terra e o Purus era um desses cantos que, segundo eles, estava sendo negligenciado.

O “direito inquestionável” de se estabelecer entre os norte-americanos, nas palavras de Clough (1873: 57), também indica o quanto uma missão protestante era questionada enquanto ao direito de se estabelecer no Brasil, um país tido como Cristão e sob o controle direto de uma nação europeia havia longa data. Os missionários deveriam levar o Evangelho para os locais onde ainda “não havia chegado a mensagem cristã”, onde ainda “viviam sem a luz de Cristo”. Ao virem para a América do Sul, esses missionários estavam remando contra a correnteza da corrida missionária e da corrida imperialista. O campo missionário privilegiado durante o século XIX fora indubitavelmente os Continentes Africano e Asiático. Para esses dois continentes, o fluxo missionário foi torrencial. Essa corrente missionária explica-se basicamente por dois motivos. Em primeiro lugar, as Américas foram divididas em colônias europeias desde o início da Conquista, assim reconhecidamente território cristão. Em segundo lugar, com a independência dos países latino-americanos no início do século XIX, a América do Sul já estava incorporada ao sistema capitalista como economia dependente. Portanto, ficava fora da corrida imperialista que teve lugar na segunda metade do século durante a Segunda Revolução Industrial.

A corrida imperialista foi desencadeada pelas revoluções industriais. A Primeira Revolução Industrial é denominada como um conjunto de mudanças na base tecnológica que provocaram profundos impactos no processo produtivo em todos os níveis da sociedade. Iniciada na Inglaterra em meados do século XVIII, expandiu-se pelo mundo a partir do século

XIX. A Segunda Revolução Industrial, por sua vez, é delimitada como tendo seu início na segunda metade do século XIX (c. 1850-1870) e é alavancada por uma série de desenvolvimentos proporcionados pela química, pelo petróleo, pelo aço e pela eletricidade. Além dessas novas formas de energia, há também novos meios de comunicação e de transporte que diminuíram distâncias. Aplicam-se novos métodos de racionalização do trabalho; é o momento da criação do *taylorismo* e do *fordismo*. Os bancos começam a injetar capital para promover o crescimento e a expansão das empresas e passaram a ser compensados com ações. Passam, dessa forma, a controlar o movimento do capital industrial. O aumento do rendimento e da produção leva a um crescimento demográfico, que, por sua vez, produz grandes movimentos migratórios. A Europa exporta massivamente o seu excedente de mão de obra, ao mesmo tempo em que os diferentes países procuram controlar o fluxo migratório com a intenção de abrir novos mercados. É o momento da grande expansão da civilização ocidental (MARTÍNEZ CARRERAS, 1989: 297-320).

No final do século XIX, o mundo capitalista europeu experimentou uma corrida imperialista sem igual na história mundial a qual desembocaria na Primeira Guerra Mundial. Essa corrida ensejou a repartição física do mundo entre as grandes potências e a anexação e ocupação dos territórios conquistados no que se convencionou chamar de “impérios formais” (PERTIERRA DE ROJAS, 1988: 22s). Ser um império era o modelo almejado por qualquer nação que se considerava civilizada. Segundo Eric Hobsbawm (2003: 88), o período imperialista – definido por ele como sendo a era dos impérios entre os anos 1875 e 1914 – “foi o período da história mundial moderna em que chegou ao máximo o número de governantes que se autodenominavam imperadores”. Ou seja, houve uma tendência geral entre os Estados de se auto-considerarem como Impérios; e o Brasil não estava fora dessa tendência, pois se autodenominava “Império do Brasil”.

Até a Segunda Revolução Industrial a Inglaterra exercia seu domínio de forma quase hegemônica, seguida de perto pela França, pois não existiam muitos competidores para seus produtos industrializados. No entanto, com a nova industrialização, ensejada em novas bases tecnológicas, vão surgir novas potências como a Rússia, a Alemanha, a Itália, os Estados Unidos e o Japão também interessadas em construir um império colonial sob as ruínas das velhas potências coloniais portuguesa, espanhola e também holandesa (PERTIERRA DE ROJAS, 1988: 12).

Entre 1870 e 1871, a Alemanha surge como Estado independente e unificado e rapidamente inicia um processo de industrialização baseado nas novas tecnologias passando a competir por mercados. A Inglaterra e a França, como uma forma de impedir o crescimento da economia alemã, dão início à “Reação Dique”, a partir da qual tentam asfixiar a economia alemã nascente através da conquista formal dos territórios coloniais. A Reação Dique consistiu em uma repartição dos territórios coloniais entre a França e a Inglaterra principalmente. A África é o cenário privilegiado dessa disputa, mas também o extremo Oriente foi dividido. A China, nesse sentido, foi o grande botim repartido entre as principais potências, tendo participado ativamente desse botim também o Japão, a Rússia e os Estados Unidos. A partilha da África, entretanto, é o que melhor caracteriza essa empresa imperialista. As potências imperialistas iniciaram, literalmente, uma corrida que ia do litoral para o interior da África até que uma bandeira encontrasse a bandeira de outra nação.

A “era do capital” – ou seja, a supremacia do capital sobre outras áreas – surgiu na década de 1870 (HOBBSAWN, 2000) e paulatinamente questões de status, influências da aristocracia e o papel das igrejas passaram a ser majoritariamente reorientadas pelo capital. Essa reorientação criou e perpetuou estruturas hierárquicas e demandou mais religião, uma vez que a religião foi um meio de estabelecer estruturas de controle social. Nesse sentido, o século XIX assistiu a triunfal reemergência e expansão da “religião” (BAYLY, 2004: 325). Foi em meio à corrida imperialista que as vocações missionárias começaram a ser exigidas em larga escala e o fluxo dos missionários foi dirigido para esses novos territórios que estavam sendo ocupados. Quando os missionários começaram a atuar no Purus, essa dinâmica ainda não era tão óbvia para aqueles que estavam financiando e ou coordenando a missão e também para os próprios missionários. Para essas pessoas, a missão na Amazônia fazia parte do destino glorioso que Deus lhes havia proporcionado enquanto nação, a saber, semear a mensagem do Reino de Deus por todos os cantos da terra.

Os missionários não utilizavam frequentemente o conceito de Reino de Deus (*Kingdom of God*) em seus escritos. Preferiam falar em Evangelho (*Gospel*) e Igreja (*Church*). Uma exceção é um artigo de Woods quando define o objetivo da missão como “estender o Reino do Mestre” (*extending the Master’s Kingdom*) (SAMM, 1880: 125-127). Embora rezassem no Pai Nosso “Venha o Teu Reino” (*Thy Kingdom come*), a conotação política desse conceito fazia com que não fosse objeto favorito de discussões teológicas. Se o Reino de Deus viesse, para onde iriam os reinos, reis e rainhas? O conceito de Reino de Deus só passaria a

ser amplamente debatido entre os círculos missionários – e, em decorrência, dentro das igrejas – no início do século XX, após a experiência de terem sido utilizados como instrumento de conquista durante a corrida imperialista (BOSCH, 1991, 2002).

Portanto, em uma carta para o Comitê datada de 1º de julho de 1873, Clough pontua: “Verdadeiramente Deus, em Sua misericórdia, nos favoreceu muito como um povo, permitindo-nos estar na vanguarda do empreendimento missionário, e nos abençoou com esse poder – riqueza crescente obtida desde os confins da terra” (SAMM, 1873: 101)⁸. Assim, para Clough, estava claro que a Grã-Bretanha estava na vanguarda do processo e que essa posição advinha das riquezas extraídas de todos os cantos da terra. No entanto, nos escritos e correspondências, ainda não era tão óbvio que o serviço para o bem do Reino de Deus dependia estritamente das vantagens que tal serviço poderia trazer em proveito do Reino da Rainha. Mesmo assim, os missionários frequentemente registram essa disparidade ao compararem a missão na Amazônia com o fluxo financeiro que era direcionado para a África. Nesse sentido, no relatório do encontro anual da SAMS publicado na revista em julho de 1876, foi feita uma comparação entre £10.000 destinadas para Uganda a pedido do explorador Mr. Stanley e as £1.000 que a sociedade estava pedindo para a Amazônia (SAMM, 1876: 136). Com o passar dos anos, nossos missionários vão experimentando cada vez mais essa dinâmica a qual pode ser ilustrada com a saída definitiva de Clough do quadro de missionários da Sociedade. De volta à Inglaterra em novembro de 1876, Clough requisitou ao Comitê a abertura de um novo posto missionário na Patagônia entre os nativos da região. Infelizmente, o Comitê recusou seu pedido justificando falta de recursos e lhe ofereceu um posto em Montevideú que já existia. Como Clough não aceitou a proposta, o Comitê deu por encerrado seu contrato com a Sociedade e lhe pagou £ 25 em reconhecimento por seus serviços na Amazônia (Livro ata, 1876: 210; 1877: 219, 225-227, 234).

Além disso, a decisão de fechar definitivamente a missão em janeiro de 1883 também deve ser compreendida nesse mesmo sentido. Um posto missionário na África poderia render uma colônia, enquanto que na América do Sul nenhum tipo de retorno material poderia ser esperado. O máximo que a Sociedade e os missionários poderiam esperar em termos de

⁸ *“Truly God in His mercy has greatly favoured us as a people by permitting us to be in the vanguard of missionary enterprise, and has blessed us with that power – increasing wealth drawn from the ends of the earth”.*

retorno era prestígio entre os seus pares e a satisfação de estarem trabalhando para uma causa transcendente, a obra de Deus.

Se era contraproducente desviar missionários e recursos de lugares nos quais poderiam render colônias, mais ainda era aplicar esses recursos para disputar espaços com os católico-romanos. Consciente ou inconscientemente, desde o início, os missionários justificavam sua presença na região Amazônica apontando para o fato de existirem “povos selvagens” que viviam sem o conhecimento da palavra de Deus. Em várias passagens das cartas publicadas na SAMM e também no diário de viagem de Clough, podemos perceber o quanto a preocupação com seus homônimos católicos estava presente. Os missionários sempre apontavam para o caráter não missionário da Igreja Católica Romana que estaria negligenciando a missão. A escolha do Purus, assim como também de outras possíveis regiões como campo missionário, foi insistentemente justificada pela não presença de padres e missionários católicos. Nesse sentido, segundo Clough, a missão poderia ser estabelecida em qualquer lugar no Rio Negro e ele conjectura:

Que campo para a empresa missionária! Mas que terrível coisa é pensar que a Igreja de Cristo ainda não tem enviado nenhum único mensageiro do Evangelho de nosso Salvador – nem mesmo um – para este vasto campo, que agora está maduro para a colheita, e sempre tem estado! (CLOUGH, 1873?: 105)⁹

Apesar de Clough frisar “nem mesmo um”, a região do Rio Negro não foi tomada muito a sério como futuro campo missionário, pois historicamente era muito difícil justificar a não atuação de seus concorrentes católicos uma vez que a presença portuguesa e depois brasileira remontava a séculos, sem falar da presença dos missionários a serviço da coroa espanhola. Mesmo assim, quando descreviam a vida simples das pessoas com quem entravam em contato, os missionários sempre frisavam que estes não eram assistidos regularmente pelos padres católicos. Eles os visitavam uma vez ou duas por ano, faziam a desobriga, mas deixavam os moradores sem o conhecimento da Palavra. Por ocasião da primeira viagem ao Purus em 1874, hospedado na casa do Sr. Francisco de Souza Pinheiro, Polak escrevia: “O padre Católico Romano que anualmente visita as pessoas do rio com o propósito de batizar e

⁹ “*What a field for missionary enterprise! But what a terrible thing it is to think that the Church of Christ has never yet sent one single messenger of our Saviour’s Evangel – not even one – to this vast field, which is ripe for the harvest now, and ever has been!*”.

fazer casamento não vem tão longe como aqui” (SAMM, 1875: 19s)¹⁰. De semelhante forma, em 1880, o missionário Woods, de regresso à Inglaterra, escreveu um artigo para a revista no qual ainda defendeu que

Os primeiros missionários evidentemente fizeram uma boa escolha quando selecionaram o Alto Purus [a região onde os missionários atuaram é considerada atualmente como Médio Purus] como base para seu trabalho missionário. O Purus, eu acredito, foi o único rio intocado pela atuação missionária da Igreja romana. Todos os outros afluentes do Amazonas tiveram missionários romanos por muitos anos. (SAMM, 1880: 125)¹¹

O manuseio da Bíblia também não era permitido entre os leigos católicos e os nossos missionários usavam isso em seus escritos para justificar sua presença. Os anglicanos, como protestantes, lutavam contra esse monopólio dos padres católicos objetivando a distribuição de Bíblias como no caso da escolha de Santarém como possível centro da missão. Já em 1871, na mesma ocasião em que decidiram pela contratação de Clough, o Comitê elaborava uma resposta à Igreja Católica Romana justificando sua atuação na América do Sul. Segundo o Comitê, o trabalho da sociedade não era evangelizar católicos romanos, embora reconhecessem que isso poderia acontecer indiretamente. O objetivo principal era a circulação da Bíblia em língua nativa (Livro atas, 1871: 283).

Embora a presença de protestantes remontasse a 1824, a atuação dos missionários protestantes ainda não era permitida por lei, uma vez que a religião oficial do Império do Brasil era a Igreja Católica Romana. Em seu relato sobre o Amazonas, Clough diz que, em Santarém e cercanias, muitos brasileiros demonstravam-se abertos para ouvirem a pregação, mas que estariam receosos das consequências de não manterem o juramento de defesa da fé católica. Eles temiam sobremaneira a perda de suas redes de comércio se fossem suspeitos de heresia (SAMM, 1874: 56).

Não obstante, nos círculos dos ilustrados da época, circulava livremente a ideia de que o protestantismo era uma forma de cristianismo mais apropriada para o espírito da época e os administradores liberais latino-americanos enxergavam no protestantismo um apoio contra a

¹⁰ “The Roman Catholic priest who annually visits the people of this river for the purpose of baptizing and marrying does not come as far as here”.

¹¹ “The first missionaries evidently made a good choice when they selected the Upper Purus as the basis for missionary work. The Purus, I believe, was the only river untouched by the missionary agency of the Romish Church. Every other tributary of the Amazon has had Romish missionaries for a great many years”.

oposição clerical para as reformas que almejavam introduzir (BONINO, 2002: 10-13). Os países de maioria protestante e ou nos quais a livre concorrência entre as religiões era a norma eram também os países que despontavam como potências. Os EUA, por exemplo, começava a ser tomado como paradigma para o Brasil por parte da elite esclarecida. A influência do modelo federalista estadunidense fez-se sentir por ocasião da Proclamação da República em 15 de novembro de 1889 quando o Brasil adotou a forma de governo federalista, o que inclusive ficou expresso no nome da República: Estados Unidos do Brasil.

A representação positiva do protestantismo frente ao catolicismo como mais civilizado foi largamente utilizada pelas potências imperialistas como justificativa para repartir entre si as antigas colônias portuguesas e espanholas na África e na Ásia. Essa ideologia positiva do protestantismo não poderia passar despercebida pelos missionários, uma vez que ajudava a justificar sua presença na Amazônia. Assim, Clough registrou em seu livro essa tendência ao colocar na boca de um homem de Manaus o discurso de que o protestantismo era mais esclarecido e, portanto, muito superior ao catolicismo (CLOUGH, 1873?: 84s).

Dessa forma, a escolha do Rio Purus foi justificada como sendo uma região de não atuação dos missionários católicos. Os missionários anglicanos parecem ter sido bem recebidos pelos outros moradores do Purus com os quais entravam em contato, mas também enfrentaram resistência de católicos romanos baseados especialmente em Manaus. Em 1878, os missionários estavam recebendo seu próprio vapor fabricado na Inglaterra especialmente para eles. Numa clara intenção de tentar inviabilizar o projeto missionário protestante, o “Peregrino”, como foi batizado, ao chegar em Manaus, foi impedido pelo Presidente da Província e pelos padres de seguir viagem até o Purus com a justificativa de que esse rio não estava aberto à navegação. Depois de alguns meses e intervenção de outras autoridades, o vapor foi finalmente liberado (Livro atas, 1878: 351s, 358s; SAMM, 1874: 56; 1875: 165-166, 178-179; 1879: 165s).

No entanto, se os missionários anglicanos estavam felizes por terem encontrado um lugar sem a presença de missionários católicos para atuar, eles também demonstravam receios de que, a qualquer momento, a concorrência poderia aparecer. E ela apareceu! Ao tomar ciência de que missionários protestantes estavam atuando no Purus, o próprio Vicário-Geral de Manaus teria vindo ao Purus em 1877 para verificar a situação; ou seja, três anos antes que

Woods ainda justificasse a escolha do Purus como território livre de missionários romanos. Sobre essa visita, o Superintendente Rev. William Thwaites Duke escreveu:

Durante o mês passado [julho], o Sr. Woods e eu não temos passado sem ansiedade quanto ao resultado do nosso trabalho. O “João Augusto” [barco a vapor], quando ele chegou no dia 28 do último mês [Duke escreve em 27 de agosto de 1877], tinha a bordo o Vigário-Geral de Manaus e um frade franciscano, e, é claro, percebemos no mesmo instante que o objetivo de sua vinda não poderia ser nada mais do que iniciar uma missão e uma escola em oposição às nossas, com o objetivo final de fazer a nossa presença aqui não mais necessária. (SAMM, 1877: 281)¹²

Ansiosos pela presença de sacerdotes católico na região que pudessem tornar irrelevante a manutenção de um posto missionário protestante no Purus, Duke escreveu para o Comitê, que, por sua vez, ao fazer a edição da carta para a revista, fez questão de manter esse parágrafo. Ao tornar pública a presença católica no Purus, o Comitê não estava dizendo que agora a presença de cristãos protestantes não seria mais necessária. Ao contrário, tanto os missionários quanto o Comitê justificavam a missão pela presença anterior na região. Seu objetivo com a publicação era frisar que agora estavam na eminência de enfrentar concorrência e que, para isso, deveriam mobilizar mais recursos e pessoal. Era, pois, preciso produzir resultados inquestionáveis.

No final do ano, Duke novamente registra a presença católica:

A Igreja romana não parece inclinada a nos deixar sem perturbação na posse do Alto Purus. O “Anajas” [barco a vapor], que passou aqui no dia 28 [dezembro] tinha a bordo um jovem monge; se ele veio para começar a trabalhar entre os Índios ou meramente para casar e batizar os brasileiros eu ainda não descobri. (SAMM, 1878: 92)¹³

Gunter Kroemer (1985: 71-75) traz a informação de que em julho de 1876 os padres J. Samuel Mancini e Venâncio Zilocchi empreenderam uma viagem no vapor João Augusto até Hyutanahã e de lá seguiram em embarcações menores até o Rio Acre. Parece tratar-se da

¹² “During the month past Mr. Woods and myself have not been without anxiety as to the result of our work. The “Joao Augusto”, when she arrived on the 28th ult., had on board the Vicar-General of Manaus and a Franciscan friar, and of course we saw at a glance that the object of their coming could be nothing else but to start a mission and school in opposition to ours, with the ultimate object of making our presence here no longer necessary”.

¹³ “The Romish Church does not seem inclined to leave us in undisturbed possession of the Upper Purus. The ‘Anajas’, which passed here on the 28th inst., had on board a young monk; whether he has come to commence work among the Indians or merely to marry and baptize the Brazilians I have not yet learnt”.

mesma viagem descrita pelo Rev. Duke, o que indicaria um erro na data proposta por Kroemer; ainda mais que ele confirma que os padres estavam preocupados com os missionários protestantes. Segundo Kroemer, em 1877, os freis Zilocchi e o Matteo Canioni teriam fundado uma missão entre os Jamamadi do Mamoriá-Mirim denominada “A missão da Imaculada Conceição no Rio Purus”. É estranho que os missionários anglicanos não tenham registrado a existência dessa missão. Talvez ela não chegou a se efetivar, pois no ano seguinte, Kroemer diz que o frei Canioni teria sido enviado para o Mucuim, mas por motivos de saúde logo se retirou. Teria voltado para tentar o Sepatini, depois novamente no Mamoriá-Mirim. Não conseguindo descer os índios, por conselho de Labre, em 1879, Canioni e outro padre de nome Villa teriam ido ao Ituxi onde fundaram a missão “Nossa Senhora do Rio Ituxi” na qual tiveram algum sucesso em congregar alguns Apurinã. Kroemer diz que além dos dois padres, a missão contava com dois leigos e com uma mulher cearense. Por problemas de saúde o padre Villa e posteriormente o frei Canioni tiveram que abandonar a missão. Assim, a missão fundada em 1879, foi abandonada em 1881. Afora estes dois anos de experiência, tudo indica que essas missões não chegaram a se estabelecer como uma proposta viável entre os indígenas. Mesmo no Rio Ituxi, os índios teriam sofrido com fome e epidemias. Assim, essas missões eram antes de tudo atendimentos religiosos que os padres prestavam nas colocações de particulares, atendendo também os indígenas que prestavam serviços nessas colocações.

Apesar da constante preocupação com os missionários católicos, a concorrência nunca chegou a ameaçar o projeto protestante. Durante todo o período em que estiveram atuando, os padres itinerantes não criaram nenhuma estrutura na região que pudesse deslegitimar a presença dos anglicanos. A estratégia católica parece ter sido antes continuar com a “desobriga” e assim marcar presença. Produzindo desconforto, mas nunca um litígio, católicos e protestantes parecem ter convivido em relativa harmonia no Purus. Inclusive, em pelo menos uma ocasião Duke chegou a dar carona para um padre que estava viajando em uma canoa remada por dois rapazes (SAMM, 1881: 69).

Em resumo, como argumentei acima, os missionários anglicanos estavam remando contra a correnteza do imperialismo e também do próprio movimento missionário. Ao irem para a Amazônia em vez da África ou da Ásia, os missionários estavam remando contra a tendência missionária mundial. No entanto, se os lugares privilegiados para os missionários durante a corrida imperialista foram outros continentes, o Rio Amazonas também não poderia

ficar de fora, pois estava no eixo central da segunda industrialização. Era, pois, preciso justificar a atuação dos missionários protestantes e fizeram isso afirmando estarem trabalhando em lugar no qual não havia a presença de padres e missionários católicos romanos. Dessa forma, a necessidade da borracha para a nova indústria nascente abriu o caminho dos missionários, embora fosse insuficiente para mantê-los ali por muito tempo.

2. A estrutura patriarcal da sociedade inglesa e a adoção de crianças

Até agora descrevi o contexto e as justificativas que propiciaram o estabelecimento de uma missão protestante no Amazonas na segunda metade do século XIX e a atuação mais detalhadamente de três missionários, a saber, do reverendo Lee, do missionário leigo Clough e do catequista Polak. A partir de agora, quero abordar outras questões que estiveram presentes no cotidiano da missão e que dizem respeito ao momento histórico vivido por esses missionários, além, é claro, quero registrar também a atuação de outros missionários e missionárias que passaram pela missão. Digo missionárias, porque a missão contou com a presença de mulheres o que, sem dúvida, constitui-se em um marco importante para a época. No entanto, já adianto que em nenhum documento foi registrado o nome dessas missionárias. Elas foram nomeadas apenas pelo sobrenome de seus esposos. Além dos três missionários acima, a missão também contou com o trabalho do reverendo superintendente Willian Thwaites Duke, do catequista W. T. Woods, sua esposa e filho, do catequista Rafth Willian Jones e sua esposa e do catequista Mr. Hugh F. McCaul. Mr. McCaul foi um leigo que levou o vapor dos missionários em agosto de 1878. Ele permaneceria na missão até dezembro de 1880 quando, por motivos de saúde, retornaria a Inglaterra. Retomarei o episódio da lancha mais abaixo.

Como já adiantei, as mulheres não foram nomeadas e raramente foram reconhecidas como missionárias; embora, como veremos, os missionários em campo estivessem requisitando exclusivamente braços femininos. Nos extratos das cartas dos missionários que foram publicadas, podemos constatar que o que eles estavam pedindo eram missionárias que pudessem ajudar com as meninas indígenas, que lhas ensinassem coisas de mulheres como cozinhar, lavar, costurar etc., ou em outras palavras, que lhas ensinassem as regras da hierarquia patriarcal ocidental.

A primeira vez que mulheres foram sugeridas para a missão foi em uma carta de Clough datada de 8 de novembro de 1875. A carta foi dividida em duas partes e publicada na

revista. Na segunda parte, Clough faz considerações sobre os benefícios que missionários casados poderiam trazer para a missão, uma vez que suas mulheres poderiam ter influência com as índias e também dar o “exemplo de um casamento correto”. Ao término da carta, Clough conclui: “Eu repito novamente que a agência feminina é indispensável” (SAMM, 1876: 130)¹⁴. Embora Clough tenha sido casado, sua esposa nunca fora cogitada como uma possível missionária. Talvez isso se justifique porque Clough tenha atuado nos anos iniciais da missão quando os missionários ainda estavam buscando um campo de missão e estratégias para se aproximar dos indígenas. Em 1872, justifica através de carta que, por motivos de saúde, sua mulher não poderia acompanhá-lo na viagem de reconhecimento que empreendeu no Amazonas em nome da Sociedade (Livro ata, 1872: 379-81). Quando regressou da expedição em março de 1873, ficou sabendo que seu filho havia morrido (CLOUGH, 1873?: 234). Parece que sua esposa o acompanhou depois para Santarém (SAMM, 1875: 54). Talvez por isso Clough queria estabelecer o posto na região de Santarém e não empreendeu a viagem ao Purus junto com Lee e Polak. No entanto, em nenhum momento, ficamos sabendo se sua esposa teria ido até o Purus. Provavelmente, quando Clough decidiu seguir Polak ao Purus, sua esposa tenha regressado à Inglaterra.

A proposta de Clough foi discutida por um subcomitê no dia 20 de abril de 1876 sem que se tomasse qualquer decisão. Nesse ano, foi instituído um subcomitê para tratar dos assuntos específicos da missão na Amazônia. Por questões didáticas, continuarei tratando esse subcomitê como Comitê. Em 1º de novembro de 1876, agora sozinho na missão, Polak escreve uma extensiva carta ao Comitê na qual também pede que sejam enviadas uma ou duas missionárias (SAMM, 1876: 127-130; 1877: 60; Livro ata, 1876: 172s). A resposta ao pedido viria em 2 de abril de 1877 quando o Comitê publicou na revista um pequeno relato no qual aconselha os futuros missionários – o casal Woods e seu filho – que estavam de partida para a missão junto aos Apurinã. O artigo dá especial atenção para o envio da missionária, reproduzindo um discurso que lhe fora proferido pelo Rev. J. Kirkman por ocasião do envio da missionária com seu esposo. Chamo a atenção para o fato de que esta foi a única vez que uma das mulheres que foram para a Amazônia foi referida com o título de missionária.

Nós não nos esquecemos, Sra. Woods, que você é a *primeira missionária* que sai para enfrentar os perigos, provações e inconvenientes inseparáveis de *um tal clima e um tal país*. Admiramos a sua coragem e devoção, e sua

¹⁴ “I again repeat that female agency is indispensable”.

prontidão para acompanhar seu marido em sua incumbência de misericórdia e de amor; e nos alegamos em pensar que ao fazê-lo *you are acting for love to Him*, que entregou Sua vida pelos pecadores, e que ofertou a boa notícia para ser pregada a toda criatura. [grifo meu] (SAMM, 1877: 97)¹⁵

Como se pode apreender, da “primeira missionária” que estava indo para “um tal clima” e “um tal país” se esperava muito. Sem embargo, ela não poderia esperar muito da Sociedade. Deveria atuar somente “por amor a Cristo”. Dito isso, o Rev. Kirkman também arrolou os deveres que se lhe eram incumbidos:

As atribuições que o Comitê têm confiado a você, apesar de aparentemente pequenas, são, na realidade, de grande importância, pois ler, escrever, bordar e cozinhar são essenciais, enquanto conduzidas e associadas com a Vida Cristã. Você não deve esperar que tudo seja êxito aparente. Não é assim em casa. Deve ser suficiente para você plantar a semente. É Deus quem dá o crescimento. (SAMM, 1877: 98)¹⁶

Infelizmente, “o tal clima” e “o tal país” logo cobriam sua fama. O casal Woods e seu filho chegaram em Hyutanahã em 27 de abril de 1877 a bordo do vapor Anajá e, já na primeira carta, o Sr. Woods lamenta que sua família teria passado mal na viagem (SAMM, 1877: 168-170). De fato, a missionária nem chegou ao posto missionário. Escrevendo já desde São Pedro da Cachoeira no dia 28 de maio, Woods confirma ao Comitê que teve que regressar a Manaus para encaminhar sua esposa e filho de volta à Inglaterra. “Posso assegurar-vos que é uma grande decepção para mim, como eu me engajei neste trabalho com a plena certeza de que a minha mulher seria capaz de suportar o clima; mas não é esse o caso, e devemos estar perfeitamente conformados com a vontade do Senhor” (SAMM, 1877: 189)¹⁷. A senhora Woods e seu filho tomariam o vapor no Pará no dia 18 de junho com destino à Inglaterra (SAMM, 1877: 284).

¹⁵ “We do not forget, Mrs. Woods, that you are the first female missionary who goes forth to brave the dangers, trials, and inconveniences inseparable from such a climate and such a country. We admire your courage and devotion, and your readiness to accompany your husband on his errand of mercy and love; and we rejoice to think that in so doing you are actuated from love to Him who lay down His life for sinners, and has bid the good news to be preached to every creature”.

¹⁶ “The duties the Committee have entrusted to you, though seemingly small, are in reality of great importance, for reading, writing, needlework, and cooking, are essential as leading to and associated with, the Christian Life. You must not expect everything to be apparent success. It is not so at home. It must be sufficient for you that you sow the seed. It is God that gives the increase”.

¹⁷ “I can assure you it is a great disappointment to me, as I entered upon this work with the full assurance that my wife would be able to bear the climate; but such is not the case, and we must be perfectly resigned to the will of the Lord”.

Nos meses subsequentes, o próprio senhor Woods experimentaria os “males da terra”. Em janeiro de 1878, Duke alertou o Comitê de que ele estaria sofrendo constantemente com diarreia deste 12 de junho de 1877 e que provavelmente regressaria para a Inglaterra. Na interpretação clínica de Duke, essa condição estaria advindo do “clima quente e úmido”, já que não conseguia constatar nenhuma doença aparente. Diz que dos medicamentos homeopáticos e alopáticos que tem usado, somente *Chlorodyne* tem dado algum resultado. Em consonância com a avaliação clínica de Duke, Woods também informa o Comitê para o fato de que não haveria alternativa além de regressar à Inglaterra, viagem que estava sendo planejada para final de fevereiro de 1878 (SAMM, 1878, 114; 117).

Mesmo apesar das doenças e dificuldades, Duke ainda admoesta o Comitê em janeiro de 1878 para que envie missionárias. Diz que há mulheres inglesas, americanas e alemãs que vivem perfeitamente em Manaus e no Pará. Segundo ele, a única diferença seriam os mosquitos e piuns, mas que eles já estariam sabendo como diminuir. Assim, seria perfeitamente possível para muitas mulheres gozarem de boa saúde no Purus. Em 10 de novembro de 1879, Duke insiste novamente com o Comitê para que envie uma missionária. Segundo ele, uma das meninas da missão já era reconhecidamente adulta e eles precisavam de mulheres missionárias para ajudar com as meninas. No entanto, em resposta ao pedido de Duke, o Comitê conseguiria aprovar o envio de um catequista casado somente em 13 de janeiro de 1880; embora o Comitê já estivesse procurando por um casal catequista desde 13 de novembro de 1877 com a intenção de substituir o catequista Polak, pois este estaria pedindo para regressar para a Inglaterra. Em 1º de março de 1880, o Comitê publicaria na revista missionária uma propaganda na qual divulgava as vagas: “Procusa-se, para o serviço na Estação Missionária da Sociedade, Rio Purus, Amazonas, América do Sul, um catequista casado sem família, cuja mulher seria igualmente requerida para auxiliar na educação das crianças” (SAMM, 1880)¹⁸. Os catequistas que atenderam à propaganda foram o tenente Ralf Willian Jones e sua esposa. Jones receberia £ 50 anuais pelos seus serviços. Em outubro, o casal Jones estava indo para a Amazônia e, devido ao posto militar, o Comitê colocou Jones como segundo homem em comando na Missão. Deu-lhe instruções para assumir o cargo de superintendente se a saúde de Duke não estivesse boa ou por qualquer outro motivo que o forçasse a regressar para a Inglaterra (SAMM, 1878: 115; 1880: 43; Livro ata, 1877: 60; 264; 1880: 7s; 66; 70s).

¹⁸ “Wanted, for service at the Society’s Mission Station, River Purus, Amazons, South America, a married catechist without family, whose wife would be also required to assist in charge of the children”.

Jones e sua esposa chegaram no Pará no dia 19 de novembro daquele ano. No dia 30 de dezembro, estavam desembarcando em São Pedro, mas infelizmente Jones também relata que sua esposa estava sofrendo muito com enxaqueca e insônia. No dia 3 de maio de 1881, ao mesmo tempo em que sua esposa continuava com dores de cabeça, Jones escreve ao Comitê dizendo que estava com uma ferida no pé, a qual não dava sinais de cura. Apesar disso, dizia que as crianças da missão gozavam de boa saúde e que não haveria necessidade de sair do local para restabelecer sua saúde. Sua esposa, por sua vez, recusava-se a deixar o local sem o marido. No entanto, em 12 de julho de 1881, o Comitê registra em ata que a senhora Jones estaria regressando para a Inglaterra por motivos de saúde. Em 31 de agosto de 1881, Jones relata que seu pé estava melhorando, embora ainda não pudesse usar sapato. Ele ficaria na missão até fevereiro de 1882, quando regressaria definitivamente para a Inglaterra (SAMM, 1881: 44; 110; 167; 188: 189; 1882:38; Livro ata, 1881: 137s; 1882: 186-189).

Na última carta publicada na revista em junho de 1882 – antes do fechamento definitivo da missão em janeiro de 1883 –, datada de 20 de fevereiro de 1882, Duke ainda pede ao Comitê que envie mais missionárias (SAMM, 1882: 159). No entanto, a partir de 1882, ninguém mais seria enviado. O envio de missionárias, embora insistentemente requisitado por aqueles que estavam em campo, demonstrou-se inviável na forma como estava sendo conduzido. Certamente a adaptação ao clima e à comida e, principalmente, a água e os insetos jogaram um papel, mas também não podemos esquecer que essas mulheres tinham pouca motivação para estarem naquele lugar, longe de seus familiares e de suas amigas, num lugar no qual estavam arriscando suas vidas e no qual não compreendiam as diversas línguas faladas (português, apurinã, jamamadi, paumari e língua geral). As adversidades tiveram que ser superadas por todos os missionários, mas as suas motivações eram diferentes. Eles recebiam e eram reconhecidos pelo trabalho, enquanto as mulheres eram colocadas à sombra de seus maridos. Também é bom lembrar aqui que os maridos foram enviados como missionários somente por causa de suas mulheres e mesmo assim eles é quem foram os protagonistas. Portanto, mais do que as adversidades locais, a própria estrutura androcêntrica da sociedade patriarcal inglesa deve ser referida como a culpada pela não permanência das missionárias em campo. Em resumo, a falta de um reconhecimento formal das missionárias, desvela a reafirmação das hierarquias patriarcais. As missionárias tiveram sua existência totalmente dependente de seus esposos. Inclusive, como vimos, nem mesmo um salário lhes era atribuído e em raras ocasiões foram reconhecidas como missionárias.

Ate aqui descrevi como e por que a missão anglicana foi estabelecida no Rio Purus e analisei um novo processo na historia da missão protestante que foi a atuação de mulheres missionárias e como elas foram prejudicadas pela hierarquia patriarcal. Agora abordarei o cotidiano do trabalho missionário, dando ênfase especialmente no processo de adoção das crianças.

Os três missionários que passaram mais tempo e que melhor se adaptaram ao trabalho no Purus foram Clough, Duke e Polak. Como já descrevemos acima, Clough esteve envolvido com a missão entre os anos de 1872 até 1876 quando regressou definitivamente para a Inglaterra. Duke atuou de 1876 a 1883 quando a missão foi definitivamente fechada. Polak, por sua vez, foi o missionário com maior tempo de atuação, desde 1873 até 1881, com um ano de intervalo entre 1877 e 1878 quando regressou para a Inglaterra. Na verdade, durante todo o período de atuação entre os Apurinã, Polak foi o missionário que mais domínio teve da língua e da cultura apurinã, chegando mesmo a publicar uma gramática e lista de vocábulos da língua apurinã (POLAK, 1894). Não obstante, Polak foi sempre considerado um missionário de segundo escalão. No início da missão, os membros do comitê e os demais missionários, tanto nas atas quanto nos artigos publicados, referem-se a ele como Mr. Resyek. A não utilização de seu sobrenome já pode ser um indicador da posição social que Polak ocupou dentro da empresa missionária, uma vez que os demais missionários sempre eram referidos pelos seus sobrenomes. Outro indicador é o número de artigos publicados na revista que a SAMS mantinha. As cartas de Polak eram preteridas em relação às cartas dos demais missionários. Os poucos artigos que recebem seu nome, no entanto, nos apresentam um olhar perspicaz da realidade local, da língua e da cultura apurinã. Seu compromisso com a missão o levou a passar muitos meses isolado e sozinho no Purus. Esse maior compromisso talvez se explique pelo fato de Polak ter sido o lado mais fraco entre os missionários e precisava demonstrar trabalho. Como dissemos, nem o Comitê, nem os outros missionários o tinham em grande estima. Embora tivesse experiência entre os Fueguinos, Polak parece ter sido solteiro e mais jovem que os outros missionários, o que sem dúvida poderia gerar desconfianças por parte de membros do Comitê. Mas provavelmente o que mais pesava no julgamento de seus pares era o fato de Polak ser holandês naturalizado inglês. E sua naturalização somente foi feita em 1878, durante o ano em que esteve de regresso à Inglaterra (The National Archive). Provavelmente requereu sua nacionalidade já em decorrência do tratamento que lhe era dispensado.

Como era de se esperar, Polak também foi preterido enquanto aos postos de mando. Esteve sob o comando do Dr. Lee, do Mr. Clough e posteriormente do Rev. Duke. Seu cargo como missionário foi o de leigo catequista, o mais baixo na ordem social da missão. A hierarquia religiosa na comunhão anglicana é formada pelos *leigos* (membros ordinários da Igreja), pelos *catequistas* (leigos que atuam na Igreja), pelos *diáconos* (membros inferiores do clero, corresponde à primeira ordenação segundo as escala das ordens sagradas), pelos *reverendos* (presbíteros ou párocos das comunidades), pelos *bispos* (representantes e administradores das dioceses), pelos *bispos primazes* (representantes e administradores de várias dioceses) e pelo *arcebispo* (representante e administrador máximo na comunhão anglicana). Não pertencendo ao clero e não sendo inglês de nascimento, o trabalho de Polak foi expressamente reconhecido somente em 13 de fevereiro de 1877 numa reunião do Comitê quando alguns membros aconselharam o Comitê a fazer de tudo ao alcance para sua ordenação. E isso vinha em resposta a um pedido de Polak para retornar à Inglaterra após quase um ano no qual teria permanecido sozinho na missão, já que Clough havia retornado em 1876. O Comitê não poderia se dar ao luxo de perder o único missionário que havia proporcionado algum resultado positivo; e mais ainda iniciar a missão do zero novamente caso Polak realmente desistisse da missão. Por isso, recusa o pedido de Polak, enfatizando que isso advinha de sua solidão e que logo chegaria o novo Superintendente, o Rev. William Thwaites Duke (Livro atas, 1877: 226s). Assim, na introdução de uma carta de Polak publicada em março de 1877, o Comitê elogia Polak pelos seus conhecimentos. Diz que ele lê a Bíblia nas línguas originais, que ele fez um bom trabalho na Terra do Fogo e que agora também na Amazônia seu trabalho estava produzindo frutos. E conclui: “Esta carta prova que a sociedade possui um inteligente e espirituoso catequista, o qual, espera-se, merecerá receber algum dia as Sagradas Ordens, e será o companheiro de ministério do Mr. Duke neste vasto campo do esforço missionário” (SAMM, 1877: 57)¹⁹. Sobre a ordenação de Polak, ficamos sabendo através de uma informação que aparece em sua gramática (POLAK: 1894) que, depois de seu retorno definitivo para a Inglaterra, teria se tornado ministro.

Esse reconhecimento adveio sem dúvida da entrega de Polak para o projeto missionário. Ele viajou longas distâncias, passou meses acampado nas margens dos lagos e

¹⁹ “This letter proves that the society possesses an intelligent, spiritually-minded catechist, worthy some day, it is believed, of receiving Holy Orders, and being the fellow minister of Mr. Duke in this vast field of missionary effort”.

igarapés e foi o missionário que mais visitou as aldeias dos Apurinã, estabelecendo relações de reciprocidade com as lideranças indígenas. Também foi sua a primeira iniciativa de adotar crianças Apurinã. Sobre isso, Clough chega a afirmar que ele mesmo pensou em adotar, mas que se ressentia da responsabilidade e que não poderia abandonar uma criança depois de ter assumido tal compromisso com ela (SAMM, 1876: 236). Mas a estratégia missionária parecia lógica mesmo para Clough. Como ele mesmo observa, seria mais difícil trabalhar com adultos, especialmente devido aos “hábitos migratórios”. A melhor tática, portanto, era a adoção de crianças. Assim Clough pôde concluir:

Um missionário e sua esposa não poderiam fazer melhor do que pegar em suas mãos duas dúzias de crianças de ambos os sexos. (...) Infância é a mesma em todo o mundo (...) e a criança indígena, negra, chinesa, papuásia, árabe e europeia é semelhantemente susceptível ao ensino evangélico e a influências. (SAMM, 1876: 236)²⁰

E a tática parece ter produzido efeitos. Abaixo seguem duas imagens nas quais a revista missionária utiliza imagens das crianças indígenas para fazer propaganda. A primeira (*figura 9*) foi utilizada para ilustrar a notícia da chegada de uma embarcação própria dos missionários. Apesar da legenda fazer referência aos Paumari, podemos tomar como quase certo que a imagem foi produzida a partir de uma fotografia das crianças Apurinã da missão. Isso porque os missionários afirmam que os Paumari fugiam quando eles chegavam e que só permaneciam poucas horas entre eles (SAMM, 1880: 178). A imagem também parece ter sido produzida pacientemente, na qual as crianças são postas lado a lado. Todas elas ainda aparecem vestidas e dois inclusive com chapéu. Assim, dificilmente Polak teria estado tanto tempo entre os Paumari a ponto de poder organizar uma foto tão detalhada. Para isso, ele necessitaria mais confiança. Além do mais, o próprio cenário se aproxima muito mais do posto missionário do que do lago onde viviam os Paumari. A segunda imagem (*figura 10*), por sua vez, é uma referência direta às crianças que estariam sob os cuidados dos missionários. Em primeiro plano, as crianças são apresentadas todas bem vestidas e alinhadas. Testemunham, assim, o sucesso da missão.

²⁰ “A missionary and his wife could not do better than take in hand a couple of dozen children of both sexes. (...) Childhood is the same all the world over (...) and the Indian, Negro, Chinese, Papuan, Arab and European child is alike susceptible to evangelical teaching and influences”.

Figura 9: Crianças Apurinã sob os cuidados da missão I



Fonte: SAMM, 1879: 206

A primeira criança que Polak adotou foi Irima, um garoto de uns 11 ou 12 anos de idade que ele conseguiu quando esteve sozinho no Ciriwene (Seruini) em 1876. Ainda no mesmo ano, Polak já teria sob seus cuidados mais um menino proveniente do igarapé Chiwene (Maniwa com mais ou menos 13 anos) e duas meninas (Kembari com 6 anos e Camarienru com 11 anos). Nos anos seguintes, a adoção seria o objetivo principal da missão. Em dezembro de 1881, numa carta do Superintendente Duke, ficamos sabendo que a missão teria, além das duas meninas, Camarienru e Isabel Kembari, 11 meninos Apurinã: Irima, Angityny, Maniwa, Cawai, Yate, Maucari, Camuruya, Caniiri (os quatro últimos do Sepatini, em apurinã *Xīpatini*, com idade entre 10 e 14 anos), Panakury (do Seruini), João (sego de um olho, foi resgatado de um comerciante por Irima em 1881) e Mainga (Trazido por Angityny do Tumiã em 1881). Além disso, ainda ficamos sabendo de mais três meninos: um chamado Warisamba adotado em 1877 e falecido no ano seguinte, outro chamado Kirama (ou Kiriama) do Seruini adotado em 1878 e falecido em 11 de fevereiro de 1880 e mais um de nome Angituy do Tuniã adotado em 1881 por Duke e que fora novamente resgatado por seu pai durante a noite (SAMM, 1878: 185, 1880: 12-14; 1881: 64; 187; 1882: 88).

Figura 10: Crianças Apurinã sob os cuidados da missão II



Fonte: SAMM, 1880: 50

Sobre o episódio do resgate, em 20 de fevereiro de 1882, Duke escreve:

No meu retorno [de uma expedição ao Rio Pauini] nós tínhamos doze meninos ao todo, a parte das duas meninas. No entanto, desde então os mesmos índios que me trouxeram um pequeno garoto retornaram algum tempo atrás e o roubaram na calada da noite. Um deles era pai da criança. Eu fiquei excessivamente irritado e perturbado com isso. (SAMM, 1882: 159)²¹

Se o Rev. Duke ficou irritado e perturbado com o pai da criança que se arrependeu por deixar seu filho para trás e resolveu resgatá-lo, podemos imaginar também a reação dos indígenas frente a estrangeiros que mendigavam e barganhavam suas crianças. Ávidos por obter crianças, os missionários nem sempre respeitavam os limites impostos pelos Apurinã. Dois episódios, em especial, ilustram esse conflito de interesses. O primeiro é o caso de uma mulher Apurinã que, em 1877, aproveitando-se que Polak estava caçando com Irima, convenceu as crianças a irem com ela. O missionário só conseguiria reaver as crianças porque, quando voltava, encontrou-as no caminho. A mulher fugiu e ele conseguiu ficar com

²¹ “On my return [de uma expedição ao Rio Pauini] we had twelve boys in all, besides the two girls. However, since then the same Indians who brought me a little boy some time since returned and stole him away again by night. One of them was father of the child. I was exceedingly annoyed and troubled by this”.

as crianças que agora estavam sendo “vigiadas mais de perto” (*I watch them very closely*) (SAMM, 1877: 62). Infelizmente, não ficamos sabendo se a mulher era parenta próxima de alguma das crianças, mas, seja como for, algum motivo ela tinha para querer que as crianças fossem com ela. Talvez repovoar a sua aldeia afetada por enfermidades. Mas também as próprias crianças deveriam ter seus próprios interesses para decidirem segui-la.

O segundo episódio é ainda mais interessante. Trata-se das impressões que o Rev. Duke teve por ocasião de uma viagem ao Seruini em 1881. Vejamos como ele relata o caso:

Em abril obtive um garotinho dos índios do Seruini. Nós vimos um considerável número de crianças entre eles, mas eles não pareciam dispostos a ceder aos nossos *sinceros pedidos*. Tudo o que eles pareciam desejar era obter vantagem de nós, demandando armas, machados, etc. etc., e querendo vender pequenos cachos de bananas por facões, ou assim por diante. [grifo meu] (SAMM, 1882: 87)²²

Os “sinceros pedidos” não eram ouvidos. Os missionários queriam trocar facas, facões, machados e anzóis por crianças e se indignavam quando os indígenas diziam que queriam trocar essas ferramentas por bananas. Para os missionários era óbvio que um instrumento como um facão valia mais do que um cacho de banana. O que talvez os missionários não perceberam era que os índios também sabiam disso e estavam simplesmente devolvendo uma “proposta irônica” em resposta à “proposta indecente dos missionários”.

Como Polak mesmo observa em novembro de 1876, os Apurinã não dão ou vendem seus próprios filhos, a não ser em casos excepcionais. As crianças são geralmente órfãs ou possuem algum problema (SAMM, 1877: 59). Lembro, nesse sentido, que o garoto de nome João trazido por Irima em 1881 era cego. Uma análise etimológica dos nomes das crianças também pode revelar algumas pistas. O nome Mainga, por exemplo, do menino que Ankytyny trouxe para a missão em 1881, parece ser formado pelo adjetivo *mãka* que qualifica o objeto ou o sujeito como imprestável. Ou mais admissível ainda é que o nome seja uma substantivação do verbo *maỹka* (pegar, capturar). Nesse caso, poderia estar fazendo referência a alguém que é provedor – um bom pescador, por exemplo –; ou mais provável está indicando a condição social de ser um menino “pego para criar”, ou seja, órfão. Um apelido, nesse

²² “In April [1881] I obtained one little boy from the Indians of the Ciriwené. We saw a considerable number of children amongst them, but they did not seem disposed to yield to our earnest requests. All they seemed to desire was to take advantage of us, demanding guns, axes, &., &c., and wanting to sell small bunches of bananas for large knives, or what not”.

sentido, poderia estar fazendo referência a uma qualidade atribuída a ele pelos seus pares. Como lembra Polak, os Apurinã possuem mais de um nome usado em ocasiões particulares. Provavelmente esses nomes lhes foram atribuídos devido alguma circunstância do contexto, como uma espécie de apelido. Irima era chamado também *Yuynaapu* e *Ishiricu*, Maniwa respondia ainda por *Camariinri*, Camarienru era também *Hányapa* e Kembari tinha os nomes de *Amankipa* e *Ushitiru* (SAMM, 1877: 62). Outro nome que me chama a atenção entre os meninos adotados pelos missionários é Maucari (*Maũkary*) poderia ser traduzido como caçador ou matador, já que é uma derivação do verbo *uka* (matar), mas o verbo conjugado *amãukary* significa sugestivamente “nós vamos matar ele”. Poderia, assim, estar fazendo referência ao fruto de um casamento ilícito.

Infelizmente esses argumentos etimológicos são muito frágeis e só fazem sentido no conjunto da argumentação. Além do mais outros nomes como Angityny e Angituy, por exemplo, podem indicar num sentido contrário, pois são formados a partir dos substantivos jaguar (*hãkyty*) e coração (*ãky*) e, como na autodenominação, estaria indicando a qualidade de sujeito. Mesmo assim, é possível concluir como Polak que os Apurinã que estão estruturados em uma família estável não entregam seus filhos. Nesse sentido, Irima é uma exceção, pois é filho de um cacique que teria em 1877 mais de uma dúzia de filhos e que estabeleceu uma relação de confiança com Polak. Infelizmente em nenhum dos artigos publicado na revista Polak registra o nome dele, mesmo ele sendo uma liderança que mantinha visitas regulares ao posto missionário. Assim, o pai de Irima teria suas próprias intenções ao dar seu filho para os missionários. Como uma liderança, sabia que sua posição e que o futuro de seu povo dependia de seus filhos dominarem a língua e a cultura desses estrangeiros que ano após ano cresciam em número no Purus. Além disso, seu prestígio de liderança dependia cada vez mais da capacidade de negociar e obter bens desses estrangeiros que adentravam seu território. Em 18 de janeiro de 1877, vivendo no Igarapé Chiwene, Polak relatou uma visita do pai de Irima.

O pai de Irima, que tem em torno de treze filhos, me visitou outro dia e permaneceu durante a noite. Ele foi bem tratado e alimentado. Recusou, no entanto, comer carne de macaco moqueada por conta de seu filho recém-nascido, que não viveria se ele comesse. Ele viu seu filho crescido, saudável, gordo e se sentiu satisfeito. De sua parte, Irima também relatou a ele como tinha se saído comigo. Na manhã seguinte ele partiu, acompanhado por um parente. Ambos me prometeram trazer dois pequenos garotos e uma garota quando eles retornassem. Eu estou ansioso para obter sua confiança uma vez

que ele é um tipo de pessoa importante em seu próprio distrito, e eu espero através dele ter acesso livre àquele lugar. (SAMM, 1877: 121)²³

Como pode se ver acima, para alcançar seus objetivos, os missionários procuraram estabelecer uma relação de confiança com os indígenas. Eles estavam preocupados em passar uma boa imagem para os Apurinã. Queriam que os Apurinã soubessem que as crianças não seriam levadas para Manaus ou para o Pará, como geralmente acontecia. Escrevendo cerca de dois meses antes da visita do pai de Irimá, em 1º de novembro de 1876, Polak argumenta:

Até o presente eles ainda não podem compreender inteiramente, e assim também não podem apreciar inteiramente minha estadia entre eles. Eles vêem de fato que eu não trabalho com borracha, nem faço muitas das coisas que os mercadores fazem, e que minhas crianças vivem diferentes das dos outros; que elas são ensinadas a ler e a escrever, e que elas são mais bem cuidadas do que geralmente as crianças indígenas o são nas mãos de estrangeiros. (SAMM, 1877: 59)²⁴

Pelo mesmo motivo de conseguir a confiança dos indígenas, os missionários também se preocuparam em estabelecer um posto missionário isolado dos demais exploradores, pois a adoção de crianças também foi uma prática comum dos primeiros colonizadores, exploradores e regatões (comerciantes itinerantes, *figura 11*) do Purus. As crianças representavam mão de obra na extração da borracha ou poderiam ser trocadas por mercadorias ou favores na capital. Nesse sentido, em maio de 1878, o Rev. Duke escreve:

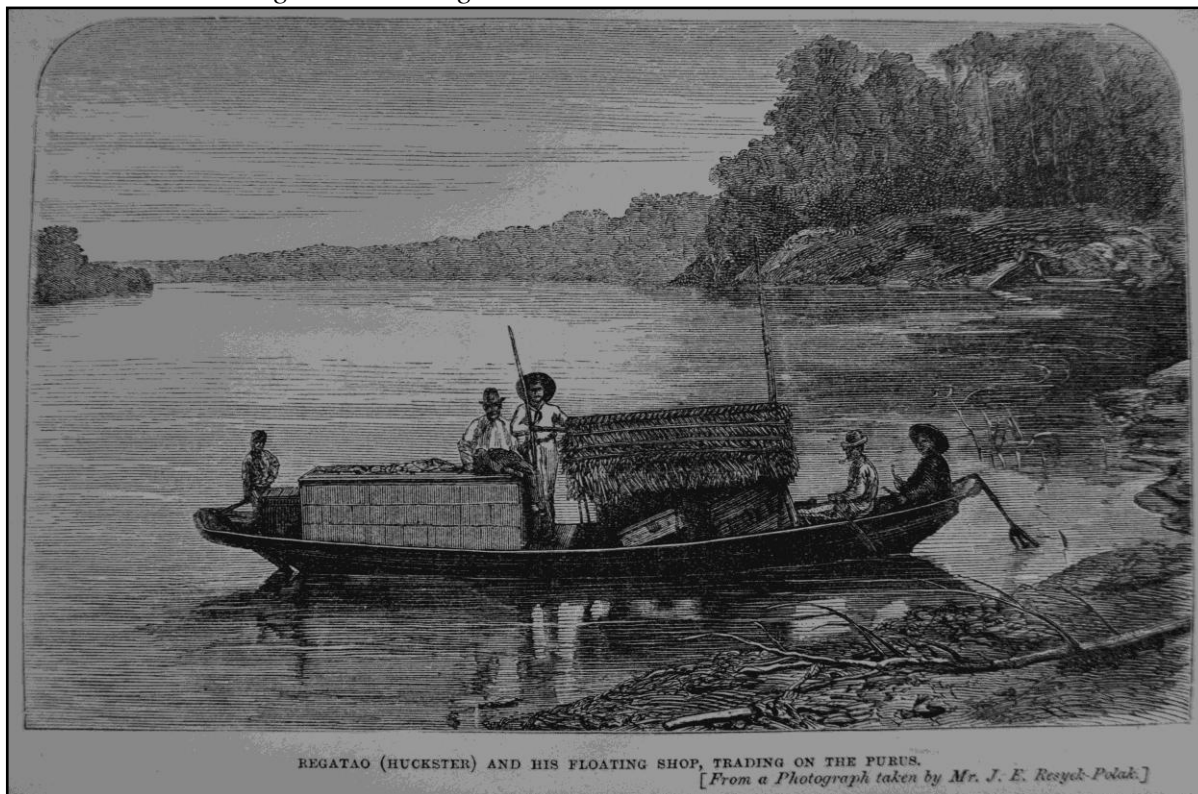
Embora existam leis no Brasil protegendo o índio, e declarando-o um súdito livre do Império, e não sujeito ao serviço militar, etc., ainda há homens aqui que “arranjarão” crianças índias rio acima, e as levarão para baixo na esperança de vendê-las por cerca de 8£, ou 9£, de acordo com o seu tamanho e aparência. Um homem que passou aqui outro dia tinha uma garota (Apurinã) com ele, cerca de dezoito ou vinte anos de idade, que ele desejava

²³ “The father of Irimá, who has about thirteen children, paid me a visit the other day and remained during the night. He was well treated and fed. He refused, however, to eat some smoked monkey on account of his newborn child, who would not live if he had. He saw his son grown bigger, healthy, fat, and felt satisfied. Irimá also on his part related to him how he had fared with me. The next morning he left, accompanied by a relative of his. Both have promise to bring me two little boys of theirs and a girl when they returned. I am anxious to obtain his confidence as he is a kind of grandee in his own district, and I hope by his means to have ready access thither”.

²⁴ “At present they cannot as yet fully comprehend, and therefore not fully appreciate, my being among them. They see indeed that I do not manufacture rubber, nor do many things which the traders are obliged to do, and that my children live differently from others; that they are taught to read and write, and that they are more cared for than Indian children among strangers generally are”.

vender, se conseguisse um comprador, por R\$ 130.000 – cerca de 13£. (SAMM, 1878: 185)²⁵

Figura 11: O Regatão e o comércio ambulante no Purus



Fonte: SAMM, 1880: 70

Em março de 1881, escrevendo novamente desde o Rio Mamoriá, o Rev. Duke observa que

O governo brasileiro está fazendo alvoroço a respeito das pessoas do Purus vender as crianças Apurinã, e uma tentativa foi feita para acabar com essa prática agora muito comum. Comenta-se aqui que um Inspetor foi, ou está para ser, nomeado para proteger os Índios, ou ainda, para regular o comércio dos mercadores com eles, e dizem que um Subinspetor será nomeado para o Purus. (SAMM, 1881: 188)²⁶

²⁵ “Although there are laws in Brazil protecting the Indian, and declaring him a free subject of the Empire, and not liable to be called out for military service, &c., yet there are men here who will “arrange” children from the Indians far up river, and bring them down in the hope of selling them for about 8l. or 9l., according to their size and appearance. A man passed here the other day who had a young girl with him (Ipuriná) about eighteen or twenty years old, whom he wished to sell, if he could find a purchaser, for RS. 130.000 – about 13l”.

²⁶ “The Brazilian Government is making some stir about the people of the Purus exporting Ipuriná children, and an attempt has been made to put a stop to the practice now very common. It is rumoured here that an Inspector has been, or is to be, appointed to protect the Indian, or at any rate to regulate the dealings of the traders with them, and they say that a Sub-Inspector is to be appointed for the Purus”.

De semelhante forma, o explorador Paul Ehrenreich que esteve no Purus entre 1888 e 1889, discorrendo sobre este “comércio dos inocentes” – que não era um comércio tão inocente, como lembra John Monteiro (2001: 142), pois estava relacionado diretamente com a escravidão –, sentenciou:

Tornou-se de um efeito sumamente desmoralizador o comércio que se faz das crianças índias em toda a região seringueira do Vale do Amazonas; eis aí um grande obstáculo a qualquer conscienciosa tentativa de progresso civilizador entre os índios; as contínuas desavenças com eles não tem, no fundo, outro motivo. (EHRENREICH, 1929: 311)²⁷

Na verdade, parece que o comércio dos inocentes possuía uma longa tradição no Purus, pois, como Coutinho deixa entrever em 1863, os Apurinã trocavam com os regatões as crianças capturadas em guerras (2009d: 275). Esse mesmo efeito também foi observado por Nádida Farage (1991: 85, 92) quando observa o envolvimento dos indígenas no tráfico de escravos no Rio Branco (atual Estado de Roraima) no século XVIII. Portanto, o envolvimento dos Apurinã nesse comércio, pode ser uma resposta de longa duração que estava modificando e acentuando os conflitos entre os povos do Purus.

Assim, se no início os missionários apreciavam e desejavam a companhia dos mercadores e demais colonizadores do Purus, logo perceberam que precisavam manter certa distância a fim de, por contraste entre missionários e demais exploradores, conseguir a confiança dos índios. Por isso, Polak conclui já em 1876: “uma grande vantagem será obtida quando nós formos capazes de viver separados e independentes dos mercadores” (SAMM, 1877: 59)²⁸. Além disso, como Polak afirma nessa mesma ocasião, ele já tinha sido inquirido várias vezes pelos comerciantes no sentido de conseguir crianças apurinã para eles. Desejoso também de obter crianças para a missão, afirma ter sempre se negado ao assédio de seus amigos comerciantes (SAMM, 1877: 60). Portanto, era necessário viver o mais separado possível daqueles que disputavam as crianças com eles. Agindo dessa forma, eles almejavam que os Apurinã percebessem que as crianças eram bem tratadas, que eles mantinham as crianças sempre com eles como pais dedicados, que selavam pela educação, ensinando a ler, a

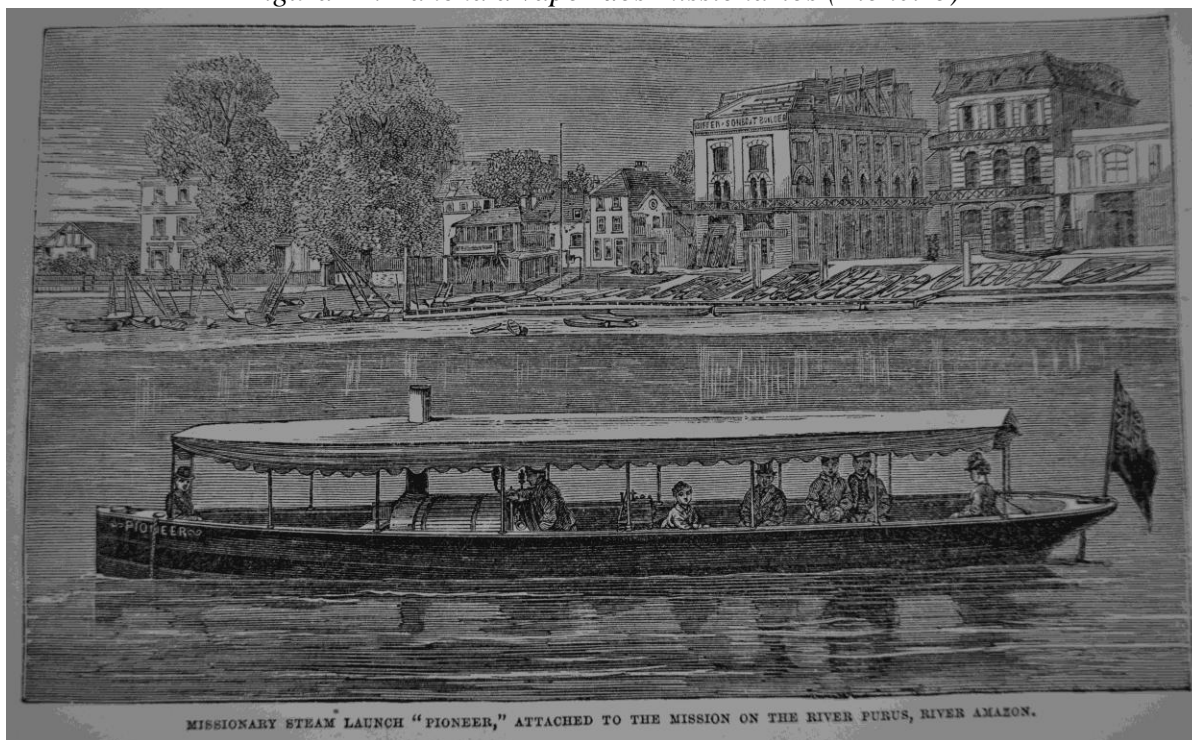
²⁷ “Tornou-se de um efeito sumamente desmoralizador o commercio que se faz das creanças indias em toda a região seringueira do Valle do Amazonas; eis ahi um grande obstáculo a qualquer conscienciosa tentativa de progresso civilizador entre os indios; as continuas desavenças com elles não tem, no fundo, outro motivo”.

²⁸ “A very great advantage will be gained when we shall be able to live separate and independent of the traders”.

escrever e a cultivar, bem como levavam as crianças sempre bem vestidas e bem alimentadas. Desse modo, os Apurinã poderiam rapidamente confiar mais crianças aos cuidados dos missionários (SAMM, 1877: 59; 1881: 187). No entanto, em 7 de março de 1881, já numa sede própria, Duke ainda escreve ao Comitê sobre as dificuldades de disputar as crianças com os outros comerciantes. Diz ele:

Nós disputamos com considerável dificuldade no que diz respeito a obter crianças indígenas, uma vez que as casas desses mercadores exercem grande atração para os índios, devido às pequenas lojas cheias de todos os artigos úteis que eles encontram lá. Consequentemente é somente visitando eles em suas próprias localidades, e levando conosco um estoque de machados, armas, etc., para trocar com eles, que nós podemos ter esperança de aumentar o número em nossa escola. (SAMM, 1881: 187)²⁹

Figura 12: Lancha a vapor dos missionários (Pioneiro)



Fonte: SAMM, 1878: contracapa

Depender de terceiros para conseguir a confiança dos índios tornava o trabalho muito lento e fragilizado. A nova estratégia para conseguir as crianças, portanto, implicava ir lá onde os indígenas estavam e não esperar por eles. Para isso, fizeram incessantes pedidos ao Comitê

²⁹ “We contend with considerable difficulty in the matter of obtaining Indian Children, as the house of these traders afford greater attraction to the Indians, on account of the small shops full of all kinds of useful articles which they find there. Consequently it is only by visiting them in their own haunts, and taking with us a supply of axes, guns, &c., for traffic with them, that we can hope to augment the numbers in ours school”.

para que enviasse uma lancha a vapor para a missão. O primeiro pedido formal de um barco foi feito já em 27 de outubro de 1877 pelo Rev. Duke com o objetivo de alcançar os postos avançados (SAMM, 1878: 42-44; 90-93). E a lancha nomeada *Pionner* (Pioneiro) chegou em março de 1879 (*figura 12*). A partir daí, a missão ganharia mais independência e os missionários colocariam em prática a estratégia de explorar os afluentes do Purus em busca das aldeias indígenas.

Indo ao encontro dos indígenas, os missionários investiram toda sua energia e tempo para conseguirem crianças para a escola da missão. A educação formal dessas crianças foi um objetivo seguido à risca pelos missionários. Além de ensinar a falar o português e o inglês, ensinavam também a ler e a escrever. E não era somente nessas duas línguas que os Apurinã eram ensinados. Eles aprendiam a se comunicar também em língua geral, uma vez que ainda era uma língua franca na Amazônia e aprendiam a ler e a escrever na sua própria língua materna (SAMM, 1873: 101-106). Nesse sentido, em setembro de 1880, Duke escreve:

Mr. Polak e eu estamos considerando a recomendação de confeccionar um tipo de livro de lição em Apurinã, de modo a ser capaz de ensiná-los a escrever e a ler em seu próprio idioma ao mesmo tempo em que eles continuam a aprender inglês, que, pela necessidade, deve ser feito mais de vagar. (SAMM, 1880: 271)³⁰

Por estranho que possa parecer, o trabalho missionário não implicava necessariamente no batismo das crianças indígenas. Em pelo menos duas reuniões do Comitê, uma em maio e outra em junho de 1878, ficamos sabendo que Duke batizou as crianças da missão, mas ele parece ter recebido advertências do Comitê por ter tomado tal atitude. Após discutir o caso, por tratar-se de uma questão que envolvia a Ordem da Igreja, o Comitê decidiu repassar o caso para o Bispo mais próximo que, naquela ocasião residia nas Ilhas Falkland (Ilhas Malvinas). O bispo deveria decidir e aconselhar qual o procedimento correto (Livro atas: 1878: 318). Portanto, batizar e estabelecer comunidades eclesíásticas não parece constar como preocupações imediatas dos missionários. Mais importantes eram os objetivos “civilizatórios”. Quanto mais bem formadas estivessem as crianças Apurinã, mais elas poderiam auxiliar os missionários na sua tarefa de fazerem mais “discípulos”. Ao mesmo tempo, também conseguiam justificar melhor seu trabalho para o Comitê e para a SAMS, a quem deveriam prestar contas periodicamente. Os missionários tinham sido

³⁰ “Mr. Polak and I are considering the advisability of forming a sort of lesson-book in Ipuriná, so as to be able to teach them to write and read in their own language at the same that they continue to learn English, which, of necessity, must proceed more slowly”.

enviados para “cristianizar” os indígenas da Amazônia, mas a instrução na fé cristã também poderia ser traduzida como “civilizar”, resgatar da “barbárie” uma vez que esses eram sinônimos utilizados constantemente. Nesse sentido, também era, pois, imperativo que demonstrassem, perante a sociedade inglesa, que a missão estava atingindo seus objetivos.

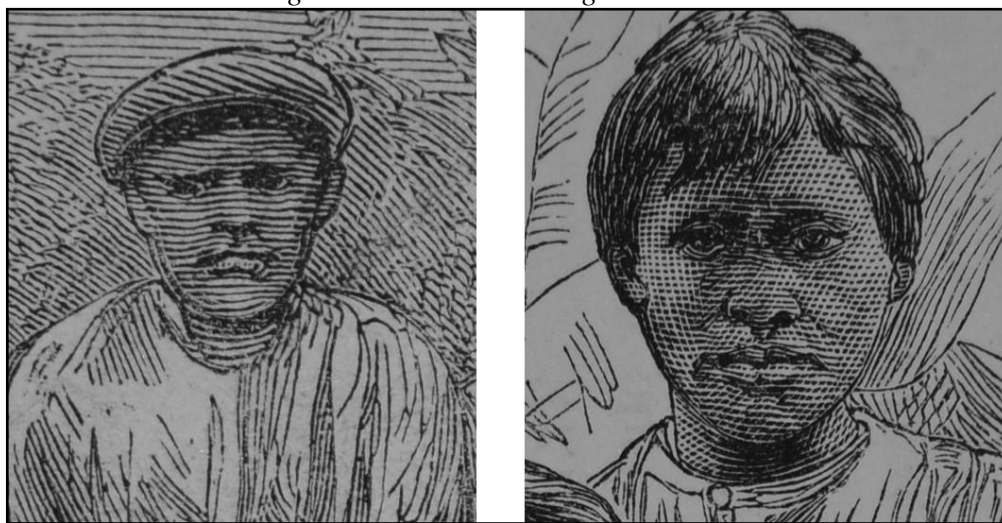
O caso de maior sucesso dos missionários foi Irima, o primeiro Apurinã adotado por Polak em 1876. Quando o missionário resolveu tomar o menino apurinã e posteriormente outras duas meninas, houve certa apreensão por parte do Comitê e por parte de Clough que via nisso uma responsabilidade demasiado grande. Com a vinda de outros missionários, essa se tornaria a estratégia principal da missão. Polak também defendeu insistentemente que seria bom que algumas crianças fossem enviadas à Inglaterra para aprimorarem os estudos. Nesse sentido, sempre que tinha a oportunidade, pedia que a Sociedade custeasse a ida de Irima para a Inglaterra. Como não obteve uma resposta do Comitê, começou a insistir que queria regressar e levar o menino consigo. Em agosto de 1877, Duke escreve ao Comitê alertando para o fato de que Polak estaria decidido a regressar e que, talvez, chegasse ao mesmo tempo que a carta (SAMB, 1877: 215; 281-284). E de fato, em setembro de 1877, Polak partiu rumo à Inglaterra levando consigo Irima.

Em 22 de novembro de 1877, uma representação especial do Comitê se reuniu para deliberar sobre o regresso de Polak. O missionário foi duramente repreendido pelo Comitê por ter tomado uma decisão sem o consentimento de seus superiores. “O presidente também chamou a atenção de Mr. Resyck que ele tinha incorrido em uma gravíssima responsabilidade ao trazer para casa o menino Irima sem nenhuma autoridade do Comitê (...)” (Livro atas, 1877: 267s)³¹. Após deliberar, o Comitê decidiu que pagaria o salário de Polak, mas não arcaria com as despesas de Irima se ele não aceitasse os termos impostos pelo comitê de finanças (Livro atas, 1877: 267s). Parece que Polak somente aceitou os termos do Comitê um ano depois, quando em outubro de 1878, decidiu retornar para o Purus. Assim, Polak e Irima se apresentaram perante o Comitê para tratar de seu regresso. Acertados os detalhes, os dois partiram em seguida para a Amazônia brasileira (Livro atas, 1878: 337, 338s). A SAMS tinha novamente um trunfo em suas mãos e ele vinha em dobro: um missionário que dominava a língua apurinã e um Apurinã que falava perfeitamente o inglês.

³¹ “The chairman also pointed out to Mr. Resyck that he had incurred a very grave responsibility in bringing home the boy Irima without any authority from the Committee (...)”.

Explicitamente a revista não publicou nenhuma fotografia de Irima, mas uma imagem de 1879 (*figura 9*) parece trazer algumas pistas. Se tomarmos essa imagem como sendo das crianças Apurinã, dois rapazes se destacariam por estarem usando chapéu, um símbolo de que já eram considerados adultos. Um deles está ainda mais em evidência, pois fora colocado na posição central revelando sua importância para os quadros da missão. Um detalhe de sua indumentária ainda fornece uma pista adicional. Ele está usando um boné tipicamente inglês (*figura 13*), provavelmente um souvenir que teria adquirido na Inglaterra durante sua estadia. Se compararmos os dois rapazes dessa imagem (*figura 9*) com outra imagem das crianças da missão publicada em 1880 (*figura 10*), vamos encontrar esses mesmos rapazes: em ambas imagens o da direita, com um rosto mais arredondado, provavelmente é Angityny, pois também era tido em alta estima pelos missionários; e o da esquerda e mais ao centro com um rosto mais afinado, provavelmente Irima. Abaixo (*figura 13*) segue um recorte das duas imagens das possíveis referências a Irima.

Figura 13: Possíveis imagens de Irima



Fonte: Recorte das figuras 9 e 10

Polak chegou a bordo do vapor Javary na última noite do ano de 1878. Somente em abril de 1879, quando o editor publicou uma carta de Duke na qual relata seu encontro com Polak e Irima, o leitor que acompanhava as notícias da revista ficou sabendo que um Apurinã havia estado na Inglaterra (SMM, 1879: 89-92). Sobre o impacto que um ano na Inglaterra havia proporcionado a Irima, Duke escreve:

Irima fez, em minha estima, maravilhoso progresso durante o tempo que esteve na Inglaterra. Parece muito estranho para mim poder conversar com ele em inglês após um intervalo tão curto. Ele trouxe impressões muito claras de tudo o que viu, e evidentemente tem prazer e orgulho de me contar sobre isso.

Eu fiz um acordo de só falar com ele em inglês, e, quando inadvertidamente eu me dirijo a ele em sua própria língua nativa, ele sempre me responde em inglês. Eu tenho pouca dúvida de que ele se tornará eventualmente um dos mais valorosos membros de nossa comunidade. (SAMM, 1879: 90)³²

Apesar da esperança depositada em Irima, e talvez justamente por causa disso, os missionários tinham receio de perdê-lo, ainda mais depois dele ter passado um ano na Inglaterra e falar fluentemente o inglês. Isso pode ser percebido por ocasião de uma visita do pai de Irima à estação São Pedro, quando ele pediu para acompanhar seu pai no retorno.

No retorno de seu pai, Irima pediu permissão para ir e ficar um mês ou mais com seu povo, com a qual nós consentimos, uma vez que seus motivos pareciam ser genuínos. Perguntado sobre o que ele pretendia fazer lá, respondeu, “*contar a seu povo o que nós temos ensinado a ele sobre Deus nosso Pai*”; e o primeiro objeto que ele mencionou que levaria consigo foi sua Bíblia em inglês. Eu perguntei se ele não pretendia ir e ficar na floresta e se tornar como os outros índios, ao que ele respondeu enfaticamente, “não senhor!” [grifo no original] (SAMM 1881: 187)³³

Se os missionários tinham medo de perder seu pupilo mais proeminente, também não podiam segurá-lo por muito tempo, por isso consentiram que ele fosse. Em março de 1881, os missionários estavam indo ao Seruini para levar Irima e seu pai. Irima passou alguns meses longe dos olhos dos missionários e as notícias que os missionários ouviam os deixavam apreensivos. Eles se queixavam unanimemente que Irima os havia traído e estaria trabalhando com um comerciante de borracha. Embora fossem só rumores, eles pressentiam que ele não regressaria a São Pedro (SAMM, 1882: 38-42).

Depois que Irima pediu para acompanhar seu pai, Angityny também solicitou para ir ao Itumiã (Tumiã) com seus parentes que haviam visitado a sede da missão. A preocupação dos missionários foi grande, mas em 15 de dezembro de 1881, Duke escrevia ao comitê contando as novidades que os tranquilizava.

³² “*Irimá has, in my estimation, made wonderful progress during the time he spent in England. It seems very strange to me to be able to converse with him in English after so short an interval. He has retained very clear impressions of all that he has seen, and evidently takes pleasure and pride in telling me of it. I make a point of speaking to him always in English, and when inadvertently I address him in his native tongue, he invariably answers me in English. I have little doubt that in time he will become one of the most useful members of our community*”.

³³ “*On the return of his father, Irimá begged permission to go and stay a month or so with his people, to which we have consented, as his motives appeared to be genuine. On asking what he meant to do there, he replied, to ‘tell his people what we had taught him about God our Father’; and the first object he mentioned that he would take with him was his English Bible. I asked him if he did not mean to go and stay in the forest and become like the other Indians, to which he replied most emphatically, ‘No sir!’*” [grifo no original].

Vocês vão estar satisfeitos de ouvir que nossa confiança em ambos os rapazes não foi desapontada. Angityny retornou em 20 de novembro, trazendo consigo quatro índios, um dos quais tinha com ele sua esposa e dois pequenos garotinhos, o mais velho dos quais eles entregaram aos nossos cuidados, com a promessa de que quando o outro estivesse mais apto para tomar conta de si mesmo eles o trariam também. Em 22 de novembro, Irima veio, acompanhado por um menino sob o qual já mencionamos. (SAMM, 1882: 87)³⁴

O garoto era João, um menino cego de um olho que Irima resgatou de um comerciante. E o missionário vai mais além, dando mais ênfase ainda ao retorno de Irima:

Eu não hesitei em deixar ele ficar conosco, uma vez que seu patrão tinha usado todos os meios para fazer Irima ficar e cortar seringa para ele, dando a ele uma arma e uma rede, caixa, roupas etc. No entanto, Irima, preferindo São Pedro a qualquer outro lugar, deixou os presentes do homem e veio embora para casa. (SAMM, 1882: 87)³⁵

Provavelmente Irima sabia que ao tornar-se um seringueiro ele seria mais um entre tantos. Permanecendo entre os missionários, manteria seu prestígio. Afinal, ele não era mais qualquer um; sabia ler e escrever, era poliglota e já havia conhecido até o centro industrial e econômico do mundo. Além do mais, a qualquer momento que desejasse poderia engajar-se com outros comerciantes tão desejosos de mão de obra.

3. O trabalho missionário, os indígenas e o cotidiano da missão

Já foi abordado acima sobre o problema que Mr. McCaul teve para liberar a lancha a vapor em Manaus devido ao conflito religioso com os católicos. Retomo aqui o tema da chegada da lancha antes de abordar o trabalho cotidiano, porque, além de ser um divisor de águas no trabalho missionário ao dar mais mobilidade para os missionários, também foi um grande empreendimento por parte do Comitê que terminou gerando um desentendimento que afetaria a imagem da missão no Purus. E, dessa forma, esse episódio também serve para ilustrar e circunscrever os limites e potencialidades desta fonte histórica.

³⁴ “You will be gratified to hear that our confidence in both these lads was not misplaced. Angityny returned on the 20th of November, bringing with him four Indians, one of whom had with him his wife and two little boys, the eldest of which they handed over to our care, with promises that when the other was better able to take care of himself they would bring him also. On the 22nd of November Irima came, accompanied by the boy already mentioned”.

³⁵ “I had no scruples about letting the latter stay with us, as his master had used every means to get Irima to stay and cut indiarubber for him, giving him a gun and hammock, box, clothes &c. However, Irima, preferring São Pedro to any other place, left the man’s presents and came away home”.

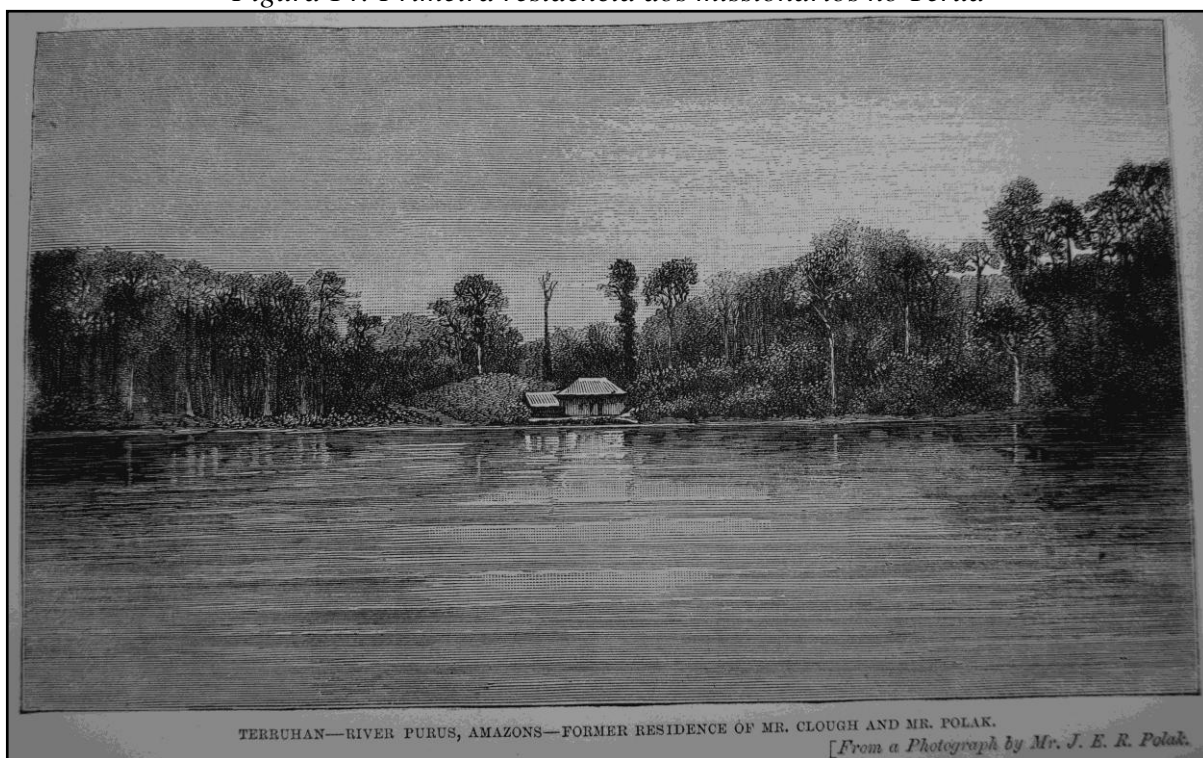
O Comitê passou algum tempo mobilizando a ajuda de filantropos para arrecadar fundos que viabilizassem a construção e o envio de uma lancha a vapor para os missionários do Purus. Somente para a construção da lancha, o Comitê mobilizou a quantia de £460. Acrescentando os gastos alfandegários e de transporte para trazer a lancha de Liverpool até o Purus o comitê calculou que os gastos finais ficariam entre £600 e £700. A lancha foi construída em aço com um comprimento de 37ft (11,27m). Podia carregar até 3½ toneladas e a fornalha trabalhava tanto com carvão quanto com lenha, o que facilitaria a vida dos missionários no Purus, pois nunca ficariam sem combustível (SAMM, 1878: 137; 186s, Livro atas: 1878: 310ss).

Mr. McCaul ficou responsável por levar a lancha da Inglaterra até o Purus e partiu em julho de 1878 (Livro atas: 1878: 323s). Duke relata ao Comitê que, em fevereiro de 1879, teve que ir a Manaus para comprar medicina para uma úlcera que lhe incomodava a mão e que estava se espalhando pelo corpo todo. No dia 17 de fevereiro de 1879 deixou Manaus a bordo do vapor Andirá e alcançou o Pioneiro no terceiro dia, já no Purus. Desembarcou e seguiu viagem com McCaul, recebendo uma tonelada de carvão do capitão do Andirá. Esse episódio e os contratempos da navegação com a lancha foram narrados em uma carta datada de 13 de junho de 1879 e publicada na revista da Sociedade. No entanto, houve problemas com os excessivos cortes na publicação. Os cortes deixavam um mal estar para o leitor, pois faz com que o artigo apresente os missionários reclamando e desdenhando da lancha que fora construída e enviada com a doação de pessoas que estavam apoiando o projeto missionário. O desgaste na imagem da missão do Purus fez com que o editor da revista publicasse novamente a carta de Duke numa versão mais completa na edição seguinte da revista, reproduzindo as partes que foram publicadas anteriormente entre colchetes. Na versão completa, o tom de reclamação desaparece, e os missionários são apresentados passando dificuldades com a fornalha que era demasiado pequena para a queima de lenhas feitas para os fornos de vapores maiores e que era comprada nos entrepostos que abasteciam os vapores regulares. O Comitê tentava assim reparar a falsa impressão que o artigo causara, mas o estrago na imagem da missão já tinha sido feito (SAMM, 1879: 198-200; 209-215).

O primeiro local no qual os missionários se estabeleceram, como já foi dito, foi o Teruã, nos limites urbanos do atual município de Pauini (*figura 14*). Dalí, o segundo posto missionário foi o Igarapé Chiwene, intercalado por alguns meses em 1875 e 1876 nos quais Polak viveu no Lago Ajaharã (o lago dos Paumary), no lago Ianripuá (perto da boca do Seruini) e no Rio Seruini (*Ciriwene*). O Igarapé Chiwene parece ser o atual Igarapé Água

Preta. Polak também chegou a ficar um tempo “sozinho” no Chiwene quando do regresso do Mr. Clough. Em novembro de 1876, Polak afirma que ele residia ao lado de mais sete brasileiros e oito indígenas, sendo que quatro estavam sob seus cuidados (SAMM, 1877: 61; 1880, 179). O Superintendente Duke, que chegaria ainda em novembro do mesmo ano, também residiu ali antes da mudança definitiva do posto para São Pedro da Cachoeira. Os missionários dão a informação de que, a montante desse igarapé, viveriam vários Apurinã. Mais longe ainda existia uma maloca dos índios Jamamadi, os quais mantinham contato com outros Jamamadi que viviam atrás de São Pedro, entre o Rio Mamoriá e o Rio Mamoriá Mirim (Mamoriázinho). A colocação do Chiwene pertencia ao Sr. Jacintho Theodirico da Silva e ficava a meia hora da boca. Os missionários tinham a intenção de comprar o local para manterem como um posto avançado, mas o proprietário acabou vendendo para outra pessoa por £150, pois estes demoraram a retornar de São Pedro e o proprietário disse acreditar que não regressariam (SAMM, 1880:180s).

Figura 14: Primeira residência dos missionários no Teruã

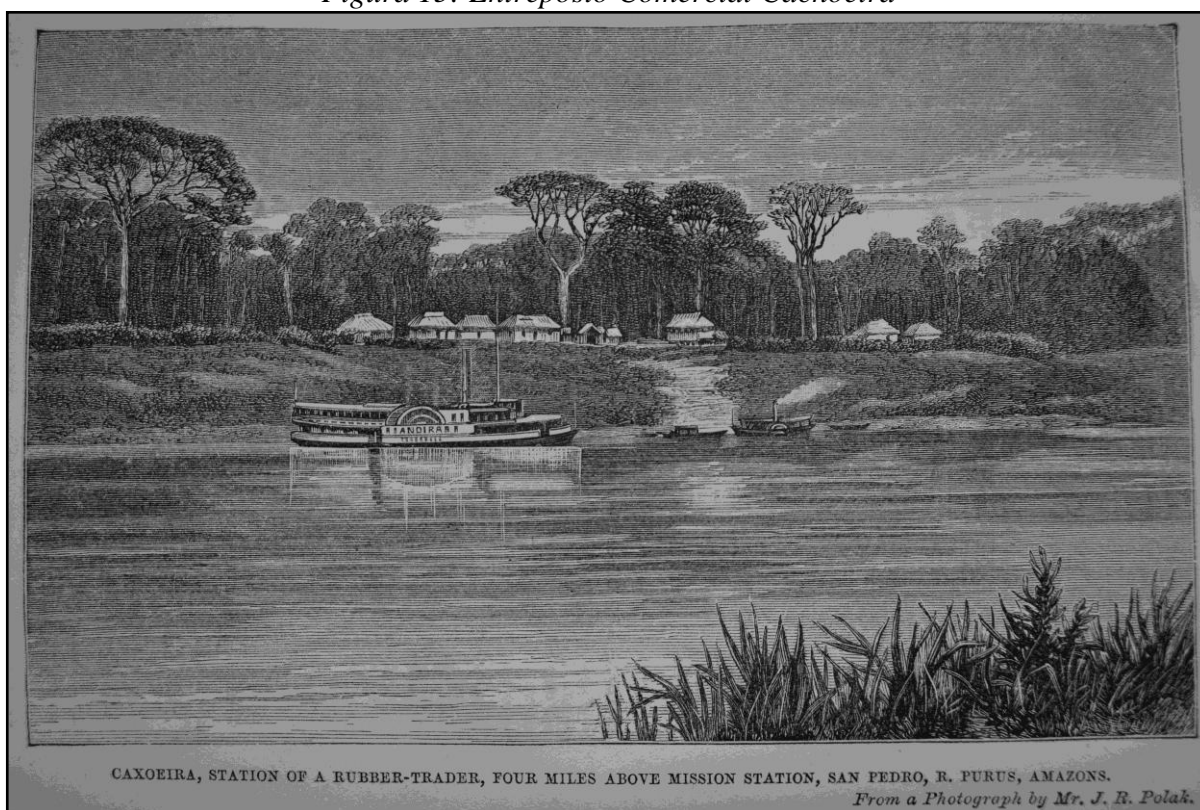


Fonte: SAMM, 1880: 166

O posto definitivo foi São Pedro da Cachoeira; ou melhor, alguns quilômetros rio acima, uma vez que São Pedro da Cachoeira era um entreposto comercial acima da cachoeira de Hyutanahã (*figura 15*). Em 1881, Jones afirma que Cachoeira era o maior entreposto de borracha e mercadorias da região (SAMM, 1881: 238s). O local onde foi construída a sede da

missão foi primeiramente limpo por um destacamento comanda pelo Sr. Asrael Piper, um explorador norteamericano que reportou ser atacado por índios no Purus (SCHIEL, 1999: 28). Em 1875, Polak comenta que já havia conversado longamente com o Mr. Piper pedindo informações sobre o Purus, seus afluentes e sobre os povos indígenas que ele havia encontrado (SAMM, 1876: 41). Quando o destacamento deixou o local, o Sr. Benedicto de Medeiros utilizou-o como ponto de parada de seu pequeno vapor, uma vez que os grandes vapores (o João Augusto, o Anajá, o Teixeira e Ruiz, o Andirá e o Javary) vinham somente até a corredeira de Hyutanahã e dois pequenos vapores (o Colibri e o Madeirinha) faziam o trajeto rio acima (SAMM, 1878: 42-44; 90-93).

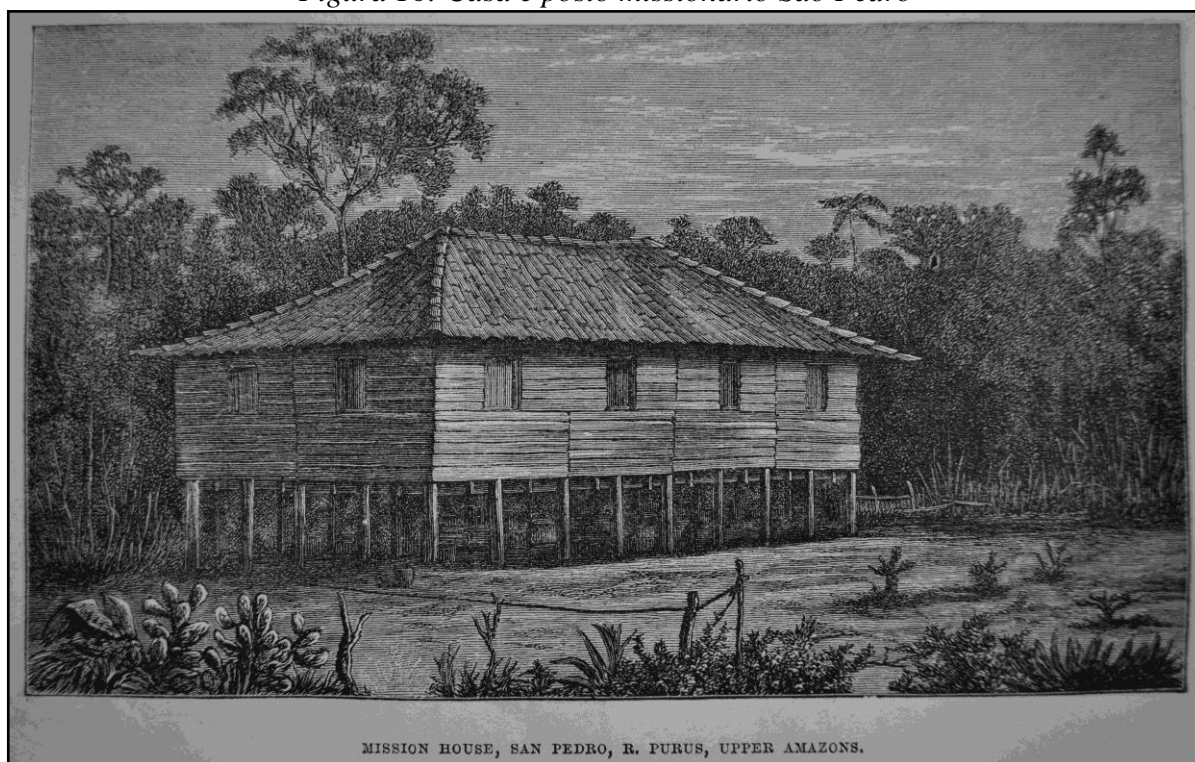
Figura 15: Entreposto Comercial Cachoeira



Fonte: SAMM, 1880: 118

Ao contrário da casa do Chiwene, a nova casa da missão ficava acima das árvores do igapó, no topo da terra firme. Ela também foi construída com materiais vindos do Pará, como as pranchas, as tábuas e as telhas de cerâmica (*figura 16*). Para a construção, Duke contratou mão de obra local e reclama que os trabalhadores estavam disponíveis somente uma parte do ano, pois na época da seca estavam ocupados com a extração da borracha (SAMM, 1878: 183-185).

Figura 16: Casa e posto missionário São Pedro



Fonte: SAMM, 1879: 170

São Pedro foi escolhido como o posto permanente da missão em junho de 1877, por ocasião da chegada da família Woods quando Duke desceu para Hyutanahã com o objetivo de recepcioná-los. Ali, o Rev. Duke resolveu estabelecer a sede num lugar de terra firme. Para Polak, no entanto, o melhor lugar seria ou no Seruini ou no Inauini (*Inawene*). Duke, por sua vez, preferiu São Pedro, porque no local havia mais infraestrutura, mas não descartou os outros locais como postos avançados (SAMM, 1877: 188s; 217; 282). Ao justificar a nova sede da missão em 29 de junho de 1877, Duke reafirma que o trabalho missionário da sociedade era, antes de tudo, “a conversão e civilização das tribos indígenas” (SAMM, 1877: 217)³⁶, mas também conclui:

Tomando, entretanto, uma visão geral da posição, eu rapidamente concordo com a opinião do Comitê de que São Pedro é o melhor lugar para formar uma estação permanente como uma base de operações e escola. Se nosso trabalho aqui será restringido aos índios eu não posso dizer, mas, tomando em consideração a grande oportunidade oferecida a nós de instruir ao mesmo tempo as crianças dos assim chamados cristãos, eu concordo que um melhor lugar não pode ser encontrado. (SAMM, 1877: 217)³⁷

³⁶ “(...) *the conversion and civilization of the Indian tribes*”.

³⁷ “*Taking, however, a general view of the position, I readily acquiesce with the opinion of the Committee that São Pedro is the best place to form a permanent station as a basis of operations and school. Were our work here to be confined to*

Parece que Polak foi vencido com essa justificativa, embora ainda mantivesse sua preferência pelo Inauini. Concordando com Polak no sentido de estabelecer um posto avançado, Duke pede mais dois missionários e conclui:

Mr. Resyek veio ontem [26 de agosto de 1877], trazendo as duas garotas e o restante da propriedade da missão, assim como as minhas. Nós temos agora toda a propriedade da missão e nossas próprias sob um mesmo teto (se assim se pode dizer). Tivéssemos suficientes homens eu proporia que ocupássemos um dos dois lugares que ele [Resyek] menciona como sendo uma posição vantajosa, ou na boca do Seriwene [Seruini] ou na boca do Inawene [Inauini]. (SAMM, 1877: 282)³⁸

Estabelecidos em São Pedro e já de posse do Pioneiro, os missionários começaram uma nova fase de excursões periódicas aos lagos e igarapés com o intuito de contatar os indígenas. Antes do Pioneiro, fizeram algumas viagens por canoas a remo e outras mais distantes utilizando os vapores menores de linha. A viagem mais longa antes da chegada do Pioneiro foi feita por Polak. Ele ascendeu até o Inauini entrando em contato com os Apurinã que ali residiam. Dessa viagem, viria sua ideia de estabelecer ali a sede da missão ou um posto avançado. Segundo sua descrição, desde o ponto no qual escolheu para a construção do posto missionário, podia-se avistar tanto o Purus quanto o Inauini.

A primeira vez que Polak escreveu sobre suas intenções de fazer uma viagem ao Inauini foi em primeiro de novembro de 1876. Ele tinha notícias de que os Apurinã desse rio eram hostis aos Apurinã com os quais os missionários estavam entrando em contato periodicamente (SAMM, 1877: 58). Em janeiro de 1877, Polak escreve novamente e diz estar aguardando por uma oportunidade para subir até o Inauini com um vapor de linha. Diz que nessa época do ano é difícil ir de canoa, pois chove todos os dias (SAMM, 1877: 116). Sua intenção era subir com o Rev. Duke, mas, como indicam os extratos das cartas, acabou indo sozinho.

Em outubro de 1878, enquanto Polak esteve na Inglaterra, a revista da Sociedade publicou um artigo de sua autoria intitulado “O Purus e seus afluentes” (*The Purus and its afluentes*) no qual o missionário relata que visitou uma aldeia Apurinã no Inauini (SAMM,

the Indians I could not say so, but, taking into consideration the great opportunity afforded us of instructing at the same time the children of the so-called Christians, I quite agree that a better place could not be found”.

³⁸ “Mr. Resyek came yesterday, bringing the two girls and the remainder of Mission property, as well as some of mine. We have now all the property of the Mission and our own under the one roof (such as it is). Had we enough men I would propose that we should at once occupy one of the two places which he mentions as being advantageous positions, either at the mouth of the Seriwene or the mouth of the Inawene”.

1878: 233-236). Segundo sua descrição a maloca que visitou era circular e terminava em um cone no topo. As mulheres e crianças não estavam na aldeia, tinham se escondido na floresta quando da sua aproximação. Ele diz ter perguntado várias vezes pelas crianças e os homens sempre repetiam que elas não se encontravam no local. Aliás, essa parece ter sido uma tática básica dos indígenas da região quando da aproximação de estrangeiros. Era melhor manter as crianças e mulheres longe dos olhares desses forasteiros. Provavelmente a experiência do contato demonstrava que os *ĩparãnyry* eram ávidos por suas mulheres e crianças. E os Apurinã tinham razão, era preciso afastá-las dos olhos desses estrangeiros, pois logo Polak confirma as suspeitas dos indígenas, pois escreve: “Eu fiquei muito desapontado por não conseguir uma ou duas crianças deles” (SAMM, 1878: 233)³⁹.

Se, por um lado, Polak não conseguiu levar nenhuma criança, por outro, estabeleceu relações amigáveis e diz ter comecido ferramentas, faças, tesouras e outras coisas por colares e ornamentos confeccionados de ossos, de conchas e de dentes. Diz que os Apurinã utilizavam esses ornamentos na boca, na orelha e no nariz, além, é claro, em volta do pescoço. Também aproveitou para colher mais informações sobre os indígenas da região. Assim ficou sabendo que a aldeia que visitou era liderada pelo cacique Shamacari (*Xamakary*) e que o nome do grupo era Macacuanshiti (*Makakuãxiti*) que Polak traduz por “terra de dormir” ou “local de dormir”. Os Apurinã disseram que existiriam mais três aldeias rio acima lideradas respectivamente por Maruke (*Maruky*), Mawaampu (*Mawãapu*) e Marapari (*Marapary*).

A intenção de Polak era estabelecer pelo menos uma sede do posto avançado no Inauini, e, quando esteve na Inglaterra em 1878, aproveitou para fazer propaganda do local e conseguir aliados para sua empreitada. Na edição da revista de outubro de 1878, listou seis vantagens que o Inauini possuiria.

Eu estou muito encantado com o Inauini; as vantagens que ele sustenta são várias. Primeiro, é central. Do Chiwene ao Acre, uma distancia de 31 milhas acima do Inauini, a partir do meu conhecimento, existem quatorze ou dezesseis malocas. Supondo que exista uma média de quinze pessoas em cada, nós temos duzentas e quarenta, sendo que a distância em linha reta [entre o Chiwene e o Acre] é de cem milhas, sem dizer nada do Seruini, de onde é Irima, e que é também um dos maiores tributários da margem direita do Purus, e corre paralelo com ele quase até o Rio Acre, se não mais longe; os índios daquela parte frequentemente visitam o Purus por terra. Segundo, um bom número de índios estão nas suas margens, como já foi frisado

³⁹ “I was much disappointed in not getting one or two children from them”.

acima. Terceiro, ele possibilita alcançar a medrosa e arredia tribo Jamamadi, que está perto de suas fontes na terra firme. Quarto, a terra é alta, vasta e de excelente qualidade. Quinto, ela possui uma vista esplendida. Sexto, ela ainda não tem dono definitivo. (SAMM, 1878: 235)⁴⁰

Na visão de Polak, essa “terra maravilhosa” que ficaria no meio dos Apurinã e que possibilitaria alcançar também outros povos ainda estaria “livre” para quem quisesse ocupar. Para ele e para os demais colonizadores que subiam o rio se aventurando em busca de fortuna, o Purus estava aberto a qualquer um. Era só chegar e construir uma cabana como sinal de propriedade. E, como uma testemunha ocular da ocupação do Purus, narra:

O Purus está diariamente assumindo um importante papel no comércio; pessoas continuam chegando em grande número, e é esperado que a navegação do vapor Teixeira e Ruiz, que transita duas vezes ao mês entre o Pará e este rio, seja entendida em novembro ou dezembro até próximo do Rio Acre. Em junho passado, o Anajá e o Teixeira trouxeram do Amazonas 750 pessoas, o número de habitantes civilizados no Purus está agora entre 12.000 e 13.000. (SAMM, 1878: 236)⁴¹

Se em 1878 essa era a população estimada no Purus, em 1881, o missionário tenente Ralfth Willian Jones estimava que já existissem ao redor de 30 mil habitantes. E ainda afirma: “Contaram-me que no Rio Acre (um rio cerca de 300 milhas ou mais acima de nós) pode ser encontrado até o presente não menos do que 1.500 pessoas, seja coletando borracha, ou comerciando em pequena escala” (SAMM, 1881: 261)⁴².

Apresentei aqui a viagem mais longa que os missionários empreenderam sem o auxílio de uma embarcação motorizada própria. Agora, pois, descreverei as outras viagens

⁴⁰ “I am well pleased with the Inawené; the advantages it holds forth are manifold. First, it is central. From Chiwené to Ywákry, a distance of thirty-one miles higher up from the Inawene, within my knowledge, there are fourteen or sixteen maloccas. Suppose there be on an average fifteen persons in each, we have two hundred and forty, the entire distance in a straight line being a hundred miles, to say nothing of the Ciriwené, whence Irimá is, and which is also one of the largest tributaries on the right of the Purús, and runs parallel with its parent to as far as the river Ywákry, if not farther, the Indians of that part often coming across by land to the Purús. Second, a good number of Indians are on its banks, as already remarked above. Third, it affords facility to reach the fearful and retired Jammandy tribe, who are near its source on the high land. Fourth, the land is high, extensive, and of excellent quality. Fifth, it commands a splendid view. Sixth, it has as yet no definite owner”.

⁴¹ “The Purús is daily assuming an important feature in commerce; people continue to flock to it, and is expected that the navigation of the steamer “Teixeira e Ruiz”, which plies bi-monthly between Pará and this river, will be extended in November or December next to the river Ywákry. In June last the Anajás and the Teixeira brought from the Amazon 750 persons, the number of civilized inhabitants on the Purús now being between 12,000 and 13,000”.

⁴² “I am told that on the River Acre (a river about 300 miles or more above us) there are to be found at the present time not less than 1,500 people, either collecting india-rubber, or traders on a small scale”.

missionárias já de posse da lancha a vapor. No início de 1880, os missionários estavam se preparando para uma grande expedição rio acima, a primeira viagem com o vapor Pioneiro. Já estavam munidos com uma máquina fotográfica de propriedade de Polak – adquirida na Inglaterra por ocasião de seu regresso em 1878 – para fazer os registros e haviam comprado “algumas armas baratas, facas, espelhos” e outras coisas “necessárias para negociar com os índios” (SAMM, 1880: 111)⁴³. Pelas cartas publicadas na revista, ficamos sabendo que várias fotografias foram tomadas pelos missionários. Algumas das imagens publicadas na revista são de fato reproduções a partir dessas fotografias. Infelizmente não tive acesso a todo o material do arquivo da SAMS e não pude verificar se essas fotografias sobreviveram. O arquivo ainda não estava organizado e só tive acesso às revistas e às atas do Comitê que estavam organizadas em livros brochurados.

De posse dos bens desejados pelos indígenas, os missionários partiram em 19 de março de 1880. Estavam a bordo do Pioneiro os missionários Polak e McCaul, o timoneiro Alick e os Apurinã Irima e Cawai que serviam como assistentes linguísticos. Alick é um *îparânyry* que, a partir de outubro de 1879, trabalhou para os missionários. Ele era timoneiro (motorista na linguagem local) e também um auxiliar de serviços gerais. Segundo Duke, ele dormia no barco (SAMM, 1880: 12-14). A expedição partia com a intenção de chegar até os Manchineri. Se não fossem até os Manchineri, iriam subir o Rio Acre em busca dos Apurinã que ali residiam. Duke não foi junto. Cedeu a primeira viagem para Polak que, “a partir de seus conhecimentos da língua Apurinã”, estaria mais apto “para explicar aos índios o objetivo da chegada da lancha” e os usos que ela teria. Também diz que Polak teria esperando um longo tempo pelo dia em que ele poderia visitar os indígenas “nas suas próprias casas” (SAMM, 1880: 109)⁴⁴. Mas o verdadeiro motivo é que a missão não poderia ficar sozinha. Alguém deveria ficar para tomar conta das propriedades e das crianças. Como Duke não estava bem de saúde, resolveu ceder e aproveitar o tempo para trabalhar no roçado da missão (SAMM, 1880: 109; 172s).

A primeira viagem missionária com a lancha durou até 19 de abril, ou seja, os missionários ficaram um mês na expedição. A primeira parada foi a meia hora da boca do Rio Mamoriá onde, segundo Polak, existia uma extensiva clareira com várias cabanas e gado. Ali residiam várias “pessoas civilizadas” e também vários Apurinã e Paumari. Essa terra pertencia

⁴³ “some cheap guns, knives, looking-glasses”; “necessary for negotiation with the Indians”.

⁴⁴ “from his knowledge of the Ipurina tongue”; “to explain to the Indians the object of the launch’s coming”; “in their own homes”.

a Manoel Braz Urbano Gil da Encarnação e a seu pai Manoel Urbano da Encarnação, dois exploradores negros que acompanharam Willian Chandless entre 1864 e 1865 em sua viagem exploratória ao Rio Purus. Manoel Urbano e seu filho eram conhecidos dos missionários desde que eles chegaram no Purus. Em 1875, Polak afirma que Urbano teria em torno de 75 anos de idade (SAMM, 1875: 41). Segundo Castelo Branco (1958: 24), ele teria nascido em 1808 e falecido em 17 de julho de 1897.

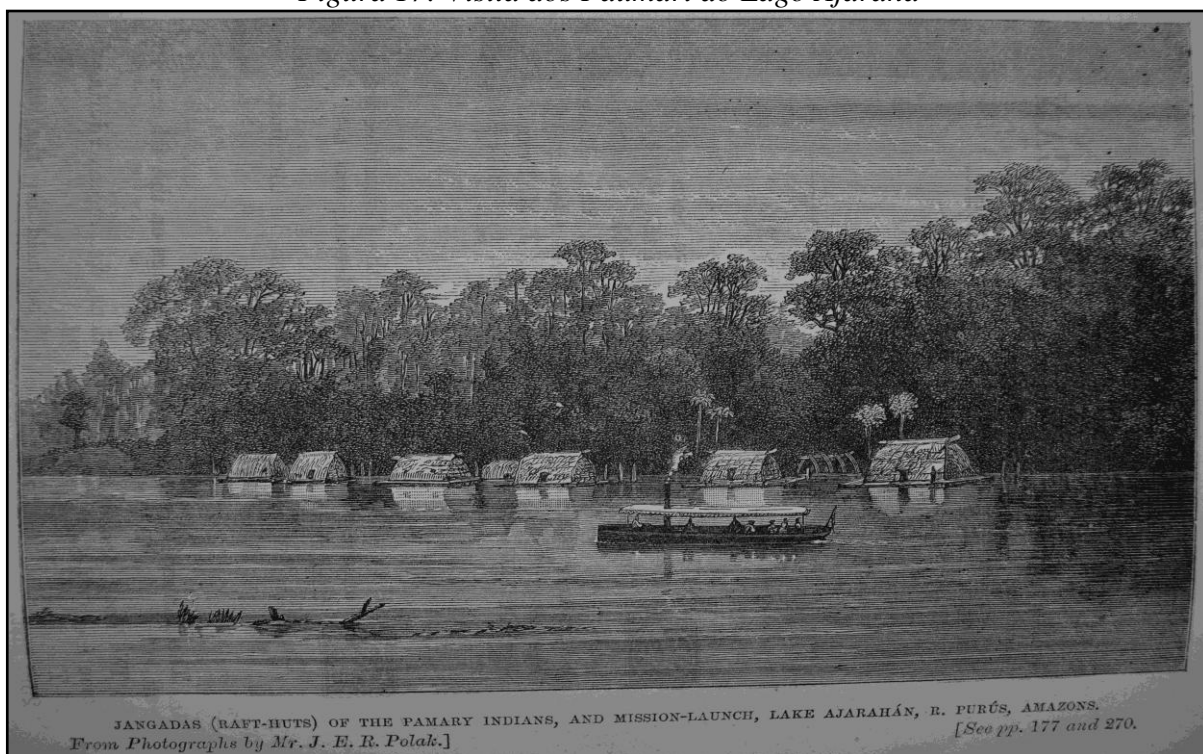
No relatório dessa viagem (SAMM, 1880: 175-182), Polak traz informações sobre o uso da mão de obra indígena. Afirma que, quando chegou na colocação de Urbano, encontrou vários Apurinã provenientes do Tumiã e que teria ficado surpreendido ao saber que existiam tantos Apurinã vivendo nesse rio a apenas oito horas da estação São Pedro. Esses Apurinã estavam ali a convite de Urbano para ajudar a preparar o roçado, como ele comumente fazia. Urbano mantinha uma relação de reciprocidade com os Apurinã do Tumiã e, assim, explorava periodicamente a mão de obra deles não só para abrir roçado, mas também para a exploração da borracha. Essa, aliás, era uma prática comum dos primeiros exploradores do Purus. A partir das fontes, podemos dizer que especialmente os Apurinã e os Paumari se engajaram largamente na exploração da borracha (SAMM, 1875: 42). Eles foram os primeiros seringueiros da região que ia desde Lábrea até o atual Estado do Acre. Os Jamamadi, por sua vez, mantiveram mais distância e não se envolveram na exploração de borracha, pelo menos não nesta primeira fase. Em 1875, portanto ainda nos primeiros anos da missão, Clough e Polak asseveram que a maior parte dos assentamentos do Purus era de seringueiros. Somente em Labria eles dizem que existia cerca de uma dúzia de casas. As colocações restantes seriam formadas, na verdade, por apenas uma cabana. Afirmando que a maior parte da mão de obra do Purus seria composta de indígenas civilizados vindos desde baixo, mas que os indígenas do Médio Purus também estavam sendo engajados como seringueiros, eles descrevem o sistema de aviamento. “Todos os indígenas empregados na coleta de borracha, ou influenciados por ela, perdem toda a distinção tribal. Eles são levados a fazerem dívidas, e são mantidos praticamente na escravidão por muitos anos, se não pela vida toda” (SAMM, 1876: 17)⁴⁵. Em 1878, o missionário Duke ainda vai afirmar que muitos dos seringueiros do Purus eram agricultores provenientes do Pará. Atraídos por um patrão seringalista, eles já chegavam

⁴⁵ “Indians employed in the collection of rubber either really, or affect to have, lost all tribal distinction. They are allowed to run in debt, and are kept in practical slavery many year, if not for life”.

em débito, pois pegavam empréstimo com o patrão para pagar a passagem e os utensílios necessários para o corte da seringueira e processamento da goma (SAMM, 1878: 231).

Da colocação de Urbano, os missionários foram para o Lago Ajarahã, que distava uma hora acima da boca do Mamoriá, mas do lado direito do Purus (*figura 17*). Polak morou ali algumas semanas enquanto ascendia ao Teruã em 1875. Ali residiam os Paumari. Polak diz que eles construía suas casas sobre jangadas. Apesar de dizer que os Paumari seriam menos tímidos do que outros povos do Purus, o missionário entra em contradição afirmando que eles fugiram da lancha; apenas meia dúzia teria permanecido para recepcioná-los. Talvez o que o missionário tentou expressar como sendo tímido seja, na verdade, a maior familiaridade com os não-indígenas, mas, mesmo assim, a desconfiança ainda era a regra básica. Entre suas possessões estariam panelas, facas, baús, espelhos, pentes, arcos, flechas, remos e roupas; e o missionário frisa que, apesar de gostarem muito de roupas, “negligenciavam o uso” (SAMM, 1880: 178).

Figura 17: Visita aos Paumari do Lago Ajarahã



Fonte: SAMM, 1880: 261

Depois dessa visita aos Paumari, regressaram à colocação de Urbano. No dia seguinte, subiram o Rio Purus até o Lago Caçantuá (também referido como Lago Teixeira; trata-se atualmente do Lago do Sacado) acima do Rio Seruini onde Polak tomou Irima como seu pupilo. Sobre o encontro, Polak narra:

Foi um agradável encontro para ambos os lados, uma vez que eu vi aqueles com os quais eu estava familiarizado, tendo vivido antes com eles na sua própria cabana, e estando habituado, em meu isolamento entre eles, a remar sozinho minha canoa, do Ianripuá, através do Purus, até este lugar, com o objetivo de assegurar a sua boa vontade, e assim facilitar nosso acesso entre eles. Usualmente tímidos com forasteiros, nós fomos imediatamente bem recebidos. Eles também reconheceram Irima, e não foi de pouca ajuda para mim ter ele lá, e então falar sobre ele mesmo para seus conterrâneos, das maravilhosas coisas que ele ouviu e viu durante mais de dois anos longe deles; uma prova mais contundente da pureza do nosso motivo de vir ao encontro deles eu creio foi absolutamente necessária. (SAMM, 1880: 180)⁴⁶

A próxima parada foi a nova colocação do Sr. Jacintho, Boa Esperança, que ficava perto da boca do Chiwene. Polak o presenteou com uma arma (*snider gun*) a pedido do Comitê pela ajuda que dera aos missionários anos antes. Depois de visitar os amigos no Chiwene e tirar fotos, subiram até o Teruã. No Teruã, acompanhado pelo Sr. Pinheiro e pelo Mr. McCaul, visitou a aldeia apurinã que dava nome ao local. Ali reviu vários conhecidos, dentre eles destaca Yumbatyry, irmão mais novo de Kembari. A mãe dele havia falecido e uma mulher da aldeia do Teruã o havia adotado (SAMM, 1880: 180ss).

O relatório publicado na revista não traz mais informações sobre a primeira expedição. Parece que o editor cortou partes, pois não ficamos sabendo se os missionários foram mais longe rio acima. Quanto à segunda expedição, foram publicados mais detalhes (SAMM, 1880: 243-247; 269-271). Ela foi organizada para explorar o Rio Mamoriá e foi liderada pelo Superintendente William Thwaites Duke. Como Polak havia relatado na expedição anterior a existência de muitos Apurinã no Tumiã, Duke resolveu estender a expedição também para esse rio. A partida foi dia 5 de maio de 1880. Subiram o rio até certa altura, mas, como o rio estava na vazante, regressaram sem encontrar os Apurinã. Estavam com medos que a lancha ficasse encalhada. Posteriormente, Angityny que era do Tumiã falou que eles estiveram a meio dia de viagem de canoa da aldeia. No regresso, também encontraram um Apurinã do Tumiã que disse ter observado eles de cima de uma árvore enquanto cortavam lenha e quando começaram o regresso. Isto, aliás, parece ter sido algo muito recorrente: os *ĩparãnyry* sempre eram vigiados por longos períodos antes dos Apurinã estabelecerem uma relação de contato e

⁴⁶ “It was an agreeable meeting on both sides, as I saw those I had familiarly know, having lived with them in their own hut before, and been wont, in my seclusion among them, to paddle my own canoe lonely, from the Ianripuá, across the Purús, and into this very place, with a view to secure their goodwill, and so facilitate our entrance among them. Usually shy of strangers, we were immediately on most friendly terms. They had know Irimá, too, and it was no small aid to me to have him there, and then to speak of himself to his countrymen, of the wonderful thing he had heard and seen, during his more than two year’s absence from them; a more salutary proof of the purity of our motive in coming among them I felt was hardly necessary”.

confiança. Era preciso certificar-se das intenções desses forasteiros que adentravam suas terras com máquinas e ferramentas assombrosas.

Essa cautela dos Apurinã com respeito aos *ĩparãnyry*, não era descabida como o próprio Rev. Duke vai registrar em 20 de fevereiro de 1882. O subdelegado de polícia Sr. Severino, após lhe dar um menino Apurinã que estava sob seus cuidados a pelo menos dois meses, teria lhe feito uma proposta no mínimo indecente.

O mesmo Severino fez-me uma oferta para me levar com ele através da floresta até as cabeceiras do Seruini, onde se sabe que existem muitos Apurinã, levando conosco um número de homens, e então “limpar” a maloca, tomando todas as crianças que possam estar lá, e todas as crianças seriam postas sob meus cuidados. (SAMM, 1882: 159)⁴⁷

Recusando a proposta por não condizer com os ideais cristãos sustentados pelos missionários, Duke ainda conclui: “Essa oferta, bem intencionada, não está de acordo com nossas convicções de tratamento aos índios, mais talvez eu possa obter ajuda desse mesmo homem de uma maneira diferente mais consistente com nossas ideias” (SAMM, 1882: 159)⁴⁸. Mas essas investidas “bem intencionadas” contra as aldeias indígenas infelizmente eram práticas comuns. O subdelegado e outros que pensavam da mesma forma “acreditavam” que assim estariam fazendo um “bem” aos Apurinã, pois estariam trazendo as crianças para o convívio da “civilização”. Ao mesmo tempo, estariam colocando mão de obra à disposição do sistema e “limpando” uma área para a exploração seringalista.

Depois do Tumiã, a expedição seguiu rio acima até a colocação do Sr. Manoel Urbano, perto da boca do Mamoriá. Tinham combinado subir o rio juntos para tentar contatar os Jamamadi. O interesse dos missionários e dos exploradores pelo Rio Mamoriá ia além da mão de obra indígena. Eles acreditavam que existiria um canal que pudesse ligar o Mamoriá ao Cuniwá, um importante afluente que começava a ser explorado e que deságua no Rio Tapauá, um afluente do Baixo Purus. Os missionários começaram a subir o Purus dia 10 de maio e chegaram na colocação de Urbano dia 13. Duke diz que tiveram que esperar até o dia 20 pelo Sr. Manoel Urbano, pois ele tinha saído para trabalhar como motorista no vapor

⁴⁷ “The same Severino has made me the offer to take me with him through the forest to the sources of the Ciriwéne, where large numbers of Ipurinás are known to exist, taking with us a number of men, and then ‘turn out’ the malocca, taking possession of what children may be there, the children all to be turned over to my care”.

⁴⁸ “This offer, meant well, would not fall in with our views of treatment of the Indians, but perhaps I may obtain help from the same man in some other manner more consistent with our ideas”.

Andirá. Iniciada a subida do Mamoriá, Duke afirma que encontraram vestígios dos indígenas somente no segundo dia. Eles passaram por cabanas temporárias (*temporary huts*) que eram provavelmente utilizadas para a pesca de tartaruga durante o verão. Logo depois Duke relata que ouviram uma corneta e que, em seguida, passaram por várias outras cabanas desertas (*deserted huts*). Continuaram subindo o rio até que ficaram com medo de encalhar o barco. Duke diz ter seguido um trecho com Braz de canoa, mas não encontraram nada. Regressaram e adentraram duas ou três milhas em um afluente. Encontraram um porto que tinha sido utilizado recentemente e muitos caminhos pela floresta em ambas as margens do Mamoriá, mas não encontraram os Jamamadi. Mesmo assim Duke diz estar seguro de que existiriam muitos indígenas naquele rio. Em homenagem a Duke, o Sr. Manoel Urbano nomeou o afluente como Igarapé Duque. Até hoje este igarapé é conhecido por esse nome. No local onde os missionários dizem ter encontrado um porto, existe atualmente uma aldeia Camadeni, um povo que pertence à mesma família linguística dos Jamamadi, dos Paumari e dos Deni que são encontrados no Cuniwá (família Arawá). Kroemer (1985: 95) vai trazer a informação de que, em 1942, todas as mulheres do Igarapé Duque eram Jamamadi enquanto que os homens eram todos Apurinã. Naquela época, todos eram referidos como Jamamadi. De fato, ao contrário dos Apurinã que, mesmo apesar das distâncias, das relações de inimizade e das variações linguísticas, continuaram sendo referidos como Apurinã, os povos Arawá constituíram-se como etnias separadas. Provavelmente isso advenha da própria estratégia dos Apurinã de estabelecerem intenso contato e de se engajarem ativamente na coleta da borracha. Dos povos Arawá, nesta primeira fase, somente os Paumari tiveram um engajamento semelhante, talvez por residirem nos lagos e, assim, estarem mais acessíveis. Os outros povos mantiveram-se mais distantes nas cabeceiras dos igarapés e foram sendo incorporados aos poucos nas engrenagens do mercado mundial que estendia suas pinças até os confins dos igarapés amazônicos em busca do material gomoso necessário para a nova indústria nascente (SAMM, 1880: 243-247; 269-271).

Depois do regresso da expedição do Mamoriá, Duke ainda diz que foram ao lago Ajarahã. Ali adentraram de canoa um pequeno igarapé e encontraram vários Apurinã cortando seringa. Regressaram novamente para a colocação do Sr. Manoel Urbano e ali permaneceram dois dias na espera de uma oportunidade dele poder guiá-los até uma aldeia apurinã. A aldeia ficava perto de um lago a poucas horas da colocação de Manoel Urbano. Duke diz que passaram a noite no lago numa grande casa que pertencia a Manoel Urbano.

Desde lá [da colocação do Sr. Manoel Urbano] nós fomos na manhã seguinte, parte em canoa, parte por terra, até o assentamento dos Apurinã, cerca de duas horas de viagem desde a margem do lago. Aqui nós passamos três horas conversando com os índios, cujo “tuxaua” ou o cabeça (“chefe” seria um título muito exaltado) fala bem português. (SAMM, 1880: 270)⁴⁹

Como o missionário observa, as lideranças Apurinã (*kiumānety*) não eram chefes propriamente ditos. Semelhante ao que foi abordado por Pierre Clastres (2012: 48s) em a “Sociedade contra o Estado”, as lideranças não possuíam autoridade de mando sobre os liderados. De fato, até hoje, os Apurinã repetem constantemente que eles não possuem chefe ou que todos são chefes. Assim, um “chefe” Apurinã depende tão somente de seu poder de persuasão para poder ser seguido; e somente se torna um *kiumāny* (uma liderança) pela sua capacidade de servir à coletividade. No relato do missionário, a liderança do grupo recaiu sobre aquele que detinha mais capacidade diplomática para lidar com o mundo dos *īparānyry*. E a capacidade diplomática advinha da capacidade técnica de comunicação. A liderança era um Apurinã que falava bem o português. Voltarei a essa questão no último capítulo.

Além do português que estava se tornando a língua franca no Purus, os Apurinã tinham que lidar com outras línguas, em especial a Língua Geral Amazônica. Numa primeira fase de exploração do Purus, os missionários observam que todo o comércio era feito através da língua geral e que eles próprios tiveram que estudar essa língua para poder se comunicar. Os primeiros a se fixarem no Médio Purus eram indígenas provenientes de outros povos rio abaixo e já incorporados ao sistema há uma ou duas gerações (SAMM, 1876: 17). No crepúsculo da década de 1880, a situação já estava se modificando. Mais e mais nordestinos chegavam todos os anos e, em consequência, o português foi se tornando a língua franca em detrimento da língua geral. Mesmo assim, a influência da língua geral pode ser percebida ainda hoje no português falado no Purus e também nas línguas indígenas.

Voltando à expedição dos missionários, o “chefe” Apurinã prometeu levar até eles, em no máximo três dias, algumas crianças para deixar aos seus cuidados. Os missionários dizem ter esperado na casa do Sr. Manoel Urbano, mas os Apurinã não apareceram com as crianças. Provavelmente, o chefe não conseguiu convencer as famílias apurinã a entregarem seus filhos aos forasteiros. As famílias não viam mais necessidade para isso, pois já possuíam lideranças

⁴⁹ “From thence we proceeded next morning, partly in canoe, partly overland, to the settlement of Ipurinás, about two hours’ journey from the margin of the lake. Here we spent some three hours conversing with the Indians, whose ‘tuchaua’, or head man (‘chief’ would be too exalted a title) speaks Portuguese well”.

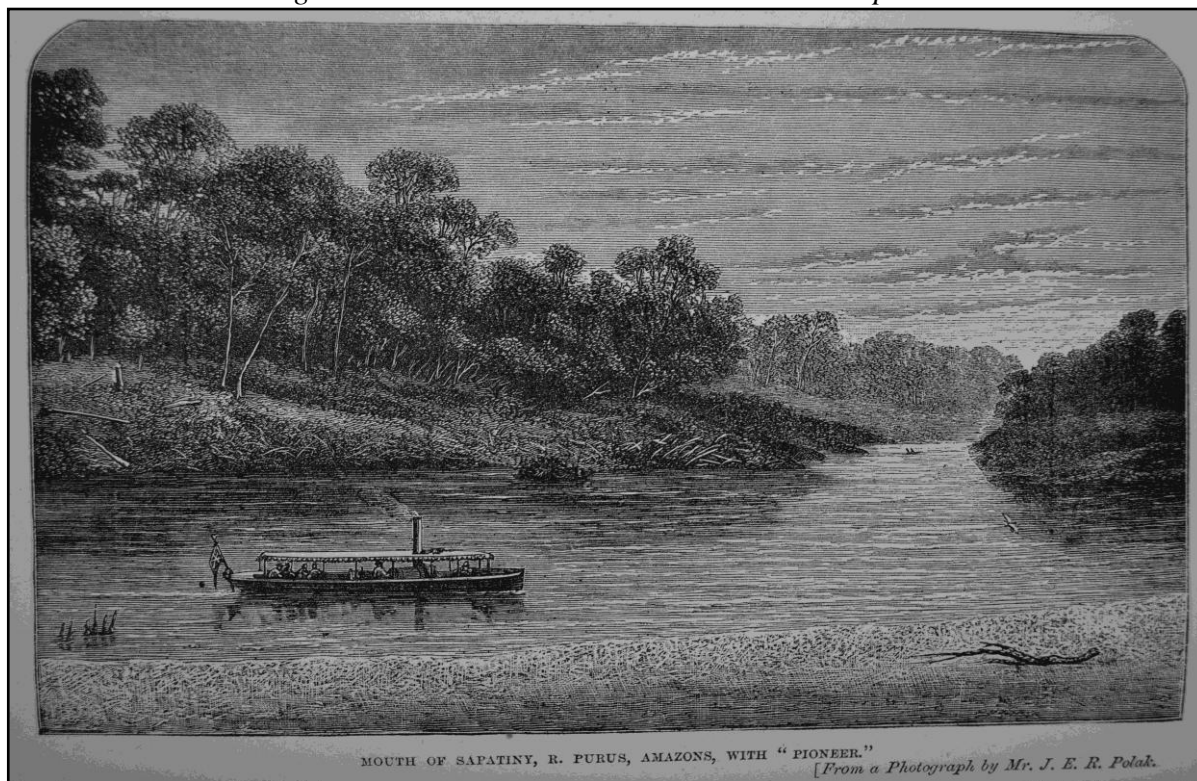
que podiam se comunicar perfeitamente com os *ĩparãnyry* e já estavam tendo acesso a toda parafernália que desejavam do mundo exterior. No momento em que os missionários chegaram para tentar “negociar”, eles estavam envolvidos plenamente na atividade da extração da borracha (SAMM, 1880: 269s).

Mas o fato dos Apurinã entregarem seus filhos aos forasteiros também pode estar vinculado, como já tratei acima, com suas intenções de se apropriarem do mundo dos *ĩparãnyry*. Um fato que indica nesse sentido é o caso dos missionários terem conseguido mais meninos que meninas e isso também pode ser estendido aos outros exploradores do Purus. Além das mulheres serem consideradas mais valiosas – pois, como genitoras, elas são a base da sociedade, sem elas não existe o núcleo familiar que sustenta a sociedade –, a entrega de meninos pode estar sinalizando a existência de uma espécie de novo rito de passagem. Os meninos estão indo ao encontro desses outros forasteiros para passar um tempo e aprender. Lembrando que quase todos estavam entrando na puberdade. As mulheres, quando saem do núcleo da aldeia têm menos probabilidade de regressar, uma vez que logo são tomadas como esposas e genitoras. Os meninos, por sua vez, mesmo que se envolvam com as mulheres *não-indígenas* e constituam famílias, em algum momento de suas vidas podem acabar regressando e, assim, por dominarem o mundo exterior se tornam lideranças e modelo para os jovens que almejam passar um tempo fora e regressar com novas experiências de vida. Além do mais, ao saírem da aldeia, os meninos também diminuía a pressão interna da aldeia por novos matrimônios.

Em novembro e dezembro de 1880, uma terceira expedição foi feita por Duke no Rio Sepatini, um afluente do Purus da margem direita (SAMM, 1881: 66-70). Uma imagem (*figura 18*) feita a partir de uma fotografia tomada por Polak foi publicada na revista como uma ilustração da expedição. No primeiro plano da imagem, aparece a lancha Pioneiro dos missionários em frente à praia. Na direita, ao fundo, aparece a boca do Rio Sepatini. Como Mr. McCaul estava muito debilitado e, em consequência acabaria regressando para a Inglaterra, Duke contratou um ferreiro de nome Farias, que fazia trabalhos periódicos para a missão, para ficar a cargo do motor. Alick, outro *karywa* que trabalhou para a missão, foi junto como timoneiro (*steersman*). O Sr. Benedicto de Medeiros também acompanhou a expedição e levou consigo um rapaz Apurinã proveniente do Sepatini e que conhecia o paradeiro de seus parentes. Da sede da missão São Pedro, os missionários foram até a colocação São Domingo, de propriedade do Sr. Benedicto de Medeiros, que distava seis ou sete milhas abaixo de São Pedro. Dalí desceram até o Sepatini, cuja boca distava duas horas

de São Domingo, e começaram a subir o rio. Duke relata que subiram três dias até chegarem na aldeia, mas não encontram ninguém. A aldeia estava abandonada e o missionário diz que deveria estar dessa forma a pelo menos um mês.

Figura 18: Lancha Pioneiro na Boca do Rio Sepatini



Fonte: SAMM, 1881: 78

Como não encontraram ninguém, regressaram até São Domingo. Durante a viagem ao Sepatini, Duke teve um acidente com a lancha. Ao tentar livrar o Pioneiro de um enroscado, acabou cortando o pé na hélice do vapor o que o deixou acamado por vários dias (SAMM, 1881: 67s). Tendo que permanecer em São Domingo por alguns dias, os missionários receberam a visita de alguns Apurinã que vinham do Sepatini. Eles disseram estar desapontados porque a lancha esteve tão perto, mas não os encontrou. Parece que os Apurinã haviam mudado a aldeia de lugar e o guia que o Sr. Benedicto de Medeiros levou junto não conhecia a nova morada. O superintendente aproveitou o momento para barganhar algumas crianças, pois numa outra carta datada de 7 de março de 1881, Duke afirma que teria conseguido adquirir com os Apurinã do Sepatini quatro meninos entre 10 e 14 anos (SAMM, 1881: 187).

Uma quarta expedição foi feita por Duke ao Seruini em março de 1881 (SAMM, 1881: 186-189; 1882: 86-89). Jones ficou a cargo da sede da missão e um norte-americano de nome

Alexander Rhill que estava com eles na Missão ficou para o ajudar como interprete, uma vez que Jones não falava ainda português (SAMM 1881: 188). Durante esta expedição, ele teria rebocado Dr. Melrose até o Pauini. Ele subiu o rio de canoa. No regresso, diz ter encontrado apenas alguns Apurinã, mas bastante Jamamady e Catuquina. Melrose era um norte-americano que Duke encontrou no entreposto comercial de Cachoeira. Ele havia estudado medicina nos EUA antes da Guerra de Secessão (1861-1865). Após a guerra decidiu abandonar o país e vir para a Amazônia. O Tenente Jones relata que desde então ele tem estado vivendo no Purus (SAMM, 1881: 238s.). Sua intenção em subir o Pauini era estabelecer uma colocação a partir da qual pudesse chegar ao igarapé Cuniwá, um afluente do Fapana, o qual estava tentando colonizar junto com outros exploradores. O atalho através do Pauini permitiria alcançar o Purus com mais facilidade para o escoamento da borracha.

Após a ajuda dada a Melrose, Duke decide alcançar os Apurinã da cabeceira do Seruini. A partir de uma colocação perto de um pequeno igarapé chamado Seruri (*Serury*), com um dos filhos do Sr. Pinheiros, iniciou a jornada a pé. Esse afluente da margem direita do Purus parece ser um pequeno igarapezinho a jusante do Igarapé Tacaquiri (*Takakyry*) e a montante de Teruã, atual área urbana do município de Pauini (CUNHA; BUENÃNO, 1905). Após uma hora de caminhada, chegaram a uma aldeia de alguns Apurinã que estavam cortando seringa para o Sr. Pinheiros. Ali conseguiram convencer, com relutância, um jovem a guiá-los até a cabeceira. Os Apurinã contaram para eles que tinham inimizade com os Apurinã do Alto Seruini e que temiam ser atacados. Por causa da insistência dos missionários, o jovem dispôs-se a guiá-los. Caminharam um dia e meio em direção às nascentes do Seruini, mas o jovem disse que não iria mais adiante, pois estaria com medo. Então regressaram sem encontrar os indígenas (SAMM, 1882: 88).

Após retornarem do Seruini, conseguiram um guia com o sub-delegado de polícia Sr. Severino para irem até o lago Inaçape. Nas margens do lago, eles encontraram uma aldeia Apurinã com uma maloca tradicional. O missionário ficou impressionado com a limpeza e com a plantação dos Apurinã em volta da aldeia. Também faz questão de registrar o quão útil era ter consigo tradutores maternos, no caso Angityny. Os missionários não necessitavam mais de terceiros para negociarem com os indígenas. Além de interprete, Angityny era também um exemplo daquilo que os missionários almejavam para as crianças que conseguiriam barganhar com os Apurinã.

Aqui [nas margens do lago] no mais pitoresco lugar nós encontramos uma cabana arredondada de um chefe índio; ele não estava em casa, mas nós vimos seu irmão e seu primo e suas mulheres. O espaço em volta da cabana estava bem limpo e cultivado, aqui e acolá, com moitas lindas de palmeira pupunha. Nós ficamos ao redor de duas horas com eles, e nessa ocasião eu fiz experimento de Angityny como intérprete, o que ele fez muito bem e rapidamente, contando para eles do nosso objetivo de vir aqui, da forma como as crianças eram tratadas em nossa casa, e ao mesmo tempo se esforçando para convencê-los a confiar-nos um dos pequeninos que estavam lá; este último eles não pareciam inclinados a fazer, desculpando-se ao dizer que eles eram todos muito pequenos. (SAMM, 1882: 89)⁵⁰

No entanto, mesmo com um bom interprete que serviria também de exemplo, os missionários não obtiveram sucesso. Para conseguirem crianças, era preciso estabelecer uma relação de maior confiança. Os missionários não ficavam muito tempo nas aldeias. Em geral permaneciam apenas uma ou duas horas. Isso denota que não existia uma confiança mútua entre os indígenas e os missionários. Se tivessem mais confiança, pernoitariam na aldeia, mas ao invés disso permanecem apenas curtos espaços de tempo e retornam para a “segurança” das casas de seus amigos *ĩparãnyry*. Continuava, pois, a desconfiança de Polak quando ele afirma em 1876 que “ainda não é muito seguro viajar sozinho entre esses índios selvagens, não obstante a sua boa vontade para conosco” (SAMM, 1877: 61)⁵¹.

Nesse mesmo sentido, em 1875, Clough escreve sobre o conselho que os amigos comerciantes do Purus lhes deram:

Eu deveria observar que, enquanto todos nos encorajaram em nossa empreitada, eles nos precaveram contra confiar demais na amistosa abertura dos Apurinã. “Eles vão fazer sinais amigáveis”, foi dito, “convidar vocês para suas malocas ou cabanas, oferecer o melhor que eles têm; mas se eles pegarem vocês de guarda abaixada, eles podem despachar vocês por trás com uma pancada de uma clava. Faça com que eles vejam vocês sempre preparados, não facilmente enganados ou alarmados, e lembrem-se vocês

⁵⁰ “Here [on the banks of the lake] on a most picturesque spot we found the dome-shaped hut of an Indian chief; he was not at home, but we saw his brother and cousin and their women. The space round the hut was nicely cleared and planted, here and there, with groups of the beautiful pupunha palm. We spent about two hours with them, and on this occasion I made experiment of Angityny as interpreter, which he did very nicely and readily, telling them of our object in coming here, of the way the children were treated in our house, and at the same time endeavoring to get them to entrust to us one of the little ones which were there; this latter they did not seem inclined to do, excusing themselves by saying that they were all too small”.

⁵¹ “It is not quite safe as yet to travel all alone among these savage Indians, notwithstanding their manifest good will toward us”.

têm que lidar com selvagens cuja disposição é inconstante, e a qualquer momento podem mudar de uma ovelha para um tigre”. (SAMM, 1876: 18)⁵²

O receio, não obstante, era dos dois lados. Nesse sentido, Clough narra, em outubro de 1875, um episódio interessante. Diz terem visto cinco homens descendo o igarapé numa canoa feita de casca de árvore (*bark canoe*). Eles ficaram incomodados com o fato dos Apurinã não chegarem no porto. Ao invés disso “eles atiraram-se numa moita de mato e permaneceram escondidos” (SAMM, 1876: 43)⁵³. Desconfiados os missionários começaram a chamar a atenção cantando e posteriormente disparando armas de fogo. Mais tarde ouviram uma batida contra uma árvore, interpretaram isso como um sinal de aproximação e responderam ao sinal. Em seguida, um rapaz de uns 22 anos apareceu trazendo ovos de tartaruga em uma cesta e um terçado na mão direita que só abaixou depois que os missionários conseguiram acalmá-lo. A conversa foi somente em Apurinã, pois o rapaz não sabia nada de português nem da língua geral. Por essa época, Polak já dominava algumas frases e substantivos úteis que possibilitaram o “diálogo”. O rapaz disse – ou melhor, os missionários entenderam assim – que eles eram em cinco e que dois seriam tuxauas, mas que eles não iriam se aproximar. Disse que estava trazendo ovos de quelônio para eles e que depois traria uma tartaruga. Em troca queria uma camisa. Depois disso, foi-se embora. E o missionário pontua: “Não conseguimos entender porque os chefes não se aproximaram, e, despertada a desconfiança, decidimos permanecer vigilantes”. Sobre o motivo, ele diz: “Nossos pensamentos foram que eles poderiam imaginar que pertencêssemos a um grupo da sua tribo com a qual tinham tido um conflito, e assim buscavam vingança, mas até agora nada aconteceu, embora nós estejamos alertas dia e noite” (SAMM, 1876: 43s)⁵⁴.

O medo dos missionários fora estimulado ainda mais porque três mercadores tinham descido o rio dizendo que “todas as colocações ao sul do Teruã tinham sido abandonadas pelos brancos, que, com os índios amigos, estavam fugindo dos guerreiros Apurinã agora no

⁵² “I should observe that while all encouraged us in our undertaking, they cautioned us against relying too much upon the friendly overture of the Ipurinans. ‘They will make amicable signs’, it was said, ‘invite you to their maloccas or huts, offer the best they have; but should they find you off your guard, they may possibly dispatch you with the blow of a club from behind. Let them see you ever prepared, not easily outwitted or alarmed, and remember you have to deal with savages whose disposition is fickle, and at any moment may change from that of a lamb to a tiger”.

⁵³ “they shot under some overhanging bushes and remained hidden from view”.

⁵⁴ “We could not make out why the chiefs would not approach, and suspicion awakened, we determined to be vigilant” (...) “Our thoughts were they might imagine we belonged to those with whom a party of their tribe had had a rencontre, and thus seek revenge, but nothing has happened hitherto, though we are ever on our guard by day and night”.

caminho da guerra. Foi dito que algumas centenas estão se preparando para descer e exterminar os odiados Brancos” (SAMM, 1876: 44)⁵⁵. Esse episódio parece ser o mesmo descrito por Kroemer (1985: 77) como uma das possíveis causas para o fechamento definitivo da missão. Castelo Branco (1958: 42s) afirma que foram levantadas falsas notícias de que o norte-americano Asrael Piper havia sido morto nesse “levante” e que o presidente da província Monteiro Peixoto tinha já organizado um destacamento militar, o qual, após a confirmação de que as notícias eram falsas, fora dissolvido. O que realmente parece ter ocorrido foi um incidente marginal que, por medo de represálias, fez com que a maior parte dos ĩparãnyry abandonassem suas possessões, inclusive aqueles que residiam com os missionários no Teruã. Sobre o incidente, em 4 de outubro de 1875, Clough diz que os relatos são contraditórios, mas que eles concordariam em relação aos fatos principais.

Em agosto um grupo de Apurinã chegou à clareira, quer com o propósito de mendigar ou comerciar. Infelizmente um jovem brasileiro, incapaz de falar sua língua, estava sozinho, seu companheiro estava fora na floresta, e por algum motivo – sem dúvida não compreendeu as intenções dos visitantes – ficou assustado, e descarregou uma arma sobre um dos índios que, foi dito, estava no ato de atirar uma flecha contra ele. (SAMM, 1876: 42s)⁵⁶

Clough diz que nenhum dano fora feito, mas que o jovem assustado fugiu para a floresta e que, embora os Apurinã tenham declarado que suas intenções fossem amigáveis e que se quisessem fazer algum mal contra o jovem poderiam ter feito com relativa facilidade, os mercadores estavam com medo de alguma represália (SAMM, 1876: 43). No entanto, nenhum conflito maior fora registrado nos anos seguintes e os seringueiros, comerciantes e missionários puderam continuar com suas atividades. Portanto, longe de representarem alguma ameaça aos ĩparãnyry parece que os Apurinã estavam mais interessados em estabelecer relações de trocas.

Outro episódio interessante no qual também pode ser percebida claramente a iniciativa indígena foi narrado pelo superintendente Duke. Em julho de 1878, ele teria recebido a visita na estação São Pedro de um grupo de Jamamadi completamente nus que queriam negociar

⁵⁵ “(...) all stations south of Terruhan had been abandoned by whites, who with friendly Indians were fleeing before Hypyryna warriors now on the war track. It is said some hundreds are preparing to descend and exterminate the hated Brancos (...)”.

⁵⁶ “In August a party of Hypyrynas came to the clearing, either for the purpose of begging or trading. Unfortunately a Brazilian youth, unable to speak their language, was alone, his companion being away in the woods, and through some cause – doubtless misunderstanding the intentions of his visitors – he became frightened, and discharged a gun at one of the Indians who it is said was in the act of drawing an arrow upon him”.

com ele. Eles permaneceram ao redor de duas horas. A comunicação foi difícil, pois Duke não sabia nada na língua deles. Mas eles sim conheciam algumas palavras em português como farinha, machado e anzol o que demonstra que eles interagiam com outros moradores do Purus. Eles estavam armados com flechas envenenadas e Duke tentou trocar as armas por anzóis, mas os Jamamadi se retiraram rapidamente. No outro dia, eles retornaram trazendo um idoso e alguns artigos para trocar como arpão para a pesca de tartaruga, flechas, rolo e cordas (SAMM, 1878: 232). Se o missionário estava muito certo sobre sua intenção de barganhar com os indígenas e assim conseguir sua confiança, os Jamamadi, por sua vez, sabiam bem o que queriam. Tinham se aproximado, testado as intenções do forasteiro e, quando certificados de que ele estava disposto a fazer trocas retornaram para a floresta para buscar suas coisas que tinham salvaguardado aos cuidados de um senhor idoso.

Em janeiro de 1879, Duke relata que os Jamamadi reapareceram e, nessa segunda visita, eles usaram uma estratégia mais elaborada para conseguir a confiança do missionário. Eles chamaram sua atenção com gritos e o atraíram para a floresta. Eles haviam trazido óleo de copaíba para trocar e o chamaram para adentrar na floresta até onde se encontravam as garrafas de óleo. Ao chegarem ali, pediram que ele os acompanhasse mais um pouco, pois teriam mais. Mesmo receoso Duke adentrou mais longe com eles até o lugar onde estava o grupo maior, com mulheres e crianças.

Ao chegar, eu fui imediatamente presenteado com frutas para comer, o que eu achei refrescante após uma boa caminhada, e com uma espiga de milho. É uma estranha sensação encontrar-se tão longe na floresta, desarmado, e com uma dúzia ou mais de selvagens (todos “como vieram ao mundo”) como sua companhia. Eu fiquei muito contente com a confiança que eles me demonstraram, uma vez que, via de regra, eles são muito precavidos para levar comerciantes ou outros até suas habitações, ou trazer suas mulheres e crianças para as casas. (...) No retorno, cinco homens acompanharam-me, e vieram até a casa para receber machados, facas etc., em troca do óleo que eles trouxeram. As garrafas eu tinha dado a eles alguns meses atrás, como eu pensei que a melhor forma de garantir seu retorno seria prometer comprar o óleo deles. (SAMM, 1879: 92)⁵⁷

⁵⁷ “On arriving I was immediately presented with some fruit to eat, which I found refreshing after the smart walk, and a head of maize. It is rather a strange sensation to find one’s self far back in the forest, unarmed, and with a dozen or more savages (all ‘in puris’) as one’s companions. I was very much please with the mark of confidence they showed me, as they are very slow, as a rule, to take traders or other to their dwellings, or to bring their women and children to the houses. (...) On returning, some five men accompanied me, and came to the house to receive axes, knives, &., for the oil which they brought. The bottles I had given them some four months ago, as I thought the best means of insuring their return would be to promise to buy the oil from them”.

Apesar do missionário chamar o protagonismo para si, ele pende claramente para o lado dos Jamamadi. A estratégia jamamadi foi atrair Duke para a floresta e, assim, sinalizar claramente que eles eram confiáveis e que estavam querendo estabelecer uma relação de troca. Com certeza, os Jamamadi também ficaram muito contentes com a confiança que o missionário depositara neles ao entregar-se completamente aos seus cuidados. Ao repartirem alimentos com o missionário, os Jamamadi também sinalizavam que confiavam nesse forasteiro.

Uma quinta e última expedição referida nos extratos das cartas publicadas na revista da Sociedade foi feita por Duke ao Pauini em janeiro de 1882 (SAMM, 1882: 157-159). Esta expedição foi planejada para ajudar o Dr. Melrose e seus homens a se estabelecerem naquele rio. Eles subiram o Rio Pauini durante 15 dias até uma aldeia Kanamari com a qual Melrose havia feito um acordo. Os Kanamari construíram uma maloca para Melrose e seus homens. Nessa aldeia, Duke observa que o chefe da aldeia falava razoavelmente a língua Apurinã e que ele e o rapaz Apurinã que levava consigo puderam manter conversas com ele. Mais uma vez a capacidade linguística parece ser o elemento que possibilita o reconhecimento de uma liderança. Neste caso em particular, a lingual apurinã é o veículo de comunicação. Provavelmente o referido chefe era um Apurinã ou filho de Apurinã que havia se juntado aos Kanamari via casamento. A mesma lógica que impulsionava os Apurinã a saírem de suas comunidades e estabelecerem alianças com os *ĩparãnyry* também está operando aqui. Aliás, ela parece ser anterior aos contatos com o mundo não-indígena o que transformava a língua apurinã numa língua de comunicação entre os diferentes povos do Médio Purus. Clough, escrevendo em janeiro de 1876, vai afirmar que o Sr. Pinheiro vivia com uma mulher que falava apurinã (SAMM, 1876: 132). O próprio Manuel Urbano e seu filho Gil da Encarnação também falavam apurinã (COUTINHO, 2009b: 199).

Quanto aos missionários, se no início se recusavam a explorar os recursos naturais da região e se recusavam a cooperar com os demais exploradores do Purus como quando em 1879 os mercadores pediram para usar o Pioneiro para cruzar as mercadorias na corredeira na época da seca, logo estariam cooperando e trabalhando dentro da mesma lógica extrativista. Em 1878, os missionários recusaram-se, mesmo para aqueles que tinham ajudado a missão, a emprestar o pequeno vapor para cruzarem as corredeiras. O vapor, dizem, é para levar os índios das malocas para a estação e para poder dar emprego por alguns dias para eles (SAMM, 1879: 209-215). Mas já em 1881, Duke ajudou a capturar 330 tartarugas com o uso do Pioneiro e recebeu 100 delas pela sua cooperação (SAMM, 1881: 67). Agora eles estavam

ajudando abertamente outros exploradores a estabelecerem-se no Purus e cogitavam também engajarem-se eles mesmos na exploração da borracha. Também estavam objetivando tornar a missão auto-sustentável com a produção agrícola e bovina. Ou como Duke mesmo observa em dezembro de 1881 após fazer grandes investimentos na propriedade da missão: “Agora que as mais pesadas despesas da missão passaram, eu tenho grandes esperanças de não apenas liquidar as primeiras despesas, mas chegar perto, se não completamente, de fazer a missão se auto-sustentar” (SMM, 1882: 90)⁵⁸.

4. A missão degenerada ou os missionários convertidos: entre civilizados e selvagens

Como descrevi acima, um dos motivos pelos quais a missão foi definitivamente fechada foi, com certeza, o fluxo de financiamento que direcionava as missões para a África e para a Ásia. No entanto, este não é o único e nem mesmo o principal motivo. Delinearei agora outros aspectos da missão que conduziram ao fim do projeto missionário anglicano no Rio Purus; e eles estão ligados diretamente à forma de descrever e se posicionar em relação à alteridade. Assim, veremos como as relações de poder, as relações hierárquicas e os preconceitos estiveram presentes entre os missionários e como moldaram a forma como eles viam os indígenas e modelavam o relacionamento que mantiveram com eles.

Até aqui creio ter ficado claro que os missionários eram representantes de uma “elite intelectual” britânica. Não eram reacionários, no sentido de se colocarem contra os avanços científicos. Estavam preocupados com a ciência e o avanço da modernidade. Eles aspiravam a modernidade (BAYLY, 2004). Os artigos publicados na revista da missão possuem um estilo realista na descrição da fauna, da flora, das doenças, do clima e também das características sociais e antropológicas da população. Os missionários chegaram a defender inclusive que seria muito produtivo se um “naturalista” atuasse como missionário (CLOUGH, 1873?: 128, 204ss). Em suma, os missionários eram pessoas com formação e que estavam constantemente em diálogo com a mais alta produção científica da época. Mantinham relacionamentos com membros da Sociedade Geográfica e muitos desses eram financiadores do projeto missionário. Charles Darwin talvez tenha sido o membro mais ilustre da SAMS. Embora considerasse uma inutilidade enviar missionários para atuar entre “selvagens” que estariam

⁵⁸ “Now that the heavier expenses of the Mission are passed, I have great hopes of making it not only wipe off former expenses, but go on nearly, if not completely, supporting itself”.

condenados pela evolução ao desaparecimento – os indígenas, sejam eles da Terra do Fogo ou da Amazônia, eram considerados por ele como estando na escala mais baixa da “raça humana” –, ele filiou-se em 1867 e até a sua morte em 1882 contribuiu anualmente para o fundo da Sociedade (CMS, 2009[1900]).

Os missionários reproduziam esse discurso, mas também de certo modo lutavam contra ele (LÉVI-STRAUSS, 2013: 364). Era preciso, pois, justificar a presença missionária em meio a esses grupos descritos como selvagens. Ou como Clough afirmou em 1873: “o lamento do selvagem nos implora; o choro do negro, tanto do escravizado quanto do livre, nos suplica” (SAMM, 1873: 105)⁵⁹. Ao terminar seu relatório sobre sua visita exploratória ao Amazonas encomendado pela SAMS, Clough (1873?: 195) parece dialogar e refutar a posição e argumentação defendida anteriormente por Darwin e sustentada pela intelectualidade daquela época. Ele afirma:

Se eu tivesse simplesmente viajado pela Amazônia, meus pontos de vista da personalidade indígena seriam muito diferentes daqueles que tenho agora. Eu estaria inclinado a resumir meu relatório nestas palavras: “O índio é o ponto mais baixo na escala da humanidade. Eu espero que o empreendimento missionário possa ser bem sucedido entre eles; e tão logo quanto um de seus agentes [da South American Missionary Society] tenha ensinado a fazer uma simples subtração, eu gostaria de retornar à América para ver ambos, professor e aluno”. (CLOUGH, 1873?: 195)⁶⁰

E continua:

Uma estimativa verdadeira da personalidade e da capacidade indígena não vai surgir de uma mera observação superficial. A Missão da América do Sul, com a ajuda de Deus, tem sido tão honrada e abençoada com sucesso que os Fueguinos uma vez brutais estão agora vestidos e no seu perfeito juízo, assentados aos pés de Jesus, e os Fueguinos são um tipo mais baixo da humanidade do que as raças dos Tupi e dos Inca. (CLOUGH, 1873?: 195)⁶¹

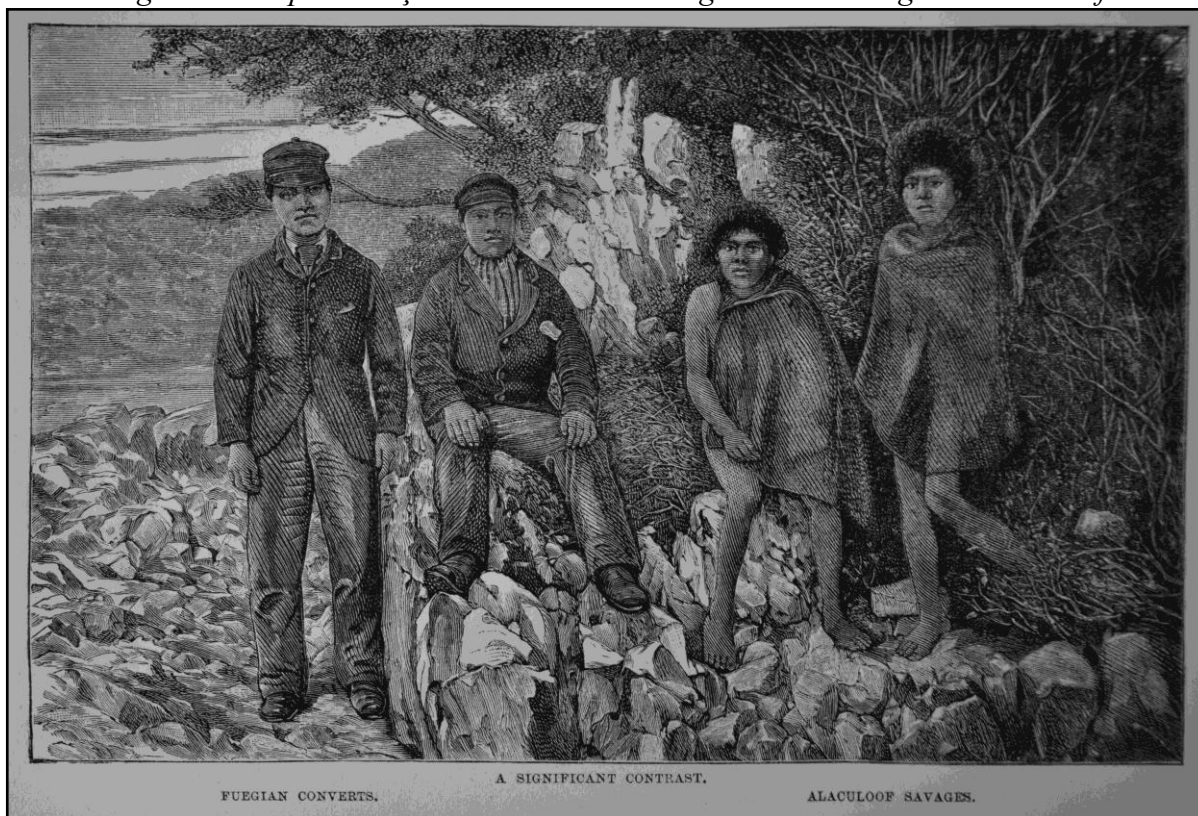
⁵⁹ “*The wail of the savage implores us; the cry of the negro, both bond and free, beseeches us (...)*”.

⁶⁰ “*Had I simply travelled through Amazonia my views of Indian character would have been very different from those I now hold. I should have been inclined to sum up my report in these words: ‘The Indian is low down in the scale of humanity. I hope missionary enterprise may prove successful among them; and as soon as one of your agents has taught one how to work a simple sum in reduction, I should like to return to America to see both teacher and scholar’*”.

⁶¹ “*A true estimate of Indian character and ability is not to be arrived at by mere superficial observation. The South American Mission has, under God, been so far honoured and blessed with success that once brutal Fuégians are now clothed and in their right mind, sitting at the feet of Jesus, and the Fuégians are a far lower type of humanity than the Tupy and Inca races*”.

Os povos da Terra do Fogo, por terem sido objetos de observações de Darwin, estavam no centro dos debates. Em 1883, a SAMS publicou uma imagem (*figura 19*) na qual apresenta dois indígenas Fueguinos convertidos e dois indígenas Alaculoof não-convertidos, os últimos qualificados como selvagens. Sugestivamente, o editor acrescenta à legenda a informação “um significativo contraste”. Contrastando os dois grupos (convertidos e selvagens), a SAMS objetivava sustentar a importância de manter postos missionários, pois com o trabalho missionário seria possível civilizar os indígenas da América do Sul. A imagem ainda é mais sugestiva ao situar os convertidos em um plano mais aberto e limpo enquanto os não convertidos estão em meio ao caos da floresta.

Figura 19: Representação de convertidos Fueguinos e “selvagens” Alaculoof



Fonte: SAMM, 1883: 170

Numa das cartas de Clough publicada na revista da missão em 1873, o missionário hierarquiza a estrutura social dos povos da Amazônia bem dentro dos padrões das teorias científicas da época. Segundo ele, algumas tribos viveriam “perto das margens dos rios principais gozando de uma civilização parcial” (SAMM, 1873: 103s)⁶². Vários outros povos indígenas, dentre eles os Apurinã, viveriam “em um completo estado de natureza” (*in a*

⁶² “(...) near the shores of the main river enjoying a partial civilization”.

complete state of nature). Foram descritos como canibais (*cannibals*) e ignorantes (*benighted Indians*), mas que seriam acessíveis por “meios brandos” (*fair means*). Para Clough, “(...) o selvagem está tão caído que o interlocutor é por vezes tentado a pensar nele como outra espécie, gradualmente tornando-se humanizado (...). Em seu estado de natureza, o índio é uma criança alongada” (SAMM, 1876: 238)⁶³. Assim, era preciso pegar essa criança grande (*big child*) pela mão e conduzi-la até o estágio adulto, ou seja, quando seriam capazes de apreciar as “vantagens da civilização”.

Esse discurso civilizacional, como bem definiu James Scott (2009: 98ss) parece representar a estrutura de funcionamento do Estado propriamente dito. O discurso do Estado erigiria uma fronteira bárbara ou uma fronteira de povos tribais como um pólo de comparação e antídoto. A criação do Estado sempre parece estar, assim, acompanhada de um discurso civilizacional no qual se apresentam os civilizados e os não civilizados ou os ainda não civilizados. Esse discurso ecoa e é reproduzido pelos missionários que são agentes do Estado. No entanto, ele também é contestado pela própria mensagem cristã de igualdade e justiça. De forma que a história acaba sendo dialética. Aqueles que reproduzem a estrutura carregam também consigo a contestação da estrutura. É dessa forma que o missionário Jones vai afirmar que a tarefa mais dura do missionário é “lutar contra o mal trazido pela sua própria raça”⁶⁴ que constantemente abusa do privilégio. Os conflitos com os indígenas seriam, assim, culpa dos homens brancos, pioneiros da civilização, sejam eles mercadores, missionários ou outro viajante (SAMM, 1881: 217).

Para descrever os Apurinã e os demais índios da região, aparte do termo selvagem (*savage*), os missionários ainda utilizam adjetivos que provinham do universo religioso cristão como “índios pagãos” (*heathen Indians*) e “tribos pagãs” (*heathen tribes*), e outras que provinham do contraste do domínio da cultura, da técnica e da educação ocidental como “ignorantes” (*ignorants*) e “filhos selvagens da floresta” (*wild sons of the forest*) (SAMM, 1873: 136; 1875: 149s; 1880: 175-182). Ao introduzir uma carta de Clough, o Comitê ainda utiliza uma imagem de caráter político, a saber, “coração do reino selvagem” (*heart of savagedom*) para se referir ao Rio Purus (SAMM, 1876: 87). No entanto, ao contrário do discurso cientificista, essas imagens inferiorizantes – que contrastavam os ingleses aos

⁶³ “(...) *the savage is so far fallen that the inquirer is sometimes tempted to think him of another species, gradually becoming humanized (...). In his nature state, the Indian is an overgrown child*”.

⁶⁴ “(...) *to fight against the evil brought by his own particular race*”.

indígenas como pertencentes aos dois lados extremos da escala evolutiva e social – foram dirigidas ao público da Inglaterra para conseguir mais apoio. Como no caso quando procuram acionar nas mulheres inglesas a compaixão para com suas “irmãs selvagens” (SAMM, 1876: 130). De fato, essas imagens, contrastando com o discurso cientificista da época, estavam amarradas à própria estrutura missionária, qual seja: apresentar aqueles povos indígenas ainda sem o trabalho missionário como não civilizados e aqueles que já desfrutavam da “presença benéfica” dos missionários como que participando de uma condição qualitativamente melhor. Os frutos convenciam os doadores de que era sim possível civilizar os “selvagens”. E essa foi uma estratégia constantemente utilizada pelos missionários em todos os campos de missão na América do Sul. A título de exemplo, em 1900, a revista publicava um artigo intitulado sugestivamente “eu estava errado” (*I was wrong*) no qual defendia que o próprio Darwin teria se afiliado e contribuído com a missão porque fora convencido pelas notícias do sucesso entre os Fueguinos e faz isso apresentando trechos de cartas do próprio Darwin (CMS, 2009[1900]). Já por ocasião de sua viagem exploratória em 1873, Clough, a partir de um discurso religioso, também justificava a presença dos missionários como soldados do Senhor Jesus que resgatariam os indígenas da escuridão e do esquecimento ao qual estavam inseridos. Ele escrevia para a Sociedade dizendo que os índios ignorantes (*benighted Indians*) têm sido esquecidos como um homem morto sob o qual não se guarda memória, “mas é um fato interessante que agora um soldado esperado do Senhor Jesus Cristo está pronto para ir e tomar posse da terra sob a orientação do Capitão de nossa salvação” (SAMM, 1873: 104s)⁶⁵. Nesse mesmo sentido, já atuando entre os Apurinã, em março de 1877, a revista reproduzia uma longa carta de Polak datada de 1º de novembro de 1876 na qual o missionário argumenta através de um pequeno diálogo com seus pupilos o quão civilizado eles estariam sob os cuidados da missão: “Eles não se consideram mais selvagens. Se eu pergunto vocês são Apurinã? ‘Não’. Quem são vocês? ‘ĭparãnyry’” (SAMM, 1877: 66)⁶⁶. O missionário parece assim vislumbrar sua obra completada!

Assim, os discursos dos missionários estão permeados pela descrição pejorativa do Outro. No entanto, ao contrário do pressuposto cientificista da época, os missionários apresentavam uma “abertura” para as diferentes “raças”, mas desde que cada uma

⁶⁵ “(...) but it is an interesting fact that now waiting soldiers of the Lord Jesus Christ stand ready to go up and possess the land under the guidance of the Captain of our salvation”.

⁶⁶ “They do not consider themselves any longer savages. If I ask them are you Hypuinás? ‘No’. What are you? ‘Imbarániri’”.

permanecesse no seu lugar, evidentemente. Para a moral vitoriana, a mistura genética aparece como um problema. No caso da escola que foi o principal projeto dos missionários, eles já concebiam a escolarização das crianças negras, índias e brancas, mas elas deveriam ser educadas em escolas separadas (SAMM, 1873: 104s).

Se, por um lado, a missão se justificava perante a sociedade britânica defendendo a possibilidade de civilização dos indígenas, por outro lado, era imperativo que demonstra-se os frutos do trabalho. Necessitando de resultados positivos, na introdução a uma carta de Duke publicada na edição de 1º de abril de 1878, o Comitê parece advertir os missionários para que o trabalho produza frutos, afinal a Sociedade já havia investido bastante recursos na Amazônia e agora estava enviando uma lancha a vapor. Assim, eles noticiaram que, “em poucos meses, podemos esperar ouvir dos missionários que eles estarão convenientemente abrigados, as crianças adequadamente tratadas, e os índios adultos reunidos para instrução” (SAMM, 1878: 90s)⁶⁷. Em abril de 1880, refletindo nas entrelinhas sobre a presença positiva que a missão representava, por ocasião de uma viagem que fez ao Teruã – o primeiro posto missionário –, Polak apresenta uma realidade na qual os indígenas são apresentados como estagnados. Para ele, os Apurinã haviam melhorado com a curta presença dos missionários e por estarem vivendo entre não-indígenas, mas depois que os missionários saíram do local eles teriam permanecido em uma condição moral estacionária.

Os índios, todos, eu achei exatamente nas mesmas condições que eu os havia deixado, perto de três anos atrás, sem ter dado um passo mais em direção a qualquer melhoramento moral, para não dizer nada do seu estado espiritual, embora eles residam entre pessoas civilizadas, e esses também que, *gratis dictum*, os expropriam de seu solo nativo, e estão mais ou menos balançando o cetro da arbitrariedade sobre eles. (SAMM, 1880: 182)⁶⁸

Se o registro de Polak argumenta em favor da necessidade da presença dos missionários entre indígenas e “civilizados da região”, termina denunciando também um modo de vida que se constituía entre dois mundos. Não era aquilo que o missionário esperava ver após anos de influência dos *ĩparãnyry*, um mundo cada vez mais próximo do modelo

⁶⁷ “In a few months we may hope to hear of the missionaries being suitably housed, the children adequately cared for, and adult Indians gathered for instruction”.

⁶⁸ “The Indians, all, I found in about the same condition I had left them, nearly three years ago, without having attained one step further towards any moral amelioration, to say nothing of their spiritual state, though they dwell among civilized people, and those too who, *gratis dictum*, dispossessed them of their native soil, and are more or less swaying the sceptre of arbitrariness over them”.

britânico, “civilizado”. Ao contrário, era um mundo que se ajustava entre aqueles que vinham de fora e aqueles que ali se encontravam. Aos olhos do “portador da civilização”, era um mundo à meio caminho ou que, ao se estagnar, corria o risco de se degenerar. Os *ĩparãnyry* haviam trazido ganhos para a moral e para a espiritualidade dos indígenas, mas também haviam perdido qualidade ao se imiscuírem. Os missionários, por se auto-representarem numa escala civilizatória mais elevada, seriam aqueles que poderiam resgatar tanto os indígenas quanto os *ĩparãnyry* do Purus. Seriam aqueles que poderiam retirá-los da condição de viverem neste mundo do meio, entre o paganismo e o cristianismo, entre a barbarie e a civilização.

De semelhante modo, no dia 28 de maio de 1877, o missionário Woods escreveu uma carta narrando que Mr. Duke havia descido com Maniwa para Hyutanahã com o objetivo de se encontrarem com ele e com sua esposa que haviam chegado da Inglaterra. O relato do primeiro encontro do missionário com uma criança indígena sob os cuidados da missão também reflete a dicotomia ideológica que a presença ou não dos missionários representava.

Mr. Duke trouxe o menino indígena, Maniwa, do Chiwene. Vocês podem escassamente conceber o efeito produzido sobre esse menino pelo Mr. Duke e pelo Mr. Resyek, quão diferente dos outros índios que eu já tenho visto em diferentes partes do Purus. Ele apresentava uma aparência agradavelmente limpa, e veio e me cumprimentou dando a mão. (SAMM, 1877: 188)⁶⁹

A nova aparência – pautada pelo uso de vestimentas, pela “higiene” e pelo novo comportamento, ou seja, pela introdução de modos comportamentais da cultura ocidental como o aperto de mão – tinha a função de legitimação da atuação dos missionários perante o olhar da sociedade britânica. Os indígenas sobre os cuidados dos missionários não poderiam mais apresentar traços tidos como selvagens e bárbaros. Como argumenta Pierre Clastres (2014: 225), ao longo do século XIX, começou a tomar corpo na Europa a ideia de que não se podia ser feliz no mundo selvagem, “desconjugou-se a crença de que a vida primitiva era a vida feliz”. O mundo dos selvagens seria doravante “o mundo da miséria e da infelicidade”. É nesse sentido que os missionários vão se empenhar para retirar seus pupilos da condição selvagem que os condenava à infelicidade. No entanto, se os missionários se curvavam perante o discurso civilizacional, eles também não estavam bem certos se o modo de vida dos indígenas era realmente selvagem. Algo os fascinava na vida daqueles povos. Por vezes – devo acrescentar

⁶⁹ “Mr. Duke brought the Indian boy, Maniwá, from Chiwene. You can scarcely conceive the effect produced on this boy by Mr. Duke and Mr. Resyek, how different from the other Indians I had seen on different parts of the Purús. He presented a nice clean appearance, and came and shook hands with me”.

raras vezes –, contrapunham o discurso inferiorizante ao comparar e correlacionar as culturas indígenas aos gregos da antiguidade ou a uma cultura mais elevada (SAMM, 1877: 119). Polak, nesse sentido, vai qualificar a língua apurinã como “bárbara” e “rude” (*barbarus, uncouth*), mas também nota a grande variação dos tempos e modos verbais comparando a língua apurinã com as línguas gregas e latinas (SAMM, 1877: 117). Assim, como Clough (1873?: 11s) dá a entender, a natureza selvagem, e por extensão a vida dos indígenas, causa ao mesmo tempo um estado de repulsão e atração. Parece que havia um tipo de indecisão de onde posicionar os indígenas: se do lado extremo inferior do evolucionismo social (CUNHA, 2009 [1987]: 125) ou se do lado de um “bom selvagem” remanescente ainda de uma época paradisíaca primordial. E o “mundo selvagem” terminou por “converter a missão”.

No dia 9 de janeiro de 1883, o Comitê resolveu fechar definitivamente a missão no Rio Purus. Para o leitor que acompanhava as notícias periódicas da missão, a última publicação veiculada em junho de 1882 foi uma carta de Duke datada de 20 de fevereiro de 1882. O silêncio parece encobrir alguma coisa que não poderia vir a público. O que aconteceu com a missão? Os missionários, as crianças e os adolescentes indígenas estariam bem? O leitor permaneceu sem respostas. Somente em 1884, um novo mapa da América do Sul mostrando os locais de missão da SAMS traria a indicação de que o ponto missionário já não era mais ocupado (SAMM, 1884). A única pista para o leitor perspicaz teria sido uma carta datada de 23 de dezembro de 1881 e publicada em abril do ano seguinte (SAMM, 1882: 89-90). Nela o leitor fica sabendo que a missão teve muitos gastos com a contratação de mão de obra para a derrubada da mata e para o plantio de pasto. A intenção do Rev. Duke era engordar os bois que eram trazidos pelos vapores, revendê-los e assim tornar a missão menos dependente da ajuda externa. Os missionários tinham derrubado um total de 8 acres (3,2375 hectares, conforme Metric Conversion) e também plantado cana de açúcar, milho e café (Livro atas, 1881: 157). Teriam os missionários se excedidos nos gastos? Os membros do Comitê poderiam ter achado que a missão já não era mais viável devido ao déficit?

Sem dúvida a questão financeira jogaria um papel no fechamento da missão ainda mais no contexto de competição entre as missões que estavam sendo dirigidas para a África e para a Ásia, mas ela não foi decisiva. Para descobrir o que aconteceu com o projeto missionário, é necessário vasculhar os arquivos da missão. Infelizmente não tive acesso às cartas e relatórios dos missionários, o que, sem dúvida, seria muito importante para elucidar essas questões. O arquivo da SAMS guardado atualmente pela Church Mission Society

(CMS) não estava ainda aberto aos historiadores e não me foi permitido passar os olhos pelas páginas elucidativas. No entanto, as atas do Comitê puderam ser consultadas e elas lançam luz sobre o problema. Isso me permite narrar o que segue.

Na ata do dia 10 de maio de 1881, ficamos sabendo que Polak fora demitido pelo Superintendente Duke. O Comitê teria recebido cartas de Duke, de Jones e do próprio Polak as quais narravam os fatos e decisões. A ata registra algumas questões interessantes. Ela registra um trecho das instruções por ocasião da contratação de Polak que davam totais poderes para o Superintendente. Como que prevendo possíveis problemas, as ditas instruções afirmam:

“No caso do Superintendente considerar que o Mr. Resyek tem”, em qualquer momento, “cometido qualquer *ato de insubordinação*, ou tem de outro modo *se comportado mal*, e neste caso o Superintendente será o único e absoluto juiz, ele terá totais poderes para despedir o dito Mr. Resyek imediatamente sem aviso”. [grifo meu] (Livro atas, 1881: 120-122)⁷⁰

Quanto aos “atos de insubordinação” ou de “mau comportamento” que justificassem a demissão, a ata silencia. No entanto, ainda levanta algumas suspeitas quando continua:

Foi resolvido que, como Mr. Duke, o Superintendente da Missão, fez uma investigação a respeito de todas as circunstâncias deste caso com “a maior cautela”, e depois de “um exame cuidadoso”, tendo, de acordo com o poder e autoridades a ele confiadas como descrito acima, demitido Mr. Polak, o Comitê aceita sua decisão e confirma sua autoridade, na demissão do Mr. Polak do serviço da Sociedade. (Livro atas, 1881: 120-122)⁷¹

Como o próprio secretário grifa na ata, o assunto foi investigado com a maior cautela e cuidado. O que poderia ser tão nevrálgico para a missão que requeria tamanha discrição? A hipótese mais plausível é aquela que envolve a “degeneração moral” do missionário, para usar uma expressão mais aproximada à época. O missionário pode ter tido sua imagem manchada por envolvimento amoroso ilícito aos olhos da sociedade missionária vitoriana. Se esse for o caso, com quem seria?

⁷⁰ “In the event of the Superintendent considering that Mr. Resyek has’, at any time, ‘committed any act of insubordination, or has otherwise misconducted himself, and of this the Superintendent shall be the sole and absolute judge, he shall have full power to dismiss the said Mr. Resyek at once without notice’”.

⁷¹ “It was resolved that as Mr. Duke, the Superintendent of the Mission, has made an enquiry into all the circumstances of this case with ‘the greatest caution’, and after ‘careful examination’, has, according to the power and authority entrusted to him as stated above, dismissed Mr. Polak, the Committee accept his decision and uphold his authority, in dismissing Mr. Polak from the service of the Society”.

Em 10 de janeiro de 1882, o Comitê faz referência a novas correspondências que diziam respeito ao “caso Polak”. Em 14 de fevereiro, o comitê diz ter lido em reunião uma carta do Rev. Duke e também registra que o próprio Polak, que já se encontrava na Inglaterra, pediu uma reunião como o Comitê. O Comitê tomou então a decisão de que o presidente da SAMS o recebesse (Livro atas, 1882: 174; 181). Na dita reunião de Polak com o presidente em 23 de fevereiro, as incógnitas começam a ser esclarecidas. Polak requisitou saber se o Comitê estaria planejando alguma ação a mais em relação às acusações feitas por Mr. Duke contra ele. O presidente informou que o Subcomitê não estava autorizado a expressar nenhuma opinião sobre o caso, mas somente a ouvir o que ele tinha para dizer (Livro atas, 1882: 184s). Na sequência, a ata registra que Polak teria sustentado que havia irregularidades (*irregularity*), bebedeira (*drunkenness*) e gastos excessivos (*prodigality*) na missão. Segundo ele, essa era a opinião corrente no local a respeito da missão. Mas o que nos interessa mais aqui é a acusação que a ata registra contra Polak. Ele estava sendo acusado de envolvimento com uma das alunas da missão. Reza a ata: “No que diz respeito à acusação contra ele referente à moça índia Camarienru, o que resultou no seu regresso à Inglaterra, Mr. Polak referiu-se a correspondência de amigos na Inglaterra os quais asseguram sua inocência, para quem, no entanto admite, não ter mostrado a carta de demissão do Mr. Duke” (Livro atas, 1882: 184s)⁷².

A ata, portanto, registra que Polak se declarava inocente e convocava amigos ingleses para a defesa de sua moral. No entanto, a ata também registra certa ambiguidade ao afirmar que os amigos não teriam tido acesso ao conteúdo da carta que o acusava. E registra ainda que Polak “reconheceu sua confissão de ter atuado com indiscrição” (Livro atas, 1882: 184s)⁷³. A respeito da decisão do Comitê de acatar a decisão de Duke, a ata registra que Polak reconhecia que se ele estivesse na posição do Comitê tivesse atuado de semelhante forma, exceto que ele convocaria o acusado para apresentar sua defesa antes de endossar a decisão. Polak ainda sugeriu ao Comitê que requisitasse ao Mr. Duke “quanto a se os resultados tinham provado a verdade sobre a suposição” e “quanto à condição de Camarienru” (Livro

⁷² “With regard to the charge against him respecting the Indian Girl Camarienru, which resulted in his coming to England, Mr. Polak referred to correspondence from friends in England who felt assured of his innocence, to whom, he however admitted, he had not shown Mr. Duke’s dismissal letter”.

⁷³ “Mr. P. acknowledged his admission of having acted with indiscretion”.

atas, 1882: 184s)⁷⁴. Os tais “resultados” e a tal “condição de Camarienu” sugerem que possivelmente ela tenha engravidado.

Lamentavelmente não ficamos sabendo se Camarienu estava realmente grávida e quem seria de fato o pai. O fato de Polak pedir para o Comitê requisitar a Duke informações sobre ela é um indício de que tenha ficado no Purus. No entanto, infelizmente não podemos ter certeza absoluta do que aconteceu. Mas isso não diminui a importância da fonte; o que importa é que uma acusação foi feita e sustentada e que o acusado foi demitido por conta dessa acusação. O que importa não é o ato em si, mas a possibilidade de tal ato ocorrer e as consequências que tal ato pudesse desencadear. O missionário que havia sido enviado para ensinar a moral cristã vitoriana acabou sendo posto em uma situação na qual teve sua moralidade questionada. Em meio a uma terra onde reinava “a selvageria e a libertinagem” o missionário se deixou levar por essa liberdade e terminou incorrendo em uma “degeneração moral”.

Mas a situação delicada da missão não terminou com a demissão de Polak. Enquanto o Comitê discutia o caso de Polak, a situação da missão se complicava. Em uma reunião especial do Comitê em 7 de março de 1882, ficamos sabendo que o catequista Jones retornou inesperadamente para a Inglaterra (Livro atas, 1882: 186-189). Como é de costume, a ata não explicita o problema. É preciso garimpar entre as letras alguma pista que possa indicar o que ocorreu. A ata registra que ele teria feito “certas declarações” a respeito da condução da missão “e alegado que a razão para sua deserção da missão foi sua incapacidade de permanecer sob as ordens do presente superintendente” (Livro atas, 1882: 187)⁷⁵. O caso dá uma reviravolta e agora os holofotes não são mais direcionados para Polak, mas dirigidos diretamente sobre o responsável maior pelo posto missionário, o Rev. Duke. A situação era delicada a tal ponto do Comitê tratar o caso com a maior discrição.

O presidente advertiu para a necessidade de abordar o assunto num verdadeiro espírito de intercessão cristã, e para considerar os fatos das dificuldades peculiares e das responsabilidades sobre as quais o presente superintendente, o Rev. W. J. Duke, tem estado servindo, do clima, das

⁷⁴ “He could suggest no enquire to be made to Mr. Duke except as to whether results had proved the truth of the surmise as to the condition of Camarienu”.

⁷⁵ “(...) and alleged that the reason for his desertion of the mission was his inability to remain any longer under the present superintendent”.

enfermidades, e da repetida perda de colegas trabalhadores etc. (Livro atas, 1882: 187)⁷⁶

Diferente do “caso Polak”, o Comitê, representado na ata pelo presidente da SAMS, parece mesmo vir em defesa do Rev. Duke. Todas as adversidades pelas quais tinha passado a missão foram arroladas para justificar a situação. Mais do que isso, na sequência, o presidente assevera que todas as afirmações apresentadas “foram feitas sem a possibilidade de serem imediatamente comentadas, explicadas ou refutadas”. Para o presidente elas “deveriam ser tomadas com cautela”, uma vez que quem fazia as acusações “tinha abandonado o posto de trabalho” e “cujo testemunho necessitava ser posto à crítica do ausente Superintendente da Missão” (Livro atas, 1882: 187)⁷⁷. Certamente, o fato de Duke ser um reverendo pesou no julgamento do Comitê. Mais do que isso, o pai de Duke, W. H. Duke, também era reverendo e ele reuniu-se com o Comitê e teve acesso a toda documentação que acusava seu filho. A posição social do Superintendente Duke exigia do Comitê um tratamento mais cauteloso. Por isso, o Comitê resolveu convidá-lo para regressar à Inglaterra por um ano com a finalidade de tratar de sua saúde e de esclarecer a situação. A ata ainda registra que Mr. Woods teria se voluntariado para regressar à missão caso fosse necessário. Quanto à situação da missão e quanto ao conteúdo das acusações, somente nas próximas atas são encontradas pistas que lançam alguma luz sobre a questão.

Seguindo a precaução de atuar com cautela, como havia acordado na reunião anterior, o Comitê enviou uma carta ao Rev. Duke pedindo que regressasse e apresentando as evidências que requeriam a intervenção do Comitê. Também foi remetida cópias das entrevistas com Polak e com Jones para que Duke tivesse conhecimento de todas as acusações (Livro atas, 1882: 192). O Comitê o instruiu para que deixasse a Missão em segurança durante a sua ausência e – o que é mais revelador – também o instruiu para que “nenhuma garota fosse deixada na missão” (*no girls be left on the station*). Ao que parece, as adolescentes da missão eram a causa fundamental em discussão. Mas o Comitê ainda aprovou uma revisão nas contas anuais da missão o que também indica que existiam suspeitas sobre os gastos da missão (Livro ata, 1882: 201-203).

⁷⁶ “The chairman adverted to the necessity for approaching the subject in a prayerful true spirit of Christianity, and for considering the facts of the peculiar difficulties and responsibilities under which the present superintendent, the Rev. W. J. Duke, has been serving, of climate, sickness, and repeated lose of fellow labors etc.”

⁷⁷ “And that the statements now presented, were made without the possibility of being immediately commented or, explained, or controverted and must needs be accepted with due caution, as those of one who had left his post of duty, and whose testimony was/needs be subjected to the criticisms of the absent Superintendent of the Mission”.

Nos meses seguintes, o Comitê esforçou-se para obter informações sobre as condições da missão. Telegrafou para o Rev. Duke e para terceiros no Pará, mas a última carta de Duke estava datada de 20 de fevereiro de 1882. O Comitê faz menção a ela na ata do dia 13 de junho, mas não registra nenhum comentário sobre seu conteúdo (Livro atas, 1882: 210; 336). Provavelmente a carta fazia referência ao fechamento anual do ano anterior. O Comitê volta a citá-la como última correspondência recebida do superintendente por ocasião da reunião na qual foi decidido o fechamento definitivo da missão em janeiro de 1883. No entanto, em 14 de novembro de 1882, o Comitê cita, em uma ata, que teria novas notícias sobre a missão as quais seriam discutidas na reunião seguinte. Na dita reunião em 12 de dezembro do mesmo ano, o presidente propôs o fechamento da Missão do Amazonas (Livro atas, 1882: 356; 362). Se não fosse fechada definitivamente, pelo menos já dava por certo o fechamento do Purus como um campo missionário. Mas a decisão final foi retardada, pois o secretário estava aguardando resposta de uma carta que tinha escrito para o Mr. T. J. Shipton Green no Pará. A resposta de Mr. Green foi debatida na próxima reunião do dia 9 de janeiro de 1883 quando o Comitê votou pelo fechamento definitivo da missão. A única informação concernente ao Rev. Duke é que ele estaria bem de saúde até a data de 11 de outubro de 1882. Outra coisa que pode ter pesado no fechamento da missão foi a morte dos enviados para inspecionar o campo missionário. Woods havia se voluntariado, mas desistiu posteriormente. Conforme a ata de fechamento da missão, ficamos sabendo que alguém tinha sido enviado, pois o Comitê expressa sua comoção pela morte do Dr. Tair e sua esposa enquanto estavam visitando o campo missionário. As circunstâncias não foram mencionadas. Mas com certeza as inúmeras doenças e perdas no campo missionário devem ter pesado na já ruminada decisão de fechamento do posto do Purus (Livro atas, 1883: 369-371).

Em 13 de fevereiro, o Comitê discutiu nova carta do Mr. Green na qual constata que não tinha obtido resposta de Duke. Nesta mesma reunião, no entanto, discutiram um telegrama recebido de Duke protestando contra o fechamento da missão (Livro atas 1883: 377). Nada foi anotado na ata referente ao conteúdo do telegrama e o Comitê deu sequência na decisão de fechar a missão definitivamente. Mr. Green ficou encarregado de liquidar a propriedade da missão. Clough teria se oferecido como possível comprador da propriedade da missão, mas não ficamos sabendo quem foi o comprador definitivo. A única indicação é que Green esperava conseguir £150 pelas terras da missão (Livro atas, 1883: 491; 500; 527). Quanto ao Rev. Duke, teria permanecido no Purus (livro atas, 1883: 521). Sem contato com o reverendo, o comitê entregou a rescisão do contrato na casa de sua família na Inglaterra em março de 1883 e

encarregou Mr. Green de fazer os acertos com Duke. Mr. Green teria relatado em carta de 11 de fevereiro de 1884 que já havia feito o acerto final (Livro atas, 1884: 551).

Com o fechamento da missão, infelizmente não ficamos sabendo o que teria acontecido com as crianças e adolescentes que estavam sob os cuidados dos missionários. Uma pista foi dada por Paul Ehrenreich por ocasião de sua estadia no Purus em 1889. Segundo ele, “os missionários não puderam impedir que os seus neophytos fossem alliciados ao serviço dos seringueiros, no qual achando-se numa dependência pouco acima do prisioneiro, não puderam receber os benefícios da civilização” (EHRENREICH, 1929: 311). O mais provável, como também indica essa sentença de Ehrenreich, é que eles se empregaram na extração da borracha junto aos seringalistas que se estabeleceram no Purus. Como conhecedores dos diferentes mundos que os cercavam, eles e elas se tornaram mediadores e mediadoras entre seus parentes e os *ĩparãnyry* que se estabeleciam no Purus.

Em relação às acusações que recaíram sobre os missionários, somente uma leitura das cartas trocadas poderiam esclarecer definitivamente a situação. Mas as pistas nos permitiram entrever que o fechamento definitivo da missão envolvia o relacionamento amoroso e “ilícito” com mulheres indígenas. De outro modo, dificilmente a missão seria fechada sob circunstâncias que requeriam sigilo, cautela e discrição. O silêncio de Duke também é revelador. Ele não teria como se defender de tais acusações. Ainda mais que antes teria demitido o catequista Polak pelas mesmas acusações. Além disso, a sua decisão de permanecer no Purus também indica que ele mantinha interesses pessoais naquela região. A última notícia que a revista veicula sobre o Rev. Duke é o seu falecimento no Sepatini em 29 de novembro de 1889.

Lamentamos comunicar a morte do Rev. W. Thwaites Duke, B. A. [Bacharel em Artes], formado na C. C. C. [Igreja Catedral & Conventual], Cambridge, e reverendo assistente da Igreja de Santo James, Halloway. Ele morreu em 29 de novembro, no Sepatini, Rio Purus, Amazonas, Brasil, enquanto laborava entre os indígenas. Mr. Duke foi por muitos anos um missionário da South American Missionary Society. (SAMM, 1890: 72)⁷⁸

⁷⁸ “We regret to announce the death of the Rev. W. Thwaites Duke, B. A. [Bachelors of Arts], formely of C.C. C. [Conventual & Cathedral Church], Cambridge, and Curate of St. James’s, Halloway. He died on November 29th, at Sapatiny, River Purus, Amazonas, Brazil, while labouring among the Indians. Mr. Duke was for several years a missionary of the South American Missionary Society”.

Trabalhando “entre os indígenas”, ele pereceu. Não ficamos sabendo através da revista quais as circunstâncias de sua morte e qual sua ocupação no Purus após o fechamento da missão. Provavelmente Duke engajou-se também na exploração da borracha, um produto cada vez mais requisitado pela indústria e que transformou a paisagem e a ocupação humana do Vale do Purus devido a chegada periódica de mais pessoas em busca da goma elástica. Paul Ehrenreich (1891a: 59; 1829: 297) também confirma que ele teria se estabelecido no Sepatini como um negociante de borracha.

Sobre o fechamento da missão, uma interrogação permanece: a missão degenerou-se ou os missionários foram convertidos? Para responder essa questão, utilizo-me de uma comparação com uma produção artística que sintetiza o período vivido pelos missionários durante a corrida imperialista. Trata-se do livro de Joseph Conrad “No coração das trevas” (*Heart of Darkness*) publicado pela primeira vez em 1902. Nesse “romance/ficção”, Conrad descreve o próprio imperialismo colonial. O livro de Conrad aborda o contexto do colonialismo a partir da região do Rio Congo, uma “propriedade particular” do Rei Leopoldo II da Bélgica; um território africano que a o rei belga conseguiu garantir para si no concerto dos países imperialistas durante a Conferência de Berlim entre 19 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885. Não descreverei todo o enredo do livro; concentrar-me-ei em algumas questões que descrevem o contexto geral. O livro contrapõe dois rios o Thames na Inglaterra e o Congo na África, um rio no qual se encontraria a civilização e outro no qual se encontraria a barbárie e a selvageria. Conrad inicia lembrando que os Romanos foram os que levaram a civilização para a região do Thames, tal qual os próprios ingleses estavam fazendo naquele momento. Para Conrad, há apenas uma diferença: os romanos não eram colonizadores; sua administração era pela força bruta. Com isso, Conrad assinala que os ingleses (o imperialismo europeu) são mais civilizados que os romanos. O problema está em que o “coração das trevas” corromperia o mais nobre civilizado, pois ali não existiria mais lei e cada um acaba fazendo a sua, ou seja, impera a lei do mais forte.

No enredo, Marlow, o personagem que narra a história, trabalhava para uma companhia inglesa que deveria desenvolver o tráfico comercial do Rio Congo. A história narra sua primeira expedição rio acima em busca de Kurtz, um importante administrador que estava embrenhado na selva com os “selvagens” buscando marfim. Conrad descreve Kurtz como o europeu por natureza. Ele reuniria todas as qualidades e nacionalidades européias.

“Sua mãe era meio inglesa, seu pai era meio francês. Toda a Europa contribuiu para sua formação” (CONRAD, 2006[1902]: 102)⁷⁹. Ele descreve os africanos como selvagens e demoníacos; os europeus, em contrapartida como civilizados e divinos. Conrad delega para Kurtz a sentença que define a correlação africano-demonizados versus europeu-divinizados. Nós “devemos necessariamente aparecer para eles [os selvagens] na forma de seres sobrenaturais – nós nos aproximamos deles com o poder de uma divindade (...)” (CONRAD, 2006[1902]: 103)⁸⁰. Kurtz teria se deixado seduzir por esse poder e assumido o papel de uma divindade porque ali não haveria um Estado regendo as relações entre as pessoas. Ali prevaleceria o estado da natureza e a lei do mais forte. Assim, ao envolver-se com grupos tidos como “menos civilizados”, os europeus também corriam o risco eles próprios de declinarem moralmente. É nesse sentido que Kurtz é também apresentado como resistindo a abandonar “o coração das trevas”.

José Fernando Pertierra de Rojas (1988: 7-9, 31, 47-50), constatando que as razões do imperialismo colonial são múltiplas e que giram em torno de explicações econômicas, políticas e de prestígio, afirma que ele foi justificado por razões nacionalistas, mas, sobretudo, por razões humanitárias e raciais. O imperialismo era visto como um “dever da civilização ocidental” para com os “povos atrasados”, aos quais deveriam ser levadas “a civilização” e “a boa administração”; tal qual a justificativa do rei Leopoldo II da Bélgica que também postulou a missão evangelizadora para justificar sua empreitada imperialista. Dessa forma, cumpriria, ideologicamente, um papel regenerador dos povos submetidos na medida em que os estaria levando à civilização. Conrad registra isso no pensamento de Kurtz quando diz que “pelo simples exercício de nossa vontade, podemos exercer uma força para o bem praticamente ilimitado” (CONRAD, 2006[1902]: 103)⁸¹. Levar a civilização e a boa administração significa levar a luz ao “coração das trevas” e, nesse processo, a simples presença de uma “raça superior” já era entendida como justificativa suficiente. Como assevera Pertierra de Rojas (1988: 31), o darwinismo social estava pautando as relações entre as nações e entre os povos. A política internacional estava sendo alicerçada na distinção entre “raças superiores” e “raças inferiores” (DECCA, 2000: 157s).

⁷⁹ “His mother was half-English, his father was half-French. All Europe contributed to the making of Kurtz (...)”.

⁸⁰ “(...) must necessarily appear to them [savages] in the nature of supernatural beings – we approach them with the might of a deity (...)”.

⁸¹ “By the simple exercise of our will we can exert a power for good practically unbounded”.

Para descrever o Outro enquanto selvagem valia tudo. A construção do outro foi, desse modo, tomada como uma questão científica. Havia a necessidade de explorar territórios desconhecidos aos olhos dos europeus e as sociedades geografias nasceram com o objetivo de reforçar o ideal europeu de universalismo. Nesse mesmo intuito, o final do século XIX e início do século XX também foi palco do crescimento das sociedades de missão que visavam evangelizar o mundo todo (PERTIERRA DE ROJAS, 1988: 15); processo ao qual também podemos vincular a própria origem da missão anglicana no Purus. O imperialismo carrega em sua epopeia o ideal de estar fazendo algo bom para o colonizado, de estar trazendo a “civilização” para aqueles que são descritos como selvagens, bárbaros, seres ainda presos à animalidade. E, ao buscar um lugar para o Outro dentro da estrutura social, a ordem imperialista também modela um lugar para quem exerce a dominação, e esse lugar é o ápice da civilização. No entanto, a disciplina que mais se destacou na fabricação do nicho do selvagem foi a Antropologia. Na verdade, ela nasceu nesse contexto com a tarefa de representar propriamente dito o “selvagem”. As revoluções industriais, ao levarem os países europeus a dominarem mercados e, portanto, dominarem outros povos, ou seja, exercerem imperialismo, deram início a uma nova necessidade de descrição do Outro. Nascia assim, no século XIX, a Antropologia. A História era a área para descrever as realizações dos povos “civilizados”; a Antropologia para descrever a outra ponta do fio evolutivo, o “selvagem”. O que está em jogo é a necessidade de representar o Outro para dominá-lo. Desse modo,

Os relatos dos viajantes e os romances de aventuras faziam aquilo que mais tarde iria fazer uma nova ciência social, a Antropologia (cujo nascimento corresponde ao período do imperialismo): eles davam respostas às questões que as pessoas comuns tinham sobre as várias sociedades que emergiam “debaixo do guarda-sol colonial”. (DECCA, 2000: 170)

Dessa forma, o livro de Conrad é tido como uma grande obra que retrata esse período imperialista e representa os aborígenes africanos desde a literatura. No entanto, para além de descrever o imperialismo, o que o romance de Conrad faz é criar estereótipos fortíssimo no campo das artes. Ao se esconder atrás da ficção, esse campo se exime de responsabilidades em relação às representações que produz: representação do africano enquanto selvagem e do europeu enquanto civilizado. Essa “fabricação do selvagem” desconsidera a história milenar dos povos da África e também desconsidera mesmo quatrocentos anos de “relações” com as potências coloniais. Portanto, o livro “O coração das trevas” não apenas descreve o contexto

imperialista, ele ajuda a estabelecer e justificar o próprio imperialismo na medida em que constrói estereótipos.

Foi Albert Chinualumogu Achebe, um nigeriano que nasceu em Ogidi no início da década de 1930, 30 anos antes da Nigéria se libertar do domínio colonial britânico, quem melhor expôs os estereótipos da obra de Conrad. Achebe estudou em um colégio de missionários, mas quando chegou à universidade passou a usar seu nome Igbo (grupo étnico do sudeste da Nigéria ao qual pertence): *Chinualumogu* (Chinua abreviado). Sua grande crítica tem sido sobre como os autores estrangeiros retratavam a África. Seu ataque mais frontal foi ao livro de Conrad considerado até então uma grande obra de arte do início do século XX. Negando que o livro possa ser chamado de “grande obra de arte”, Achebe (1978: 11) descreve a obra de Conrad como “totalmente deplorável”, um produto que reproduz o racismo do final do século XIX e início do século XX. Para Achebe, Conrad era racista. Ele é um europeu racista representando a África e os africanos no auge do imperialismo. É certo que o que Conrad faz em “O coração das trevas” é descrever o imperialismo. Mas, para Achebe,

A verdadeira questão é a desumanização da África e dos africanos que esta atitude secular promoveu e continua a promover em todo o mundo. E a pergunta é se um romance que celebra esta desumanização, que depersonaliza uma parte da raça humana, pode ser chamado de uma grande obra de arte. Minha resposta é: Não, não pode. (ACHEBE, 1978: 9)⁸²

Se essa crítica pode ser feita à obra de Conrad, a estrutura de construção da alteridade presente no livro também pode ser tomada para entender o funcionamento da estrutura que está por detrás do fechamento da missão anglicana no Purus. Assim como uma paródia do livro de Conrad, aos olhos da sociedade inglesa, os missionários podem ter se envolvido com as mulheres indígenas e se “degeneram”. Eles deixaram-se levar pelo “coração do reino selvagem” (*heart of savagedom*). Como no livro, eles “perderam a razão” em meio à “barbárie” ao não respeitarem mais as normas da civilização ocidental. Para a sociedade europeia, eles cruzaram a linha que separava imaginariamente o mundo civilizado do mundo selvagem. Ao imiscuírem-se perderam humanidade. Para os moradores e para os indígenas do Purus, no entanto, eles estavam apenas entrando na lógica da cultura local.

⁸² “The real question is the dehumanization of Africa and Africans which this age-long attitude has fostered and continues to foster in the world. And the question is whether a novel which celebrates this dehumanization, which depersonalizes a portion of the human race, can be called a great work of art. My answer is: No, it cannot”.

Eles foram convertidos pela lógica do parentesco. Assim, os missionários acabaram se misturando com os indígenas e a sociedade local. Aos olhos da sociedade vitoriana, eles estavam descendo o degrau da evolução, mas, aos olhos da população local, eles estavam apenas dispostos a se tornarem semelhantes.

Assim como o livro de Conrad inicia sua narrativa contrapondo dois rios – o Thames na Inglaterra e o Congo na África, um rio no qual se encontraria a civilização e outro no qual se encontraria a barbárie e a selvageria – e relembrando que os selvagens bretões foram conquistados pelos romanos, Clough antecipa essa estrutura ao escrever em 9 de dezembro de 1875 desde o Teruã:

Eu presumo que cada inteligente leitor da história inglesa contempla maravilhado a condição dos antigos bretões que lutaram contra romanos com armaduras e legiões organizadas, e exclama, “é possível que meus ancestrais foram uma vez selvagens que deformavam seus corpos com madeira e praticavam ritos cruéis sob a direção de sacerdotes pagãos?” E nós podemos imaginar um centurião romano escrevendo desde Verulam para seus amigos no Tiber, descrevendo as maneiras bárbaras e os costumes dos hostis bretões, e mandando para casa amostras de suas enormes clavas e flechas. Talvez não esteja distante a época quando os Apurinã maravilhar-se-ão que no presente ano da graça seus pais fossem como eu os descrevo em minhas várias comunicações; mas para que uma significativa e beneficente mudança possa ser efetivada, o Evangelho deve ser primeiro pregado (...). (SAMM, 1876: 89)⁸³

Dessa forma, chego ao fim da história dos missionários anglicanos no Purus, mas não sem antes dizer ainda uma palavra. No dia 8 de outubro de 1874, Dr. Lee e Mr. Polak deixaram o Teruã com destino ao Pará. Como usualmente, naquela noite, o vapor Colibri tinha parado naquele lugar para esperar pela luz do dia. Dr. Lee resolveu ficar a bordo e aproveitar a comodidade da rede do capitão para uma boa noite de sono. Ao trocar de lugar com o capitão, assumiu também o seu destino, “naufragar com o navio”. Feito de aço, o Colibri emergiu das profundezas das águas para continuar singrando pelas curvas tediosas do Purus. Quanto ao Dr. Lee, vai ter que esperar a segunda vinda de Cristo! No entanto,

⁸³ *“I take it for granted every intelligent reader of English history contemplates with wonder the condition of the early Britons who struggled against Rome’s mailed and serried legions, and exclaims, ‘Is it possible my ancestors were once savage who stained their bodies with wood, and practiced cruel rites under the direction of heathen priests?’ And we can imagine a Romish centurion writing from Verulam to his friends on the Tiber, describing the barbarous manners and customs of the warlike British, and sending home specimens of their ponderous clubs and spears. Perhaps the time is not far distant when Hypurinas will marvel that in the present year of grace their fathers should have been as I describe them in my various communications; but if a great and beneficent change has to be effected, the Gospel must first be preached (...)”*

muitos outros barcos, capitães, missionários, comerciantes e colonizadores trilharam esse mesmo destino e modificaram para sempre o modo de vida no Purus. Ao trilhar os passos do Capitão Gardiner, os missionários foram ao pé da letra e também experimentaram situações limites. O compromisso missionário desses homens e mulheres, ainda que emudecidas, não deve ser desprezado. Conscientes dos perigos, entregaram-se na tarefa de levar a “mensagem cristã” e a “civilização ocidental” para os quatro cantos do mundo; embora, nesse processo, também tenham sido transformados eles mesmos. Agora os *gentlemen* seriam também um pouco Apurinã!

CAPÍTULO III – OS APURINÃ E A ÚLTIMA FRONTEIRA

No capítulo anterior, reconstruí a experiência histórica da missão anglicana que atuou entre os Apurinã durante os primeiros anos de contato. Agora pretendo lançar um olhar sobre outro conjunto de fontes: os relatórios de viagens das primeiras expedições ao Purus que tratam sobre os Apurinã, os escritos dos colonizadores e a produção etnográfica dos primeiros anos de contato. Meu objetivo aqui é semelhante ao do capítulo anterior, ou seja, pretendo buscar indícios, contradições e representações que poderiam sustentar minha hipótese geral de que os Apurinã não difeririam do ethos Aruak. Essa leitura é necessária porque são justamente essas fontes que iniciam e sustentam as afirmações quanto a uma belicosidade inata entre os Apurinã, interpretação que os separaria dos demais Aruak. Além disso, também quero descrever os primeiros anos de contato e se possível entrever nesses escritos a agência histórica dos Apurinã.

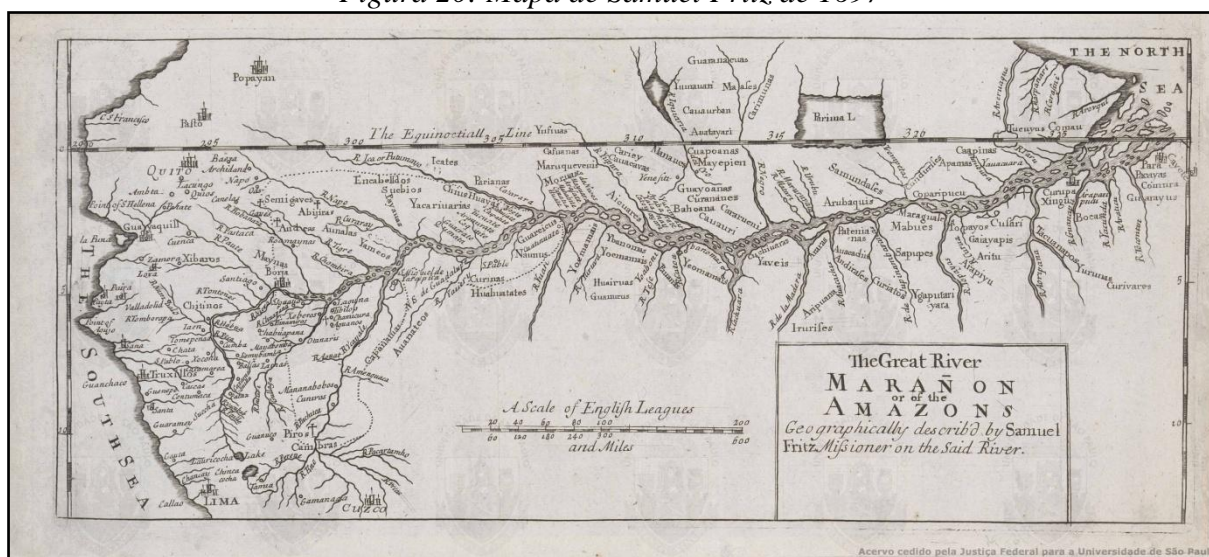
Há ainda outra importante fonte na primeira metade do século XX, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), mas não trabalharei com as fontes primárias diretamente, uma vez que sobre o SPI já existem muitos trabalhos (MELO, 2007, 2009, 2011; FREIRE, 2005, 2009, 2011). Sobre a experiência do SPI com os Apurinã, propriamente dito, há a dissertação de Juliana Schiel (1999: 62, 67), na qual a autora estudou a formação do posto indígena Marienê (também conhecido como Pedro Dantas ou Posto do Seruini), aberto em 1913, fechado no ano seguinte e reaberto em 1920. Além do posto Marienê, no Médio Purus, o SPI fundou ainda o Posto Vila Miranda entre os Jamamadi do Rio Inauini. Esse posto foi posteriormente transferido e transformado no Posto do Tuini ou Manuacá.

1. As fontes mais antigas que tratam sobre os Apurinã

As fontes mais antigas sobre a região mais próxima aos Apurinã são o relato do descobrimento do Rio das Amazonas do padre Christoval de Acuña (1641), o diário e um mapa do jesuíta Samuel Fritz (1697) e um mapa de Charles-Marie de La Condamine (1743-1744). Por ser um período muito recuado em relação ao tempo estudado nesta pesquisa e por não conter material relativo diretamente aos Apurinã, o relato de Acuña e o diário de Fritz não

serão estudados. Apenas observo aqui que o padre Acuña teria batizado o Purus como Yanapuary; o nome teria sido dado em referência a um povo que habitaria a embocadura do rio (CASTELO BRANCO, 1958: 12). Os mapas, tanto de Fritz (*figura 20*) quanto de La Condamine (*figura 21*), no entanto, são aqui tomados como um contraponto dos mapas mais recentes. Nesses mapas, não existem informações significativas acerca do Rio Purus ou de seus habitantes. Não obstante, a informação mais significativa diz respeito à mudança de nome. Enquanto no mapa de Fritz o rio é denominado Cuchiura (também Cuxiura), no mapa de La Condamine ele já aparece como Purus. Essa diferença pode estar no fato de Fritz ter sido um missionário a serviço da coroa espanhola e, portanto, refletia o ponto de vista do lado espanhol. Condamine, por sua vez, um cientista e explorador francês a serviço da Real Academia das Ciências da França que esteve desde 1735 até 1744 na América do Sul como líder da Expedição Geodésica do Equador que tratava de medir os meridianos para descobrir a forma exata da Terra, parece registrar a ocupação de fato da coroa portuguesa. Por essa época, os portugueses mantinham o controle e exploravam regularmente a região, especialmente do Rio Negro e do Rio Branco onde tentavam utilizar as populações indígenas como “muralhas dos sertões” para impedir o avanço de outras nações europeias sobre a região (FARAGE, 1991). Condamine também construiu seu mapa deixando a versão de Fritz ao fundo, pois sua intenção era produzir um contraste, já que sua cartografia teria sido a primeira feita a partir de observações astronômicas.

Figura 20: Mapa de Samuel Fritz de 1697



Fonte: Biblioteca Digital de Cartografia Histórica (Versão inglesa; impressão de 1732)

Figura 21: Mapa de Charles-Marie de La Condamine de 1743-1744



Fonte: Biblioteca Digital de Cartografia Histórica (Versão francesa; impressão de 1745)

Ainda do período colonial, existem alguns documentos no arquivo do Conselho Ultramarino que descrevem as disputas pelo território entre a coroa espanhola e a coroa portuguesa e que envolviam obviamente as populações indígenas. Como esses documentos são muito anteriores à ocupação do Rio Purus e não dizem respeito aos Apurinã diretamente, eles também não foram analisados. Mesmo assim, é possível tomar como hipótese que os Apurinã e os demais povos do Purus mantinham contatos esporádicos e obtinham ferramentas dos exploradores portugueses que se estabeleceram no Solimões. A região do Solimões foi efetivamente ocupada pelos portugueses no início do século XVIII e os documentos falam que era habitada pelos seguintes grupos: *Nuruaques, Cauixanas, Jumanas, Passés, Uainumas, Catuquinas, Jamamadis, Pamanas, Júris e Jurimaguas, Tupebas* ou *Tapibás* (SILVA, 2010: 225). É possível que sob a designação de alguns desses grupos possam estar presente também os antepassados dos atuais Apurinã. Muitos povos indígenas demograficamente diminuídos pelos conflitos e pelas epidemias afastaram-se do Solimões ou foram incorporados às vilas erigidas pela administração portuguesa, como a vila de Ega, atual Tefé, localizada entre as embocaduras do Purus e do Juruá.

Já do período imperial, as fontes são mais abundantes. O século XIX é o século dos geógrafos, naturalistas e exploradores e a região amazônica esteve no centro do interesse de muitos deles. É a partir dessa época das viagens exploratórias que começa a ser esboçado o panorama das relações interétnicas do Purus (LAZARIN, 1981: 8), ou seja, o estado começa a delinear um processo de etnificação dos povos indígenas do Purus. Entendo etnificação como

definido por Guillaume Boccara (2003: 90ss), ou seja, como um dos braços do processo de construção de identidade/etnicidade, como um movimento desde fora do grupo. O outro braço seria a etnogênese, como um movimento desde dentro; ainda que este conceito, como eu o entendo, já comporte o processo de etnificação. Nesse sentido, entre as décadas de 1840 e 1850, o geógrafo, historiador e explorador britânico Clements Robert Markham esteve no Peru fazendo estudos sobre a civilização incaica. Os Andes e o Vale Amazônico estiveram no centro de seus interesses científicos. Embora não trate diretamente sobre os Apurinã, e por isso seus escritos não serão aqui estudados, seus trabalhos são fontes para o estudo dos povos Aruak das nascentes do Purus. De semelhante forma, o naturalista canadense Charles Frederick Hartt participou em cinco expedições pelo território brasileiro entre 1865 e 1878 quando veio a falecer no Rio de Janeiro a serviço do governo brasileiro. Suas anotações etnográficas e suas notas sobre a Língua Geral ou Tupi (1872) constituem-se em fontes importantes para o estudo do período. No entanto, Hartt também não traz informações a respeito dos Apurinã.

Destaque especial merecem os documentos de João Henrique de Matos e de João Wilkens de Mattos. O primeiro produziu em 1845 um importante relato, a partir de observações de primeira mão, sobre a situação da Província do Amazonas após a Cabanagem (1835-1840). Henrique de Matos foi nomeado, em 1841 pela Secretaria de Estados e Negócios Estrangeiros, “comissário da inspeção e exames dos pontos contestados pelo Governo de Sua Majestade Britânica”. Seu relato foi publicado pela Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1979. Wilkens de Mattos, por sua vez, era delegado na Barra do Rio Negro (atual Manaus) e produziu seu relato – o qual também se encontra publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro do ano de 1856 – sobre a situação dos postos missionários na província do Amazonas em 1855. Ambos os relatos, portanto, devem ser consultados.

Do período em que o Rio Purus começa a ser explorado mais sistematicamente, encontram-se os relatos de viajantes e exploradores como João Martins da Silva Coutinho e William Chandless. Silva Coutinho foi um geógrafo brasileiro pioneiro no Amazonas, participando de uma expedição científica promovida pelo Instituto Histórico (1862). Seus trabalhos e diários podem ser encontrados no Museu Paraense Emílio Goeldi. Os documentos de sua autoria que falam da exploração do Purus se encontram publicados na obra “O tratado Brasil-Peru: Documentos para a História do Acre” (2009a [1863], 2009b [1862], 2009c

[1862], 2009d [1863]). Chandless, por sua vez, foi um geógrafo inglês que realizou viagem exploratória no Amazonas na década de 1860, descrevendo sua geografia, fauna, flora e habitantes. Entre junho de 1864 a fevereiro de 1865, fez uma viagem exploratória do Rio Purus (1866a) e de um de seu afluente o Rio Acre (1866b). Seus trabalhos foram publicados na revista da *Royal Geographical Society* e podem ser encontrados digitalizados na Internet. Os trabalhos tanto de Coutinho quanto de Chandless são fontes indispensáveis para tratar a história do Purus no século XIX. O naturalista alemão Gustav Wallis também acompanhou a expedição de Coutinho ao Purus em 1862, mas seus trabalhos foram mais sobre a flora e a fauna da região e excepcionalmente traz alguma informação sobre os Paumari (WALLIS, 1886). Coutinho (2009c: 249) diz que ele inclusive teria permanecido nas corredeiras do Hyutanahã – local mais ao sul que a expedição teria alcançado – para realizar observações e coletar material. Ehrenreich (1929: 292), no entanto, afirma que Wallis teria chegado até a embocadura do Rio Pauini. Por não trazer informações significativas sobre os Apurinã, a obra de Wallis não será consultada.

Assim, as informações mais importantes sobre os Apurinã e sobre o Rio Purus provêm das expedições oficiais de reconhecimento que partiram desde Manaus. A primeira delas foi a de João Cunha Correa, ou João Cameté (1847?) como era mais conhecido, que teria ido até a embocadura do Ituxi (CHANDLESS, 1886: 86), mas desconheço a existência de qualquer relatório produzido por esta expedição. Marco Antônio Lazarin (1981: 8s) vai afirmar que ele teria sido escolhido para a primeira expedição porque, como explorador das drogas dos sertões, tinha conhecimentos dos lagos e rios e da população do Baixo Purus. A segunda foi chefiada por Serafim da Silva Salgado em 1852 a mando do presidente da província do Amazonas. O relatório da viagem foi publicado em 1853 nos anexos das falas do presidente da província dirigidas a assembleia legislativa. Encarregado de chegar até uma povoação boliviana, em 10 de maio de 1852, Serafim partiu em duas canoas com uma esquadra de 13 soldados e 12 indígenas Mura, dos quais 8 desertaram no meio do caminho. No dia 30 de novembro, aportaram novamente em Manaus. Como perdeu seus remeiros indígenas, para prosseguir viagem, requisitou ajuda dos índios Purú-purú. O nome Purú-purú viria de um problema de pele encontrada entre muitos indígenas do Purús o que fazia com que eles ficassem cheios de pintas. Na língua geral, purú-purú significaria pintado. O nome do rio seria, portanto, uma derivação desse antigo etnônimo (LABRE, 1872: 9). Chandless (1886: 92) afirma que os Paumari e os Juberi seriam subdivisões dessa antiga tribo cujo nome já não era mais usado em sua época. Ehrenreich (1891a: 49) ainda afirma que eles seriam parentes

dos “Araúá do Juruá” e que Martius já os havia descrito. Trata-se, portanto, de um povo pertencente à família Arawá; e, provavelmente, as fontes estão certas em afirmar que seriam os mesmos Paumari e Juberi.

Em seu relatório, Serafim diz ter chegado até os índios *Cucama* – provavelmente trata-se dos atuais Manchineri, uma vez que ele subiu cerca de 27 dias de viagem acima do *Rio Canaquiri* (atual Rio Acre). Também porque, na única vez que o relatório traz alguma informação sobre os Apurinã, afirma que os Cucama seriam perseguidos por eles, pelos Kanamari e pelos Oainomaris (Uainamari), todos tidos como antropófagos e que faziam coalizões para atacá-los. Os limites dos territórios dos Kanamari e dos supostos Uainamari, que, como veremos mais adiante, pode ser na verdade um grupo Apurinã, ficava nas imediações do Rio Iaco. Portanto, a expedição de Serafim esteve acima desse rio. Além disso, Serafim afirma que os Cucama faziam uso de vestimenta e conheciam algumas palavras do espanhol como *acha* (machado), *macheta* (terçado) e *cuchillo* (faca).

A terceira expedição foi chefiada em 1861 pelo prático (perito em navegação) Manoel Urbano da Encarnação – ou simplesmente Manoel Urbano como é mais conhecido. Ele foi encarregado pelo presidente da província Manoel Clementino Carneiro da Cunha de explorar o Purus com a finalidade de encontrar uma possível passagem para o Alto Madeira. Em sua expedição até o Alto Purus, também subiu o Rio Acre durante 20 dias. Na verdade, a partir dessa década, Urbano exploraria, oficialmente ou por conta própria, toda a extensão do Rio Purus que atualmente faz parte do território brasileiro e inúmeros outros rios e igarapés. Não existem relatórios, ou são ainda desconhecidos, que sejam de sua autoria. O único escrito é uma carta datada de 1882 que narra alguns costumes e crenças dos índios do Purus e que foi publicada pelo Boletim do Museu Paraense em 1902. No entanto, diferente das expedições anteriores, praticamente todas as informações presentes nos relatórios dos outros exploradores dependem diretamente dos conhecimentos de Urbano. Como um explorador que se estabeleceu no Purus para a exploração da borracha, Urbano se comunicava em várias línguas indígenas, inclusive em apurinã. Em sua segunda subida ao Purus, ele estabeleceu uma colocação nas barreiras do Hyutanahã abrindo um grande roçado com um grande número de Apurinãs e Juberis (COUTINHO, 2009b: 199).

Chandless (1866: 86), uma das principais referências sobre o Purus e sobre as populações indígenas da região na segunda metade do século XIX, reconhece que a maior

parte das informações que obteve sobre o Purus, sobre seus afluentes e sobre a população indígena advinha desse homem que ele classifica como um mulato, “um homem com pouca educação formal, mas com grande inteligência natural”⁸⁴.

Através de grande tato, firmeza e coragem ele adquiriu uma extraordinária influencia entre os índios do Purus, e está bem familiarizado com muitas tribos e seus idiomas. Eu falei muito sobre ele, porque um grande volume das informações que eu obtive, especialmente sobre os índios, foram recolhidas através dele; e absolutamente *tudo* o que é conhecido dos tributários do Purus, excetuando os três primeiros, é conhecido a partir de sua informação. (CHANDLESS, 1866: 86)⁸⁵

De semelhante forma, os relatórios de Coutinho (2009a [1863], 2009b [1862], 2009c [1862], 2009d [1863]) também podem ser tidos como de co-autoria de Urbano, pois as informações ali registradas provêm diretamente de seus conhecimentos. Em um ofício dirigido ao presidente da província do Amazonas em 1862, Coutinho (2009c: 248) afirma: “O prático Manoel Urbano prestou relevantes serviços, quer ministrando-me valiosas informações, pois é o maior conhecedor do Purus, quer facilitando a viagem, pela grande influência que goza entre os índios”. Tal ofício tinha a finalidade de apresentar o relatório da expedição de 1862 e propor que Urbano fosse instituído como Inspetor dos Índios do Purus. Apesar de velho, Coutinho diz que ele era um dos que mais trabalhava; inclusive no corte de lenha. Na verdade, essa teria sido a quarta expedição oficial a subir o Purus na qual o governo da província enviou o vapor Pirajá para explorar o Purus. Ela teria sido organizada a partir das informações prévias obtidas através dos conhecimentos desse caboclo com traços marcadamente negros nascido em Manacapuru e tido como o grande descobridor das terras acreanas. Por seu conhecimento, Urbano foi encarregado como chefe dessa expedição, da qual participou Coutinho e também o naturalista Gustav Wallis, mas os relatos são de autoria de Coutinho. Neste mesmo sentido, quando explorou os rios Mucum e Ituxi em 1864, o relato oficial que possuímos é também de autoria de Coutinho (1866[1865]). Tudo indica que Urbano teria requisitado ajuda dele para redigir o relatório ao presidente da província. Na presença de doutos letrados que registraram a história, o conhecimento prático tendeu a ser silenciado. No entanto, o conhecimento de Urbano sobre

⁸⁴ “*a man of slight education, but great natural intelligence*”.

⁸⁵ “*By great tact, firmness, and courage he has acquired an extraordinary influence among the Indians of the Purús, and is well acquainted with many tribes and their languages. I have said thus much about him, because a great deal of the information, especially about the Indians, which I have obtained has been gathered from him; and absolutely all that is known of the tributaries of the Purús, excepting the first three, is known from his information*”.

o Purus e seus habitantes era muito superior ao conhecimento dos homens de ciência. Assim, aqueles que levariam os créditos tiveram que registrar nas entrelinhas de seus escritos a contribuição decisiva dada por Manoel Urbano.

Outro personagem de grande influência na colonização do Rio Purus foi o Coronel Antonio Rodrigues Pereira Labre. A povoação de Labria, atual cidade de Lábrea, logo abaixo da boca do Rio Ituxi, foi fundada por ele em 1871 e batizada com seu nome numa forma de auto-homenagem. Labre teria chegado ao Purus por intermédio de um dos filhos de Manuel Urbano que o conduziu para a região (CASTELO BRANCO, 1958: 44). De autoria de Labre, existe um relato de notícias do Rio Purus (LABRE, 1872), um relato de uma exploração desde o Rio Madre de Deus até o Rio Acre (LABRE, 1888a) e um relato de exploração do Rio Ituxy (LABRE, 1888b). O primeiro foi escrito como um panfleto com claras intenções de atrair imigrantes para sua colônia em pleno território apurinã. Sua descrição dos índios da região, portanto, estão permeadas por seus próprios interesses econômicos em jogo. Seu interesse não é descrever os indígenas, mas de atrair imigrantes e, dessa forma, utilizando-se de sua imaginação e dados dispersos, mistura informações culturais e linguísticas de diferentes grupos para apresentar um índio genérico. De tal modo, suas informações a respeito dos povos indígenas do Purus devem ser relativizadas mais do que as informações de outros viajantes. Além disso, como ele mesmo observa, sua principal fonte é Chandless. Quanto ao segundo e ao terceiro artigos, foram palestras proferidas perante a Sociedade Geográfica do Rio de Janeiro da qual fora membro associado. Com essas exposições, a principal intenção de Labre é defender a abertura de uma estrada de ferro ligando as bacias do Rio Madeira e do Rio Purus, tendo como eixo central o povoado fundado por ele. Defendia, assim, que o empreendimento da estrada de ferro Madeira-Mamoré não deveria ser levado adiante e que em seu lugar se fizesse uma estrada Ligando Lábrea ao Rio Beni e ao Alto Rio Madeira e outro braço ligando Lábrea ao Médio Rio Madeira (LABRE, 1888a: 103s). É nesse sentido que ele procurou abrir uma ligação entre o Purus e o Madeira através dos Campos Gerais do Puciari. O artigo sobre a exploração do trajeto entre o Rio Madre de Deus e o Rio Acre é um importante documento no qual Labre narra o encontro e a parceria que obteve de diversos povos dessa região. Já na exploração do Rio Ituxi, ele traz alguma informações mais relevantes para a história dos Apurinã e de outros povos que habitavam e habitam a região do Médio Rio Purus.

Além desses relatórios de viagens exploratórias, dois pesquisadores merecem destaque pelas suas contribuições etnográficas, a saber, Paul Ehrenreich e Joseph Beal Steere. Ehrenreich, antropólogo alemão, é fonte importante sobre os Apurinã descrevendo os primeiros anos de contato no final do século XIX. Muitas de suas obras podem ser encontradas digitalizadas na Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. A principal é aquela que trata sobre os povos do Rio Purus “*Beiträge zur völkerkunde Brasiliens*” (EHRENREICH, 1891a), traduzida ao português em 1948 (EHRENREICH, 1948 [1891a]). Ehrenreich diferencia-se dos exploradores anteriores porque eles não se dedicaram propriamente à etnografia. Ele também propôs uma classificação linguística dos povos indígenas no Brasil. O norte-americano Steere era um naturalista, professor de zoologia e de paleontologia da Universidade de Michigan, e realizou muitas viagens exploratórias para a Ásia e para a América do Sul. Em 1890, numa viagem custeada pelo *Smithsonian Institution*, estudou os povos Apurinã, Jamamadi e Paumari (STEERE, 1903; 1949 [1903]). Seus trabalhos podem ser encontrados nos arquivos da Universidade de Michigan (*Bentley Historical Library University of Michigan*).

Os trabalhos de Euclides Rodrigues da Cunha sobre o Purus também trazem informações a respeito dos primeiros anos do século XX. Ele foi encarregado como chefe da parte brasileira da comissão mista Brasil-Peru de exploração e demarcação do Alto Purus em 1905 (MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES, 2009 [1909]: 44). Seus escritos sobre o Purus e seus habitantes encontram-se dispersos nos relatórios técnicos da viagem, nos artigos e entrevistas de jornais, em crônicas e prefácios e em sua correspondência particular e oficial (SANTANA, 2000: 901s). Três de seus trabalhos são tidos como os mais importantes para a historiografia regional, a saber: um texto sobre a disputa territorial entre o Peru e a Bolívia que envolvia o Território do Acre (CUNHA, 1975 [1907], uma obra de cunho histórico intitulada “À margem da história” (CUNHA, 1909) e sua Cartografia do Purus (CUNHA; BUENÃÑO, 1905). Os três trabalhos estão disponibilizados na Internet; o primeiro na Universidade de São Paulo e os dois últimos no acervo da Biblioteca Nacional. No entanto, Euclides da Cunha não traz muitas informações sobre os Apurinã. Ele não fez muitas observações diretas e deve seus conhecimentos mais às leituras e às informações de segunda mão. Suas fontes principais são William Chandless e Manoel Urbano (PINTO, 2011: 46s). “À margem da história” é mais um poema do que um livro histórico. É permeado de valorações que descrevem a paisagem amazônica e os feitos e conquistas dos desbravadores. Sua única

menção de nota sobre os Apurinã é quando afirma que seriam inofensivos (CUNHA, 1909: 25). Seu mapa, ao contrário, é fonte importante, pois registra os nomes de muitos lugares.

Dois franceses também são referências para o estudo das populações indígenas da região; são eles Constant Tastevin e Paul Rivet. Eles fizeram descrições, no início do século XX, dos povos do Juruá, do Solimões, do Negro e do Baixo Purus. As observações feitas por Tastevin, um missionário-etnógrafo, estão entre as principais fontes etnográficas e históricas do início do século. Entre 1905 e 1926, Tastevin atuou como religioso na região e coletou fontes para os etnólogos americanistas, especialmente para Rivet (CUNHA, 2009). Vários de seus manuscritos que se encontram em Tefé-AM, foram editados em dois livros pelo Museu do Índio, mas é somente no primeiro (FAULHABER; MONSERRAT, 2008) que podem ser encontradas algumas informações relativas aos povos do Purus, mais precisamente em relação aos Mura e aos Paumari. Sobre os Apurinã, talvez a única informação relevante, e mesmo assim ainda indireta, advenha de um artigo de 1925 (2008: 172), quando Tastevin afirma ter observado a cantoria de músicas em língua estrangeiras entre os Canamari do Juruá e entre os Miranha do Japurá. No caso do Miranha do lago Uarini, na margem direita do Solimões, Tastevin coletou extratos de letras de músicas as quais ninguém ali sabia traduzir. O fragmento da letra registrada parece ser apurinã. Se for mesmo apurinã, o fragmento estaria se referindo à paca (*kaiaty* em Apurinã) ou a alguém que teria esse nome (*Kayuti*) e que mataria o tatu (“*Yuku, yuku pariri kayuwa*” – Ele mata, ele mata o tatu). Aceitando a letra como apurinã, podemos inferir que Tastevin desconhecia a língua Apurinã. Mesmo que a letra não fosse apurinã, ela é claramente, como Tastevin também registra, uma fonte estrangeira em meio ao povo Miranha. É, pois, prova da grande mobilidade social e troca de casamentos entre os índios da Amazônia.

Das fontes mais recentes, ainda podemos arrolar Curt Nimuendajú, etnólogo de origem alemã, naturalizado brasileiro, que morou e trabalhou no Brasil tendo convivido com vários grupos indígenas. Para a história apurinã, interessa mais sua coleção de vocabulários dos Apurinã (1955), que pode ser comparada a outras coleções em busca de continuidades e descontinuidades, e seu mapa etnohistórico (1981 [1944]).

Portanto, as principais fontes para o estudo dos Apurinã no final do século XIX provêm dos documentos de João Henrique de Matos e de João Wilkens de Mattos e das expedições de Urbano, Salgado, Coutinho, Chandless, Labre, Ehrenreich e Steere. As demais

fontes ajudam a compreender circunstancialmente a representação dos Apurinã ao longo do tempo. Desse modo, dando continuidade ao trabalho, depois de apresentar e fazer a crítica das fontes, passo agora a analisar o conteúdo relativo aos Apurinã que está presente nessas fontes.

2. Os Apurinã que as fontes descrevem

Até aqui me detive na apresentação e na crítica geral às fontes históricas sobre os Apurinã. Cheguei à conclusão de que as fontes indispensáveis são os relatos de Henrique de Matos, de Wilkens de Mattos, de Urbano, de Salgado, de Coutinho, de Chandless, de Labre, de Ehrenreich e de Steere. Os relatos de Labre diferenciam-se dos demais por serem escritos desde o ponto de vista de um colonizador. Também afirmei que os dados provenientes de Urbano – uma das principais fontes de informações linguísticas e etnográficas sobre os Apurinã e ele mesmo um colonizador – estão dispersos de forma transversal nos relatos dos demais exploradores. Agora, pois, pretendo averiguar o que essas fontes dizem sobre o modo de vida e sobre a cultura apurinã. Também pretendo verificar as pistas que me permitirão avaliar a representação dos Apurinã como um povo belicoso. Além disso, também quero recolher informações que permitam verificar a ação e as intenções próprias dos povos indígenas do Purus no processo de exploração e colonização bem como o processo de etnificação e classificação dos povos indígenas presente nessas fontes.

Para alcançar esses objetivos e, ao mesmo tempo evitar uma mistura desordenada de informações, mantereí aqui a ordem cronológica das expedições. No entanto, primeiramente é preciso repetir que os exploradores dos quais possuímos relatos de suas expedições oficiais não foram os primeiros e, excetuando Urbano e Labre, eles podem ser classificados como viajantes e ou funcionários públicos em exercício como Henrique de Matos e Wilkens de Mattos, pois não se estabeleceram no Purus. Antes, durante e posterior a essas expedições e relatos o Purus foi um lugar de atração para inúmeras pessoas que adentravam o rio em busca de suas riquezas. Por exemplo, com Chandless (1866a: 92) e com Coutinho (2009d [1863]: 265, 273, 275), ficamos sabendo que o Purus já vinha sendo explorado periodicamente muito antes de sua estada na região pelos assim chamados *regatões* – comerciantes independentes que navegavam os rios vendendo e fazendo escambo com os indígenas. Segundo Chandless, oito anos antes de sua expedição iniciada em 1864 da qual participaram bolivianos e índios Paumari o Purus teria sofrido com epidemias o que teria feito com que muitos abandonassem suas colocações. Mesmo assim, quatro ou cinco homens teriam continuado a explorar o rio

nos anos seguintes. Nesse mesmo sentido é que Serafim Salgado afirma que em 1852 um homem negro de nome Hygino residiria no Purus. Além do mais, Chandless (1866a: 118) informa que, na época em que esteve no Purus, metade dos Paumari e oito a dez Apurinã entendiam a língua-geral o que indica um contato intensivo de longa data. De semelhante forma, em 1863, Coutinho afirma que os regatões conheciam muito bem os Paumari e os Juberi, denominados por eles de Purupurú em referência à moléstia de pele que os deixava com a epiderme cheia de pintas pretas e brancas. Coutinho também traz a informação de que os Apurinã trocavam crianças capturadas de outras aldeias com esses regatões e que o próprio Urbano mantinha feitorias no Purus nas quais utilizava mão de obra indígena, dentre essa mão de obra encontravam-se vários Apurinã (2009d [1863]: 265, 270, 273). Dessa forma, podemos tomar como certa a hipótese de que as riquezas do Purus já eram exploradas e conhecidas muito tempo antes dos relatos em questão e que os povos indígenas mantinham contatos comerciais regulares prejudicados apenas em anos de epidemias.

Essa hipótese se torna mais verídica quando analisamos os relatos produzidos por Henrique de Matos e João Wilkens de Mattos. Em 1845, Henrique de Matos avalia que, na Província do Amazonas, nenhuma vila ou lugar teria deixado de sentir as consequências da Cabanagem (1835-1840), que todo o comércio e agricultura teria parado e que muitos lugares tinham sido abandonados (MATOS, 1979 [1845]: 145). Tanto no Baixo Amazonas (Pará), onde os conflitos tiveram início, quanto no Alto Amazonas (Província do Amazonas), onde a “população” manteve-se “fiel” ao Império Central, houve uma enorme depopulação causada pelos conflitos e por epidemias. Em relação ao Purus, podemos tomar como fato que os surtos epidêmicos e os conflitos, além da diminuição física da população indígena, provocaram o afastamento da população indígena para o interior menos acessível. Os lugares mais distantes nas cabeceiras dos igarapés eram tidos como espaços de refúgio nos quais poderiam recuperar a saúde, pois assim estariam distantes dos focos de contaminação. Essa também é a argumentação de Aparecida Vilaça (2006: 418) sobre os Wari’ na segunda metade do século XX quando afirma que, durante um surto, eles fugiam em pequenos grupos familiares para o interior da floresta passando longos períodos ou anos até que os sobreviventes recuperavam sua saúde e a necessidade de experienciar a alteridade os fazia procurar novamente seus parentes.

No relato de Henrique de Matos, também fica patente que tanto a administração portuguesa quanto a imperial direcionavam seus esforços para o controle do Rio Negro e do Rio Branco. Esses eram lugares nos quais a presença espanhola, francesa, holandesa e inglesa

ameaçava as pretensões do domínio português sobre a região. Para o controle do Solimões, desde a segunda metade do século XVIII, existia o Forte de São Francisco Xavier de Tabatinga, na atual fronteira com o Peru e a Colômbia. Para o controle do Madeira, nas margens do Rio Guaporé, na fronteira com a Bolívia, também da segunda metade do século XVIII, existia o Real Forte Príncipe da Beira (MEIRELES, 1989). Assim, entre os fortes de Tabatinga e do Guaporé, havia um hiato da administração. Concentrando seus esforços ao Norte, os rios Purus e Juruá foram abandonados pela administração. Isso explicaria também porque, de uma região muito mais próxima como o Purus, existiria pouca documentação. No entanto, isso não significa que o Rio Purus não era conhecido ou explorado. O relato de Henrique de Matos, nesse sentido, demonstra que o rio era bastante conhecido e explorado para a extração de salsaparrilha, para a caça de peixe-boi e de tartarugas e para a pesca de pirarucu já na primeira metade do século XIX. Na época da seca, também se fabricava muito “azeite dos ovos das tartarugas”. Sobre a população, diz que “o Rio Purus é igualmente habitado de Nações Selvagens, com quem todavia se comercia, e das muitas as principais são *Muras, Purus, Panauari, Cathanaxis*, e outras de menor vulto (...)” (MATOS, 1979 [1845]: 170).

Entretanto, o conhecimento de Henrique de Matos sobre o Purus ia além apontando para os campos naturais (resquícios de serrado) no Alto Purus (atualmente Médio Purus) que poderiam ser explorados para a criação de gado, para os rios conhecidos e outros povos já em constante contato. Quando as primeiras fontes se referem ao Alto Purus, estão, na verdade fazendo referência ao que hoje chamamos de Médio Purus. Atualmente, o Baixo Purus corresponderia à região que vai da foz do rio até as imediações do município de Lábrea, o Médio Purus corresponderia à região que vai daí até a fronteira do estado do Acre e o Alto Purus corresponderia à região do Acre. Henrique de Matos vai falar do Rio Tapauá no qual se poderiam encontrar muitos povos, dos quais “os *Cathanaxis* já domesticados”, mas também os *Cathuquenes, Mamory* e *Chinaniri* ainda bravios. “Depois deste rio segue um Purunumere (rio pequeno e estreito), denominado Mereunim, e neste habita a Nação Puincanary, bastante populosa. Nos Rios Ituxi, Auicimá e Ciriuny, também habitam os mesmos *Cathanaxis*, e no Rio Vacimá, os Indígenas Caminará” (MATOS, 1979 [1845]: 171). Alguns desses rios conservam seus nomes ainda hoje, embora o mesmo não possa ser afirmado dos grupos indígenas que nomeia. Os tais *Chinaniri, Puincanary* e *Cathanaxis*, pela aproximação linguística, pela importância dada pelo relato e pela localização, poderiam ser, na verdade, os atuais Apurinã. *Puincanary* é inclusive o nome mais próximo à atual autodenominação dos Apurinã que encontrei nos relatos. Ao transliterar o etnônimo, as semelhanças podem ser

observadas: *Puĩkanary*, enquanto a atualmente autodenominação é *Pupỹkary*. *Chinaniri*, por sua vez, parece estar fazendo referência ao grupo familiar *Ximakury* (família do peixe) e poderia ser traduzido “o povo do peixe”, uma vez que *niri* (*niry* ou *nyry*) corresponde à filiação paterna na língua apurinã.

Uma pergunta, no entanto, ainda ecoa dessa fonte, como poderia um administrador que atuou mais diretamente com o Alto Rio Branco saber tanto sobre o Purus? É o próprio Henrique de Matos quem nos dá a resposta.

Importantíssimo serviços tem prestado no mencionado Rio Purus o cidadão Manuel Urbano da Encarnação, que viajando-o todos os anos a extração das drogas do País, tem arrancado das florestas quatorze Nações de Indígenas para a margem do rio, fazendo-os povoar, e trabalhar em roças de mandioca, e outras plantações (...). (MATOS, 1979 [1845]: 171)

Portanto, a fonte principal de Henrique de Matos é Manoel Urbano que já explorava há bastante tempo o Rio Purus. Os quatorze povos seriam: Ciacu, Arapá, Ciuni, Aporiná, Canamaré, Iamamadi, Cauaruná, Puiaguari, Amarunan, Ciriuni, Vanarri, Muriná, Terroan, Mangue e Iacuritim. Nem todos esses nomes devem ser compreendidos como se designassem povos distintos, pois um mesmo povo pode estar aqui sendo nomeado diferente. Esse é o caso de alguns etnônimos que claramente fazem referência ao lugar e não ao nome do povo, como, por exemplo, Terroan (Teruã) e Ciriuni (Seruini). Além dos Kanamari (Canamaré) e dos Jamamadi (Iamamadi), aparece também, pela primeira vez, o nome Apurinã (Aporiná). Sobre os Kanamari, Henrique de Matos (1979 [1845]: 171) afirma ainda que, segundo Urbano, eles possuíam roupas, ferramentas e moedas espanholas que utilizavam ao redor do pescoço como ornamento.

A admiração e o reconhecimento de Henrique de Matos pelo papel exercido por Urbano na ocupação do Purus o faz requerer ao governo provincial que lhe conceda o título de Capitão. Mas suas intenções iam além do mero reconhecimento, pois, como podemos depreender de suas palavras, ao apoiar um explorador que já mantinha relações pacíficas com vários povos indígenas do Purus, o Estado poderia estabelecer um controle mais efetivo e evitar possíveis conflitos. Diz ele:

Os serviços prestados pelo dito Urbano da Encarnação merecem toda a devida consideração do Exm^o Governo para que o nomeie Principal das Nações por ele catequizadas no mencionado Rio Purus com a referida

nomeação de Capitão, não só porque prestará mais grato ao serviço da nação, e do Estado, como porque goza de grande influência, e amizade naquelas Nações que o respeitam, e o servem; ficando por esta forma isento do serviço das Armas com que o perseguem, e o embarçam a viajar ao dito rio. (MATOS, 1979 [1845]: 172)

O relato de Wilkens de Mattos (1856), por sua vez, além dos etnônimos que registra para o Purus, também traz informações sobre uma missão fundada no Baixo Purus em 1853 num lugar denominado Jury. Segundo Mattos, os principais povos do Purus seriam os *Muras*, os *Caunicis*, os *Mamarûs*, os *Catequinas*, os *Sipés*, os *Intanás*, os *Turunhas*, os *Coracatis*, os *Caripunas*, os *Jamamadis*, os *Apolinas* e os *Turupurús*. Os novos etnônimos indicam que as fontes de Mattos eram diferentes das de Henrique de Matos, mas ele não deixa entrever quais. Provavelmente tratava-se de conhecimento presente no senso comum entre os comerciantes da Barra do Rio Negro (Manaus). No entanto, além dos Purú-purú, dos Mura, dos Jamamadi ele também registra os Apurinã que aparecem sob o nome Apolina. Essa é a segunda vez que esse nome é registrado. Em relação à missão, diz que o frei Pedro de Ceriana teria sido transferido pela resolução de 7 de janeiro de 1853 da missão do Andirá para a missão São Luiz Gonzaga no Purus. A missão do Andirá teria sido transformada em uma freguesia e provida de um pároco regular, por isso não necessitaria mais dos serviços do missionário. Gunter Kroemer (1985: 51s), por sua vez, afirma que o frei Pedro de Ceriana – italiano de nome Pier Paolo Crespi da Ceriana –, após sua nomeação, teria se mudado para o Purus em julho de 1854. A missão teria sido fundada no lago Uamurá e fechada em 1856 devido à “calúnias dirigidas contra o frei por parte de regatões e comerciantes”. Tudo indica que o missionário entrou em disputa com os particulares pelo controle da mão de obra indígena.

A missão do Purus, assim como a expedição de Serafim Salgado em 1852, pode ser entendida como um esforço da administração do governo provincial em estabelecer um domínio mais regular sobre a região. No entanto, Mattos (1856: 128s) defende em seu relato a necessidade de mudar a missão para o Médio Purus, na região compreendida entre os rios Tapauá e Pauini, pois o local aonde teria sido estabelecida seria “mais própria para operações comerciais” do que para os “encargos da catechese, não offerecendo aquellas vantagens que seriam para desejar-se”. No Baixo Purus, a missão estaria atuando com os Mura, os quais já seriam todos batizados, falantes do português e engajados em atividades extrativistas e comerciais. Portanto, em sua visão, não necessitariam do trabalho de um missionário. O missionário, deveria envidar seus esforços para atrair povos que ainda

representavam alguma resistência ao projeto colonizador, o que era traduzido como “aqueles que necessitavam de catequese”.

Adentremos agora nas expedições propriamente ditas que tiveram lugar a partir da segunda metade do século XIX. Nessas expedições, a primeira coisa que chama a atenção é o uso do trabalho dos índios. Como lembra Kaori Kodama, os índios eram importantes para mapear as regiões, para nomear rios e povos indígenas “onde não havia o mapeamento bem elaborado” (2009: 38). Mas eles também faziam o trabalho braçal. Nesse sentido, a expedição de Serafim Salgado de 1852, por exemplo, com a deserção dos Mura que estavam empregados como remeiros, só pôde prosseguir viagem porque obteve ajuda dos Purú-purú, dos quais nomeia o cacique Mamurité e o índio Baidá que teriam descido com ele até Manaus em busca de pagamento pela ajuda prestada. Sua única menção sobre os Apurinã, como já descrevi acima, seria que eles perseguiriam os Cucamas. No entanto, o que chama mais a atenção no relato de Salgado (1853) é que ele cruza todo o território dos Apurinã, tanto na subida quanto na descida, e não registra nenhum contato, nenhum imprevisto ou conflito. Ao contrário, afirma que a viagem foi realizada sem nenhum contratempo.

Na expedição do vapor Pirajá em 1862, da qual Coutinho (2009b [1862]: 183) tomou parte, participaram também alguns Paumari, Catauxi e Apurinã que Urbano levava junto com ele. O principal trabalho deles era o corte de lenha para o vapor, mas também davam informações sobre os lagos, sobre os igarapés e sobre os demais povos indígenas. Essa expedição produziu, entre outros, dois importantes documentos históricos de autoria de Coutinho. O primeiro (2009a [1863]: 203-243) é uma relação de pontos geográficos como lagos, barreiras (corredeiras), feitorias dos moradores, rochedos e informações sobre povos e lideranças indígenas. O segundo (2009d [1863]: 253-299) traça representações e informações sobre os povos indígenas em forma de um relato. Como o ponto mais ao sul atingido pela expedição foi Hyutanahã, toda informação além desse ponto deve ser creditada exclusivamente aos conhecimentos de Urbano. Especificamente sobre os Apurinã, Coutinho afirma: “são bonitos, simpáticos e vigorosos, (...) distinguem-se ainda pelo amor ao combate e beleza dos seus ornatos de pena” (2009d [1863]: 273). Na relação, Coutinho afirma que, nas barreiras de Quiciá, existiria uma maloca apurinã dirigida pelo tuxaua Cauacanari (*Kawakanary*). Esse cacique teria estado algum tempo em companhia de Urbano e é qualificado como “dócil e inteligente”. No Rio Acimã, teriam duas malocas apurinã e, no Rio Tumiã, mais seis. Pouco acima da foz do Igarapé Mamoriá, Urbano afirma que

existiriam três malocas apurinã e mais acima os Jamamadi. Nos lagos Mataripuí e Inari, também existiam malocas apurinã. Já no Seruini, um dia de caminhada a montante desde a foz, num afluente da margem direita, Urbano diz que existiam duas malocas apurinã. Esses índios hostilizariam outros Apurinã que se localizariam rio acima. “É uma perseguição constante e feroz, do que têm resultado muitas mortes” (COUTINHO, 2009a [1863]: 239). Nas barreiras de Jamerheari, existiriam dois caminhos, um que levava a uma aldeia Apurinã no Teruã e o outro a uma aldeia Jamamadi. Essa barreira parece ser as corredeiras que se encontram logo abaixo do atual centro urbano de Pauini. Já, no Rio Pauini, existiriam seis malocas Apurinã distantes até nove dias de viagem rio acima. No igarapé Seuini, provavelmente o atual Canacuri acima do Rio Pauini (conforme mapa de CHANDLESS, 1866a), também existia uma maloca apurinã e uma jamamadi mais a montante. E assim vão se sucedendo outras aldeias nas barreiras de Cachapá, de Jamoenham e de Camareté. No Igarapé Anori, segundo Urbano, existiriam muitas aldeias apurinã. No Rio Inauiní, havia duas malocas apurinã e outras jamamadis a montante. Logo acima do Igarapé Anori havia um caminho que levava até as malocas da cabeceira do Tacaquiri. Também nas barreiras do Aquiri (Acre), na margem esquerda do Purus onde hoje é a atual aldeia Camicuã, encontrava-se uma aldeia Apurinã. No Rio Acre, Urbano, diz ter encontrado alguns índios ao subir o rio durante 20 dias, mas não compreendeu a sua língua. Diz que usavam machado de pedra que adquiriam de outra tribo da margem esquerda. Provavelmente dos Manchineri. Acima da boca do Rio Acre, Urbano também diz ter encontrado algumas aldeias, como na barreira de Putucuham onde existiria uma aldeia mista apurinã-kanamari. “É o ponto de contato destas duas tribos. Vivem congregadas pelo matrimônio, e tanto que é difícil distingui-las presentemente” (COUTINHO, 2009a [1863]: 241).

Além dessas aldeias, Urbano também encontrou uma aldeia apurinã no Punicici, um afluente do Rio Ituxi (COUTINHO, 1866 [1865]: 127) e outra no Rio Pacιά. Segundo ele, os Catauixi do igarapé Mari seriam “perseguidos pelos Ipurinás do Rio Pacιά, que têm a sua frente o *Tuxaua Macutê*, um dos mais afamados guerreiros do Purus”. Macutê (*Makuty*) reuniria 400 guerreiros em arco e aterrorizaria os Catauixis (COUTINHO, 2009b [1862]: 197). Acima da foz do Sepatini, uma aldeia apurinã estaria confederada com os Paumari para se defenderem de uma tribo guerreira denominada *Quarunás*. Os Quarunás falariam a mesma língua dos Apurinã, mas, conforme informações de Urbano que Coutinho registrou, estariam com as relações cortadas (2009b [1862]: 198s; 2009d [1863]: 275). Coutinho também observa que, segundo Urbano, a guerra seria “um elemento de vida para os *Ipurinás*, e o contrário

acontece com os Catauixis, pacíficos lavradores, amigos da tranquilidade” (2009b [1862]: 196). Coutinho inclusive registra a opinião de Urbano de que a guerra seria “o exercício predileto” dos Apurinã e eles possuiriam mesmo uma “ideia de federação”, pois conseguiriam reunir várias aldeias para combater coletivamente (2009d [1863]: 273). Assim os Apurinã são apresentados como um grupo numeroso e perigoso em relação aos demais povos do Purus. No entanto, o mesmo Coutinho, em um ofício ao presidente da Província em 1862 apresentando os resultados da expedição do vapor Pirajá, também afirma que

As numerosas tribos *Maneloneris* e *Canamari* possuem os melhores predicados para que de sua aquisição venha a colher o país um grande resultado. Os *Jamamadis*, *Ipurinás* e *Catauixis*, lavradores por excelência, só esperam uma inteligência guiada pelo patriotismo para enriquecer o Amazonas. (COUTINHO, 2009c [1862]: 248s)

Nesse relato, os Apurinã aparecem como agricultores esperando que “uma inteligência guiada pelo patriotismo” os conduza. E essa inteligência seria Manoel Urbano, pois dentre os objetivos do ofício estava o de indicar Urbano como Diretor de Índios do Purus. A posição de Coutinho, portanto, era de que “o índio é bom, dócil, e propenso a civilização”. Se respondiam com violência, isso advinha das perseguições que sofreram durante três séculos. Para ele, o comportamento dos “civilizados” tinha sido pior. Portanto, defende que o Estado teria o dever de educar os indígenas, pois “o índio é uma criança, nem mais, nem menos; deixá-lo, pois, entregue às leis da natureza é uma verdadeira barbaridade. Criança vai para onde lhe guia o instinto, sem a consciência do mal ou do bem, sem responsabilidade consequentemente” (COUTINHO, 2009d [1863]: 279). De sua condição infantil, portanto, é que adviriam os conflitos internos dos Apurinã. Incapazes de agenciarem sua própria história, na visão de Coutinho, eles necessitariam da mão protetora do Estado que os salvaria de um destino inevitável: reduzidos por seus conflitos internos e aniquilados pelo contato violento com a sociedade não-índigena.

Como nas expedições anteriores, na expedição de Chandless entre 1864 e 1865, também tomaram parte diversos indígenas, dentre eles alguns Apurinã, e o prático Manoel Urbano. A importância da comunicação com os Apurinã durante a viagem pode ser ilustrada pelo registro de Chandless quando afirma ter ficado mais de duas semanas em Conotama – uma colocação de Urbano logo acima da boca do Rio Mucuí – esperando pelo filho de Urbano que o acompanharia na viagem, de nome Manoel Braz Urbano Gil da Encarnação. A ajuda do filho de Urbano seria indispensável, pois era fluente em apurinã (CHANDLESS,

1866a: 94). Mas também alguns Apurinã, como já descrevi acima, devido ao contato constante com mercadores e exploradores de borracha, já dominavam o português. Nesse sentido, no mapa de Chandless (*figura 22*), entre os atuais municípios de Boca do Acre e Pauini, aparece uma indicação de uma maloca apurinã cujo chefe falaria português.

Figura 22: Recorte da região de Boca do Acre do mapa de Chandless de 1866



Fonte: CHANDLESS, 1866a

Sobre o território apurinã, Chandless (1866a: 97) diz que os Apurinã viviam nas margens do Rio Purus e seus tributários. Enquanto na margem esquerda, em direção ao Rio Juruá, podiam ser encontrados os Jamamadi (*figura 23*), na margem direita, em direção ao Madeira, não haveria notícias de outros grupos além dos Apurinã. Em detrimento da localização dada por Coutinho e Urbano que observam a presença dos Apurinã já no Rio Pacia (2009d [1863]: 273), uma frase de Chandless em especial que trata da delimitação do território tem sido replicada em vários trabalhos posteriores como a primeira tentativa de delimitação do território apurinã (LAZARIN, 1981: 11s). Diz ele: “Acima do Rio Sepatini e daí até o Rio Iaco, uma distância ao longo do rio (omitindo as curvas) de cerca de 300 milhas, estende-se as tribo dos Apurinã, a mais numerosa, guerreira, e formidável no Purus”

(CHANDLESS, 1866a: 96)⁸⁶. Nessa sentença, além do extenso território, ecoa também a representação guerreira. E Chandless continua: “Os Apurinã parecem deleitar-se na guerra, e estar constantemente engajados nela (principalmente com os de sua própria tribo), com ou sem justa causa – frequentemente, de fato, demandando um desafio” (CHANDLESS, 1866a: 96)⁸⁷.

Figura 23: Recorte da região de Pauini do mapa de Chandless de 1866



Fonte: CHANDLESS, 1866a

Como prova da conflituosidade, Chandless (1866a: 96) diz que teria visto muitos Apurinã com ferimentos provocados por flechas. Embora afirme sua condição guerreira, também observa que, durante suas expedições, eles nunca foram molestados pelos Apurinã, mesmo que eles sempre se apresentavam bem armados. E conclui: “Eu gosto dos Apurinã, porque eles são bem educados e têm um certo ar de auto-respeito” (CHANDLESS, 1866a: 97)⁸⁸. A experiência com os Manchineri também serviu para delimitar o caráter dos Apurinã. Segundo Chandless, “ao contrário dos Apurinã, eles não agarraram seus arcos, mas vieram

⁸⁶ “Above the River Sepatinim and from this to the River Hyacú, a distance along the river (omitting the bends) of nearly 300 miles, extends the tribes of Hypurinás, the most numerous, warlike, and formidable on the Purús”.

⁸⁷ “The Hypurinás seem to delight in war, and to be constantly engaged in it (chiefly on those of their own tribe), with or without cause – frequently, indeed, sending a challenge”.

⁸⁸ “I like the Hypuriná, for they are well-mannered, and have a certain air of self-respect about them”.

ansiosamente até nós com tabaco, bolas de algodão, fios etc., pedindo por facas, anzóis etc.” (CHANDLESS, 1866a: 101)⁸⁹. Os Manchineri, nesse sentido, foram tomados como mais dados ao comércio enquanto os Apurinã à guerra. Como prova de sua inclinação para o comércio, os Manchineri inclusive dominariam algumas palavras em espanhol como *muchacho*, *muchacha*, *cuchero*, *cuchillo* e saberiam diferenciar o valor de um machado português de um machado estadunidense. Mais do que isso, os Manchineri só não manteriam uma relação mais intensa de comércio com os brasileiros porque estariam evitando descer o Purus com medo dos Apurinã. Nesse sentido, Chandless diz que os próprios Apurinã teriam contado que atacaram duas canoas Manchineri em 1863 que estavam descendo o Purus para comerciar. Todos os ocupantes teriam sido mortos (CHANDLESS, 1866a: 101).

Na fronteira sul do território apurinã, Chandless (1866a: 100) registra um suposto povo denominado Uainamary, com quem a expedição de Serafim Salgado teria entrado em atrito e disparado contra eles e que depois disso teriam se retirado para o interior e não mais sido vistos. Parece, na verdade, tratar-se de um grupo Apurinã, pois o etnônimo corresponde ao substantivo *sucuri* na língua apurinã (*wainamary*) e, como apresentarei mais adiante, a interpretação desse suposto povo como um grupo Apurinã pode ser corroborada com outras pistas advindas da cultura apurinã. Seja como for, a descrição de um suposto povo denominado Uainamary ecoaria nos relatos etnográficos posteriores.

Os Kanamari, por sua vez, são descritos como agricultores pacíficos que seriam amigos dos Apurinã e viveriam trocando casamentos com eles (CHANDLESS, 1866a: 100). Mas Chandless (1866a: 105) também afirma que os Kanamari e os Manchineri se compreendiam; o que também indica trocas comerciais e matrimoniais. A troca de casamentos permitia que alguns indivíduos de cada povo dominasse a língua do outro grupo o que facilitava na hora das trocas comerciais. Mas as trocas também podem ser observadas nos empréstimos linguístico como, por exemplo, o nome do Rio Purus nas línguas indígenas. Os Paumari o chamariam *Wainý*, os Apurinã o chamariam *Wéni* (*Wene*), e os Manchineri o chamariam *Weni*. Os três nomes são, portanto, claros correlatos, o que demonstra as relações entre os diferentes grupos (CHANDLESS, 1866a: 118). O próprio etnônimo Manchineri (*Manetenery* na grafia de Chandless) também parece provir da língua Apurinã ou tem seu correlato em Apurinã, já que os

⁸⁹ “Unlike the Hypurinás, they did not seize their bows, but came eagerly to us with tobacco, balls of cotton, thread, &c., asking for knives, fishing-hooks, &c.”.

Manchineri estão linguisticamente mais próximos dos Apurinã do que qualquer outro povo da família Aruak (FACUNDES, 2002: 90). Etimologicamente, em apurinã, a palavra significa “povo do veado” (*maniti* = veado-mateiro; *niry* = pai, parente). Além disso, em uma nota, Chandless (1866b: 123) afirma explicitamente que o nome teria sido dado pelos Apurinã em referência ao poncho tingido de urucum que eles usavam.

Sobre a presença dos Apurinã no Rio Acre, Chandless (1866b: 119s) diz que eles habitariam suas margens até cerca de dez jornadas rio acima. Também observa que eles viajariam três dias e meio em direção leste até um rio menor que o Rio Acre para adquirirem implementos de pedra. Chandless acreditava tratar-se do Ituxi. Depois dos Apurinã, estariam os Capéchenes, mas Chandless não conseguiu vê-los. Essa informação ele obteve de Urbano que, em sua viagem, teria encontrado com esse povo. Afora essas referências, não existe na literatura um grupo com esse nome. Provavelmente, tratava-se de um subgrupo de outro povo que fora nomeado como um povo próprio devido às variações linguísticas e culturais e, mais provavelmente ainda, pela pouca informação que Urbano conseguiu coletar sobre eles em seu curto encontro. Os supostos Capéchenes, nesse sentido, poderiam ser inclusive um grupo Apurinã, uma vez que pode ser tomado como uma realidade empírica que toda a extensão do atual Rio Acre no que hoje faz parte do estado do Acre era território tradicional Apurinã. Nesse sentido, o Rio Xapuri e o atual município de Xapuri, no Acre, fazem referência a um povo que habitaria a região e que fora conhecido com este nome. Na verdade, o nome parece estar fazendo referência a um dos clãs apurinã, a saber, *Xuapurinyry*.

Nesse mesmo sentido, ainda no Rio Acre, Chandless (1866b: 121) encontrou um grupo indígena sobre o qual afirma que sempre repetiam os nomes dos substantivos com o sufixo “*rá*” quando perguntados para pronunciarem novamente; como no caso da palavra rio “*washiri*”, repetida ficaria *washiri-rá*. Isso pode ser um indicativo de que tal povo poderia ser, na verdade um grupo Apurinã ou relativo à família Aruak, porque em apurinã o sufixo *-ra* é usado para dar ênfase ou reafirmar algo, de modo que a palavra poderia ser traduzida “é *washiri*”. Além do mais, o substantivo empregado para o rio parece ser correlato da palavra apurinã para designar o Rio Acre, a saber, *Akyry* ou *Wakyry*. O nome do Rio Acre, que futuramente daria nome ao estado do Acre, é referenciado por diversas fontes – o que pode ser verificado mais abaixo – como sendo procedente da língua apurinã e, em 1958, essa informação é também replicada por Castelo Branco (1958: 4) em seu ensaio histórico “Acreania”.

Esse grupo indígena com o qual Chandless entrou em contato também possuiria ainda alguns artigos de ferro que seriam de uma marca comercializada no Pará (CHANDLESS, 1866b: 122). Isso demonstra que esse grupo estaria comercializando com outros grupos rio abaixo ou através de comércio com o Rio Madeira. Uma das tribos que Chandless contatou mantinha comércio regular com os Manchineri, pois tinham ferramentas de ferro, utilizavam anzóis, conheciam o sal e um dos chefes usava um poncho. Além disso, Chandless (1866b: 123; 120) ainda observa que todos os índios do Rio Acre tinham também cachorro e que o tabaco nativo seria abundante na região. A presença de tabaco nas praias do Rio Acre também foi observada por Urbano (COUTINHO, 2009a [1863]: 241). Provavelmente, a abundância da planta advinha do manejo dos indígenas, pois o rapé é muito consumido pelos Apurinã e outros povos da Amazônia Ocidental. Além da inalação de rapé, Chandless (1866a: 98) também confirma que os Apurinã mascavam coca. Portanto, se esses dados não são suficientes para afirmar que esses grupos eram parentes dos Apurinã, pelo menos são prova das intensas trocas comerciais e matrimoniais entre os diferentes grupos indígenas da região e com os não-indígenas tanto dos lados boliviano e peruano quanto do lado brasileiro.

Sobre os aspectos culturais, Chandless não faz grandes observações sobre os Apurinã. Isso ocorre porque ele não teria passado tempo suficiente em uma aldeia para fazer tais observações. Assim, limita-se a reproduzir uma informação que provavelmente obteve de Urbano acerca do tratamento que os Apurinã dispensariam aos seus mortos. Diz ele:

Os Apurinã, depois de um tempo, quando os ossos estão limpos, os desenterram, e fazem um festival e uma oração fúnebre; O orador toma, por exemplo o osso do braço, e dizendo, “com este braço ele fez”, etc. – reconta os grandes feitos do morto, depois disso eles guardam os ossos cuidadosamente. (CHANDLESS, 1866a: 97)⁹⁰

Essa mesma informação pode ser encontrada no único documento de autoria do próprio Manoel Urbano datado de 1882. Embora seu documento fale de um índio mais genérico, misturando por vezes informações sobre os Paumari, sobre os Jamamadi e sobre os Apurinã, é possível extrair e separar algumas informações a respeito dos Apurinã, como quando registra os nomes *Mendy*, *Joimatê* ou *Carimandê* para falar do “maioral de sua religião”. Os dois últimos nomes são claramente nomes Paumari e Jamamadi; enquanto que

⁹⁰ “*The Hypurinã, after a while, when the bones are clean, take them up, and have a festival and a funeral oration; the orator taking up, e. g. the arm-bone, and saying, ‘with this arm he did’, &c. – recounting the great deeds of the dead; after this they guard the bones carefully*”.

Mendy (*Měety*) é o substantivo empregado em Apurinã para designar o xamã. No que diz respeito à cerimônia fúnebre, provavelmente Urbano registra-a alguns anos mais tarde por a ter repetido inúmeras vezes para os outros exploradores interessados em dados etnográficos. Diz ele a respeito dos “selvagens” (os quais podemos entender tratar-se dos Apurinã):

pegam na cana dos braços dos homens mais notáveis, já falecidos, que houve entre eles, e salta um dos chefes no meio do salão fazendo todos os gestos d’essa pessoa quando viva, dizendo: – Este foi quem venceu tal guerra! – Este foi quem nos ensinou a fazer tal couza! E tudo quanto fazia quando vivo. Acabado isto entra outro dizendo da mesma forma o que fazia o falecido. Este festejo só é feito aos homens mais notáveis que houve entre eles. Depois de acabada a festa, guardavam os ossos dentro d’um painel dependurado”. (URBANO DA ENCARNAÇÃO, 1902: 96)

Muito mais do que um culto aos antepassados, parece que estamos diante de uma estratégia de memorização histórica. Guardar os restos mortais e utilizá-los em cerimônias nas quais são lembrados acontecimentos históricos comprova que a sociedade apurinã mantinha uma identidade histórica, o que também ajuda a explicar a unidade apesar da grande dispersão e das diferenças linguísticas ou mesmo dos conflitos internos. Mas, ao frisar que essas cerimônias parecem ter sido reservadas aos “homens mais notáveis”, Urbano também nos dá pistas para pensarmos que essa sociedade não desconhecia a hierarquia social.

Mesmo tendo relativizado e colocado o “relato de notícias sobre o Purus” do Coronel Labre (1872) como um escrito de segunda mão – portanto de menor importância como fonte sobre os índios do Purus –, é importante apontar as representações que tece acerca dos Apurinã, pois ele é um dos principais colonizadores. Suas observações podem ajudar a compreender como os colonizadores imaginavam e construíam suas relações com os indígenas. Para informações geográficas e etnográficas mais científicas, em seu livro-panfleto, Labre remete aos escritos de Chandless, pois seu escrito é “destinado ao povo”, para aquelas pessoas que pretendem se estabelecer no Purus, de preferência em sua recém criada colônia. Em seu intento de fazer propaganda, Labre parece dividir-se entre a generalização e a especificação de informações sobre os indígenas do Purus; como quando diz que a poligamia seria um direito do chefe, que os indígenas costumam retribuir a dádiva com dádiva; que oferecem suas mulheres para os estrangeiros, quando relativiza o poder do chefe ou mesmo quando afirma que os indígenas seriam pacíficos apesar de sua maledicência e desconfiança (LABRE, 1872: 16ss). Assim, ao mesmo tempo em que desqualifica os indígenas, os

transforma em objetos de curiosidade e desejo. Nesse sentido, a imagem do Éden é evocada como uma forma de atração pela abundância e pelo desejo carnal.

Este paiz é sem duvida um novo mundo, onde se acha a raça do pae Adão por aqui dispersa, e ainda com os mesmo habitos e costumes do velho papá, pois ainda não foram expulsos do seu paraizo; não conhecerão ainda a nudez, em que vivem; o seu edem é bem fornecido de frutos e animaes, por isso não têm necessidade do trabalho e do invento. (LABRE, 1872: 14s)

O trabalho da Igreja (1872: 15) e do Estado é evocado para cristianizar e civilizar os indígenas. A Igreja, ao se estabelecer, garantiria o sucesso do projeto colonizador de Labre e o Estado ou poderia legalizar a exploração da mão de obra ou limpar a área para que as terras pudessem ser ocupadas. É assim que Labre, evocando a representação negativa da antropofagia, apresenta sua proposta.

Este nefasto costume é que os conserva na maldade, selvageria, e embrutecimento; convinha pois que o governo envidasse todos os esforços para arranca-los desta degradação, colonizando-os. Poderiam prestar valiosos serviços à lavoura, e serem cedidos a particulares, que os quizessem por contractos, mediante algumas vantagens. Para o bom resultado seria mui conveniente transporta-los insensivelmente para centros colonizadores, em outras províncias; no fim de três gerações estariam os seus descendentes civilizados, na lavoura, e o Estado teria homens úteis e aproveitáveis. (LABRE, 1872: 25)

Dessa forma, disputando as terras e a mão de obra dos indígenas, Labre constrói sua proposta quase que desconstruindo o ideal paternalista de Silva Coutinho, pois se sobressaem os elementos negativos. Ou, como também observou Juliana Schiel (1999: 36): “a perversidade, no discurso de Labre, parece equivaler ao que, para Silva Coutinho, era ignorância, mas em ambos os casos eram defeitos que podiam ser curados. No caso de Labre, entretanto, o trabalho servil seria, mais do que um método de civilização, um fim em si mesmo”. No entanto, se Labre prima por abordar genericamente os indígenas vinculando os dados que oferece com seu projeto colonizador, também reproduz algumas informações mais específicas das quais podemos observar os interesses e estratégias próprias dos indígenas. Ele nos traz a informação de que muitos indígenas estariam envolvidos com o corte de seringa, com a coleta de salsaparrilha, de óleos vegetais e animais, de cacau e demais produtos. Em troca, eles requisitariam ferramentas, anzóis, ponta de flechas, cachaça e miçangas. Labre também reafirma que os indígenas usariam roupa na presença dos não-indígenas (1872: 22). Apesar de também ser de segunda e terceira mão, sua observação sobre o rito funerário

Apurinã é mais detalhada que as outras versões, ao mesmo tempo em que afirma que os Apurinã praticariam o endocanibalismo.

Alguns destes selvagens (Ipurinãs do Sipatiny) comem o pai, mãe e outros parentes, quando morrem; separam dos ossos toda carne, que comem, e juntos os ossos enterram com as práticas e horas devidas. Em geral, depois de dois ou mais anos costumão exumar os corpos dos pais ou mães; tirada a caveira, cobrem de novo a sepultura. A caveira é lavada, seccada, e pintada de urucu, ou outra tinta vermelha; fazem-lhe à noite, durante uma semana, horas fúnebres com adorações; dançando levantam cantorias tristes em roda ou presença do objecto adorado, fazendo despedidas, e, findas estas praticas, enterram de novo em outro lugar a caveira, cumpridas as práticas funerárias do costume; e, feita esta última despedida, nunca mais revolvem o depósito do morto. (LABRE, 1872: 21)

Ao final de seu livro-panfleto, Labre traz uma relação dos povos indígenas do Purus juntamente com algumas informações acerca de cada grupo. Sobre os Paumari, diz que antigamente habitariam o Baixo Purus, que falam o português e a língua geral e que sofreriam com problema de pele. Sobre os Juberi, diz que possuiriam os mesmo hábitos e costumes dos Paumari e que também sofreriam com as pintas na pele, mas que sua língua seria um pouco diferente. Sobre os Jamamadi, limita-se a dizer que evitariam o contato (1872: 27s). Atenção especial é dispensada aos Apurinã, pois eram os mais numerosos e poderiam representar problema para o projeto de Labre.

Habitam desde o médio até o alto Purús, são mui numerosos, e de índole perversa, e mãos instintos; são verdadeiros antropófagos; entregam-se exclusivamente aos negócios e práticas da guerra, pilhagem e assassinato. Vivem em diferentes tribus espalhadas em grande extensão do Purús, e seus afluentes (...). Apesar da sua malvadez não atacam a gente civilizada, a quem procuram fallar; matam porém traiçoeiramente para roubar, e comer os mortos. Fazem muito pouco commercio em troca de salsa, seringa, e óleo, que já vão aprendendo a colher com a gente civilizada. (LABRE, 1872: 29)

Ao mesmo tempo em que Labre os descreve como maus e antropófagos que se entregariam “exclusivamente” à pilhagem, ao assassinato e à guerra, ele também reconhece que eles não atacam “a gente civilizada”, isto é, os não-indígenas. Mesmo assim a ambiguidade continua, pois matam traiçoeiramente, fazem comércio e convivem e aprendem com os não-indígenas. A ambiguidade pode estar fazendo referência aos Apurinã, mas também deve ser lida como uma exigência do próprio projeto colonialista de Labre. Ele não pode assustar seus pretendentes a colonos, mas também não pode se dar ao luxo de minimizar o que uma possível resistência indígena poderia significar para seu projeto. Assim, ele

pretende tanto atrair a atenção e o interesse de particulares, quanto da Igreja e do Estado. Os particulares seriam os possíveis imigrantes nordestinos; a Igreja seu aliado no estabelecimento de estruturas permanentes; e o Estado seu principal parceiro do qual conseguiria concessões especiais como o usufruto da terra e da mão de obra indígena. Por exemplo, em 1888, Labre inclusive conseguiu, através do decreto Nº 10.027-B, de 21 de agosto, a concessão para abrir e explorar uma estrada ligando sua colônia ao Beni, na Bolívia. O projeto nunca foi concluído, provavelmente por causa da proclamação da República que teria inviabilizado suas negociações políticas, mas serve como um exemplo das vantagens que Labre almejava com seu empreendimento.

No processo de classificação das populações indígenas do Purus, além dos povos sobre os quais tece comentários, Labre (1872: 30) ainda registra alguns nomes que eram utilizados para identificar alguns supostos povos indígenas no Purus. Esses nomes podem, na verdade, estar fazendo referência a diferenciações internas de um mesmo povo ou a etnônimos dados por um povo a outro. Dos dezesseis etnônimos listados, pelo menos seis dizem respeito aos Apurinã, a saber: Auainamary (*Wainamary*, sucuri), Cujigenery (*Kuxikenry*, ?), Cigananery (*Xikānanyry*, povo do tucano), Xiapuriniry (*Xuapurinyry*, um dos dois clãs Apurinã), Miriximandy (*Miritimāty*, povo do caititu ou um dos dois clãs Apurinã), Ximaniry (*Ximānyry*, povo do peixe). Como descrevi no primeiro capítulo, *niry* (ou *nyry*) em Apurinã pode ser traduzido por pai. Como um sufixo, é utilizado para designar um grupo ou povo que possui relações de parentesco entre si. Esses etnônimos registram, portanto, o ponto de vista do povo Apurinã sobre si mesmo e sobre outros grupos indígenas com os quais mantinham alguma relação. Eles estão fazendo referência às subdivisões familiares e aos clãs *Xuapurinyry* e *Miutymānety*.

Se esse escrito de Labre, produzido como um panfleto com claras intenções comerciais estratégicas, pode ser classificado quanto a suas informações como de segunda mão – mas nem por isso menos importantes –, o mesmo não se pode dizer de dois outros escritos de sua autoria datados de 1888. Trata-se de uma viagem de exploração entre os rios Madre de Deus e Acre (LABRE, 1888a) e de um relato sobre suas explorações ao Ituxi (LABRE, 1888b). Nessa época, Labre já contabilizava mais de uma década e meia de experiência e conhecimento em relação aos povos indígenas do Purus e seus afluentes. No entanto, as duas palestras ainda foram proferidas com claras intenções pessoais. Como já afirmei acima, Labre estava no Rio de Janeiro para defender que o governo imperial deveria

desistir da proposta de construção de uma estrada de ferro no Rio Madeira para em vez disso investir em seu projeto de fazer da povoação de Lábrea o eixo econômico de uma estrada de ferro que ligaria o Rio Beni na Bolívia ao Rio Purus e daí ao Médio Rio Madeira (LABRE, 1888a: 103). O relato sobre sua viagem é rico em informações sobre os povos indígenas e sobre os índios com os quais entra em contato e dos quais recebeu ajuda durante sua viagem. É possível, por exemplo, entrever os interesses indígenas ao servirem de guia em troca de “ferramentas, roupas, missangas e outras teteias” ou quando os índios de uma maloca ameaçam de morte o cacique Cunuparo que estava servindo de guia “por haver conduzido gente branca inimiga!” (LABRE, 1888a: 113).

Sobre os Apurinã e sobre os povos do Médio Purus, no entanto, a única informação é referente a origem do nome do Rio Acre que seria procedente da língua apurinã, *Uakíry*. Também lembra que na língua dos Paumari o nome do Rio Purus seria *Wainy* (LABRE, 1888a: 102). Parece que Labre defende aqui a ideia de que o nome compartilhado entre os diferentes povos do Purus proveria do povo Paumari, uma vez que os Apurinã dariam o nome de *Wéni* e os Manchineri, por sua vez, o chamariam *Weni* (CHANDLESS, 1866a: 118). No entanto, é mais provável que a palavra seja de origem Apurinã ou pelo menos Aruak já que os Manchineri também o nomeiam da mesma forma e eles só eram encontrados ao sul do território Apurinã, enquanto os Paumari estavam ao norte. Assim, os povos Arawá teriam recebido a palavra de empréstimo dos Apurinã. A palavra atual dos Apurinã para o Rio Purus ainda continua sendo *Wene* e outros rios da região também são nomeados a partir desse substantivo como os rios Seruini (*Siriwene*), Pauini (*Pawene*), Inauini (*Inawene*) e Água Preta (*Chiwene*, hoje esse igarapé é conhecido pelos Apurinã como *Yauruwa*). Além do mais a palavra *wainy* também pode ser encontrada em apurinã, por exemplo: na formação do substantivo *wainamary* (sucuri), o que também indicaria uma relação com o rio já que a sucuri é um animal que vive na água.

A segunda palestra de Labre, na qual descreve suas expedições ao Rio Ituxi durante as décadas de 1870 e 1880, ao contrário da primeira, traz muito mais informações relevantes a respeito dos Apurinã, porque o Rio Ituxi corta todo o território tradicional apurinã (LABRE, 1888b: 117). Labre diz que o nome do rio viria dos *Cathauichi* (Catauixi). Alguns Apurinã o chamam atualmente de *Tuxini*. Na sua cabeceira, o rio recebe o nome de Iquiri (*Ikyry*), nome que provém da língua apurinã e guarda estreitas relações com o nome do Rio Acre (*Akyry*). Os principais afluentes da margem direita seriam os igarapés *Huakery*, *Curekethé* (Curueteté),

Capsuryquy, *Panicyny* (Punicini) e *Pucyary*; já os da margem esquerda seriam o *Entimary* (Endimari), *Hyurenen*, *Manghutery* (Mangutiri) e *Anguytheary*. Labre também computa que, em 1888, a população não-indígena do Ituxi seria em torno de 200 indivíduos, ao passo que os indígenas seriam perto de 8.000 mil, divididos em dez nações diferentes. No Rio Purus e seus afluentes, Labre acreditava ter em torno de 40 mil indígenas que falariam mais de 40 dialetos diferentes. No Ituxi, as nações mais numerosas seriam os *Cachahary* (Kaxarari), *Canamary* (Kanamari), *Guarayos*, *Ipurynan* (Apurinã). Outros povos como os *Pamary* (Paumari), *Pamanah*, *Cathauixy* (Catauixi) e *Xyumah* estariam, segundo Labre, fadadas ao desaparecimento, pois eram em pouco número e sofriam com doenças e perseguições dos outros grupos. Labre ainda afirma que, nas cabeceiras do Rio Ituxi, encontrou uma rede de estradas e caminhos servidas por taperas. Essas taperas eram casas simples nas quais os transeuntes pernoitavam. Conclui então que a região deveria ser muito povoada. (LABRE, 1888b: 118s, 120).

Sobre os Apurinã, propriamente dito, o relato de Labre deixa entrever que ele fazia uso de sua mão de obra numa relação de reciprocidade. Ele afirma que em sua última exploração ao Alto Ituxi, teria sido acompanhado por um cacique apurinã da maloca *Manghutery* (*Mākuthery*). Seu nome era *Mapyothê* (*Mapyũty*) e, juntamente com sua esposa, filhos e outros familiares, teria prestado “bons serviços na excursão”. Labre ainda diz:

De sua maloca, em 1879, me fôra confiada a educação de três meninos ipuryrans. Dos quaes se acha presente um delles, o qual foi baptisado com o nome de Ulysses, conservando por sobrenome Mangah, seu nome primitivo de selvagem; sabe ler e escrever, é inteligente e de physionomia agradável, e apresento elle ao illustre auditorio como um tipo de sua nação e raça. (LABRE, 1888b: 120)

Como a fala de Labre deixa entrever, ele mantinha uma relação de compadrio com as famílias apurinã dessa aldeia. Semelhante aos missionários anglicanos e aos outros exploradores da região, ele também entrou no eixo de adoção e “comércio dos inocentes”. No entanto, a fala vai mais além, pois Labre faz questão de apresentar ao grande público um desses jovens que estaria presente com ele perante a Sociedade Geográfica do Rio de Janeiro. Renomeado Ulysses, o jovem conservava seu nome apurinã, Mangah (*Māka*). O nome lembra outro menino proveniente do Tumiã e adotado pelos missionários anglicanos em 1881, Mainga (*Maïka* ou *Maÿka*). Talvez poderia ser o mesmo menino adotado pelos missionários e que, após o fechamento da missão em 1883, teria permanecido trabalhando sob as ordens de Labre. Nesse caso, a data de 1879 dada por Labre seria relacionada aos outros dois rapazes

que também estariam sob sua tutela. A suspeita aumenta quando o próprio Labre diz que Mãka sabia ler e escrever. Ora, muito provavelmente o único lugar no qual um apurinã poderia ter sido educado nas artes das letras naquele período seria indubitavelmente na escola da missão protestante. Além do mais Labre não diz como nem onde o rapaz teria aprendido a ler e a escrever e também não faz menção aos outros dois apurinã que estariam sob sua tutela. Provavelmente, eles não possuíam as mesmas habilidades intelectuais. Mesmo que não se trate do mesmo rapaz, o nome Mãka é, pois ainda, revelador das próprias intenções indígenas no processo de doação de crianças. Como argumentei acima, *mãka* é um adjetivo apurinã para designar algo que não presta, que está estragado ou que não é bom. O nome estaria indicando assim o ponto de vista dos Apurinã, ou seja, o menino poderia ser alguém sem uma rede familiar adequada ou que sobre ele pesasse algum tabu; lembrando que, para os Apurinã, o casamento correto é entre os dois troncos *Xuapurinyry* e *Miutymãnety*. Assim, como fruto de uma relação tida como incestuosa o menino poderia ser rejeitado socialmente.

Ao concluir sua palestra, retoma mais uma vez seu projeto implorando “ao Governo Imperial providências em favor da catechese dos selvagens, que extraviados pela vida nômade e errante que levam, não podem aproveitar a sociedade e menos a humanidade” (LABRE, 1888b: 120). Assim, Labre buscava garantir apoio tanto da Igreja quanto do Estado para viabilizar economicamente seu projeto colonialista. O apoio do Estado viria a partir do financiamento de uma estrada de ferro e garantiria o futuro econômico da povoação de Lábrea e a presença da Igreja estruturaria e consolidaria seu empreendimento.

3. Os primeiros etnógrafos entre os Apurinã

Até aqui abordei os textos que registram os primeiros reconhecimentos da paisagem geográfica e humana do Purus e três textos com objetivos explicitamente colonizadores. Agora trabalharei com textos de dois autores que esboçam mais claramente uma preocupação etnográfica, a saber, Paul Ehrenreich e Joseph Beal Steere. Em sua análise sobre os povos do Purus, Ehrenreich (1897: 60) utilizou os trabalhos de Chandless e o material produzido pela missão anglicana no Purus (1872-1883) publicado na revista da *South American Missionary Magazine* (SAMM). Para a classificação dos povos do Purus, ele deu atenção especial ao material linguístico coletado pelo missionário Jacob Resyek Polak. Ao mesmo tempo, também afirma que muitas de suas informações sobre a cultura e a língua apurinã foram conseguidas através do reverendo e missionário William Thwaites Duke com quem teria se

encontrado durante sua estadia no Médio Purus (EHRENREICH, 1891a: 59). Também merece destaque seu esforço em utilizar conceitos e palavras na própria língua apurinã. Portanto, diferente de Urbano, Salgado, Coutinho, Chandless e Labre que trazem informações sobre a dispersão e sobre alguns costumes dos Apurinã, Ehrenreich, e posteriormente Steere, propõem uma interpretação etnográfica e situam os Apurinã linguisticamente.

A primeira opção de Ehrenreich para viagem de reconhecimento teria sido o Rio Negro, mas por causa da seca, da dificuldade de navegação e da importância que o Purus vinha adquirindo como a principal região produtora de borracha decidiu mudar seus planos e empreender a viagem para “estudar os aborígenes do Purus”. Assim, embarcou em 17 de dezembro de 1888 chegando em Labrea no dia 25 onde conheceu o Coronel Labre. Ehrenreich permaneceu no Purus durante os primeiros meses de 1889 (EHRENREICH, 1929: 280, 288, 297). Os únicos povos do Purus com os quais Ehrenreich pode fazer observações próprias em 1889 foram os Paumari, os Jamamadi e os Apurinã. No entanto, para ele, os Paumari não seriam mais objeto de interesse etnográfico, pois já estariam totalmente incorporados à sociedade e sofrendo com problemas de alcoolismo. Já os Jamamadi seriam “verdadeiros homens do mato” (EHRENREICH, 1929: 307s). Eles evitariam contato vivendo afastados na floresta. Trariam assim o cunho de “povo primitivo”, tão desejoso para a etnografia. Os Apurinã, por sua vez, são descritos como a nação mais considerável e que possuiriam muitos nomes. Ehrenreich não têm certeza se os Apurinã poderiam ser classificados como antropófagos; prefere limitar-se, assim, a dizer que são descritos como tal. Observando a influência do contato, ele acentua as características do povo Apurinã: “Esta é uma tribo altiva, belicosa, mas dotada também em alto grau dos defeitos do carácter indio: disposição vingativa, astúcia e perfídia, qualidades estas que mais ainda se accentuaram nas hordas que estão em contacto com a cultura” (EHRENREICH, 1929: 309).

Ehrenreich é o primeiro a propor uma classificação linguística e cultural dos Apurinã, os vinculando aos Aruak do Orenoco e dos contrafortes Andinos. Ele chega mesmo a afirmar que o Purus teria sido a via pela qual os Aruak chegaram aos contrafortes andinos bolivianos e peruanos e de lá para o Mato Grosso no Brasil (EHRENREICH, 1929: 307s). Relativizando as características físicas como instrumento para a classificação dos povos da América do Sul, Ehrenreich (1906: 282s) opta pelas comparações linguísticas e, em menor grau, pelos traços culturais como a pintura corporal e ou os próprios etnônimos. Assim localiza os Apurinã no grupo Nu-Aruak ou Maipure (EHRENREICH, 1891b: 120). Diz ele: “Sua pátria primitiva

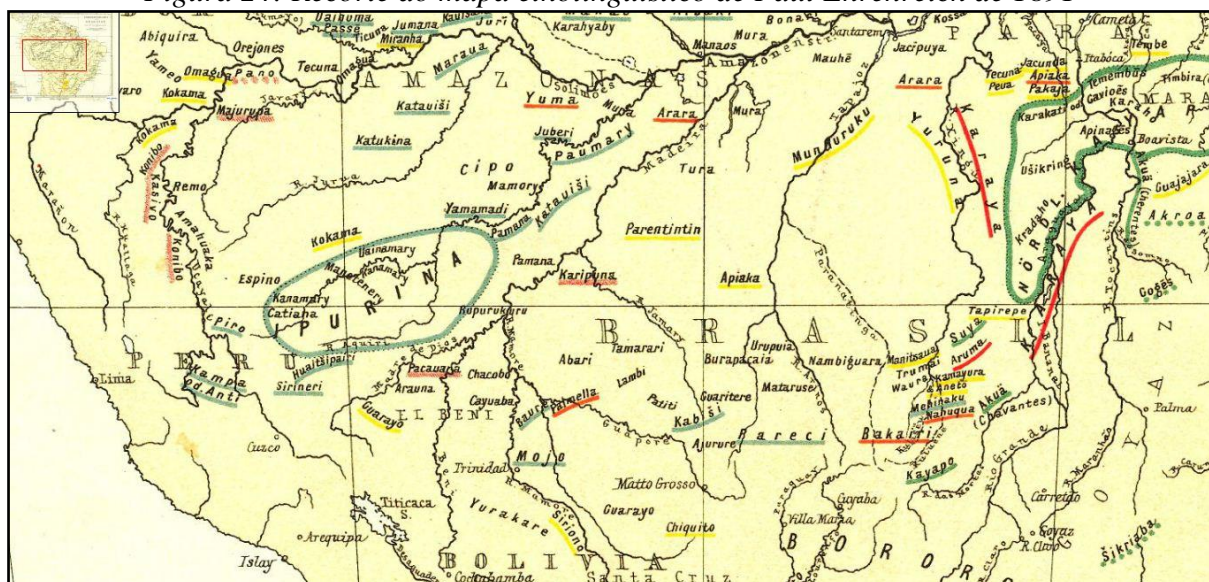
deve ser procurada no Orenoco, na baixada venezolana e na Guyana septentrional, onde estão ainda hoje representados por numerosas tribus” (EHRENREICH, 1906: 290). Assim a classificação que propõe segue os sistemas fluviais e possíveis rotas de migração. Os Aruak, nesse sentido, seriam habitantes originários da Bacia do Orenoco, os quais, através dos antepassados dos Baniwa e dos Manaus, teriam ocupado o Médio Amazonas e dali subido os rios Purus e Juruá. Ehrenreich (1929: 308) classifica os Paumari e os Jamamadi no mesmo tronco linguístico dos Apurinã (Nu-Aruak), ainda que fossem muito distintos em costumes. Pode ser que ele tenha sido influenciado, sem perceber, pelos empréstimos linguísticos e pelos casamentos interétnicos, pois atualmente as famílias Aruak e Arawá têm sido classificadas como distintas (FACUNDES, 2002: 81). Não obstante, para Ehrenreich, os Apurinã, juntamente com os povos do Juruá e do Purus seriam os Aruak mais primitivos. Em sua visão, quanto mais um povo estaria localizado no centro das terras baixas, na floresta Amazônica, mais primitivo ele seria devido a influência do meio geográfico. Assim, os Aruak da Bolívia e do Peru, por influência dos Incas, já possuiriam até mesmo uma metalurgia primitiva (EHRENREICH, 1906: 291s). Nesse sentido, por estar localizado mais no centro da floresta amazônica, a indústria apurinã seria, em sua descrição, extremamente simples. Dentro da família Aruak, os povos do Purus seriam, assim, aqueles com menor grau de desenvolvimento na produção de cerâmica, por exemplo (EHRENREICH, 1891a: 62; 1892: 46).

Descrevendo o “sistema de barracão” (sistema de aviamento) que observa no Purus, Ehrenreich traz informações que ajudam a entender o papel dos indígenas nesse processo. O barracão é uma construção que servia de entreposto comercial e que pertenceria a um seringalista. Esse barracão era rodeado por “ranchos toscamente construídos” que eram habitados, em sua maioria, por trabalhadores cearenses. O seringalista era o patrão dono do seringal que, no início da exploração também poderia ser referido como *colocação*. Posteriormente, a colocação foi sendo reservada para as estradas de seringas que cabiam a cada seringueiro. O barracão comprava a produção dos seringueiros e vendia mercadorias manufaturas. Ehrenreich diz que muitos imigrantes chegavam sem nada e que, por isso, entravam em dívida com o barracão, as quais não seriam pagas facilmente. Apesar disso, o relato de Ehrenreich possibilita entrever que havia capacidade de manobra, pois o pagamento pela borracha poderia ser feito tanto em dinheiro quanto em mercadoria. Além disso, os seringueiros poderiam caçar ou comprar. Nesse sentido,

Cada barracão tem como empregados uma turma de caçadores, índios pela mór parte, que, sobre tudo, no tempo das águas, quando não há peixe, vivem no matto caçando, trazendo como presa tudo que de algum modo tiver valor nutritivo. (...) Mas tudo isto o seringueiro, querendo petiscar, tem de pagar com preços immoderados, ficando, portanto, obrigado a tratar da subsistencia caçando e pescando por conta e risco próprios. (EHRENREICH, 1929: 298s)

Em seu mapa etnolinguístico (*figura 24*), Ehrenreich situa o território Apurinã muito mais ao sul do que as demais fontes, avançando, dessa forma, sobre os territórios bolivianos e peruanos. Conforme sua descrição, toda extensão do Rio Acre e quase a totalidade do Alto Purus estaria dentro do domínio dos Apurinã.

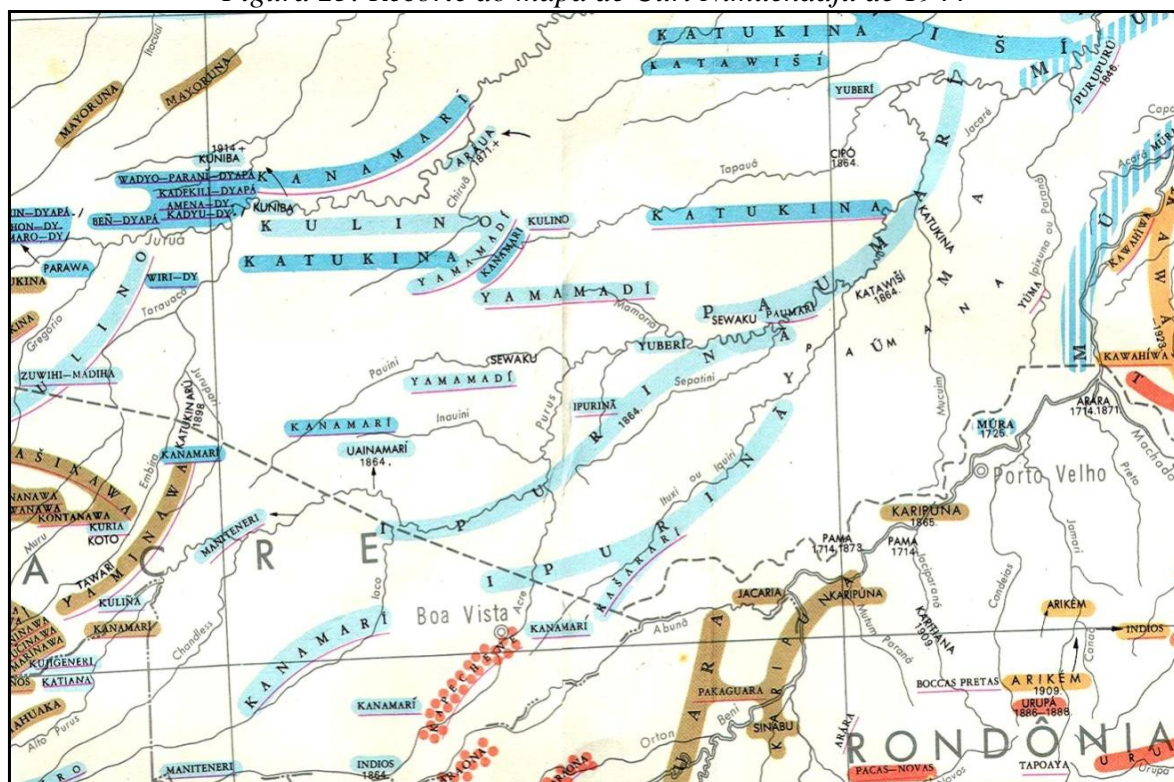
Figura 24: Recorte do mapa etnolinguístico de Paul Ehrenreich de 1891



Fonte: EHRENREICH, 1891c (disponível online)

Embora essa possa ter sido uma realidade pré-colombiana, não pode ser afirmada para o período da segunda metade do século XIX em diante quando os Apurinã são definitivamente incorporados à sociedade nacional. Nesse sentido, se compararmos esse mapa com o mapa de Nimuendajú (*figura 25*), a primeira coisa que pode ser dita é que o mapa de Ehrenreich serviu de base para a elaboração do mapa de Nimuendajú. A segunda coisa que podemos constatar é o deslocamento do território Apurinã para dentro dos limites territoriais brasileiros, para a região do Médio Purus. Uma terceira observação diz respeito à importância dada aos Apurinã pelos etnógrafos da época que se reflete no mapa de Ehrenreich, pois é o único povo da região que possui um território geograficamente delimitado. Enquanto os demais povos são somente assinalados, o nome Ipuriná é inclusive grafado em letras maiúsculas representando um domínio sobre uma vasta região.

Figura 25: Recorte do mapa de Curt Nimuendajú de 1944



(NIMUENDAJÚ, 1981 [1944], disponível online)

Dando prosseguimento à etnificação do Purus, e trazendo a informação de que o verdadeiro nome dos Apurinã seria *Kangiti*, Ehrenreich (1891a: 58) pontua a importância deles dizendo que formavam a maior população indígena do Purus. Nesse sentido, ainda nomeia oito subgrupos: *Uariniri* – o qual acredita ser os Uainamari, mas que provavelmente se trata dos Kuwarinyry (os mesmos Quarunás relatado por Coutinho em 1863) –, *Šimoakuri* (Ximakury = grupo ou família do peixe), *Keripoakuri* (Kyryakury = grupo ou família do rato), *Kašarari* (povo Kaxarari), *Kašiniri* (Kaxinyry = provavelmente trata-se do povo Kaxinawa), *Hänauiri* (Hänawyry ou Hênawyry ? = donos do rapé ?), *Maneteniri* (povo Manchineri), *Idyukuriniri* (Īthukurinyry ou Tuikyrynyry ? = povo da curica ?, espécie de psitacédeo). Como pode ser visto, Ehrenreich, portanto, acaba registrando algumas famílias apurinã, mas também alguns outros povos que são aqui descritos como pertencentes à mesma tribo dos Apurinã. Provavelmente trata-se de alianças entre os diferentes grupos indígenas, uma vez que as fronteiras étnicas impostas pelos agentes do Estado são um tanto artificiais. Claramente este é o caso dos Kaxarari e dos Kuwarinyry. Sobre os Kaxarari, muitos Apurinã afirmam uma aliança até os dias de hoje dizendo que compreendem sua língua, trocando casamentos e organizando reuniões políticas em conjunto. Sobre os Kuwarinyry (ou Kuwarynyry), ouvi alguns Apurinã afirmarem que eles eram os Apurinã do Km 45, mas que não seriam Apurinã

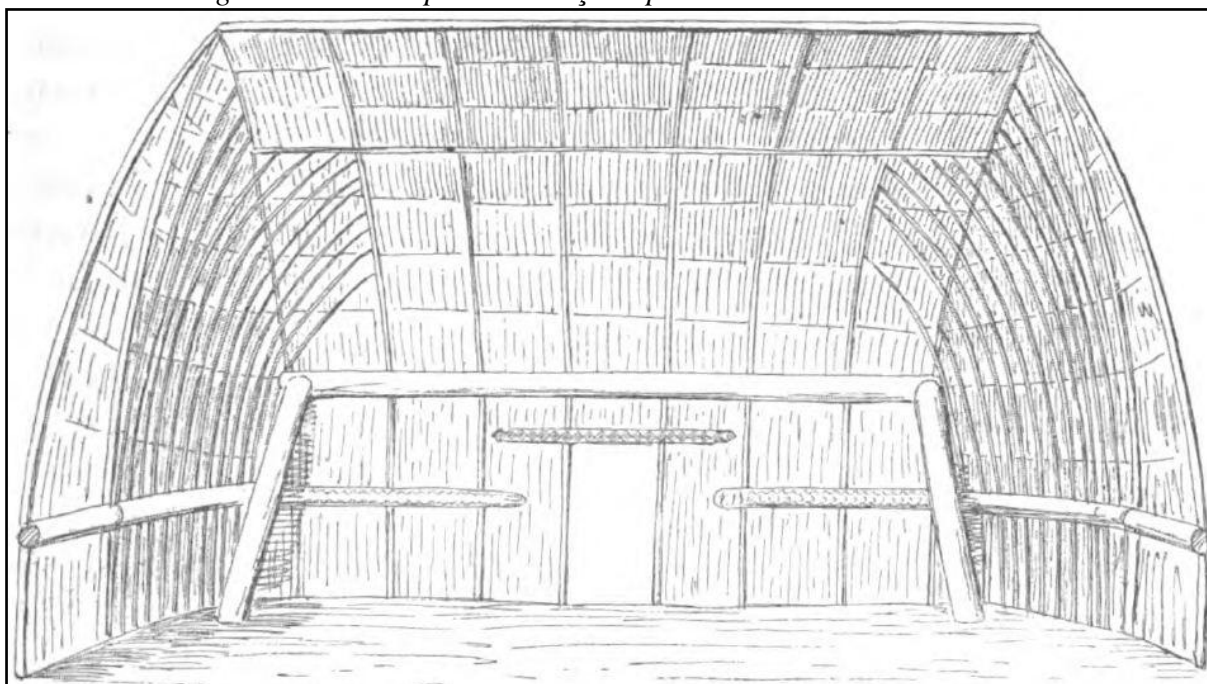
“verdadeiros”, ou seja, não pertenceria ao mesmo grupo daqueles que afirmariam isso. Juliana Schiel (2002: 63, 77, 261, 307) também relatou uma informação semelhante sobre os Apurinã do Km 45 (ela grafava *Kowaruneru*). Isso demonstra que o que hoje entendemos por povo Apurinã seria, no passado, uma categoria muito mais flexível. As diferentes alianças e relações de parentesco entre diferentes grupos, por vezes falantes de línguas bastante diferentes, podem ter confluído para formar os Pupykary de hoje. Na verdade, os Apurinã parecem muito mais abertos à incorporação do Outro através de relações de parentesco do que as descrições a serviço do Estado no final do século XIX e durante o século XX, preocupadas em delimitar fronteiras étnicas, estariam dispostas a aceitar.

No entanto, esse não parece ser o ponto de vista de Ehrenreich. Procurando relativizar o discurso dos povos indígenas enquanto povo etnicamente delimitado, reafirma que os Apurinã seriam inimigos entre si (EHRENREICH, 1906: 285). Dessa forma, sua intenção é demonstrar que grupos indígenas tidos como diferentes povos podem, na verdade, ser considerados um mesmo grupo. Nesse sentido é que ele afirmava que “também os Manetenery ou Catiana e Canamary nos Rio Hyacú e Aquiri não se devem linguisticamente distinguir dos Ipuriná” (EHRENREICH, 1892: 45). Mas suas informações linguísticas não eram tão precisas. Os Kanamari são classificados atualmente como pertencentes à família linguística Katukina, uma família independente da família Aruak. Por causa disso, muitos pesquisadores acreditam não se tratar dos mesmos Kanamari. Para eles, os Kanamari do Purus teriam sido um povo correlato dos Piro (portanto bem próximos dos Apurinã) e que teriam sido extintos. No entanto, parece mais sensato relativizar as observações linguísticas de Ehrenreich, pois preocupado com o objetivo classificatório, Ehrenreich parece se deixar levar pelas informações que apontavam para relações de parentesco e não considerou ou minimizou que essas relações poderiam ocorrer com grupos de línguas diferentes. As aproximações linguísticas viriam da confluência de dois povos na fronteira se relacionando e trocando esposas. Como lembra Coutinho (2009a [1863]: 241), em 1862 os Kanamari já estavam muito misturados com os Apurinã de modo que era impossível distingui-los. Esse também é o caso dos Kaxarari que, devido ao intenso contato com os Apurinã, foram descritos como um subgrupo Apurinã e atualmente são classificados como falantes de uma língua Pano.

Confirmando que os Apurinã costumam inalar rapé (*awyry*) e mascar coca (*katsupary*), Ehrenreich também vai se preocupar com a cultura material, descrevendo ornamentos, cestaria, armadilhas para pesca, construção de canoas, manufatura de flechas,

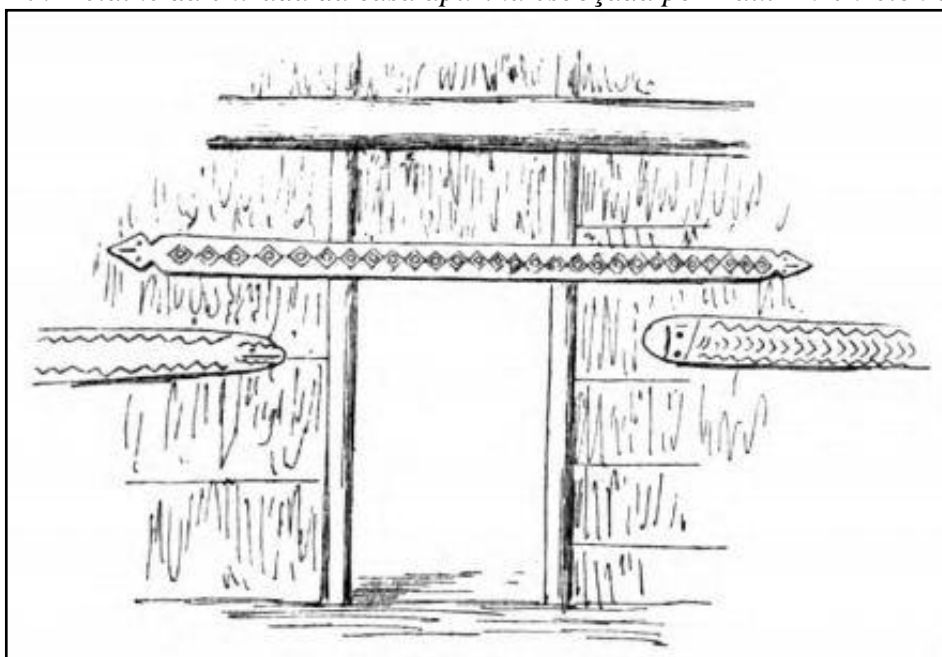
entalhe de figuras como peixes e aves para as festas e a construção da casa (*aiku*) Apurinã (1891: 60-70). Além de um esboço de uma casa (*figura 26*) que teria visitado no Rio Acimã, Ehrenreich dá atenção especial para a porta de entrada da casa e a reproduz em maiores detalhes. Como se pode ver na figura abaixo (*figura 27*), a entrada é ornamentada com entalhes da sucureira (*wainamary*), o que poderia, a princípio, sugerir uma indicação totêmica.

Figura 26: Casa apurinã esboçada por Paul Ehrenreich em 1891



Fonte: EHRENREICH, 1891a: 61

Figura 27: Detalhe da entrada da casa apurinã esboçada por Paul Ehrenreich em 1891



Fonte: EHRENREICH, 1891a: 61

Além das observações materiais, Ehrenreich (1891a: 66-69) relata elementos da cultura imaterial. Ele fala dos ritos de nascimento e de enterro, do espírito *kamiri* (*kamĩry*) dos mortos, do ogro *Mapinguarẽ* (*Mapĩkuary*) e de sua esposa *Patiniru* (*Patinyru*), do trabalho de curandeiro do xamã (ao qual dá o nome de *entitši* = *entitxi*) e de seu instrumento de trabalho *minti* (*měety* = veneno) em forma de uma pedra, a qual passaria para os futuros candidatos. Aqui Ehrenreich parece trocar os termos, pois como apresentei no primeiro capítulo, os Apurinã falam que *ětyty* seria o veneno ou feitiço do pajé e *měety* o próprio pajé. Mas Ehrenreich (1891a: 70) fala ainda das festas apurinã e que os Apurinã celebrariam praticamente da mesma forma que os Aruak do Orenoco. Eles celebrariam com danças temáticas sobre algum animal, utilizando-se de máscaras, figuras e mímicas, como na dança do jaburu ou do tucano (*šinganě* = *xĩkãne*). Dessa forma, Ehrenreich utiliza aspectos da cultura apurinã para traçar padrões migratórios e fazer correlações linguísticas e históricas. Nesse sentido, a dança/festa principal seria o *Kamutši* (*Kamutxi*) ou *Kamatši* (*Kamatxi*). Para Ehrenreich, o nome dado a esta festa seria prova da ligação com o Orenoco, pois preservaria a raiz da palavra sol (*kamũ*) presentes em outras línguas Aruak. Em Apurinã, no entanto, a palavra para sol é *atukatxi*. Talvez a palavra em apurinã derive do verbo *kama* (fazer) ou do substantivo *kamĩry* (alma, espírito) e não do substantivo estelar como queria Ehrenreich. No entanto, sua suspeita continua uma hipótese válida, ainda mais se correlacionarmos o nome do ser humano primordial *Kuwai* encontrado entre os Aruak da bacia norte do Rio Amazonas e da Bacia do Orinoco (HILL, 1993: 131; ZUCCHI, 2002: 202; WRIGHT, 1999: 5ss, 2009: 186) com o nome de um dos meninos que esteve sob os cuidados dos missionários protestantes na década de 1870, *Cawai*. A coincidência desse nome estaria indicando, assim, trocas entre os habitantes do Rio Purus e do Rio Negro.

De semelhante forma, Ehrenreich relata que, em sua mitologia, os Apurinã contam a respeito de um povo que se chamaria *Tsora* (*Tsura*) e que viveria na floresta impenetrável. Quando um estrangeiro se aproximava, eles se transformavam em pedra. Dessa forma, eles seriam imortais. Até seus alimentos se transformavam em pedra quando alguém os tocava. Representando ora um povo ora um indivíduo, a partir do mito de *Tsura*, Ehrenreich traça correlações geográficas e históricas. No mito, o espírito da falecida mãe de *Tsura* teria dado instruções para que extraísse o veneno para ser usado nos dardos. Na primeira tentativa, *Tsura* tentou fazer junto com seu vizinho *Katšipairi* (Ehrenreich identifica esse povo com os *Huitšipairi*, trata-se dos atuais *Huachipaeri* ou *Mashco Piro*), mas o veneno não teria ficado bom. Então *Tsura* pediu novamente e recebeu o verdadeiro veneno com o qual matou muitos animais. Os *Katšipairi* não receberam nada e resolveram roubar o veneno. Como *Tsura* não

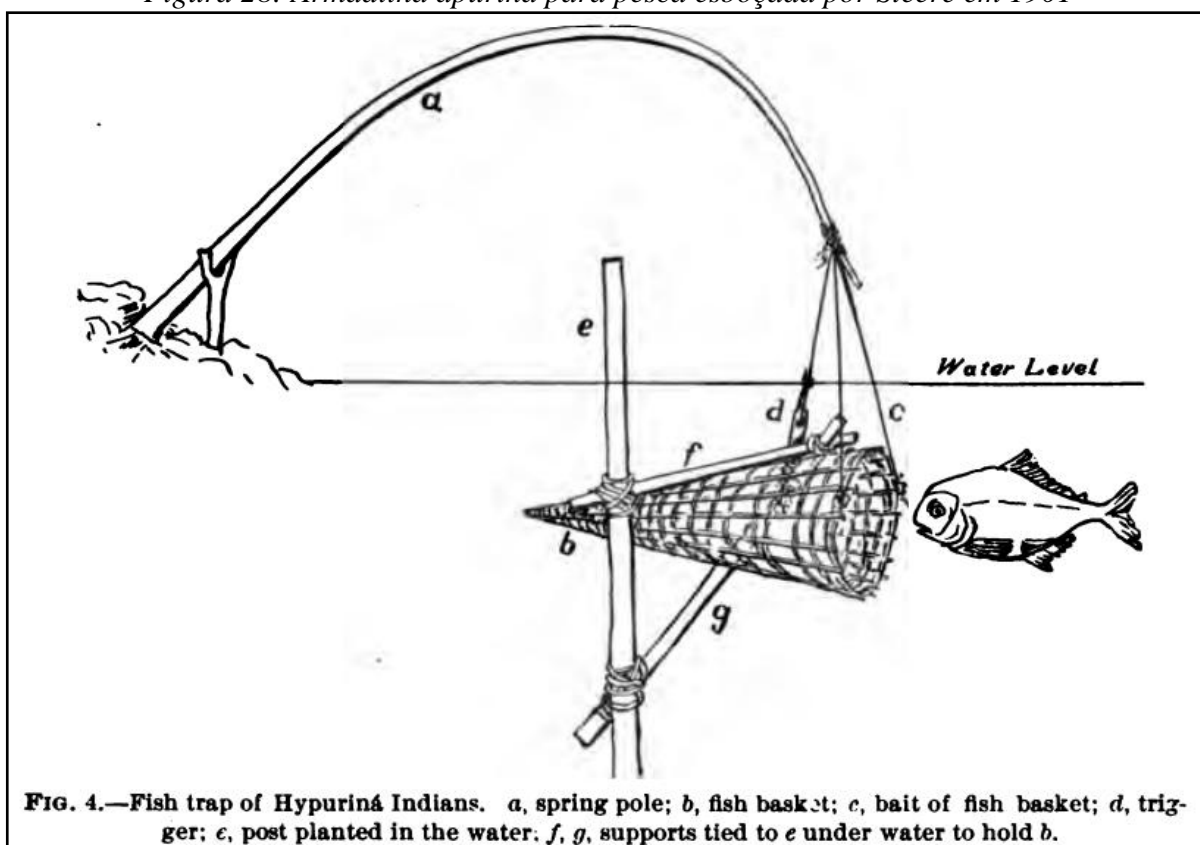
podia ser ferido pelas setas porque se transformava em pedra, matou todos eles. Tomando como base que, no mito do Tsurá, os Apurinã estão fazendo referência a um povo histórico que habitaria as cabeceiras do Rio Madre de Deus no Peru, Ehrenreich (1891a: 72) demonstra o quão longe as relações dos Apurinã chegavam. Além disso, outro argumento linguístico pode aqui ser levantado para corroborar com a tese de Ehrenreich. O nome *Katšipairi* pode ser correlacionado foneticamente com *katsupary* (coca). Portanto, os Apurinã poderiam estar fazendo referência a um “povo da coca”; uma memória histórica registrada no mito, na língua e nos costumes apurinã que os ligaria aos povos dos contrafortes andinos.

Ainda quero destacar dois últimos pontos presentes na descrição etnográfica de Ehrenreich e que são centrais para sustentar minha argumentação, a saber, o estado de beligerância e a organização política. Embora não apresente observações próprias que corroborem sua argumentação, Ehrenreich (1891a: 58s) sustenta que os Apurinã seriam um povo belicoso (*kriegerisches Volk*). Sua proposição advém basicamente das informações coletadas por Chandless quando ele aborda a importância dos assassinatos e da guerra entre os Apurinã. Já sobre a organização política, Ehrenreich (1891a: 65) traz a informação de que o chefe em apurinã seria conhecido como *enéngakary* (*enēkakary*), mas sua liderança é descrita como pouco desenvolvida, em consonância com sua tese de que os povos do Juruá e do Purus, por estarem mais distantes dos centros civilizadores, teriam um desenvolvimento inferior. É dessa forma que Ehrenreich (1891a: 65) vai sentenciar que “a posição do chefe é atualmente bastante sem sentido” (*Die Stellung des Häuptlings ist gegenwärtig ganz bedeutungslos*), pois, quando um indivíduo Apurinã é interrogado sobre quem seria seu chefe, a resposta seria sempre a mesma: “entre nós todos são chefes” (*Bei uns ist Jeder Häuptling*).

Joseph Beal Steere, por sua vez, no início do século XX, apresenta ao público em geral sua narrativa sobre uma visita aos povos indígenas do Purus. Seu texto elaborado para o Relatório do Museu Nacional dos Estados Unidos no ano de 1901 foi publicado em 1903. Além de sua observação prática, pois esteve no Purus coletando material etnográfico, Steere utiliza-se dos escritos de Chandless para argumentar sobre os povos indígenas. Sobre os Apurinã diretamente, Steere (1903: 378-380) escreve somente seis páginas nas quais apresenta o formato das casas em uma aldeia que visitou e a forma da pesca com armadilha, registra algumas canções e uma lista de vocábulos. Sobre a lista de vocábulos diz que, ao apresentar para outros Apurinã, eles teriam dito tratar-se de um dialeto denominado *Šingānānērī* (*Xīkānanyry* = povo do tucano).

Na aldeia que visitou, Steere encontrou três casas. Construída de forma oval, cada casa suportaria três a quatro famílias. Ele também faz questão de registrar o hábito de inalar rapé que teria observado ainda entre os Paumari e os Jamamadi (STEERE, 1903: 375). Além da forma da casa, Steere dá atenção especial para a pesca com armadilha esboçando em detalhes o seu funcionamento (*figura 28*). A mesma armadilha também foi descrita anteriormente por Ehrenreich (1891a: 65).

Figura 28: Armadilha apurinã para pesca esboçada por Steere em 1901



Fonte: STEERE, 1903: 377

Segundo Steere (1903: 374), os Apurinã seriam indígenas da floresta que viveriam como caçadores, pescadores e horticultores. No entanto, eles também seriam flagelo para os outros povos, pois, como registra, sua presença no Rio Mamoriá seria para prear os Jamamadi. Assim, seguindo Chandless e Ehrenreich, ele também afiança que “os Apurinã são a mais numerosa e mais guerreira das tribos da região” (STEERE, 1903: 374)⁹¹. Nesse sentido, apesar de contabilizar mais de três décadas de contato contínuo, Steere ainda vai afirmar que

⁹¹ “The Hypurinás are the most numerous and most warlike of the tribes in the region”.

Não parece haver nenhuma dúvida de que eles são canibais, comendo a carne de seus inimigos mortos em batalha. Eles vivem em pequenas comunidades, nos pequenos igarapés do interior, mas mantêm comunicação entre suas aldeias, e reúnem-se em um centro comum para suas grandes festas e danças. (STEERE, 1903: 374)⁹²

De semelhante forma, sobre as músicas que anotou, diz que quase todas evocariam o tema da guerra (STEERE, 1903: 377s). Assim, Steere parece ecoar as narrativas dos primeiros colonizadores que descrevem os Apurinã como belicosos. Entretanto, ele também observa uma contradição intrínseca: “Embora guerreiros, eles nunca atacaram os colonos intrusos, como as tribos selvagens nas corredeiras do Madeira têm feito” (STEERE, 1903: 375)⁹³. Assim, ao descrever os Apurinã, Steere acaba registrando também a ambiguidade presente nas representações que a sociedade local fazia sobre eles. Eles seriam guerreiros, embora não fossem registrados conflitos; preariam seus vizinhos, embora não existam relatos contundentes; seriam antropófagos, embora não fossem registradas provas.

Em relação ao rito funerário, Steere (1903: 374) limita-se a afirmar que os Apurinã preservariam os ossos dos mortos guardados em pacotes pendurados no teto de uma casa construída especificamente para essa finalidade. Sobre os instrumentos musicais, diz que fariam uso de tambores de madeira, de cornetas, de trompetes ou trombetas de casca e de bambu (STEERE, 1903: 377s, *figura 47*). Esses instrumentos seriam utilizados especialmente nos atos cerimoniais. Steere também confirma, como pôde ser visto no relato acima, que os Apurinã viveriam espalhados em pequenas aldeias ocupando uma vasta região, mas que eles manteriam uma unidade reunindo-se de tempos em tempos em um centro cerimonial comum. Nesses centros, “muitas aldeias estão acostumadas a reunir-se para grandes festas. Essas são acompanhadas de música, dança e *atuação bruta*. Nessas festas, eles fazem uso de figuras de madeiras rudimentares de aves e de outros animais, e os imitam” [grifo meu] (STEERE, 1903: 376s)⁹⁴. Quando Steere fala em *atuação bruta*, ele provavelmente estava se referindo à ritualização encenada de batalhas e lutas, o que também contribuía com a representação belicosa que a sociedade regional e os primeiros etnógrafos reproduziam sobre os Apurinã.

⁹² “There appears to be no question but that they are cannibals, eating the flesh of their enemies killed in battle. They live in small communities, on the smaller streams of the interior, but keep up communication between their villages, and gather from these to a common center for their great feasts and dances”.

⁹³ “Though warlike, they have never attacked the intruding settlers, as the wild tribes about the rapids of the Madeira have done”.

⁹⁴ “Several villages are accustomed to gather together for great feasts. These are accompanied with music, dancing, and rude acting. In these they make use of rude wooden figures of birds and other animals, and imitate their notes”.

Finalmente, e a título de conclusão, apesar dos atos “rudes”, “guerreiros”, “predadores” e “antropófagos” os Apurinã, para Steere – e também para os demais exploradores do Purus que os apresentavam ora positivamente ora negativamente –, seriam melhores que os Jamamadi e os Paumari para lidar com a “civilização” que os tinha alcançado (1903: 374). Não é que os Apurinã apresentariam qualidades melhores, mas sim que eles já estavam em franco contato com os ĩparãnyry e que os colonizadores dependiam de relações pacíficas e de sua mão de obra para manter o controle do Purus. A mudança no trato com os indígenas, ora os descrevendo como aliados ora como inimigos, depende muito da conjuntura do momento ou como Décio de Alencar Guzmán afirma “em diversos momentos da colonização, a necessidade de escravos fez com que muitas etnias fossem acusadas injustamente de bárbaras e selvagens, sendo passíveis de guerra justa” (2008: 117). Como constata Nádia Farage (1991: 26s), a mão de obra indígena no período pré-pombalina era de duas ordens distintas: escravizados e livres. Nessa conjuntura, aliados livres poderiam sempre ser transformados em inimigos que poderiam ser aprisionados por “guerras justas”. Como uma estratégia colonizadora, essa ambiguidade no trato com os indígenas sobreviveu ao tempo. Ela perdurou mesmo quando a legislação de 1798 proibia a “guerra ofensiva” contra os índios (HEMMING, 2009: 100) e também foi sempre uma possibilidade discutida entre os intelectuais do Instituto Histórico Brasileiro em meados do século XIX e entre os administradores do Império (MONTEIRO, 2001: 148s, 156s). Assim, no final do século XIX, ao manterem a ambiguidade em relação aos Apurinã, os relatos cumpriam a tarefa de continuar estabelecendo um controle sobre a região. Os Apurinã poderiam ser os aliados necessários para manter e efetivar o controle, mas também, caso necessário, poderiam ser hostilizados como tinham sido os Mura em anos anteriores. Os Mura, que no final do século XIX, habitavam o Baixo Purus, eram descritos como os guerreiros e, depois de tentativas de aldeamento, o Estado empreendeu uma política de extermínio porque dificultavam o domínio fluvial dos portugueses nos rios Madeira, Negro e Solimões durante os séculos XVII e XVIII. As descrições dos Mura como guerreiros serviram, assim, para fundamentar uma política de extermínio e escravização (AMOROSO, 1991; PEQUENO, 2006).

Podemos, então, retirar dessa constatação de Steere duas proposições. A primeira é aquela que reafirma as intenções dos próprios Apurinã no estabelecimento de relações com a sociedade não-indígena. A segunda diz respeito ao próprio movimento da sociedade não-indígena que parece ter escolhido os Apurinã como seus grandes aliados para manter o domínio sobre o Médio Purus. Como os Apurinã eram descritos como um grande grupo que

dominavam uma vasta região e que eram representados como guerreiros, parece que os colonizadores fizeram as contas e avaliaram que era melhor tê-los como aliados. Assim, houve um interesse recíproco que aproximou os dois lados, de modo que Steere (1903: 374s) pôde afirmar que no início do século os Apurinã estavam amplamente empregados na coleta da borracha, que faziam uso de ferramentas e de armas de fogo e que muitos viajavam constantemente até o Pará empregando-se nas embarcações dos comerciantes.

4. O SPI entre os Apurinã

Até aqui trabalhei com as fontes provenientes da missão anglicana, com os relatos dos primeiros exploradores e colonizadores do Purus bem como com as primeiras etnografias que visavam delinear um lugar social para os Apurinã. Agora, pois, pretendo apresentar a presença histórica do Estado brasileiro a partir da atuação de um órgão oficial, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Aqui, como também na história da missão anglicana, vale a máxima defendida por Manuela Carneiro da Cunha (2009 [1987]: 130) de que a história do indigenismo é também a história dos indígenas. Se os Apurinã foram indispensáveis para a conquista e exploração das riquezas do Purus pelos particulares, eles também foram reconhecidos como tal pelo Estado. Ainda durante o Brasil Império, como vimos nas fontes sobre as primeiras explorações do Purus, Manuel Urbano foi cogitado várias vezes para assumir o cargo de inspetor dos índios do Purus. Já no início do século XX, o Estado Republicano assume um papel protagonista em relação aos povos indígenas ao criar e manter o SPI sob a sombra do ideário positivista. No entanto, como já descrevi acima, não trabalharei diretamente com as fontes primárias, haja vistas que muitos outros trabalhos já foram realizados especificamente a partir da atuação dessa instituição. Nesse sentido, Joaquim Rodrigues de Melo defendeu uma dissertação sobre a política indigenista no estado do Amazonas (2007) a qual foi publicada posteriormente (2009). Carlos Augusto da Rocha Freire fez doutorado (2005) sobre as práticas indigenistas no século XX e também tem um trabalho sobre a atuação do SPI na Amazônia (2009). Além disso, organizou uma obra (2011) que faz um panorama geral sobre a memória do SPI. Nessa obra, Melo (2011) também contribuiu com um artigo que é um resumo de sua pesquisa. No entanto, sobre os Apurinã propriamente dito, a dissertação de Juliana Schiel (1999) é a principal referência a partir da qual proponho fazer essa discussão. Essa autora trabalhou com a documentação oficial do SPI produzida pelos seus agentes entre os anos de 1910 a 1950 a fim de evidenciar o ideário daqueles que a produziram. Em nível regional, o auge dos postos ocorreu na década de 1920.

Após a Revolução de 1930, teve início um processo de desestruturação, no qual o órgão indigenista perdeu verbas, funcionários e autonomia. Schiel percebe que essa crise trouxe, em primeiro lugar, um lento processo de rotinização e, em segundo, aflorou conflitos e tensões preexistentes (SCHIEL, 1999: 51s).

Administrativamente, o SPI estava organizado em Inspetorias que, por sua vez, eram subdivididas em postos locais. Esses postos eram administrados por chefes de postos remunerados ou delegados não remunerados que recebiam patentes militares. Em 1936, por exemplo, através do Decreto nº 736 foram instituídos dois tipos de postos: 1) *Postos de atração, vigilância e pacificação*; 2) *Postos de assistência, nacionalização e educação*. O primeiro posto era pensado para as populações de contato extremamente recentes ou que estavam em conflito com as frentes colonizadoras. O segundo era pensado para reduzir uma ou mais etnias que já estivessem em contato e que poderiam ser utilizadas especialmente em atividades pecuárias e agrícolas. Parece que essa foi uma tentativa de institucionalizar uma prática comum, pois essas nomenclaturas não foram seguidas a risca. Na Inspetoria do Amazonas e Acre, por exemplo, algumas pesquisadoras (VIEIRA et alli, 2011: 84) constataram que as inspetorias faziam sua própria classificação dos postos indígenas. Nesse sentido, o posto Marienê foi ora classificado como “posto de fronteira e assistência” ora como “posto de nacionalização e assistência”.

No território dos Apurinã, o SPI manteve dois postos sob a jurisdição da Inspetoria do Amazonas e Acre e mais cinco delegacias: duas no Rio Tapauá, duas no Rio Ituxi e uma no Médio Rio Purus na margem oposta ao Rio Seruini (Mapa do SPI). O primeiro posto, denominado Posto Vila Miranda ou Posto Rodolfo Miranda, foi fundado entre os Jamamadi do Rio Inauini em 1912 e desativado em 1914 por falta de pessoal e recursos financeiros. Por ocasião da sua reabertura em 1921, foi transferido para o Igarapé Tuini e renomeado Posto do Tuini ou Manuacá (MELO, 2007: 119-122, 171s; 2009: 116ss). Não trabalharei com a história desse posto. Atenho-me aqui ao segundo posto fundado entre os Apurinã. O posto estabelecido no Rio Seruini foi denominado Pedro Dantas ou Marienê. Ele foi fundado em 1913, mas foi logo fechado no ano seguinte e reaberto somente em 1920 (SCHIEL, 1999: 67). O fechamento dos postos está estreitamente vinculado com a queda econômica da região. No início da década de 1910, o preço da borracha despencou no mercado internacional devido ao sucesso do cultivo do produto na Malásia e o sistema extrativo da borracha brasileira começou a falir. Em decorrência, o interesse econômico na região do Médio Purus sofreu

queda e os projetos dos postos foram inviabilizados financeiramente. Mesmo que, com a crise, outros produtos como a castanha tenham sido novamente valorizados, a economia da região só seria reaquecida substantivamente com a Segunda Guerra Mundial quando os japoneses tomaram a Malásia e passaram a controlar a produção da borracha.

Logo após a criação do SPI em 1910, foram instaladas duas inspetorias no Rio Purus: a Inspeção do Amazonas e a Inspeção do Território do Acre. Alípio Bandeira foi inspetor do Estado do Amazonas e Francisco Barbosa de Araujo foi inspetor do Território do Acre. Em 1912 as duas inspetorias foram fundidas na Inspeção do Amazonas e Acre sob a chefia de João de Araújo Amora. O terceiro inspetor foi Bento Martins Pereira de Lemos que começou a trabalhar para o SPI em 1911 ainda sob a inspeção de Alípio Bandeira e foi chefe da Inspeção do Amazonas e Acre entre 1916 e 1932 (FREIRE, 2009: 12-19, MELO, 2011: 406s). Como diretor de índios, Lemos tinha dado início aos postos entre os Jamamadi (SCHIEL, 1999: 67) e entre os Apurinã (FREIRE, 2009: 17, 31, 43) e testemunharia seus fechamentos em 1914. Agora sob sua inspeção os postos experimentariam o auge de desenvolvimento econômico, mas Lemos também seria alvo do ataque da Comissão de Inquérito instaurada no Amazonas em 1931 pelo interventor federal Álvaro Maia (FREIRE, 2009: 45ss). Devido à sua atuação protecionista, “os agentes do SPI haviam se envolvido em inúmeros conflitos com seringalistas, comerciantes de castanha, políticos municipais e estaduais, além de representantes dos poderes Judiciário, Estadual e Federal” (FREIRE, 2009: 11). Tudo indica que a elite local que disputava a mão de obra dos indígenas com o SPI aproveitou a oportunidade para encabeçar uma revanche. Joaquim Rodrigues de Melo (2011: 413) vai afirmar que as acusações postulavam que alguns aldeamentos de índios estariam localizados em terras de particulares, detentores de títulos de propriedade, e que o SPI procurava instalar seus postos e aldeamentos justamente nas áreas mais ricas onde se encontravam os castanhais. Como as acusações estavam claramente permeadas pelos interesses das elites locais, ao final, Lemos fora absolvido, mas o posto Marienê mergulharia numa fase de decadência na qual imperaria a burocratização (SCHIEL, 1999: 55, 61).

Entre os anos de 1932 e 1941, não há notícias do Posto Marienê, o que indicaria o abandono do posto. Durante a década de 1940, no contexto da Segunda Guerra Mundial quando a borracha brasileira voltou a ser valorizada, o posto ensaiaria uma recuperação (SCHIEL, 1999: 93). No entanto, com o fim da guerra e o declínio dos preços da borracha, o posto seria novamente abandonado. Em 1950, ele seria definitivamente fechado e suas

terras vendidas à firma Manasa. Kroemer (1985: 94, 96) diz que o genro do então inspetor João de Barros Velloso da Silveira, Inácio Abraham, foi quem teria vendido as terras. João de Barros era um seringalista amigo de Lemos desde os primeiros tempos do SPI e foi delegado dos índios do Purus. Ele também era sogro de Leonardo Solon da Costa e Silva que foi chefe de posto durante o auge até o declínio do posto. João de Barros era dono do seringal Caçadua nas imediações do posto Marienê desde 1925 e Leonardo Solon teria adquirido o seringal Peneri adjacente ao posto durante o período de sua atuação como encarregado do posto. Essas relações evidenciam o quanto o posto Marienê estava atrelado aos interesses seringalistas locais (NEVES, 1996: 95, 97), pois “o fato do delegado de índios ser também seringalista não é particularidade do Purus, ao contrário, parece haver sido uma política geral do SPI” (SCHIEL, 1999: 82). Dessa forma, Juliana Schiel (1999: 83) vai dizer que os papéis de delegado ou de chefe de posto e patrão se misturavam. “O SPI acabava por incorporar as relações de trabalho peculiares à região onde se estabelecia: na Amazônia, as do seringal” (SCHIEL, 1999: 86). Para ela, o posto indígena acabava usando o mesmo sistema de aviamento dos demais seringais. Como lembra Almir Diniz de Carvalho Júnior (2011: 58), esse sistema imperava e “quem estivesse fora da dívida estava fora do comércio”. O sistema de aviamento seria mesmo uma construção do sistema colonial amazônico que tinha como base as relações de reciprocidade indígena (CARVALHO JÚNIOR, 2011: 62). Assim, “neste contexto, os representantes do SPI, delegado de índios e encarregado de posto, teriam, provavelmente exercido o papel de intermediários comerciais” (SCHIEL, 1999: 87). Portanto, Schiel comprova como os administradores do posto eram parte da elite local. Eles transformaram-se em patrões e gerenciavam o trabalho dos índios em benefício próprios. Havia, pois uma transitoriedade entre posto, seringal e terra indígena (SCHIEL, 1999: 96s). “Aquilo que já foi visto como seringal do encarregado do SPI [seringal Peneri], hoje é finalmente, reconhecido como terra apurinã, e a mesma parentela que habitava e trabalhava no posto, veio, se minha hipótese é correta, a ser mão de obra do seringal” (SCHIEL, 1999: 97).

Ao beneficiarem-se da mão de obra dos Apurinã, os delegados e chefes de posto do SPI detinham uma vantagem frente aos demais patrões no circuito de competição por mão de obra indígena. Por isso a revanche da elite local durante a Comissão de Inquérito que se estourou em 1931 sobre a Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre (SCHIEL, 1999: 55, 89-91). A Comissão, utilizada como uma arma de ataque, parece um instrumento daqueles que queriam explorar os índios. É, pois, um conflito pela terra e pela

mão de obra indígena. Na defesa perante a Comissão de Inquérito, “o SPI era apresentado, então, como um órgão atuante, ativo, que buscava cumprir suas metas de proteção e, por isso, ameaçava interesses de poderosos, interesses defendidos por juízes, prefeitos e governadores” (SCHIEL, 1999: 58).

Amarrado à economia da borracha e à extração da castanha, o projeto indigenista também estava “calcado no ideal de civilização dos índios” (SCHIEL, 1999: 17). Os relatórios da inspetoria e as fotografias que os acompanhavam buscavam demonstrar que as atividades do posto Marienê eram promotoras do desenvolvimento social e econômico. Em 1929 e em 1931, o auxiliar fotógrafo do SPI Anastácio Queiroz esteve no Seruini e produziu várias fotos que foram utilizadas nos relatórios (FREIRE, 2009: 59, 64). Trabalhando com os relatórios da inspetoria, com os documentos da Comissão de Inquérito e com as fotografias que acompanhavam esses relatórios, Schiel demonstrou como o ideário positivista estava presente no SPI. Ela traçou, dessa forma, como a ideia comtiana (Auguste Comte) dos três estágios da humanidade – teológico, metafísico e positivo – se fazia presente na forma como o posto e os Apurinã eram apresentados nos relatórios. Segundo a autora, o trabalho do SPI institucionalizava um “espaço para a formulação de uma pedagogia” do trabalho. A disciplina do trabalho era concebida como uma maneira de domesticar um grupo considerado marginal (SCHIEL, 1999: 51). Assim, o trabalho do SPI visava incorporar as populações indígenas na categoria dos “trabalhadores nacionais” através da estratégia da “tutela” (VIEIRA et alli, 2011: 83). Schiel (1999: 69ss) analisou essas fotografias e constatou que elas eram construídas para demonstrar o progresso e a civilização dos Apurinã. Nesse sentido, como se pode ver nas imagens abaixo (*figuras 29, 30, 31 e 32*), os corpos sempre estão bem alinhados, bem vestidos, penteados e as mãos e os braços contidos.

O espaço do posto também era racionalmente construído e ordenado (SCHIEL, 1999: 72). As casas de madeira bem feitas e alinhadas e a presença de avenidas sinalizam o pensamento ordenador e civilizador (*figura 33*). O espaço simetricamente pensado também deveria ser acompanhado com aquilo que existia de mais moderno. Na figura abaixo (*figura 34*), a fábrica de beneficiamento aparece em segundo plano à esquerda. Em primeiro plano, pode-se ver uma horta. Assim, as máquinas (*figuras 35 e 36*) e a produção agrícola demonstravam o progresso econômico almejado.

Figura 29: Mulheres e meninas Apurinã em 1929



Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1928-1929)
Foto: Anastácio Queiroz, 1929

Figura 30: Homens e meninos Apurinã em 1929



Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1928-1929)
Foto: Anastácio Queiroz, 1929

Figura 31: Grupo de moças Apurinã em 1929



Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1928-1929)
Foto: Anastácio Queiroz, 1929

Figura 32: Grupo de rapazes Apurinã em 1929



Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1928-1929)
Foto: Anastácio Queiroz, 1929

Figura 33: Avenida principal do posto Marienê em 1931



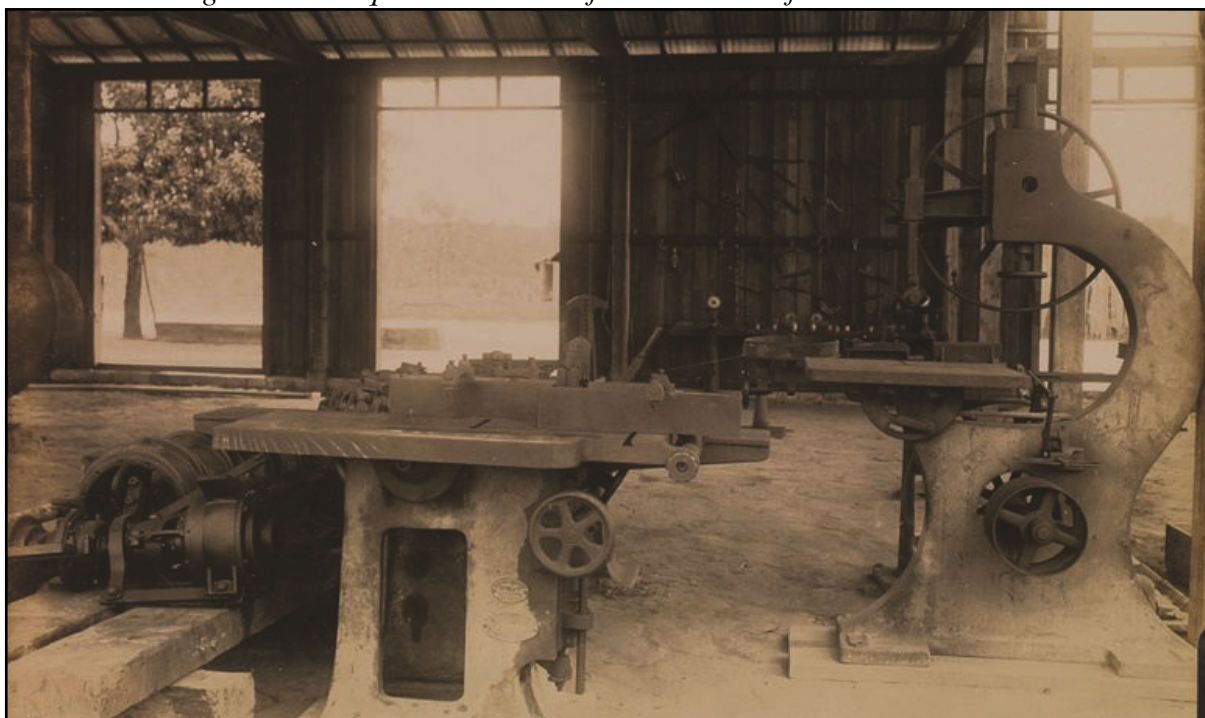
Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1930-1931)
Foto: Anastácio Queiroz, 1931

Figura 34: Fábrica de beneficiamento e horta do posto Marienê em 1931



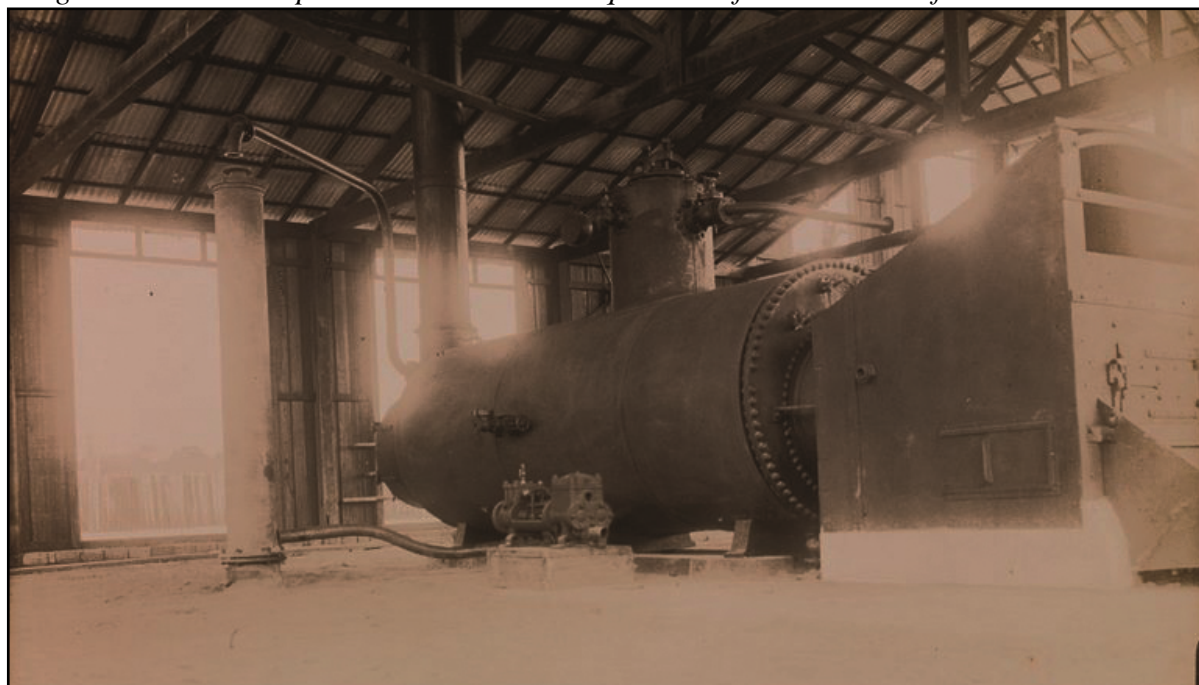
Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1930-1931)
Foto: Anastácio Queiroz, 1931

Figura 35: Máquinas dentro da fábrica de beneficiamento em 1931



Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1930-1931)
Foto: Anastácio Queiroz, 1931

Figura 36: Caldeira para movimentar as máquinas da fábrica de beneficiamento em 1931



Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1930-1931)
Foto: Anastácio Queiroz, 1931

Não obstante o sucesso comprovado através das fotografias e listas de produção que acompanhavam os relatórios do inspetor do posto (SCHIEL, 1999: 81s), os agentes do SPI viviam um dilema, pois deveriam, através da tutela, proteger e promover a educação dos Apurinã retirando-os “dos estágios inferiores da humanidade” nos quais se encontravam (FREIRE, 2009: 28). No entanto, caso tivessem demasiado sucesso, o posto perderia o sentido de sua existência. Dessa forma, os relatórios, constata Schiel, deveriam demonstrar que “a ‘civilização’ seria um dia alcançada, mas ainda não o fora. Assim, parece que se, por um lado, os Apurinã deveriam deixar de ser índios, por outro, era importante, politicamente, mostrar que eles ainda não o haviam feito” (SCHIEL, 1999: 76).

Eram índios, mas estavam evoluindo, era justamente este estágio intermediário que fazia necessária a assistência do SPI. As fotos e os relatórios deveriam retratar tanto o progresso que o SPI teria levado aos índios como o fato de que o objetivo final, a transformação dos índios em “civilizados”, ainda não fora atingido. (SCHIEL, 1999: 76)

Portanto, a atuação dos agentes do SPI se confundia com seus interesses enquanto seringalistas locais que disputavam a mão de obra dos Apurinã com os outros seringalistas e que, para manterem suas vantagens, deveriam justificar a necessidade da presença do serviço de proteção junto aos índios. Dessa forma, a proteção significava também controle sobre a mão de obra. Caso os indígenas fossem considerados como integrados, eles não necessitariam mais da proteção e os agentes locais não seriam mais beneficiários de vantagens. No entanto, a atuação do SPI também se chocava com o interesse dos próprios indígenas. Um posto localizado em um dos inúmeros rios da região dificilmente daria conta de atender todos os Apurinã espalhados em um vasto território. Provavelmente, os agentes do posto tinham intenções de reduzir toda a população Apurinã àquela área. Se esse for o caso, claramente fracassaram, pois os Apurinã parecem ter preferido continuar espalhados e trabalhando sob as ordens de diferentes patrões. Tivessem eles sido reduzidos, talvez hoje existiria somente uma área demarcada nas imediações do Rio Seruini. A “estratégia” Apurinã da diversificação parece ter produzido vantagens em longo prazo. E essa estratégia, se minha hipótese estiver correta, pode estar ligada à descrição dos Apurinã como um povo belicoso.

Como observou Juliana Schiel (1999: 62-66), o início do Posto Marienê esteve vinculado estreitamente a um conflito local que teve repercussão nacional. Em julho de 1913, dois seringueiros de nome Júlio Marques e Antônio Vivente mataram um índio Apurinã para apossarem-se de sua mulher. Os Apurinã, liderados pelo cacique João Grande, enfrentaram

nove seringueiros e conseguiram matar seis deles incluindo os dois que haviam cometido o crime. Em resposta, alguns seringueiros que trabalhavam para os seringalistas Isaac Pontes e Paulo Nascimento (conhecido também como Coronel Lambança) teriam atacado algumas aldeias na região do Seruini, do Tumiã e do Sepatini. Dos ataques resultaram em torno de 42 mortos, sendo que 33 seriam Apurinã. O SPI teve que intervir para pacificar os Apurinã e impedir mais massacres por parte dos karywa, pois os seringueiros estavam com medo de que os índios estariam se armando. Além disso, um conflito mais duradouro poderia comprometer a produção da borracha. Foi então que Bento Martins Pereira de Lemos e o seringalista e coronel da Guarda Nacional João de Barros Velloso da Silveira intervieram com objetivos de pacificação e proteção (FREIRE, 2009: 43). Obviamente o jornal local “O Correio do Purus”, respondendo aos interesses dos seringalistas, em 17 de agosto de 1913, colocaria a culpa do massacre sobre os Apurinã noticiando que eles teriam matado “sete brasileiros” (O CORREIO DO PURUS, 1913: 2, nº 28). De fato, O Correio do Purus, um jornal de Lábrea que circulou entre os anos de 1900 e 1916, não noticia quase nada a respeito dos povos indígenas da região. Durante todo seu período de circulação, além dessa notícia que incriminava os Apurinã como únicos responsáveis pelo conflito, o Jornal só traz mais duas referências diretas aos Apurinã: uma em 10 de fevereiro de 1911 e outra em 14 de maio do mesmo ano. A primeira dizendo que uma mulher Apurinã de nome Maria teria sido ferida com golpes de terçado pelo velho Luiz Serra Verde (O CORREIO DO PURUS, 1906: 2, nº 10). A segunda noticiaria um despacho do juiz inocentando Manuel Rodrigues Monteiro de haver assassinado “um índio domesticado de nome Manuel da *tribu Apurinã*” (O CORREIO DO PURUS, 1906: 2, nº 25).

Apesar de O Correio do Purus noticiar os Apurinã apenas como vítimas de homicídio, de tentativa de homicídio e de responsabilizá-los pelo massacre de 1913, o jornal ainda é fonte interessante para reconstruir representações acerca dos povos indígenas na época, pois o silêncio, por vezes, pode dizer muito mais do que palavras. Mesmo que os seringalistas utilizavam intensivamente a mão de obra indígena e estavam ocupando o território dos indígenas da região – e talvez justamente por causa disso –, o jornal silencia como se não houvesse indígenas naquela parte do Brasil. Na verdade, o imaginário a respeito do índio como “entrave para a civilização” e como “traíçoeiro” parece persistir entre os colonizadores e assim justificar o fato de estarem ocupando um território e explorando as pessoas que ali estavam antes deles chegarem. Nesse sentido, em 14 de agosto de 1906, em um artigo que comemorava a fundação da povoação de Lábrea pelo Coronel Labre e a imigração de trabalhadores e colonizadores para a região, o editor sentencia: “(...) onde o tapyr [anta]

possante, o tigre [onça] feroz e o índio traiçoeiro residiam e combatiam, à sombra das árvores colossais, ergueu-se a festiva roça, a casa de vivenda, a escola e o campanário amigo” (O CORREIO DO PURUS, 1906: 1, nº 63). Nesse artigo, os índios são vinculados à natureza; estariam, assim, do mesmo lado das antas, das onças e da floresta. Os colonizadores, por seu turno, estariam do lado da agricultura (festiva roça), da urbanidade (casa de vivenda), da educação (escola) e da Igreja (campanário amigo). Portanto, os imigrantes que chegavam no Purus, além de possuírem os meios econômicos, detinham de seu lado a estrutura do Estado Nacional e se utilizavam de todas as formas para construir e reforçar sinais de estigmatização dos indígenas o que poderia, na prática, ser traduzido como vantagens perante os primeiros povoadores da região na medida em que reforçavam e estruturavam relações sociais desiguais e de dominação (ELIAS; SCOTSON, 2000: 23, 32).

Mas voltemos nossa atenção para a descrição dos Apurinã como um povo essencialmente belicoso. Assim como a imagem dos Apurinã como dados à guerra foi recorrente no início da exploração do Rio Purus e o início do posto esteve envolto em uma discussão na qual os atributos guerreiros dos Apurinã são evidenciados, Juliana Schiel (1999: 103ss) também vai identificar na documentação do SPI a presença dessa mesma recorrência. Como exemplificação, a autora apresenta um trecho de uma carta de Velloso da Silveira a Pereira de Lemos em 12 de julho de 1930. No trecho, Velloso da Silveira diz que os Jamamadi seriam pacatos ao extremo, ao passo que os Apurinã seriam “(...) viril e inteligente, como as mais notáveis [tribos] que a História da colonização brasileira registra”. Ao final ainda pontua: “(...) não têm sido poucos os momentos terríveis que a índole bélica dos Ipurinas me tem desesperado” (Carta de Velloso da Silveira para Pereira de Lemos, 12/07/1930, Arquivo do Museu do Índio, apud SCHIEL, 1999: 105).

Segundo Schiel (1999: 105), a belicosidade Apurinã apareceria nas cartas dos agentes do SPI principalmente como uma predisposição para a vingança. O objetivo da autora é, então, tentar verificar em que medida essa imagem corresponderia à auto-imagem dos Apurinã. Para isso, ela utiliza-se de dados etnográficos e levanta hipóteses quanto ao sentido da guerra e da violência na memória apurinã (SCHIEL, 1999: 106). Da etnografia, ela observa que as histórias dos velhos registram muitas brigas e conflitos recheados pelas histórias de vinganças e chega à conclusão de que “a sociologia Apurinã é assim toda marcada por uma simbologia de guerra: os conflitos, as vinganças, as alianças constroem os grupos e suas relações” (SCHIEL, 1999: 110). Identificando em sua dissertação de mestrado que a vingança

ocuparia um ponto central no cotidiano Apurinã, em sua tese de doutoramento Schiel (2004) tenta, então, traçar as relações entre as parentelas e verificar na mitologia apurinã se essa belicosidade estaria presente na cosmovisão apurinã. Para isso, reconstrói as relações de parentesco e trabalha exaustivamente com os mitos, mas infelizmente não consegue chegar a nenhuma conclusão contundente. Seu trabalho parece ter ficado a meio caminho, pois perdeu a perspectiva histórica e interpretativa presente em sua dissertação.

Se é verdade que os conflitos e as vinganças constroem os grupos familiares e suas relações, não posso concordar com Schiel quando ela chega à conclusão de que toda a sociologia apurinã seria marcada por uma simbologia da guerra. Os conflitos familiares e as vinganças não podem ser colocados no mesmo balaio da guerra, embora possam ser desencadeadores do último. Apesar de todas as situações conflituosas que foram registradas desde os primeiros anos de contato, nunca existiu de fato uma situação na qual os Apurinã estivessem em guerra declarada com outros grupos, com a sociedade envolvente ou entre eles mesmos numa espécie de “guerra civil”, como se esse conceito pudesse ser utilizado para descrever o fenômeno em sociedades indígenas. Os episódios foram localizados e, não raro, em muitas incursões dos karywa, podem ser encontrados Apurinã servindo como guia ou mesmo tomando parte ativa no conflito (SCHIEL, 1999: 38). Na própria história de conflito que deu origem ao posto Marienê, alguns Apurinã também teriam servido de guia. Portanto, como também observou Schiel, o posto “teve seu funcionamento inserido no circuito da vingança”, pois o grupo que teria guiado os seringueiros não podia pisar no posto criado posteriormente. Isso com certeza denota divisões e conflitos internos entre os Apurinã (SCHIEL, 1999: 111), mas não comprova um estado de guerra. Até porque a própria intervenção do SPI como pacificadora das relações internas é enganosa, pois o posto nem teria chegado a funcionar. O próprio conflito poderia então ter uma causa muito mais profunda e estar imbricado nos interesses dos próprios Apurinã. O grupo que serviu de guia poderia estar agenciando a situação em proveito de seus próprios interesses vingativos, pois os conflitos entre os diferentes grupos Apurinã “influenciaram e foram influenciados pelo contexto colonizador” (SCHIEL, 1999: 38). Por outro lado, o posto, por princípio, não conseguiria reunir todos os Apurinã, pois ao instituírem um grupo familiar no poder, os agentes do SPI fizeram com que outros grupos se afastassem. Como observou Kroemer (1985: 93s), “em 1927, residia naquele posto uma população de 85 índios Apurinã, e nas imediações havia mais 300 Apurinã que, por causa de rixas antigas, não queriam morar na localidade, embora mantivessem comércio e relações amistosas com o pessoal do núcleo”. Portanto, os Apurinã

da redondeza não estavam em guerra com as famílias que residiam no posto. Eles visitavam periodicamente a fim de comerciar (SCHIEL, 1999: 112) e fomentar as relações, mas procuravam não estabelecer residência. Os Apurinã sabiam que se ficassem a situação geraria conflitos, pois não se submeteriam à autoridade de outro Apurinã. Eles preferiam se submeter aos patrões dos seringais. Nesse sentido, os próprios Apurinã também vão descrever os seringais como um espaço de conflitos, exploração e morte – já que a exploração exige a vingança (SCHIEL, 1999: 37s) –, mas também vão se referir ao tempo do seringal com saudade, como um tempo de fartura no qual conseguiam adquirir bens com facilidade. Colocando os patrões dentro de seu sistema de parentesco, eles também vão inexoravelmente estar presentes nas suas histórias. “A morte dos patrões opressores, ao final, parece constituir um padrão narrativo: após a descrição de uma situação de violência advém a vingança e a morte do opressor” (SCHIEL, 1999: 38). Mais do que a morte física, minha hipótese é que essas histórias parecem instituir relações sociais desejáveis.

CAPÍTULO IV – OS APURINÃ E O HANDBOOK

Nos capítulos anteriores, analisei as representações acerca dos Apurinã presentes nas fontes históricas e descrevi os primeiros anos de contato bem como as situações nas quais é possíveis entrever os interesses dos próprios Apurinã em se aproximarem ou não do mundo dos ĩparãnyry. Nesse percurso, uma imagem é sempre recorrente: aquela que afirma o caráter belicoso dos Apurinã em comparação aos outros grupos indígenas regionais. Na medida em que as fontes foram sendo contextualizadas, essa imagem foi sendo desconstruída ao longo da narrativa e, em seu lugar, fui postulando que a grande incidência de conflitos internos entre os Apurinã tem suas causas na recusa do grupo em se submeter a uma autoridade autocrática. No capítulo posterior a este, tentarei aprofundar essa questão, mas agora ainda gostaria de analisar uma fonte importante que reproduz e cristaliza imagens acerca dos povos indígenas da América do Sul em meados do século XX. Estou falando do Handbook of South American Indians (Handbook). Portanto, minha intenção neste momento é deter-me sobre esta obra para observar as representações que os autores delineiam sobre o povo Apurinã. Nessa minha parada, num primeiro momento, apresento os objetivos que o editor do Handbook e seus patrocinadores almejavam com a edição de uma coletânea sobre os povos da América do Sul. Num segundo momento, passo a analisar as representações que estão em disputa no contexto de elaboração do Handbook. Num terceiro momento, apresento as descrições acerca do povo e da cultura Apurinã que são elaboradas e sustentadas pelos autores do Handbook; ou seja, é o trabalho de representação construído em meio a disputas pessoais, nacionais e internacionais. Nessa parte também faço uma comparação dessas descrições com as situações observáveis no início do século XXI. Por fim, problematizo a imagem dos Apurinã como um povo belicoso que ainda ecoa nas páginas do Handbook e delineiam um lugar social para os Apurinã, um lugar social para a sociedade brasileira e um lugar social para a sociedade norte-americana.

1. O Handbook e seus objetivos representativos

O Handbook está dividido em sete volumes, sendo o último um índice remissivo completo (28/05/1957). Os primeiros quatro volumes são mais descritivos e estão subdivididos em áreas culturais (*figura 37*). O primeiro, *The Marginal Tribes* (01/04/1944), traz dados

arqueológicos e etnológicos dos caçadores e coletores primitivos desde a Patagônia até o Nordeste brasileiro, ou seja, toda a parte Oriental do Brasil, o *Gran Chaco*, os Pampas, a Patagônia, o Sul do Chile, e a Terra do Fogo, abrangendo, assim, os territórios da Argentina, Paraguai, Uruguai e partes do Brasil. O segundo, *The Andean Civilizations* (01/06/1944), trata da “alta cultura” dos assim chamados povos agricultores do altiplano andino e da costa do pacífico, desde a Colômbia até o Chile central. O terceiro, *The Tropical Forest Tribes* (01/06/1944), aborda tanto os horticultores quanto os caçadores e coletores das selvas tropicais, das savanas (serrados) e das áreas subtropicais da Bacia Amazônica, do Mato Grosso, do Paraguai e da costa brasileira. O terceiro volume, portanto, é o que privilegia os dados acerca dos Apurinã, uma vez que esse povo está localizado no centro da área geográfica delimitada pelo Handbook. O quarto volume, *The Circum-Caribbean Tribes* (01/06/1945), trabalha com a América Central, as terras baixas da Colômbia e da Venezuela e com as Antilhas.

O quinto, *The Comparative Anthropology of South American Indians* (01/03/1947), contem questões da geografia, das línguas, da antropologia física, da população e vários aspectos de cultura tratados distributiva e comparativamente (STEWART, 1963 [1964], vol. 2: XXV). O sexto, *Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians* (15/06/1948), assim como também o quinto, é mais teórico e comparativo do que os primeiros quatro volumes descritivos e foi inicialmente pensado como parte do quinto volume. O editor do Handbook Julian H. Steward afirma no prefácio do quinto volume:

Os primeiros quatro volumes do Handbook descrevem a pré-história e a história das culturas indígenas através das tribos e das áreas culturais. Os últimos dois volumes são essencialmente tópicos, comparativos e distributivos, e cada artigo lida com toda a América do Sul. (STEWART, 1963 [1947], vol. 5: XXI)⁹⁵

A idealização de uma coletânea de cunho etnológico sobre os povos indígenas da América do Sul foi pensada em 1932 quando o Conselho Nacional de Pesquisa (*National Research Council*) dos Estados Unidos estabeleceu um comitê responsável pela sua realização. No entanto, o trabalho de preparar a coletânea foi iniciado somente em 1940 pelo *Smithsonian Institution* através de seu Departamento de Etnologia Americana (*Bureau*

⁹⁵ “The first four volumes of the Handbook described the historic and prehistoric Indian cultures by tribes and culture areas. The last two volumes are essentially topical, comparative, and distributional, and each article deals with all of South America.”

of *American Ethnology*) a partir do financiamento de órgãos governamentais dos Estados Unidos. Nem mesmo a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) impediu sua realização. Os três primeiros volumes saíram ainda em 1944, um ano antes do tempo previsto. Os demais ficaram prontos no ano seguinte, mas somente o quarto ainda foi publicado naquele ano. O quinto volume foi publicado em 1947 e o sexto somente em 1948 (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 1s).

Figura 37: Distribuição cultural conforme o Handbook



Legenda: Preto sólido: Andes Central; linhas horizontais: Círculo Caribenho; linhas cruzadas: Floresta Tropical e Sul dos Andes; linhas diagonais: Semi Marginal; pontilhado: Marginal.
(STEWART, 1963 [1947], vol. 5: 670)

Priscila Faulhaber (2012) analisou em um artigo o contexto de publicação do terceiro volume e constatou as estreitas relações que se constituíram entre a ciência antropológica e os interesses político-econômicos dos Estados Unidos ligados, sobretudo, à Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, a Amazônia foi vista como uma área estratégica. Especialmente porque a borracha Amazônica estava sendo requisitada para os esforços de guerra. O Rio Purus e seus afluentes constituíam, nesse período, a principal área produtora de borracha e assim o território apurinã estava no epicentro dos acontecimentos da primeira metade do século XX. Portanto, o Handbook, de uma forma geral, é a cristalização, na área da Antropologia, da projeção estadunidense como uma potência mundial. A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) projetou os Estados Unidos como uma das principais potências mundiais e favoreceu as condições para o imperialismo norte-americano. No entanto, era necessário firmar posição no processo de representar o Outro, aquele que seria subjugado; uma tarefa até então dominada exclusivamente pelos países europeus. Em 1932, essa projeção foi acordada; o que indica que já estava sendo pensada algum tempo antes. No entanto, de fato, o Handbook tornou-se materializável somente durante a Segunda Guerra, quando esta requereu por parte dos europeus toda a atenção para o esforço de guerra e criou um hiato no trabalho de representação do Outro dentro da ciência antropológica. Assim, os Estados Unidos aproveitou a oportunidade e financiou a projeção da Antropologia norte-americana sobre o vácuo deixado pelos europeus durante a guerra.

Portanto, influenciou na decisão de publicação o fato de que os Estados Unidos pretendiam demarcar presença nos países da América do Sul, região considerada estrategicamente como seu “quintal natural”. Assim era preciso conhecer e atrair os olhares dos pesquisadores para esse novo centro de cultura e ciência que despontava como potência mundial em meio e depois da guerra. O editor Steward, ao redigir a introdução geral do Handbook que se encontra no primeiro volume, não deixou de registrar o significado desse novo momento. Politicamente ele lamenta que “(...) a guerra tenha tornado impossível aproveitar [*to take advantage*] o conhecimento de muitos colegas europeus que têm anos de pesquisa na América do Sul” (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 5)⁹⁶. No entanto, como quem sabe que a hora é de oportunidade para os estadunidenses, continua:

⁹⁶ “(...) *that the war has made it impossible to take advantage of the knowledge of our many European colleagues who have spent years in South American research*”.

Ao mesmo tempo, a própria necessidade de encontrar pessoal das Américas para escrever todos os artigos fez o trabalho tanto verdadeiramente pan-americano em execução quanto em área espacial. O interesse despertado em problemas comuns, bem como os contatos criados entre cientistas prenunciam uma nova era de pesquisa, a maior parte necessariamente cooperativa, voltada para os problemas humanos fundamentais das Américas. A apropriação da colaboração inter-americana sobre esses problemas dificilmente pode ser questionada. (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 5)⁹⁷

O caráter distintivo das Américas em relação ao Velho Mundo também pode ser percebido nas palavras iniciais de Stewart. Ele postula um sentido de internacionalismo no novo hemisfério americano nascido da interrelação entre os povos indígenas e os povos europeus e que não seriam nem um nem outro, mas uma nova e moderna sociedade, não mais inteiramente indígena e nem inteiramente europeia. O estudo proposto pelo Handbook justificar-se-ia pelo conhecimento que proporcionaria sobre esse novo mundo.

Um senso de desenvolvimento de internacionalismo no hemisfério ocidental trouxe maior reconhecimento da importância das civilizações indígenas americanas e sua sobrevivência entre as milhões de pessoas do presente. Isso tem enfatizado simultaneamente a necessidade de uma compreensão mais completa de como essas civilizações se desenvolveram durante as eras pré-históricas e como, após a conquista, eles se misturaram com a cultura europeia para produzir sociedades modernas que não são nem inteiramente indígenas nem inteiramente europeias. (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 1)⁹⁸

Além desse interesse político e econômico mais velado, o Handbook teve um objetivo mais geral e mais explícito em relação ao desenvolvimento do conhecimento acadêmico. Pretendia criar um padrão, ser um livro didático e um guia e abrir caminhos para novas pesquisas. Ou nas palavras do editor:

Fornecer um resumo conciso dos dados existentes que servirão como um trabalho de referência padrão para o estudioso, um livro didático para o

⁹⁷ “At the same time, the very necessity of finding personnel from the Americas to write all the articles has made the work as truly pan-American in execution as in scope. The awakened interest in mutual problems as well as the contacts created between scientists foreshadows a new era of research, most of it necessarily cooperative, directed toward fundamental human problems of the Americas. The appropriateness of inter-American collaboration on these problems can hardly be questioned”.

⁹⁸ “A developing sense of internationalism in the Western Hemisphere has brought increased recognition of the importance of the indigenous American civilizations and their survival among millions of present-day peoples. It has simultaneously emphasized the need for a more complete understanding of how these civilizations developed during prehistoric eras and how, after the Conquest, they blended with European culture to produce modern societies which are neither wholly Indian nor wholly European”.

aluno, e um guia para o leitor em geral. Ao mesmo tempo, ele pretende fazer um balanço do estado actual do conhecimento, revelando as suas deficiências e sugerindo problemas que vão estimular pesquisa futura no campo e na biblioteca. (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 2)⁹⁹

Nos textos que tratam sobre os Apurinã, não existem fontes empíricas (de campo). Os autores obtêm suas informações de segunda mão (na biblioteca), remetendo ao passado, especialmente aos primeiros registros dos primeiros anos. Julian Steward, nesse sentido, escreveu sem nunca ter ido a campo (FAULHABER, 2012: 106). Suas palavras em relação ao conteúdo pretendem demonstrar uma objetividade livre de interesses, ou, como ele mesmo afirma em relação ao conteúdo do Handbook, “(...) os artigos simplesmente orientam o leitor para os fatos relevantes e para a literatura (...)” (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 2)¹⁰⁰. No entanto, fatos e literaturas escolhidas também são dotadas de intencionalidades e de nenhuma forma estão isentos de subjetividades. Além do mais, os escritores também estavam cientes dos “problemas pós-contato” (leia-se mestiçagem e perda de traços culturais), mas os artigos silenciam quanto à situação histórica. Os autores preferem descrever uma etnografia cristalizada no tempo; embora os indígenas já não sejam mais os mesmos que estavam descrevendo, muitos grupos já eram considerados extintos e ou muitos povos já não existiam enquanto tal na época de confecção da obra. Assim, segundo o editor, os artigos revelariam muitas mudanças pós-contato; novos padrões econômicos, sociais e religiosos seguiram com a introdução de plantas, ferramentas de ferro, novas relações de comércio, do cristianismo e de muitos outros fatores que chegaram com a vinda dos europeus (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 2s). Era, inclusive, objetivo explícito do terceiro volume apresentar os impactos decorrentes do contato. No entanto, ao invés disso, mostra como os índios viviam no passado, mas não como sua cultura, mitologia e modo de vida estavam desaparecendo devido à subordinação, acomodação ou adaptação. Assim, os impactos do capitalismo são deixados de lado (FAULHABER, 2012: 96).

Além desses problemas, existem muitas contradições decorrentes da coleta de dados ao acaso ou movido por diferentes interesses como no caso de missionários e viajantes. O editor se queixa de que, muitas vezes, esses relatos silenciam sobre as estruturas sociais, sobre

⁹⁹ “*To provide a concise summary of existing data that will serve as a standard reference work for the scholar, a textbook for the student, and a guide to the general reader. At the same time, it is intended to take stock of the present state of knowledge, revealing its deficiencies and suggesting problems that will stimulate future research in both the field and library*”.

¹⁰⁰ “*(...) the articles simply orient the reader to the salient facts and to the literature (...)*”.

os padrões religiosos, sobre a posse da terra, e outros importantes aspectos das culturas nativas que lhe interessavam no momento. “Até mesmo a grande maioria das mais recentes monografias antropológicas sobre as tribos da América do Sul são compostas na tradição dos séculos XVIII e XIX e objetivam colher fatos para sua própria causa em vez de fazer referências a problemas antropológicos” (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 2)¹⁰¹. Elas são pensadas a partir da necessidade de compor a paisagem geográfica e humana dos territórios das novas nações latino-americanas. No caso do Brasil, como lembra Kaori Kodama (2009:28s, 46, 142ss), a nova disciplina etnografia nascia em meados do século XIX dentro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e era articulada com a intenção de salvaguardar a memória das nações indígenas que estariam fadadas ao desaparecimento para dar lugar à nação brasileira.

2. As representações em disputa no Handbook

Como era de se esperar de uma obra produzida por várias mãos em âmbito continental, as diferentes filiações dos diferentes pesquisadores fizeram-se sentir em suas abordagens. O funcionalismo de Bronislaw Malinowski (1884-1942) e Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955), com seu interesse pelas instituições e suas funções, a escola cultural americana ligada a Franz Boas (1858-1949), com seu método comparativo, buscando padrões culturais e modos diferentes de culturas (ethos) e o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), com a busca de regras estruturantes da cultura, fizeram-se presentes. Ao mesmo tempo também, ainda esteve presente uma antropologia física, com suas medições e esquadrinhamentos, e um interesse claramente pautado pelo evolucionismo.

Para Lévi-Strauss, na década de 1970, o termo *etnografia* correspondia à pesquisa de campo, o termo *etnologia* seria um passo em direção à síntese e o termo *antropologia* correspondia à disciplina maior ou como uma última etapa da síntese (LÉVI-STRAUSS, 1970: 377). No entanto, na primeira metade do século XX, a disciplina Antropologia ainda era muito identificada com a antropologia física, enquanto que o âmbito cultural estava mais ligado ao termo etnologia (FAULHABER, 2008: 3). No Handbook, a distinção entre Antropologia e Etnografia ainda se faz presente. Antropologia também parece ser um termo

¹⁰¹ “Even the great majority of the more recent anthropological monographs on South American tribes are composed in the 18th- and 19th-century traditions and aim to collect facts for their own sake rather than with reference to anthropological problems”.

mais reservado para as questões físicas enquanto as questões culturais são designadas mais pela Etnologia. A distinção entre etnografia e etnologia, por sua vez, não é tão perceptível. Na verdade, ao propor uma descrição dos povos indígenas nos quatro primeiros volumes, o Handbook parece estar construindo uma etnografia, no sentido proposto por Lévi-Strauss. Os textos primam por descrever os povos como se estivessem fazendo uma descrição de campo ou, o que é bem comum, apresentam elementos culturais atomisticamente. Somente no quinto volume, vão aparecer explicitamente as questões culturais definidas como “etnologia dos índios da América do Sul”. Já no último volume são sistematizadas questões da antropologia física e da distribuição linguística e cultural. No entanto, as pessoas que organizaram o Handbook, não negavam o fato de que a maior parte das pesquisas antropológicas sobre a América do Sul estava sendo feita com os pressupostos do século XIX e início do XX, ou seja, não eram baseadas em problemas antropológicos e sim em coleta de fatos, dados e curiosidades por conta de cada pesquisador. Ao sistematizar esses dados, portanto, estavam cientes de estarem elaborando um quadro no qual apresentavam pequenos elementos das culturas de alguns povos e que não agradariam a todos. É nesse sentido que Steward vai afirmar:

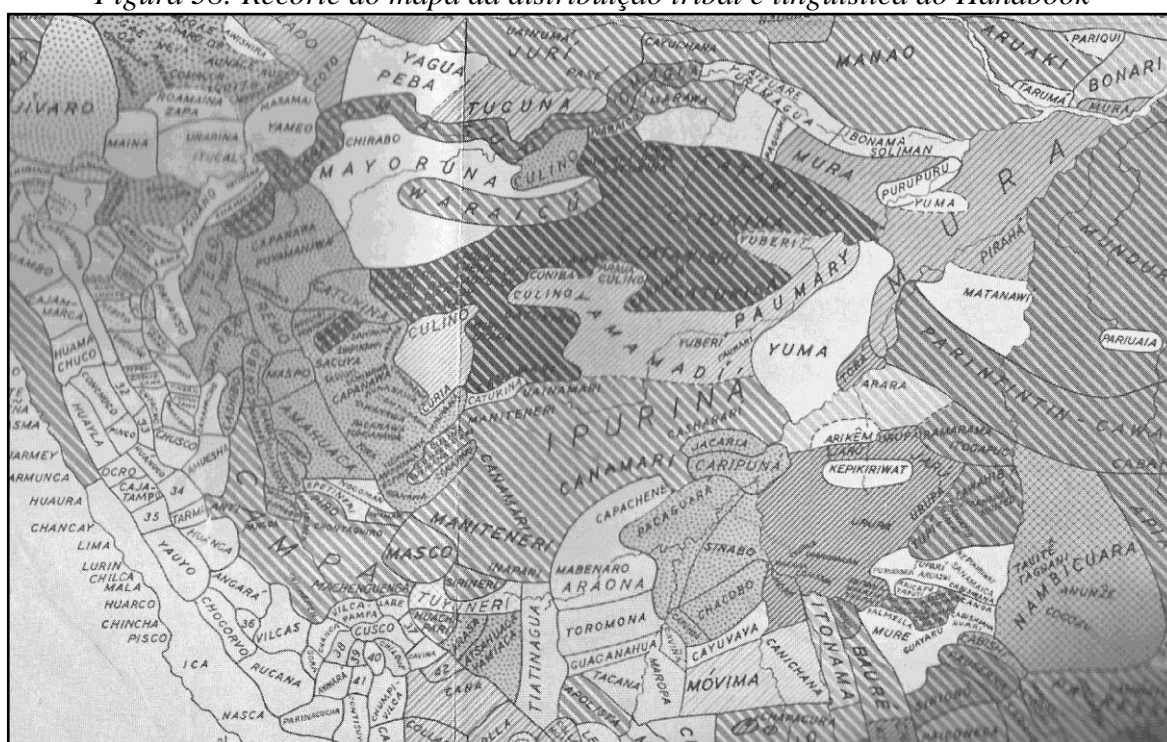
Era óbvio que a necessidade de apresentar elementos da cultura atomisticamente deve desagradar aqueles que olham principalmente para a função, para o padrão e para a configuração, ou que buscam por caracterização psicológica de povos primitivos. Ficou claro que a ênfase em culturas primitivas não interessaria muito a pessoas preocupadas com indígenas modernos e aculturados. Era evidente que a própria divisão do material submetido estaria repleta de pontos controversos. Um partidário da Kulturkreis, ou da escola “histórico cultural”, iria organizar esse material de forma diferente do que um membro da escola histórica americana. Houve diferença previsível de opinião a respeito de se uma base linguística, geográfica, ou qualquer outra deveria ser adotada.

Plenamente consciente da impossibilidade de satisfazer a todos, o editor [Steward] formulou um plano detalhado que respeitou tanto quanto as circunstâncias permitiram a proposição original de que o Handbook deveria resumir os fatos da etnologia indígena. Ao mesmo tempo, ele pediu para que os problemas modernos fossem mantido em mente, e que a literatura fosse avaliada de forma a familiarizar os investigadores com interesses diversos. (STEWART, 1963 [1944], vol. 1: 3)¹⁰²

¹⁰² “It was obvious that the necessity of presenting culture elements atomistically must dissatisfy those who look mainly for function, pattern, and configuration, or who seek psychological characterization of primitive peoples. It was clear that emphasis on primitive cultures would not greatly interest persons concerned with modern, acculturated Indians. It was apparent that the very division of subjected matter was fraught with controversial points. An adherent of the kulturkreis, or “culture historical” school, would organize this material differently

Especialmente para o Handbook, Curt Nimuendajú elaborou um mapa com a localização e com a distribuição linguística dos povos indígenas da América do Sul (figura 25). No entanto, o mapa não foi publicado na íntegra. A justificativa dada pelo editor diz respeito ao tamanho do mapa e às várias cores utilizadas que inviabilizaram a publicação. Por isso, seriam apresentados apenas recortes (STEWARD, 1963 [1944], vol. 1: 8). Entrementes, em seu lugar, outro mapa foi proposto pelo Handbook para toda a América do Sul. O mapa apresenta a localização dos povos feita pelo próprio editor Steward e a distribuição linguística feita por John Alden Mason (figura 38).

Figura 38: Recorte do mapa da distribuição tribal e linguística do Handbook



(STEWARD; MASON, 1963 [1948], vol. 6: encarte).

A influência do mapa de Nimuendajú, no entanto, é evidente. Faulhaber (2012: 99) também afirma que Steward teria adquirido uma versão do mapa de Nimuendajú já em 1942 e que o teria entregado para o consulado norte-americano em Belém. Esse mapa ajudou, naquele mesmo ano, o Coordenador de Assuntos Interamericanos (*Coordinator of Inter-American Affairs*), criado em 1940 pelo Conselho Nacional de Defesa (*Council of National Defense*), a

than a member of the American historical school. There was expectable difference of opinion as to whether a linguistic, geographic, or some other basis should be chosen". Fully aware of the impossibility of satisfying everyone, the editor formulated a detailed plan that adhered as far as circumstances permitted to the original proposition that the Handbook should summarize the facts of aboriginal ethnology. At the same time, he urged that modern problems be kept in mind, and that the literature be appraised in a manner to acquaint research workers with its value to diversified interests".

elaborar um mapa que ajudasse a explorar a região produtora de borracha, especialmente com os nomes dos povos indígenas e dando destaque aqueles que poderiam ser usados no trabalho de corte das seringueiras. Além disso, analisando as relações profissionais e pessoais envolvidas na produção do terceiro volume, Faulhaber (FAULHABER, 2012: 94) constata assimetrias entre os antropólogos norte-americanos (os sábios de gabinete – *armchair savants*) detentores do financiamento e seus colegas brasileiros (homens de campo – *traveler-collectors*) considerados como estudiosos de segunda classe. Basicamente ela observa como Nimuendajú (alemão naturalizado brasileiro) foi menosprezado, apesar de ser o pesquisador com maior conhecimento de campo. Ao final, ele foi incorporado, mas na condição de um estudioso local (FAULHABER, 2012: 97s). Outros pesquisadores e pesquisadoras como os brasileiros Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Roquette Pinto e Heloisa Alberto Torres, o alemão naturalizado brasileiro Herbert Baldus e o inglês Radcliffe-Brown também foram menosprezados (FAULHABER, 2012: 100-104). Esses pesquisadores não corresponderiam aos interesses e expectativas de uma norteamericanização da antropologia americana. O que estava em voga em relação aos brasileiros era que “Steward evidentemente não os via como membros de sua própria linhagem intelectual” (FAULHABER, 2012: 100)¹⁰³ e por isso pedia para que escrevessem apenas ensaios curtos. Em relação aos europeus, eles não poderiam ter um peso significativo na obra, pois isso descaracterizaria as pretensões da antropologia norte-americana de se apropriar de um campo que fora até então dos europeus. Steward teria inclusive sugerido que Radcliffe-Brown seria representante da antropologia colonial e, por isso, não poderia contribuir com a nova antropologia americanista (FAULHABER, 2012: 101).

Nos dois mapas (*figuras 25 e 38*), na área relativa aos Apurinã, destaca-se a amplitude do território Apurinã, assim como algumas tentativas de etnificação através dos etnônimos registrados pelos primeiros viajantes. Nesse sentido, os Yuberí seriam os mesmo Paumarí. Já os Uainamari, dados como extintos (GORDON, 2006: 7), podem ser, como já argumentei acima, um grupo Apurinã, pois o etnônimo é claramente um substantivo apurinã, a saber, sucuri (*wainamary*). Duas hipóteses parecem plausíveis aqui: uma que os primeiros viajantes teriam registrado o etnônimo que os Apurinã utilizavam para designar outro povo; outra que os primeiros viajantes captaram uma autodenominação de um grupo apurinã. Caso a segunda hipótese seja mais verídica, um grupo Apurinã estaria sendo localizado nas proximidades do Rio Iaco. E essa segunda hipótese tem tudo para ser a mais verídica, pois a sucuri, assim como a jibóia, exerce

¹⁰³ “(...) especially since Steward evidently did not see them as members of his own intellectual lineage”.

grande influência na mitologia e no imaginário apurinã. Nas festas, os Apurinã cantam e dançam uma música da sucuri. Também se diz que os pajés mais poderosos se transformam nessas cobras quando morrem. Além disso, nas vigas das casas (*aiku*) antigas, os Apurinã entalhavam uma serpente (*figura 27*) o que remete mais uma vez à simbologia da sucuri.

Como já foi dito acima, os Apurinã são descritos no volume três, embora aqui e acolá algum aspecto de sua cultura material e imaterial tenha sido tomado como exemplo em outros volumes. O autor que trabalhou mais diretamente com os Apurinã foi Alfred Métraux. Aliás, ele é um dos que mais apresentou contribuições para a Handbook. Outro que rivaliza com ele é o próprio editor Julian Steward que também escreve sobre a família linguística Aruak da qual faz parte o povo Apurinã. Alguns artigos inclusive são assinados em conjunto. Faulhaber, mais uma vez, ajuda a interpretar o que está por detrás. Analisando cartas e outros documentos gerados no contexto de feitiço do Handbook, descobre que Métraux teve o papel de um segundo editor; só que seu nome não consta no livro como editor porque Steward não queria dividir esse mérito com um suíço radicado na Argentina. Por causa dessa rejeição, o relacionamento entre os dois deteriorou-se a ponto de Métraux considerar sua cooperação com Steward como a mais infortuna de sua vida (FAULHABER, 2012: 93). Tudo indica que Steward teria se aproveitado dos conhecimentos de Métraux ao assinar os artigos em conjunto, mas não estava disposto a dar o devido reconhecimento ao seu colega de ciência.

Os Apurinã são descritos mais minuciosamente na parte quatro que trata dos povos da Bacia Amazônica Ocidental, mais precisamente no artigo sobre os povos das Bacias do Juruá-Purus. Na década de 1950, Métraux diz que nessa região a população indígena não ultrapassava 10 mil indivíduos. Métraux trabalha a área cultural como pertencente às famílias Pano, Aruak e Katukina. Por razões históricas de contato, os Aruak são divididos em dois capítulos: um relativo à área do Juruá-Purus e outro relativo às tribos do Médio e Alto Rio Amazonas. Os contatos com a segunda área são muito mais antigos e incluem os povos Piro, Campa, Chontaquiro, Masco, Sirineri e Tuyuneri. Já na primeira, Métraux descreve os povos do Alto e Médio Juruá e Purus. Os Apurinã são arrolados com outros 16 povos como pertencentes ao grupo Aruak. Os Kaxarari, um grupo atualmente classificado como Pano, são descritos como um subgrupo Apurinã que vivem nas cabeceiras do igarapé Curequeté, um afluente do Rio Ituxi, na fronteira com Rondônia. Métraux explicita que alguns desses povos que está descrevendo foram classificados como um subgrupo denominado Arawá por Paul Rivet e Constant Tastevin (1938). Antes disso, Daniel Brinton (1891) já teria classificado as

línguas aparentadas ao Arawá como uma família independente. Ehrenreich (1897), no entanto, teria sido o primeiro a sugerir a inclusão dessa família no grupo dos Aruak, postulando uma continuidade genealógica. Sobre a classificação das línguas dos povos do Juruá e do Purus, Métraux afirma que Tastevin e Rivet foram os responsáveis por darem uma ordem. Até então os povos dessas regiões eram “os mais confusos na América”, nas palavras de Métraux (1963 [1944], vol. 3: 657s, 660ss). No entanto, no estágio atual da pesquisa, os linguistas consideram as línguas Aruak e Arawá como pertencentes a duas famílias distintas, sem afinidades linguísticas que pudessem justificar uma ancestralidade comum (DIXON, 1999; AIKHENVALD, 1999: 73s; FACUNDES, 2002: 81s). Atualmente fazem parte da família Arawá os Kulina (ou Madihá) os Banawá-Yafi, os Deni, os Jarawara, os Kanamanti, os Paumari, os Jamamadi e os Zuruahá (GORDON, 2006: 6, 8).

Assim, é seguindo essa classificação que Métraux apresenta suas conclusões acerca do povo Apurinã. No entanto, no volume seis do Handbook, publicado quatro anos mais tarde, John Alden Mason faz uma crítica histórico-linguística mais detalhada e esboça uma classificação distinta, apresentando a família Arawá como um grupo separado, apenas com provável afinidade em relação aos Aruak (MASON, 1963 [1948], vol. 6: 212s). Dessa forma, mesmo entre os autores do Handbook, a classificação linguística dos Aruak e dos Arawá como pertencente a um mesmo tronco Proto-Aruak não foi aceita por todos. Essa também é a constatação a que chega Flávio Gordon, ao fazer uma revisão histórica sobre a continuidade genealógica entre Arawá e Aruak. Afirma o autor: “(...) não foi admitida por muitos autores como Mason (1950 [1948]), Loukotka (1968), Tovar & Tovar (1984) e Rodrigues (1986)” (GORDON, 2006: 10). Esses autores teriam classificado os Arawá como uma família linguística distinta. Assim, Gordon pôde concluir em sua revisão: “todos os estudos recentes sobre as línguas da família Arawá atestam (...) a independência genética da família em relação ao Aruak” (GORDON, 2006: 17). Essa conclusão se baseia em que afinidades na estrutura gramatical seriam insuficientes para considerarem as duas famílias como pertencentes a um tronco comum.

Ainda sobre o tronco linguístico Aruak, é preciso frisar que, no Brasil, a literatura, de um modo geral, tem dado mais importância para os troncos Tupi e Jê. Essa preferência justifica-se historicamente, pois os Tupi foram os primeiros grupos a estabelecerem contatos e alianças com os Portugueses, o território que ocupavam coincide, em grande parte, com o atual território do Brasil e suas línguas foram a base sobre a qual surgiram e se

implementaram a língua geral paulista e a língua geral amazônica. Os Jê, por sua vez, ocupavam a região central do Brasil e foram identificados como os inimigos tradicionais dos Tupi, ou seja, como Tapuias (MONTEIRO, 2001: 66). Dessa forma, os Aruak têm permanecido à sombra dos Tupi na etnografia brasileira. No entanto, a partir de uma visão macro sobre a América do Sul e a partir de uma visão de fora, Mason destaca no Handbook a importância do tronco linguístico Aruak para a América do Sul. Diz o autor:

Aruak é provavelmente a maior e mais importante família linguística na América do Sul, tanto em extensão quanto em número de línguas e dialetos. Estende-se, ou estendeu-se, de Cuba e das Bahamas, talvez até da Flórida, ao Gran Chaco e às nascentes do Xingu, possivelmente até mesmo ao Uruguai (*Chaná*), e a partir da foz do Amazonas até os contrafortes orientais dos Andes, possivelmente até as terras altas (*Uru*) ou mesmo até o Pacífico (*Chango*). (...) A casa original e ponto de distribuição supõe-se ter sido a região do Orenoco e do Rio Negro nas fronteiras da Guiana, da Venezuela e do Brasil. (MASON, 1963 [1948], vol. 6: 208)¹⁰⁴

3. As descrições acerca do povo e da cultura apurinã no Handbook

Uma vez apresentada as principais representações e os principais interesses que estão presentes na confecção do Handbook, é importante também analisar como os Apurinã são descritos nesse processo. Como já foi dito acima, Métraux e Steward são os principais autores que escreveram, no Handbook, sobre os Apurinã e sobre a família linguística a qual eles pertencem. Enquanto Steward tem uma abordagem histórica comparativa mais generalista, Métraux apresenta a sua visão em questões mais particulares, ou seja, buscando pelas fontes que falam sobre os povos indígenas e comparando com os diferentes povos de uma mesma região. Mesmo assim, em suas abordagens, nenhum dos autores dá espaço para conceitos e palavras da própria língua apurinã. Uma pequena exceção é quando Métraux aborda a religião apurinã e cita o espírito *Kamutsi* ou *Kamatsa* (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 681). No entanto, aqui Métraux está apenas fazendo referência ao trabalho de Ehrenreich (1891a: 66-69) como já descrito acima. Para descrever os Apurinã, além de Ehrenreich, os dois autores se utilizam amplamente dos trabalhos de Chandless e Steere. Nesse sentido, a localização

¹⁰⁴ “Arawak is probably the largest and most important linguistic family in South America, both in extent and in number of component languages and dialects. It extends, or extended, from Cuba and the Bahamas, perhaps even from Florida, to the Gran Chaco and the sources of the Xingú, possibly even to Uruguay (*Chaná*), and from the mouth of the Amazon to the eastern foothills of the Andes, possibly to the highlands (*Uru*) or even to the Pacific (*Chango*). (...) The original home and point of distribution is supposed to have been the Orenoco and Rio Negro region of the borders of Guiana, Venezuela, and Brazil”.

geográfica dos Apurinã proposta por Métraux – referida em vários trabalhos antropológicos e históricos posteriores – é dependente diretamente daquela descrita por Chandless (1866a: 96), como também já abordei acima. Métraux afirma que os Apurinã estariam localizados “no Rio Purus desde a boca do Rio Sepatini até o Rio Iaco; no Rio Acre acima da latitude 9°45’ S; no Rio Ituxi (Iquiri); e nos Rios Entimari e Punicici, dois tributários do Rio Ituxi (lat. 9°-10° S, long. 65°-69° O)” (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 662)¹⁰⁵.

Ao tratar do complexo cultural Juruá-Purus, a descrição de Métraux recai muito mais sobre a cultura material e sobre as atividades de subsistência: quais os tipos de casas e como são construídas, se usam roupas e adornos e como fazem, quais os tipos de armas, como caçam, como pescam. Além disso, Métraux também dá espaço para apresentar a organização social e política, o modelo de propriedade, o ciclo de vida, a religiosidade e o xamanismo. No entanto, não há uma reflexão explícita sobre como estas atividades e essas instituições estariam sendo modificadas a partir do contato; nem mesmo no quinto volume – que era para conter os impactos da civilização do Velho Mundo já que o terceiro volume não abordou essa temática (STEWART, 1963 [1947], vol. 5: XXIII) –, esses impactos são explicitamente trabalhados. Mesmo assim, se compreendermos que as descrições etnográficas do Handbook estão fazendo referências a um passado apurinã presente nas fontes mais antigas, podemos, dessa forma, tomá-las para nos ajudar a situar os impactos e as estratégias apurinã, uma vez que elas podem ser comparadas com os dias atuais.

Assim como outros grupos do mesmo complexo cultural, Métraux afirma que os Apurinã coletavam alimentação da floresta, especialmente frutas silvestres, e cultivavam pequenos roçados (*small gardens*), mas dependiam principalmente da pesca e, em menor medida, da caça. Por isso deixariam periodicamente suas aldeias para passar longos períodos em expedições de caça e pesca (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 664s). Hoje a caça e, em maior medida, a pesca ainda são importantes como fonte de proteínas. Os roçados e o manejo dos recursos da floresta também são explorados sistematicamente. No entanto, observei ainda que, em muitas aldeias, os Apurinã criam animais domésticos como galinhas, porcos e gado. Esses animais são mais bem incorporados à dinâmica social do grupo e podem ser tratados como animais de estimação como a imagem abaixo instintivamente sugere (*figura 39*). Os

¹⁰⁵ “On the Purús River from the mouth of the Sepatnyim River to the Hyacu River; on the Acre River up to lat. 9°45’ S.; on the Ituxí (Iquirí) River; and on the Entimari and Punicici Rivers, two tributaries of the Ituxí River (lat. 9°-10° S., long. 65°-69° W.)”.

porcos, por exemplo, podem ser criados soltos no terreiro ou alongados como animais selvagens em alguma faixa de terra e abatidos (caçados) quando se necessita. Por vezes, pode-se vender a carne para os parentes ou colocá-la no mercado da cidade. Não observei em nenhuma aldeia a criação extensiva com objetivos explicitamente comerciais.

Figura 39: Criação de gado na aldeia Mipyry



Aldeia Mipyry, Igarapé Água Preta, Pauini – AM, 24 de janeiro de 2013.
Foto: Rogério Sávio Link

As famílias apurinã também complementam sua dieta com produtos industrializados, os preferidos são bolachas e pães, arroz, açúcar, leite em pó, refrigerante, sal e café. Em algumas aldeias observei plantações de café para consumo próprio. Os Apurinã compram esses produtos nas cidades vizinhas ou de marreteiros. Os recursos advêm, em maior medida, dos produtos que plantam ou coletam e vendem na cidade, mas também alguns Apurinã são assalariados, aposentados e ou recebem alguma outra renda governamental. Atualmente, a castanha é o principal produto extrativo, seguido das sementes de andiroba e do óleo de copaíba, mas a renda sempre é complementada com a extração de frutas da época como açai, bacaba, patauá e pequi. Além de muitos tubérculos e frutas que os Apurinã plantam e vendem, a farinha de mandioca

parece ser o produto de maior saída na região. Tem especial valor a farinha puba, feita a partir de espécies venenosas da qual extraem o veneno antes de torrar a farinha. Para extrair o veneno, é necessário deixar a massa de mandioca em água por vários dias até fermentar. Depois deve ser prensada e torrada. A farinha d'água ou puba recebe esses nomes devido a esse processo. Ela tem grãos maiores e um sabor e odor levemente azedo, o que a torna mais apreciada. Métraux também cita o processo de fabricação (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 666). Os Apurinã dominam todo esse o processo e conseguem colocar seu produto nos mercados da região. Tudo indica que a economia apurinã encontra na produção e no beneficiamento da mandioca uma tradição de longuíssima duração. Pois, como também observou Michael Heckenberger (2002: 112), arqueologicamente e historicamente os grupos Aruak têm sido reconhecidos pelas aldeias mais permanentes mantidas principalmente pela pesca e pelo cultivo de mandioca. Além da extração e plantio, algumas famílias ainda complementam sua renda com o comércio, comprando produtos na cidade e revendendo na aldeia (*figura 40*), o que indica uma transformação substancial decorrente do contato.

Figura 40: Mulher apurinã transportando refrigerante para a revenda na aldeia Camicuã



Aldeia Camicuã, Boca do Acre – AM, 21 de janeiro de 2013.
Foto: Rogério Sávio Link

Para poderem tornar-se comerciantes dentro da própria aldeia, a sociedade apurinã deve ter sofrido uma transformação: de uma sociedade de trocas igualitárias mantida por um sistema de reciprocidade para uma sociedade que permite o lucro e a distinção social como reflexo da sociedade não-indígena que a circunda. O normal de uma aldeia é que o comércio com fins lucrativos não seja bem visto, pois ele quebra a obrigação mútua de dar e retribuir (MAUSS, 2015 [1925]; ALTAMANN, 1994, 2000). Essa prática pode ser mais bem percebida em aldeias maiores como a Aldeia Camicuã, formada por famílias provenientes de diferentes lugares do Purus em busca dos benefícios de residirem próximas a uma área urbana como Boca do Acre. O parentesco não tão próximo e a proximidade com o centro urbano instituem relações sociais mais distanciadas entre as famílias o que permite, em última instância, que algumas não estejam tão obrigadas com a economia distributiva da aldeia e podem passar, assim, a se colocar como revendedoras de produtos. Quando podem os Apurinã também adquirem outros bens industrializados, como roupas, televisores, celulares, câmeras fotográficas, motores e computadores. Desde a lei do desarmamento (Estatuto do Desarmamento – Lei nº 10.826/2003 que regulamenta o registro, a posse, o porte e a comercialização de armas), espingardas não são mais encontradas para comprar na região, a não ser de segunda mão. Munição ainda pode ser comprada, pois existe um comércio não oficial que supre a necessidade da população local. Algumas famílias com um pouco mais de renda possuem casas também nas cidades vizinhas, as quais são utilizadas quando estão em trânsito, para realizar comércio, para fazer tratamento médico e ou para o estudo dos filhos. Aquelas que não possuem, quando necessitam, acionam suas relações de parentesco.

Voltando ao Handbook, podemos concluir que os autores chegam a citar alguns dados que demonstram a capacidade dos indígenas em engajarem-se no comércio tanto com seus vizinhos quanto com a sociedade envolvente. No entanto, quando fala dos Apurinã não discute a inserção desses no sistema local de exploração das riquezas como a borracha que é o produto local mais importante no final do século XIX e início do século XX. Por ocasião da Segunda Guerra Mundial, como já foi abordado, tornou-se novamente objeto de extremo interesse. Como é possível que os artigos presentes no Handbook não discutam esses vetores de transformação? No Handbook, as políticas indigenistas e as políticas indígenas não são explicitadas ou estão fora do campo de visão dos autores. Na verdade, transparece que o horizonte dos autores está regido pela necessidade de registrar sociedades primitivas que seriam o elo perdido das próprias sociedades europeias. As sociedades indígenas seriam as sociedades que não evoluíram, ou seja, seriam um reflexo do passado das próprias

sociedades europeias. Assim, era mais importante descrever a sociedade primitiva do que analisar o processo histórico que transformava essas sociedades. Além do mais, ao descrever e cristalizar uma imagem de uma sociedade primitiva, rapidamente seus descendentes passam a serem vistos como “corrompidos”, não mais como “índios puros”. São, dessa forma, incorporados ao contingente de mão de obra e seu território considerado livre para a exploração de terceiros. Esse é o caso dos Mura e dos Paumari que já eram descritos durante e no final do século XIX como não sendo mais de interesse antropológico por estarem já corrompidos (MARTIUS; SPIX, 1824: 78; EHRENREICH, 1929: 307s, COUTINHO, 2009d [1863]: 261-265).

Cabe aqui a crítica feita por João Pacheco de Oliveira Filho (1998: 48-50; 1999) ao abordar a problemática dos índios misturados do Nordeste. Esse autor vai dizer que a busca de uma origem ou de uma identidade originária é perigosa, pois ao cristalizar uma identidade deixam-se de lado aquelas que não se encaixam. Sabe-se muito sobre o que os índios foram no passado e pouco sobre o que são hoje. Dessa forma vai criticar tanto o estruturalismo francês de Lévi-Strauss quanto o evolucionismo norte-americano que estariam presentes no Handbook. O método de Lévi-Strauss privilegiaria os primeiros anos de contato; por isso as populações do Nordeste são deixadas de lado como uma “etnologia menor”. Dessa forma, o autor vai afirmar que a mesma postura presente no evolucionismo cultural norte-americano e no estruturalismo francês – que “parecem confluir para uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste” – está presente nos trabalhos de Darcy Ribeiro quando trata os índios do Nordeste como “resíduo de população”, como “desajustados”. Segundo essa corrente, “Os índios do Nordeste não possuiriam mais importância enquanto objeto de ação política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos” (1998: 50). Assim, Pacheco de Oliveira (1998: 53-56) propõe uma análise dos índios do Nordeste rompendo com a etnologia das perdas e das ausências culturais. Em vez do conceito de etnogênese, utiliza o conceito de *territorialização* para explicar os processos de “misturas” transcorridos durante o Estado Colonial e ancorado na noção de Estado-Nação. A metáfora da “viagem de volta”, é utilizada para explicar a retomada identitária de povos dados como extintos ou não relacionados pela etnografia ou pelos órgãos indigenistas. Dessa forma, demonstra como os índios do Nordeste foram submetidos a dois processos de territorialização que promoveram a mistura: as missões religiosas e mais recentemente a agência indígena oficial. Nesse processo, caberia ao historiador “resgatar a plena

historicidade dos sujeitos históricos, descrevendo como eles estão imersos e como se constituem em cada ambiente líquido” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999: 106).

A partir dos relatos de Ehrenreich e Steere, Métraux observa modificações na forma como os Apurinã construíam suas casas. Em publicação de 1891, Ehrenreich descreveu e esboçou uma casa apurinã que teria visto em 1887 (*figura 26*). Métraux retoma essa descrição de Ehrenreich e a compara com a descrição de Steere. Para Ehrenreich, a casa Apurinã tinha uma estrutura abobadada que media 15 metros de comprimento por 10 de largura. A armação era feita com varas curvadas apoiadas contra vigas horizontais suportadas por postes inclinados. A parte de cima era sustentada pelas varas. Uma segunda viga horizontal interna ao longo da parede ajudava a sustentar a estrutura. A cobertura era feita de folhas de palmeiras divididas e amarradas com cipós. Já a descrição feita por Steere em 1903 apresenta uma estrutura com uma cobertura de duas águas enormes com extremidades arredondadas e que iam do topo até o chão. Dentro, eram fincados postes para a amarração de redes e as famílias viviam em compartimentos separados por divisórias de palha. O interior podia ser decorado com figuras trançadas de palha e serpentes escavadas nas extremidades das vigas horizontais da estrutura da cabana. Uma aldeia poderia ser composta por seis a oito famílias vivendo em duas grandes casas separadas por um campo (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 667, 675, 678). Métraux também diz que as famílias podem ser agrupadas por nomes de animais como “a gente do jaguar” ou “do sapo”, mas não dá nenhuma pista sobre a divisão em duas casas. Provavelmente isso decorre da divisão em dois clãs exogâmicos patrilineares: *Xuapurinyry* e *Miutymãnety*.

Com o contato intensificado no final do século XIX, as mudanças no formato das casas já são esperadas. O que Métraux não faz é citar como os Apurinã construíam suas casas no momento em que estava escrevendo. Hoje, os Apurinã preferem construir suas casas com o assoalho longe do chão (em média 1,5 metros do chão). Esse modelo é amplamente utilizado por índios e não-índios do Purus e tem sua explicação lógica vinculada às cheias periódicas do Rio Purus. No entanto, mesmo quando as casas estão localizadas em terra firme e, portanto, longe do perigo das inundações, o modelo continua a ser reproduzido. Essas casas utilizam paredes e assoalho de tábuas geralmente mandadas serrar por um profissional local que serra a madeira com o auxílio de motosserra diretamente no local da derrubada da árvore. Na cidade, as tábuas podem ser compradas em serrarias. O teto é quase sempre de telha de zinco e as casas geralmente não possuem forro. Além disso, aqueles que não possuem tantos recursos

constroem suas casas com tábuas feitas de paxiúba (*Iriartea exorriza*), uma espécie de palmeira que tem seu tronco aberto para fazer o assoalho e as paredes. O teto pode ser coberto com folhas de palmeira. A preferida, por sua durabilidade, é a palmeira canaraí (*Mauritia limnophila*), mas também podem ser utilizadas outras dependendo da disponibilidade do recurso. As folhas são entrelaçadas em uma vara formando uma espécie de telha. As telhas, por sua vez, são postas umas sobre as outras formando um telhado impermeável.

Na verdade, as casas Apurinã seguem atualmente os modelos adotados também pelos demais moradores da região. As casas das aldeias não diferem das casas dos demais ribeirinhos. Percebemos aqui uma intencionalidade dos indígenas em se assemelhares aos demais moradores. Os Apurinã parecem apresentar um sistema social reciprocitário aberto ao Outro, que busca incluir o Outro, seja através de relações de parentesco, seja por adotar hábitos, seja por adotar tecnologias ou outros aspectos exteriores como a vestimenta e mesmo o uso da língua. Como observaram os primeiros exploradores e etnógrafos que entraram em contato com os Apurinã, em várias aldeias e nas colocações dos ìparãnyry foram encontrados Apurinã que dominavam diferentes línguas, dentre elas inclusive o português (SAMM, 1876: 132; 1880: 270, CHANDLESS, 1866a: mapa). Portanto, o que está realmente em jogo aqui é perceber a cultura apurinã na sua historicidade, ou seja, como ela se modifica. “Desse modo, não faz muito sentido reportar-se a estanqueidades ‘étnicas’ de pertencimento, exatamente porque o sistema reciprocitário é um sistema aberto, em que tudo pode ser incluído, a partir de uma gramática específica da socialidade” (CAVALCANTI-SHIEL, 2011: 95s); inclusive os ìparãnyry. Assim, podemos afirmar decisivamente que não existe uma cultura ou etnia apurinã estanque. Eles buscam a mistura e fazem questão disso. Se fosse para existir uma constância – isso não pode ser afirmado categoricamente, pois junto com a razão cultural vai a razão prática (SAHLINS, 2004 [1992]a: 507; 1997 [1987]: 160) –, essa abertura poderia ser tomada como tal. Há um movimento dos Apurinã em relação aos outros; o Outro deve ser incorporado. Ou, como aborda Viveiro de Castro (2011: 220), “o outro não era um espelho, mas um destino”. Nessa lógica, ele é indispensável.

Quanto às vestimentas, passaram a ser objetos de desejo dos Apurinã e em poucos anos depois do contato não era mais possível distinguir um indígena de um não-indígena pelo seu vestuário. Mesmo assim, Métraux descreve o uso de vestimentas e de ornamentos tradicionais. Segundo ele, os homens usavam um cinto no qual guardavam o pênis ou escondiam debaixo de um arranjo feito especialmente para isso. As mulheres usavam tanga

franjada de algodão. Também tricotavam uma peça diretamente sobre o tornozelo, a qual não podia ser retirada. Como ornamento, os homens usavam um brinco em forma de um triângulo no lóbulo da orelha feito a partir de conchas. E as mulheres usavam uma peça em forma de T do mesmo material nos seus lábios superiores e inferiores. O menino também usava ornamento nos lábios, os quais eram perfurados na idade de oito anos. Os homens apreciavam muito seus colares feitos de dentes e contas de osso, os quais poderiam levar mais de ano para confeccionar. Métraux diz que eles trocavam esses ornamentos por outros objetos desejados com seus vizinhos. Os cocares de pena, por sua vez, eram ornamentos reservados para festas.

O armamento tradicional da época do contato era o arco e a flecha. Métraux também diz que eles utilizavam propulsor de lança, mas que teriam descartado ainda no século XIX em favor do uso de arco e flecha. As flechas poderiam ser pinceladas com veneno extraído de 10 diferentes plantas. A canoa (*ãata*) também já era conhecida pelos Apurinã antes do contato. Eles a fabricavam a partir de uma única peça de casca de jatobá (*hymenaea courbaril*) (*figuras 41*). Esse modelo ainda pode ser encontrado em alguns lugares (*figura 42*), mas as canoas seguem hoje os modelos generalizados na região durante o século XX (*figura 43*). São feitas, geralmente, a partir de um único tronco escavado (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 669-171).

Figura 41: Modelo de canoa feita da entrecasca do jatobá em 1929



Fonte: Museu do Índio (Relatório de Pereira de Lemos referente ao período 1928-1929)

Foto: Anastácio Queiroz, 1929

Figura 42: Modelo atual de canoa feita da entrecasca do jatobá



Aldeia Manhã, Igarapé Seruini, Pauini – AM, 22 de março de 2009.
Foto: Rogério Sávio Link

Figura 43: Modelo atual de canoa



Aldeia São Jerônimo, Pauini – AM, 24 de março de 2009.
Foto: Rogério Sávio Link

As cerâmicas apurinã tinham a forma oval ou elíptica e eram alisadas com um pedaço de concha ou casca. Uma mistura de terra ocre e siliciosa dava à peça várias tonalidades de cor. Logo após o cozimento da peça, aplicava-se resina de breu, o que dá um brilho esmaltado à peça (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 671s). Hoje, algumas mulheres Apurinã continuam fazendo cerâmica de uma forma semelhante, mas utilizam a cinza do caripé (*licania scabra*) como mistura. Elas dizem, não obstante, que a mistura com caripé é a forma tradicional. A arqueologia também tem apontado que vários grupos Aruak utilizavam tradicionalmente o caripé como mistura (ZUCCHI, 2002: 211s). Apesar do uso de utensílios domésticos feitos de cerâmica ainda ser utilizado, é mais comum encontrar louças e panelas industrializadas. Observei certo embaraço quando algumas famílias me ofereciam algo em vasilhame tradicional. Exceções são o camburão de água e o fogão, pois eles também podem ser encontrados nas casas dos Iparãnyry. Parece que a preocupação em não se diferenciar dos moradores não-indígena do Purus ainda está presente apesar dos demarcadores de fronteira étnicas estarem sendo acionados na atualidade. Mas esses demarcadores estão mais circunscritos a momentos políticos como festas, reuniões ou manifestações. Nos demais momentos do cotidiano, a norma é a não-diferenciação.

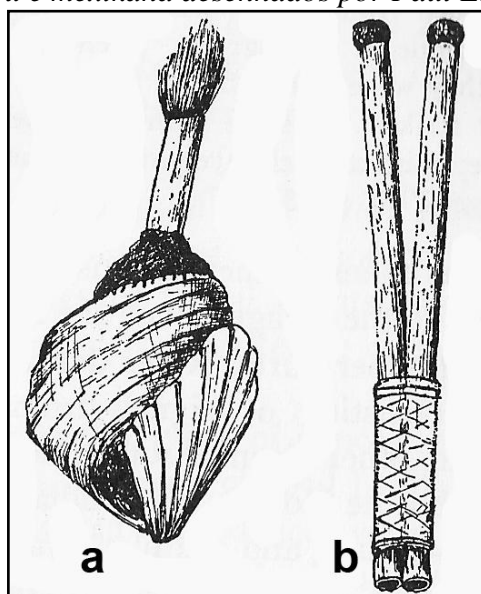
Figura 44: Cerâmica apurinã atual



Aldeia Camicuã, Boca do Acre – AM, 20 de janeiro de 2013.
Foto: Rogério Sávio Link

Tradicionalmente, são as mulheres quem confeccionam as peças de cerâmica. Os homens podem ser requisitados como auxiliares para a busca de matéria prima e para o cozimento das peças. O tempo de preparo até o cozimento leva vários dias. Primeiramente, é necessário buscar o material, casca de caripé e argila. O caripé é queimado e a cinza recolhida para a mistura. A argila é limpa de impurezas e acrescida da cinza do caripé. A peça é formada aos poucos, num processo de modelagem que leva vários dias. Quando está pronta ainda deve descansar à sombra para secar. O processo todo leva quase um mês quando finalmente a peça pode ser cozida. O cozimento é feito ao ar livre. Primeiro procede-se um preaquecimento da peça e depois se acrescenta mais lenha para um cozimento completo. Entre os tipos de cerâmica que os Apurinã costumam fazer hoje em dia estão: prato, panela, vaso, forma de beiju, camburão para vinho, vaso para tomar vinho, pote para colocar água ou farinha, pote sem pescoço para colocar água ou farinha e também um tipo de fogão a carvão (LINK, 2010b; *figura 44*).

Figura 45: Mekarú e mexikana desenhados por Paul Ehrenreich em 1891



Legenda: a) Recipiente para guardar rapé (*mekarú*); b) inalador duplo de rapé (*mexikana*).
Fonte: MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 680

Sobre o uso de plantas como estimulante, Métraux afirma, através de suas fontes, que os Apurinã mascavam coca e inalavam rapé. As mulheres também faziam uso do rapé, mas era mais comum entre os homens. Sem utilizar os nomes na língua apurinã, apresenta a forma de preparo, o recipiente para o acondicionamento e o instrumento de inalação (*figura 45*). O recipiente (*mekarú*) é feito a partir de uma concha de aruá que é tapada na entrada com uma mistura de resinas, furada na parte de trás na qual é inserido um canudo de bambu ou de osso.

É tapado com um tufo de penas. O inalador é feito a partir da canela de algumas aves (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 679s).

Hoje em dia, o recipiente tradicional continua a ser utilizado em ordem de preferência, mas os Apurinã também guardam seu rapé (*awyry*) em qualquer tipo de frascos disponível; os mais utilizados são aqueles de medicamentos. O uso da resina tem sido substituído pela comodidade do durepoxi que pode ser encontrado em qualquer mercado. O inalador (*mexikana*), por sua vez, é composto a partir de uma única haste da canela do mutum e ou da harpia, este último mais desejado por ser maior e mais grosso e, assim, ostentado como um símbolo de masculinidade pelo seu portador (símbolo fálico). No entanto, na falta de um inalador apropriado, qualquer tubo – como o de uma caneta, por exemplo – pode ser utilizado. Não pude observar em nenhuma ocasião o uso de um inalador duplo como esboçado por Ehrenreich. Atualmente, o uso do rapé está difundido na região e os Apurinã, frequentemente, abastecem o mercado regional. Pode-se dizer que o rapé apurinã está entre os mais requisitados regionalmente. No entanto, para o povo Apurinã, o *awyry* (representado pelo porte do *mekaru* e da *mexikana*) também é um símbolo de demarcação de fronteiras. Como um símbolo fálico e de auto-afirmação, é ostentado e utilizado para demarcar fronteiras étnicas. Por isso, há uma preocupação em manter em segredo os ingredientes e as porcentagens de mistura. Além disso, a inalação de *awyry* também está ligada à indução de um estado de consciência alterado e, dessa forma, é um dos instrumentos de trabalho do pajé. John Cooper descreve esse estado como uma intoxicação aguda (COOPER, 1963 [1947], vol. 5: 534).

A coca (*katsupary*), por sua vez, já não é utilizada com tanta frequência como é narrada nas fontes e no Handbook. Muitos Apurinã inclusive afirmam nunca ter mascado. Segundo os Apurinã, isso ocorre porque em algumas aldeias não existe mais a figura do pajé (*meěty*), o responsável pelo preparo e manuseio da coca e dos ingredientes que são mascados juntos. Para se mascar, as folhas de coca devem ser colhidas frescas e passar por um processo de cozimento (assadas dentro de um envoltório de folha de palmeira ou bananeira). Primeiro se deve mascar um pedaço de entrecasca (ou lascas quando seco) de uma espécie de cipó (*iximatary*). Depois a polpa fibrosa é misturada com a cinza de uma árvore (*merury*) e, em seguida, envolta em um feixe de folhas de coca que se deve ir mascando aos poucos (figura 46). O sabor vai variando entre o amargor das folhas e o doce que a cinza proporciona.

Figura 46: Ingredientes para mascar coca



Aldeia Mipyry, Igarapé Água Preta, Pauini – AM, 21 de fevereiro de 2009.
Foto: Rogério Sávio Link

O casamento apurinã não é descrito em muitos detalhes e Métraux parece desconhecer a divisão em dois clãs assim como as fontes com que ele trabalha também parecem desconhecer. Aliás, nem os missionários anglicanos reportaram essa importante estrutura do parentesco apurinã, o que demonstra que eles não tiveram um envolvimento mais direto com as aldeias que lhes permitiriam conhecer mais profundamente a cultura apurinã. Conforme Métraux (1963 [1944], vol. 3: 677), a cerimônia teria seu ápice quando o pretendente literalmente corria atrás de sua futura esposa. Com o fim da perseguição, o casamento estaria realizado. Já quando estava para dar à luz, a mulher Apurinã era confinada em uma casa especial na floresta. Ali era atendida por uma mulher mais velha que lhe auxiliava no parto e dava um nome para a criança. Depois de cinco dias ela regressava para a aldeia. O homem deveria jejuar por esse período e, pelo próximo ano, abster-se de carne de queixada e anta. Todos os homens que tiveram relações sexuais com a mãe antes do nascimento da criança deveriam se submeter a esses cuidados (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 676; 1963 [1947], vol. 5: 373).

A partir dos relatos, Métraux diz que os mortos e seus pertences eram enterrados no interior da casa onde viviam. Depois de um ou dois anos, os ossos eram exumados e pintados de urucum, postos em uma cesta e pendurados na parte superior da casa. Baseando-se em

Steere, Métraux sustenta que os Apurinã celebravam uma festa funerária durante a qual um homem segurava um osso do falecido e proclamava seus feitos em vida, especialmente aqueles referentes à guerra. Métraux também sugere que a forma como os Apurinã (também os Caribe, os Mundurucú, os Apiacá, os Yuruna e os Moré) preparavam e guardavam os ossos dos mortos poderia ser indício de um culto aos mortos (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 677; MÉTRAUX, 1963 [1947], vol. 5: 569). Essa interpretação, no entanto, não se sustenta, pois, como descrevi no primeiro capítulo, as festas apurinã (*pupÿkary kyynyry*) têm o objetivo principal de “encaminhar” a alma do morto (*kamÿry*) para que esta não perturbe a vida dos vivos e, ao mesmo tempo, renovar e estruturar novas alianças.

Hoje poucas festas são realizadas com intenções claramente fúnebres. Por motivos econômicos (torna-se dispendioso sustentar parentes vindos de longe durante vários dias), por motivos religiosos (muitos Apurinã pertencem a denominações religiosas cristãs e ou são daimistas) e ou de crenças (alguns afirmam que é perigoso realizar a festa e como nem todos estão comprometidos é melhor não realizar), as festas já não ocorrem com tanta intensidade. Mesmo quando ocorrem, elas estão mais distanciadas da figura do morto. Assim, o padrão que está surgindo parece ser realizar festas em memória de alguém que teria alcançado certo prestígio na aldeia (ou quando a família está disposta a bancar com os gastos) e ou grandes festas com ajuda financeira de parceiros externos como de ONGs ou através da Lei Federal de Incentivo à Cultura. Ao mitigar a necessidade das festas para cada morto, essas festas maiores estão tomando o sentido mais público e menos religioso. Elas servem para confraternização, para reafirmação de alianças internas, para a reafirmação do prestígio das lideranças que conseguem mobilizar recursos fora do grupo, mas também servem como demarcação identitária para dentro e para fora do grupo. Cada vez mais as festas são realizadas para “demonstrar a cultura” para os vizinhos *ÿparãnyry*. É algo análogo ao que ocorre com o papel político do *Kuarup* na afirmação das lideranças Xinguanas (AGOSTINHO, 1974, FRANCHETTO; HECKENBERGER, 2001). Na verdade, essa seria uma das principais funções da festa, pois, como observa Michael Heckenberger (2002: 113-115) em relação à organização social dos Aruak, os rituais são organizados para estruturar e manter hierarquias sociais.

Além da possibilidade dos fantasmas dos mortos poderem incomodar, a cosmologia Apurinã também povoa a floresta com espíritos e seres que podem ser hostis aos seres humanos. Métraux não traz novos dados empíricos sobre a cosmologia Apurinã

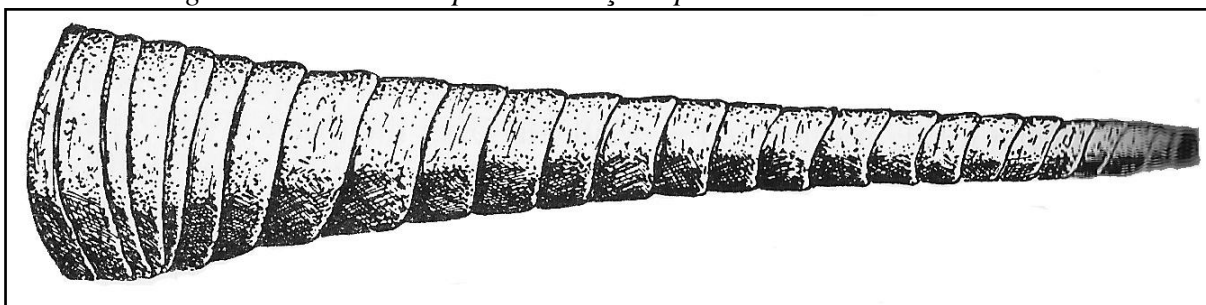
e nem faz uma interpretação original. Suas fontes, mais uma vez, recaem sobre Ehrenreich. Esses espíritos podem ajudar ou fazer mal às pessoas; e é tarefa do pajé garantir a segurança dos seus. O xamã é um curandeiro e também um líder religioso nas cerimônias; embora um especialista em cerimônias não precise ser necessariamente um pajé. Quando fala sobre o xamanismo, Métraux aponta para os Apurinã como exemplo de que um candidato ao xamanismo pode adquirir prestígio em poucos meses em comparação com outros povos que podem levar anos. Para se tornar um pajé, ele engole pedras de cristais que seu instrutor “supostamente regurgitou”. Essas pedras são a fonte do poder do pajé e com ela ele pode lançar doenças e morte sobre seus inimigos. Como um segundo passo, ele vive em reclusão e sobre dieta alimentar até receber a visita de um jaguar sobrenatural que o consagra como um xamã pleno (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 681; 1963 [1947], vol. 5: 591).

Alguns desses espíritos da natureza são também invocados para participar de cerimônias. Esse é o caso do espírito *Kamutsi* ou *Kamatsa* que incorporariam flautas e largas trombetas (*figura 47*) que eram utilizadas em uma festa. Esses instrumentos ficavam escondidos em um lugar conhecido somente pelos pajés, seus guardiões. Na festa, um grupo de homens entrava na aldeia dançando e soprando esses instrumentos sagrados. Isso causava terror entre as mulheres que não poderiam olhar para os instrumentos sem incorrerem em grande perigo para com suas vidas. Então elas se escondiam em suas casas e expressavam seu terror em um canto. Como forma de aplacar os espíritos, providenciavam comida e bebida para os homens “que parecem ter apreciado muito o medo que eles causavam” (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 681)¹⁰⁶. Em algumas partes dos relatos dos cronistas e etnógrafos – nesse caso Ehrenreich –, aparecem insinuações como essa que pode ser interpretada como se os homens estavam cientes de que estavam aplicando um engodo nas mulheres. Métraux parece tirar vantagem desses dados que obteve de Ehrenreich e Steere para construir sua narrativa etnográfica. Outra imagem recorrente é apresentar o pajé como um hábil enganador. Por exemplo, quando Erwin Ackerknecht (1963 [1947], vol. 5: 631) descreve um “famoso truque xamã de ‘mudar os órgãos internos’”¹⁰⁷ de um morto para legitimar suas interpretações.

¹⁰⁶ “*who seem to have enjoyed greatly the fear which they caused*”.

¹⁰⁷ “*shamanistic trick of ‘changing the internal organs’*”.

Figura 47: Trombeta apurinã esboçada por Paul Ehrenreich em 1891



Fonte: MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 678

No quinto volume do Handbook, Métraux vai situar essa festa dos Apurinã num contexto comparativo entre outros grupos Aruak. Afirma: “Em várias tribos Aruak (Ipurinã, Paressi, Mojo), e em alguns outras influenciados por eles (Tucano, Witoto, Yrimagua, Tucuna) grandes trombetas e flautas representavam ou demônios da vegetação ou antepassados (Tucano)” (MÉTRAUX, 1963 [1947], vol. 5: 573)¹⁰⁸. Mais ainda, vai afirmar que os povos Aruak que imigraram para o Sul do Amazonas (Apurinã, Mojo e Parecí) “preservaram fielmente o culto das trombetas sagradas” (MÉTRAUX, 1963 [1947], vol. 5: 577)¹⁰⁹. Assim, os homens, segundo Métraux, aterrorizariam as mulheres que, para aplacar os espíritos, providenciavam cerveja e comida em abundância para os homens.

Apesar dessa constatação de Métraux, não pude observar em nenhum momento a utilização de instrumentos musicais próprios entre os Apurinã de Boca do Acre e Pauini, nem mesmo alusões acerca do uso de instrumentos musicais em festas. Isso indica profundas transformações na cosmologia e ou na teologia apurinã. No entanto, a descrição, nas fontes, de festas que parecem reafirmar hierarquias, tanto de gênero quanto políticas, parecem situar os Apurinã nas mesmas práticas culturais que distinguem e unificam um ethos Aruak distinto dos demais povos indígenas (SANTOS-GRANERO, 2002: 44s). Os cultos religiosos masculinos e a religião de Kúwai no Alto Rio Negro e no Orenoco, segundo Silvia Vidal (2002: 251), constituiriam a base regional de poder das lideranças e dos grupos Aruak naquela região. Essas mesmas estruturas parecem estar ecoando nas fontes históricas e no Handbook em relação aos Apurinã.

¹⁰⁸ “In several Arawakan tribes (Ipurinã, Paressi, Mojo), and in some others influenced by them (Tucano, Witoto, Yrimagua, Tucuna) large bark trumpets and flutes represented either vegetation demons or ancestors (Tucano)”.

¹⁰⁹ “faithfully preserved the cult of sacred trumpets”.

4. Os guerreiros do Médio Purus ou como o Handbook reproduz uma imagem dos Apurinã

O Handbook propôs-se a sistematizar o conhecimento adquirido até então acerca dos povos indígenas e como tal ele deveria também ser produtor de conhecimento. Assim tomei essa obra como fonte histórica produtora de significado. Ao iniciar a análise dos textos, percebi a existência de certa tensão nas palavras do editor Julian Steward, quando buscava justificar os rumos a que a compilação da obra havia tomado. Também é notável o fato dessa obra ter sido produzida em meio a Segunda Guerra Mundial. Como era possível um país financiar uma sistematização etnológica de tal envergadura em meio à guerra? Era claro, pois, que os interesses econômicos e políticos estavam andando de mãos dadas com o conhecimento científico. Dessa forma, observei que a Antropologia e a História, enquanto ciência a serviço de uma sociedade, não são neutras no jogo das representações. Ao representar o Outro, representam o próprio sistema e possibilitam um saber técnico sobre o Outro, o qual pode servir para subjugar-lo. Tzvetan Todorov (2010: 361) afirma que essa capacidade de compreender os outros teria sido a grande arma utilizada pelos europeus para a conquista da América e foi também tomada como prova da superioridade dos europeus.

A pesquisa que Priscila Faulhaber (2012) realizou a partir de documentos e cartas produzidas no contexto de elaboração do terceiro volume do Handbook também corroborou com minha hipótese de que essa obra foi produzida com claros interesses econômicos e políticos. Portanto, os verdadeiros interesses do editor e dos financiadores da coletânea sobre os índios da América do Sul passam longe da preocupação “despretensiosa” do conhecimento científico abnegado. Além disso, a pesquisa de Faulhaber também ajudou a iluminar certas tensões existentes entre os próprios autores presentes no Handbook e aqueles e aquelas que ficaram de fora. Ela demonstrou como interesses pessoais e a arrogância intelectual também estiveram presentes na confecção dessa obra. Os sul-americanos e ou europeus que viviam na América do Sul foram considerados como de segunda classe. Seu trabalho foi valorizado enquanto coletores, não enquanto cientistas. O título de verdadeiros cientistas parece recair sobre os sábios atrás da escrivaninha que se encontravam na América do Norte e que buscavam se apropriar de uma área que fora dominada até então pelos europeus. Na descrição dos Apurinã, aliás, pode ser percebida claramente a dependência das fontes históricas e etnográficas antigas. Não é possível perceber uma pesquisa de campo; ela é excessivamente de gabinete. Assim, o Handbook constrói uma imagem idealizada do passado e silencia em relação às

profundas transformações que estavam ocorrendo na primeira metade do século XX. Não fala nada sobre a exploração da borracha e as mudanças que o esforço brasileiro de guerra impunha à região com a entrada dos “soldados da borracha”. Como os Apurinã reagiram a tudo isso? Quais foram suas estratégias? Lamentavelmente essas são questões que não foram abordadas. Os autores que escrevem sobre os Apurinã parecem, então, tomar detalhes e curiosidades presentes, sobretudo, nas obras de Chandless, Steere e Ehrenreich e construir narrativas generalizantes. Assim, foi possível chegar a duas conclusões. A primeira é que a confecção da obra foi arquitetada para assegurar um domínio sobre uma área científica e, dessa forma, demarcar a emergência dos EUA como potência mundial. A segunda é que, ao descrever os Apurinã, o Handbook é mais uma tentativa de cristalizar um passado do que uma contextualização de sua época. Os Apurinã estão ali, mas não é possível perceber sua atuação.

Até aqui analisei o contexto histórico, as representações em disputa e as principais descrições que o Handbook faz a respeito dos Apurinã. Agora, portanto, pretendo ater-me a uma dessas representações que descreve os Apurinã como um povo dado ao conflito. Como vimos, as fontes etnográficas mais antigas reproduzem uma imagem dos Apurinã como um povo belicoso. No entanto, essas mesmas fontes, também contribuem para relativizar essa imagem, uma vez que geralmente apontam para o fato da inexistência de conflitos ou para a abertura dos Apurinã em relação ao Outro. Observando somente a descrição dos Apurinã como belicosos, a Antropologia, de um modo geral, contribuiu para a difusão da imagem dos Apurinã como um povo guerreiro. É nesse sentido que a literatura etnográfica e antropológica sobre os Aruak (SANTOS-GRANERO, 2002; GOW, 2002) colabora para separá-los do ethos Aruak. Nesse sentido, os Apurinã são assinalados como exceção, pois não corresponderiam à imagem dos demais Aruak os quais seriam mais abertos à diplomacia e ao comércio. As guerras internas observáveis entre os Aruak seriam decorrência direta das demandas crescentes do colonialismo europeu e não das relações históricas pré-colombianas (SANTOS-GRANERO, 2002: 36). No entanto, essa mesma lógica não é aplicada aos Apurinã. Portanto, tenho argumentado que essa interpretação têm se baseado na descrição parcial dos primeiros viajantes e etnógrafos e não em observações e estudos etnográficos atuais propriamente ditos. É nesse sentido que Peter Gow (2002: 162) faz um excelente trabalho para retirar os Manchineri da condição de exceção, mas baseado parcialmente na descrição de Silva Coutinho termina por fixar os Apurinã nessa mesma condição. Nesse sentido, o Handbook não foge à regra e é utilizado também como prova dessa belicosidade. Em suas páginas, transparece em vários momentos que a forma preferida dos Apurinã em lidar com seus

vizinhos e com seus próprios semelhantes seria a guerra. Métraux inclusive interpreta que as canções apurinã, a partir dos exemplos colhidos por Steere, referir-se-iam, em sua maioria, ao tema da guerra (MÉTRAUX, 1963 [1944], vol. 3: 678).

Apesar de o Handbook dar um papel central ao conflito belicoso na sociedade apurinã, os autores não fazem uma reflexão sobre o lugar social que a guerra ocuparia; ao contrário, ela é tida como algo natural ou – veladamente por influência da literatura francesa (MAUSS, 2015 [1925]; LÉVI-STRAUSS, 1976 [1943]) – como o lado negativo do dom ou como o comércio fracassado. Hoje a Antropologia tem apontado para a guerra como um sistema social de incorporação do Outro, de “predação familiarizante”, no qual o foco principal do sistema seria a fabricação de pessoas que exerceria um papel constante na produção de um *nós* e, ao mesmo tempo, de um *eles*, ou seja, aliados e inimigos (FAUSTO, 1999, 2002, 2005; VILAÇA, 2006; VIVEIRO DE CASTO, 2011). A predação familiarizante seria o “processo pelo qual sujeitos ferozes e outros são consumidos e controlados para se produzirem novos sujeitos no interior do grupo” (FAUSTO, 1999: 269). Servindo ao propósito de produção de subjetividades, a guerra indígena respeitaria uma lógica mais da qualidade do que da quantidade. “Seu movimento consistiria menos em matar o maior número de inimigos do que em extrair muito de uma só morte” (FAUSTO, 1999: 274). Aproximando os estudos de predação guerreira daqueles sobre fabricação do parentesco, Fausto (2005: 19) também reinterpreta o papel do canibalismo nas sociedades amazônicas. Para ele, o canibalismo seria “(...) toda devoração (literal ou simbólica) do outro na sua condição (crua) de pessoa, condição que é o seu valor *default*. Já o consumo não-canibal supõe um processo de dessubjetivação da presa, de redução a objeto, no qual o fogo culinário tem um papel central” (FAUSTO, 2005: 28s). Assim, o que se comeria de um inimigo morto seria sua parte caça, enquanto sua parte jaguar (a parte predador do inimigo) ficaria com o matador. Os Guarani seriam exceção à regra. Mas como toda exceção confirma a regra, Fausto (2005), apoiando-se no trabalho de Graciela Chamorro (1995, 1998), reinterpreta o anticanibalismo guarani como uma *desjaguarização* na qual, em contato com o cristianismo, eles deixariam de ser canibais para expressarem uma teologia do amor (*mborayhu*). Assim, Fausto parece seguir a lógica histórica de Sahlins. Devido à nova conjuntura, a sociedade Guarani mudou para continuar sendo a mesma (SAHLINS, 2008 [1981]: 134).

Na historiografia, por seu turno, as discussões sobre o papel da guerra nas sociedades indígenas estão amarradas a pelo menos duas visões ou posições. Uma que viria a resistência como um valor positivo e outra que, ao contrário, a trataria como um empecilho ao

desenvolvimento do país. Essas duas visões estão profundamente entrelaçadas com a construção da identidade nacional e com a prática de guerra contra as sociedades indígenas. É, nesse sentido, que John Monteiro (2001: 2s) vai abordar o isolamento dos índios do pensamento brasileiro, que “embora já anunciado pelos primeiros escritores coloniais, começou a ser construído de maneira mais definitiva a partir da elaboração inicial de uma historiografia nacional, em meados do século XIX”. Exemplo disso é Francisco Adolfo de Varnhagen que escreveu a primeira *História Geral do Brasil* e, como lembra Monteiro, demarcador da política historiográfica nacional em relação aos índios. Estes estariam fadados a desaparecer e, como não deixavam material escrito, não poderiam ser objetos da História. Para eles, restaria somente a Etnografia. Assim, Monteiro (2001: 130, 147) demonstra como a historiografia brasileira é herdeira de uma visão contraditória que marca o pensamento brasileiro durante o Império: a reivindicação de um passado comum e mestiço para demarcar a identidade desta nova nação americana e a prática de guerras contra as populações indígenas. A solução foi isolar os povos indígenas no passado. Não obstante, essa visão pessimista foi construída no bojo de um intenso debate e que “teve bastante espaço nas sessões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nas quais a perspectiva do desaparecimento dos índios – por qualquer motivo que fosse – fincou pé” (MONTEIRO, 2001: 147).

Portanto, a historiografia abordava o “capítulo dos povos indígenas” pautado por essa visão do desaparecimento. O máximo que se conseguiria ver na história era uma resistência guerreira fadada ao desaparecimento. Aculturados tanto “pacificamente” quanto pela “força”, o final era o mesmo, deixariam de ser indígenas e, assim, desapareceriam enquanto grupo étnico. Monteiro demonstra como as políticas públicas seguiam essa mesma linha de raciocínio: “Atrair ou repelir, civilizar ou exterminar, estas alternativas que remontavam aos primórdios da colonização moviam as discussões nos sertões e nas cidades. A noção de civilização, ao que parece, abrigava os dois extremos” (MONTEIRO, 2001: 143). De semelhante forma, Manuela Carneiro da Cunha (2009 [1987]: 125s) vai afirmar que a tese do desaparecimento dos índios perdurou até a década de 1970. Se a reticência dos historiadores era metodológica, pois hesitavam em usar fontes orais e documentais produzidas por terceiros, a resistência dos antropólogos ainda esbarrava numa Antropologia herdeira do evolucionismo do século XIX e do funcionalismo e do estruturalismo do século XX que privilegiavam análises sistêmicas e sincrônicas perdendo de vista a historicidade. Assim, foi somente a partir da preocupação por traçar a história e a visão dos vencidos (LEÓN-PORTILLA, 1961; WACHTEL, 1971) que a História dos povos indígenas começou a ser

objeto de historiografia. Ao mesmo tempo, a ampliação daquilo que os historiadores aceitavam como fonte e a aproximação com a Antropologia produziram novos interesses por parte dos historiadores pela história dos povos indígenas. Os trabalhos históricos que se seguiram foram dessa forma rompendo com as dicotomias (BOCCARA, 2003: 65) que insistiam em posicionar os indígenas do lado do desaparecimento inevitável, ou seja, esses trabalhos começavam a observar a capacidade de adaptação e de reformulação das próprias culturas indígenas (MONTEIRO, 1999: 239).

Nas fontes históricas, como tenho argumentado, a problemática da descrição dos povos indígenas através de binômios positivos e negativos pode estar vinculada a duas estratégias básicas para estabelecer controle sobre a população e sobre o espaço geográfico. Os povos posicionados em uma área geográfica estratégica e que poderiam, em tese, representar alguma resistência à ocupação de seu território são geralmente adjetivados negativamente. Dessa forma, abre-se precedente para futuras ações punitivas, caso os colonizadores considerem necessário. Nesse sentido, John Monteiro (2001: 66, 151, 180ss) e também Kaori Kodama (2009: 125ss) chamam atenção para a construção do binômio Tupi versus Tapuia. Os Tupi identificados com os índios aliados e fazendo parte do passado e os Tapuia relacionados aqueles grupos não aliados; “índios domésticos e mansos” versus “índios bravos”. No entanto, os Tupi também são descritos nas fontes como guerreiros, mas, ao contrário dos Tapuias, essa representação é positiva. A questão então é saber quando uma representação de um povo como belicoso é positiva ou negativa? A suspeita é que, quando se refere ao passado longínquo como no caso dos Tupi, serve como idealização do passado para a construção de uma identidade nacional (KODAMA, 2009: 75, 108), quando se refere a um tempo mais presente, a identificação dos indígenas como belicosos serve para superestimar o trabalho daqueles que entraram em contato ou “pacificaram” os indígenas, os colonizadores. Nessa segunda linha de leitura, os “pacificadores” têm a intenção lógica de legitimarem suas pretensões sobre as terras e sobre o trabalho dos índios. Conclusivamente sobre isso, podemos dizer que, numa relação dialética, para a sociedade, todo Tupi tem seu Tapuia e todo Tapuia tem seu Tupi. Ou seja, empiricamente falando, não existem sociedades idealizadas; as sociedades são dialéticas por naturezas. Como venho argumentando, os Apurinã são descritos nas fontes como belicosos e assim têm sido retratados pelos trabalhos etnográficos e históricos, mas essas representações são construções da conjuntura e, desse modo, estão vinculadas a interesses e articulações do momento histórico.

CAPÍTULO V – O POVO DO MEIO E A EMERGÊNCIA DO ESTADO

No primeiro capítulo, descrevi um panorama geral histórico, cultural, linguístico e religioso com a intenção de situar os Apurinã no contexto regional, nacional e internacional que pudesse ser observado nas fontes históricas nos capítulos subsequentes. Espero que a análise das fontes empreendida no segundo, no terceiro e no quarto capítulos tenha deixado evidente alguns indícios, algumas contradições e algumas representações presentes que possam sustentar suficientemente a hipótese que venho argumentando ao longo de todo o trabalho, a saber, que a sociedade apurinã seria performativa. Ela pode ser tomada como uma sociedade aberta ao Outro e não como uma sociedade belicosa como algumas fontes sugeririam. A descrição dos Apurinã como guerreiros perigosos estaria vinculada, como observamos no terceiro e no quarto capítulos, a certa estrutura própria do ethos da conquista. Nas áreas de fronteiras, os conquistadores sistematicamente identificavam um grupo indígena com os atributos ambíguos de guerreiros. Essa estratégia salvaguardava a possibilidade de alianças duradouras ou, pelo contrário, a possibilidade de declará-los como inimigos a serem vencidos e subjugados; tudo dependendo da conjuntura.

Agora, no quinto e último capítulo – uma espécie de conclusão geral da pesquisa –, proponho verificar se a cultura apurinã também guarda em sua estrutura algum registro que possa ser tomado como memória histórica. Se os Apurinã constituem-se como um povo aberto e interessado em construir alianças para fora do grupo, isso deveria poder ser observado também em seus traços culturais e na própria organização de sua sociedade. Assim, ao mesmo tempo em que procuro demonstrar que – através da constatação da situação presente, através das fontes históricas e através de traços culturais e cosmovisivos presentes na mitologia e no dia a dia – a sociedade apurinã é performativa, também procuro demonstrar como a cosmovisão e as práticas cotidianas constroem subjetividades abertas ao Outro. Portanto, neste último capítulo, pretendo analisar, principalmente a partir da cultura e de narrativas mitológicas, a experiência histórica dos Apurinã presentes em sua cosmovisão e como essa cosmovisão estrutura a realidade social. As principais fontes para essa averiguação são as narrativas, as memórias e os mitos apurinã. É claro que essas fontes não estão tradicionalmente consolidadas no âmbito da historiografia. No entanto, isso não pode ser

empecilho para que busquemos novos caminhos interpretativos. Há que se dizer, entretanto, que não se trata de afirmativas categóricas, mas sim de uma história conjectural.

1. Vivendo na terra do meio: o mito e a cultura revelando a realidade histórica

Nesta parte, procuro evidenciar a materialidade histórica vivida pelos Apurinã a partir da cosmologia apurinã. Como uma espécie de resumo histórico, essa cosmovisão adquire um caráter central para minha tese, o que pode ser evidenciado no título deste capítulo e no título da tese. Aqui lanço a proposição de que o povo Apurinã, sobretudo, da região de Boca do Acre e Pauini, considera-se como “um povo do meio”, ou seja, as condições materiais de existência engendraram e moldaram uma teologia/cosmologia apurinã da terra morredoura entre duas terras de fartura e perfeição. Minha argumentação baseia-se principalmente no trabalho de Juliana Schiel (2004: 242), mas também se inspira na pesquisa de Alan Passes (2002: 173, 192) que trabalha com a noção de que etnologicamente os Palikur se considerariam como “povo do meio”, pois geograficamente e historicamente teriam vivido em uma região de mediação, entre o Brasil e a Guiana Francesa. Passes também trabalha com a noção de etnogênese, pois, para ele, vários povos teriam convergido em uma federação durante o período colonial para se tornarem hoje os Palikur. Dessa forma, os Palikur parecem seguir a tendência geral dos Aruak de criar rapidamente novas confederações interétnicas regionais no contexto dos estados coloniais e nacionais (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002: 17).

Assim, semelhante ao que argumenta Passes e, como afirmei no primeiro capítulo, a região ocupada tradicionalmente pelos Apurinã, aquela que eles reconhecem como tal, é o Vale do Purus, desde o Acre até a foz do rio, a saber: o Médio e o Baixo Purus e seus afluentes. Esse vale se localiza entre duas bacias, a do Rio Madeira e a do Rio Juruá. Essa situação geográfica por si só já situa os Apurinã num espaço intermediário. No entanto, cosmologicamente, o povo Apurinã também se considera como vivendo na terra do meio. A cosmologia apurinã descreve o território apurinã como uma terra do meio entre as duas terras sagradas *Kairiku* e *Iputuxity*. Eles teriam se estabelecido ali depois de uma migração mítica originária. Assim, semelhante aos demais Aruak, eles compartilhariam noções de lugares sagrados de origem (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002: 19). O território atual é concebido como um espaço transitório; mais do que isso, os Apurinã falam em uma migração ou migrações que os levaram até a região ocupada atualmente. Antigamente, as pessoas

passariam constantemente de uma terra para outra. A terra que habitualmente ocupam seria apenas um lugar de passagem, entreposto entre *Kairiku* e *Iputuxity*, no “meio do mundo” (SCHIEL, 2004: 85, 242, 266s, 442). Schiel não conseguiu um conceito em apurinã que expressasse essa transitoriedade. Parece que o que ela chama de “meio do mundo” é uma tentativa de traduzir a palavra “apanukakutuxu” (*apanikakityxi*), que significa literalmente “nós continuamos na terra” (*a* = 1pp, *panika* = indicador de continuidade, *ityxi* = terra). Infelizmente, também não consegui um termo satisfatório. Uma tentativa poderia ser utilizar o termo *ityxiãky* (no centro da terra) ou *ãkytyxi* (o centro da terra), mas esses termos não foram verificados no contexto. Outro termo poderia ser *Ityximitary* (terra grande) que inclusive é o nome dado a uma das terras indígenas do Baixo Purus. Schiel (2004: 241) ainda trás o termo “kamaraneruxutu” (*kamaranyryxyti* = terra do povo cupim), o que ela traduz como “terra de cupim”, mas, como veremos adiante, isso já é um resultado da conjuntura do pós-contato.

Seja como for, teria sido em uma migração dessas, acompanhando os *Utsamanery* (povo que viveria atualmente em *Iputuxity*), que os Apurinã acabaram ficando na região. Nas histórias míticas, os Apurinã teriam saído de *Kairiku* em direção à *Iputuxity*, mas teriam se encantado com a fartura do lugar e foram se acomodando. Os informantes de Schiel dizem que os Apurinã teriam saído de *Kairiku* porque lá tinha muita gente e eles queriam procurar terras novas (SCHIEL, 2004: 266). Assim, essas duas terras são, por vezes, descritas como um espaço geográfico específico ao lado de outras terras. Schiel (2004: 56) dá a informação de que *Kairiku* seria uma “terra na pedra”, ou seja, uma terra que se localizaria numa grande pedra ou região de pedra. Realmente, etimologicamente a palavra parece conter o substantivo pedra, pois *kaiku* equivalente ao adjetivo “duro” em português. Schiel também afirma que alguns Apurinã dizem que essa terra se localiza além do Rio Ituxi, já em Rondônia. A terra de *Iputuxity*, por sua vez, estaria situada depois do mar ou longe como até o mar. Para designar o mar, Schiel traz as palavras *Putxiwary Wenyte*. No entanto, enquanto alguns de seus informantes traduzem como “rio salgado”, outros afirmam que *putxiwary* significa doce, portanto seria mais correto traduzir como “rio doce” (SCHIEL, 2004: 241). E de fato parece que a palavra empregada é realmente o adjetivo doce (*putxuary*) como em *putxuamata* (beiju doce). Além do mais, a palavra *Wenyte* guarda relação com *Wene* (Rio Purus, ou simplesmente rio).

A suspeita, quase que natural, que se pode levantar frente a essa concepção mitológica é a de que ela faria referência a tempos pré-colombianos, nos quais a região seria um

entreposto comercial que ligaria a região andina ao Baixo Amazonas e à região caribenha (Orenoco), como foi descrito no primeiro capítulo sobre a migração dos Aruak. Os Apurinã viveriam nesse entreposto e ou seriam mesmo mercadores. Essa afirmação, no entanto, deve ser cautelosa, pois não se dispõe de pesquisas arqueológicas na região para corroborá-la. Até o término da pesquisa, nenhum dos sítios arqueológicos da região de Boca do Acre e Pauini havia sido escavado. Nenhum sítio arqueológico de Pauini estava sequer registrado no IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Consegui localizar apenas uma dissertação em arqueologia defendida por Elaine Wanderley (2013) na qual a autora estuda as apropriações que os Apurinã da Terra Indígena Caititu no município de Lábrea fazem dos sítios e objetos arqueológicos encontrados em sua terra. No entanto, a hipótese não deve ser totalmente descartada com a argumentação de que as sociedades indígenas não teriam capacidade de estabelecer uma rede comercial de longa distância. Os primeiros cronistas da região Amazônica descrevem sociedades com complexos sistemas urbanos, com grande densidade habitacional e com manufaturas superiores às europeias (CARVAJAL, 1941: 68; veja também PORRO, 1993: 55; e ROOSEVELT, 1992: 71s). Anna Roosevelt (1992: 54, 63), por exemplo, a partir de suas pesquisas arqueológicas, vai descrever a região amazônica como um grande centro gerador de migrações e de dispersão de cerâmica. Ao contrário do que previram as pesquisas centradas nas terras andinas, a cerâmica teria sido originária do Baixo Amazonas, pois as datações são mais antigas nessa região do que nos Andes, e a partir daí teria se difundido em direção às várzeas pré-andinas e alcançado as terras altas. Sua conclusão a respeito dos cacicados amazônicos é enfática:

A arqueologia pré-histórica antiga e os dados históricos mais recentes revelam a presença destas sociedades complexas, todas ao longo das várzeas dos rios Amazonas e Orenoco e nos contrafortes das costas andinas e caribenhas. Estes extensos domínios abrangeriam dezenas de milhares de quilômetros quadrados, sendo alguns unificados sob chefes supremos. Os cacicados eram belicosos e expansionistas, com uma organização social hierárquica, mantida por tributos e por um modo de subsistência baseada na colheita intensiva de roças e fauna aquática. (...) Em um ou dois séculos de conquista, entretanto, as sociedades complexas e suas populações desapareceram completamente da maior parte das várzeas, e nada, mesmo remotamente parecido, pode ser encontrado nas atuais sociedades indígenas da Amazônia. (ROOSEVELT, 1992: 71)

O sistema de cacicados, portanto, é a descrição de sociedades complexas nas quais estão presentes hierarquias sociais muitas vezes descritas como proto-estados. Para Michael Heckenberger (2002: 100), os ancestrais dos atuais Aruak teriam sido os primeiros a

estabelecerem sociedades com sistemas de cacicados. Localizados no epicentro desse sistema, os Aruak também formavam uma vasta rede comercial. Como afirma France-Marie Remard-Casevitz (2002: 136), no contexto pré-colombiano, os Aruak do Sul da Amazônia visitavam regularmente Cusco para comerciar e participar das celebrações do Inca. Os Campa (Ashaninka, Matsiguenga, Nomatsiguenga e Yanasha) controlavam as regiões produtoras de sal, um importante produto redistribuído entre muitos povos do Vale Amazônico. Com o sal vermelho extraído das montanhas, eles fabricavam um bolo que utilizavam como moeda de troca no comércio. O comércio do sal permitia estender as alianças políticas e ampliar a rede das alianças matrimoniais (REMARD-CASEVITZ, 2002: 130-134). Portanto,

Em 1492, a maior parte das sociedades Aruak provavelmente estava organizada em cacicados regionais, mas é também importante reconhecer que estas sociedades estavam integradas em economias políticas regionais maiores, incorporando sociedades com uma variedade de ideologias, incluindo sociedades mais igualitárias, “predatórias” e autônomas. (HECKENBERGER, 2002: 112)¹¹⁰

De semelhante forma, Jonathan Hill (1996a: 159s), ao trabalhar com a etnogênese dos povos Aruak na fronteira entre a Colômbia e o Brasil, observa que a Cordilheira Andina, o Alto Orenoco e a Guiana estariam ligados em uma rota comercial. Haveria um intenso comércio de produtos como curare, resinas, óleo de tartaruga, peixe moqueado, ouro, sal, arcos e flechas, cestas, poções, pigmentos, algodão e produtos a base de algodão, pérolas e conchas. As conchas, como fonte de calcário, seriam importantes para o preparo da coca na região andina e também serviam como moeda de troca. Fernando Santos-Granero (2002: 32), por sua vez, também vai afirmar que os grupos Aruak foram o centro de uma enorme rede entre diferentes grupos indígenas. Nesse sentido, os geoglifos do Sul da Amazônia Brasileira, como também já abordei no primeiro capítulo, provavelmente são construções Aruak e testemunham um tempo de grande atividade humana na região (SCHAAN; PÄRSSINEN; RANZI, 2008). Wanderley (2013: 142) registra que os Apurinã estudados por ela relacionariam os geoglifos com os personagens de sua mitologia; o que é prova dos usos e apropriações desses espaços. Como descrevi no primeiro capítulo, os Apurinã pertencem à família linguística Aruak e estavam no centro do território dos Aruak. Os Aruak podem ser encontrados atualmente desde o Paraguai, o Peru, a Bolívia, o Brasil, a Colômbia, a Guiana, a

¹¹⁰ “In 1492, the majority of Arawakan societies probably were organized into regional chiefdoms, but it is also important recognize that these societies were integrated in larger regional political economies, incorporating societies with a variety of ideologies, including more egalitarian, ‘predatory’, and autonomous societies”.

Venezuela até as Antilhas o que demonstra sua importância no contexto pré-colombiano. Além disso, os Apurinã também mantêm o costume andino e pré-andino de mascar folhas de coca (*katsupary*), o que pode ser tomado como prova de sua ligação com essa região. Assim é, pois, passível de seriedade a hipótese de que os Apurinã mantêm vivo em sua cosmologia a noção de viverem em uma terra do meio.

Portanto, podemos tomar como certo que os ancestrais dos Apurinã estavam no centro de uma vasta rede comercial. Ou seja, estavam realmente numa terra do meio como suas histórias míticas afirmam. A conquista da América modificou essa rede comercial e situou os Apurinã numa nova fronteira capitaneada entre as coroas da Espanha e de Portugal. Por no mínimo dois séculos, os Apurinã parecem ter vivido nessa terra do meio e, podemos tomar como uma hipótese verídica, acessavam esporadicamente os produtos ocidentais através de suas antigas redes comerciais. Isso é o que podemos depreender das fontes dos primeiros contatos já no século XIX que sinalizavam a existência de ferramentas de ferro e o conhecimento de palavras em espanhol entre os povos indígenas do atual estado do Acre. Sobre os Apurinã, como observei no terceiro capítulo, diversas fontes afirmaram que algumas lideranças falavam português, o que denuncia uma situação de contato mais sistemática. Os missionários anglicanos também pontuaram relatos nos quais se pode depreender claramente que os diferentes grupos indígenas mantinham contatos com as sociedades não-indígenas por ocasião da repartição definitiva da última fronteira entre os estados nacionais. Nesse sentido, em 1º de maio de 1876, o missionário Clough escreveu uma longa carta para a Sociedade que foi publicada em três partes na revista missionária (SMM, 1876: 203-208; 234-238; 278-282). Na terceira parte, ele trás informações históricas muito importantes. Ele diz que no dia 22 de março de 1876 uma lancha da armada brasileira engajada na exploração do rio desde maio de 1875 aportou no Teruã. O barco tinha descido o rio até Hyutanahã com o objetivo de despachar as correspondências do comandante Andreas, o líder da expedição que teria ficado em Areca, e adquirir provisões. A lancha estava sob o comando de George Remick, primeiro maquinista. Com ele também iam Raymundo como segundo maquinista, Polycarpo e João como responsáveis pela caldeira e um jovem português de nome Joaquim que estava muito doente e fora deixado em uma localidade a meio caminho de Hyutanahã e Teruã. Remick era inglês e havia acompanhado Asrael Piper na exploração do Alto Purus a serviço do governo Boliviano em 1872. Ele teria ficado na região com os índios Catiana (Manchineri) perto de Areca até outubro de 1874 quando se juntou à expedição. O missionário Clough aproveitou o momento para conseguir informações e registrou as informações na forma de uma entrevista.

Remick teria dito a Clough que não haviam encontrado nenhum posto avançado de peruanos ou bolivianos no Rio Purus. Somente no Beni os peruanos podiam ser encontrados. No entanto, entre os rios Iaco e Manoel Urbano, ele teria encontrado inúmeras moedas bolivianas e peruanas, das quais as peruanas seriam em maior número. Os índios as usavam como jóias para o nariz. Ele também diz ter encontrado machados norte-americanos e facas de açougueiro Shefflied (*Shefflied butcher knives*). Como não havia presença de bolivianos e peruanos, a conclusão lógica era que os próprios índios empreendiam viagens comerciais. Assim Remick teria dito que os índios do Rio Manoel Urbano estavam familiarizados com o Rio Ucayali e que em Areca, ele teria conversado com um homem que esteve em Sarayácu, Cuzco, Pachitea, Tambo e no Lago Titicaca (SAMM, 1876: 279). Dessa forma, assim como afirmam os primeiros expedicionários e missionários, podemos tomar como evidente que os povos indígenas do Purus não viviam completamente isolados daquilo que se passava nas fronteiras de seus territórios. Mais do que isso, alguns grupos empreendiam expedições para obterem ferramentas e demais objetos desejáveis, as quais distribuía para outros grupos no Vale do Purus. Vejamos como Clough reproduz uma fala histórica de Remick que sintetiza essa situação.

Depois do Mr. Piper partir para baixo [descer o rio], eu permaneci cerca de dois anos entre essa tribo [Manchineri]. Por um par de meses, ninguém falava comigo, e eu tive que me virar do melhor jeito que pude; mas quando descobriram que eu podia reparar machados melhor do que eles – eu tinha algumas ferramentas e barras de aço – eu cresci em sua consideração, e centenas de índios vieram de longa distancia para me ver. (...) eles comeciam com Cuzco, obtêm sal de uma mina e sua tradição oral e língua me levam a considerá-los como verdadeiros descendentes dos Incas. (...) Eles afirmaram que eles migraram para este rio para escapar da dominação dos espanhóis. (SAMM, 1876: 282)¹¹¹

Como podemos ver, Remick estabeleceu sua fama entre os Manchineri pelos conhecimentos de metalurgia que possuía. A fala deixa entrever que os índios o procuravam para reparar seus equipamentos de ferro, mas mais do que isso, afirma também que os próprios índios detinham conhecimentos metalúrgicos e reparavam seu próprio material; quiçá não tão bem quanto Remick por falta de matéria prima, mas dominavam a técnica.

¹¹¹ “After Mr. Piper left for below, I remained nearly two years among this tribe [Catiana]. For a couple of months, no one would speak to me hardly, and I had to get along the best way I could; but when it was found I could repair axes better than themselves – I had some tools and steel bars – I grew into high favour, and hundreds of Indians came long distances to see me. (...) they trade with Cuzco, obtain salt from a mine and their oral traditions and language lead me to consider them of true Inca descent. (...) They assert they migrated to this river to escape the dominion of Spaniards (...)”.

Permanecendo cerca de dois anos entre os Manchineri, portanto muito mais do que qualquer “explorador”, não temos por que duvidar das informações que ele obteve. Linguisticamente, como observei no primeiro capítulo, o povo Manchineri é o grupo Aruak mais próximo dos Apurinã e, portanto, muito do que pode ser dito sobre eles também pode ser aplicado aos Apurinã. Portanto, fica patente que os Manchineri mantinham ligações comerciais com Cuzco, mas também é evidente que se mantinham relações comerciais, eles haviam se estabelecido no Purus justamente para fugir da dominação espanhola. Como uma região de refúgio (BELTRÁN, 1979: 130), a terra do meio ainda era o lugar no qual podiam viver como sociedade independente. A fragmentação em pequenas aldeias parece assim ter inviabilizado ou dificultado a conquista de modo que o território apurinã permaneceu um território do meio por muito tempo. Esse também é o argumento de Remard-Casevitz (2002: 128s) quando afirma que os espanhóis tiveram dificuldades de submeter os Aruak meridionais. Militarmente teria sido impossível impor um controle já que eles eram muito fragmentados politicamente. James Scott (2009: 22), para quem Pierre Clastres foi o principal teórico, também argumenta que a história das fronteiras dos Estados, é a história dos povos que fogem e resistem ao Estado. O argumento de Scott é uma desconstrução do discurso civilizacional chinês e outras civilizações a cerca dos “bárbaros”, dos “primitivos”. Para ele, esses termos praticamente significariam não-governados, não-ainda-incorporados (SCOTT, 2009: 98ss). Dessa forma, ficar na terra do meio pode significar escapar dos grandes cacicados ou mesmo do controle estatal, tanto no período anterior pré-conquista quanto no período pós-conquista; significa escapar ao controle que advinha tanto do Amazonas quanto dos Andes.

Viver nessa terra do meio, não obstante, não significa viver isolado. Ela é uma área de transição como a narrativa apurinã bem registra e como as evidências indicaram. Os indígenas engajavam-se, tanto no período pré-hispânico quanto no período hispânico, em redes comerciais com o objetivo de obterem produtos e matéria prima. Embora possamos conjecturar que os ancestrais dos Apurinã participavam dessas redes de comércio e das relações interétnicas, não foi possível localizar provas definitivas. Apenas alguns indícios sugeririam nesse sentido. Portanto, no final do século XIX, é difícil sustentar que as relações dos Apurinã chegavam aos contrafortes andinos. Mas, com certeza, eles participavam desse comércio e obtinham ferramenta ou manufatura através da mediação de outros povos como os próprios Manchineri. Além do mais, como vimos nas fontes históricas, entre os Apurinã, o comércio das lascas e lâminas de pedra desempenhava um papel semelhante de construção de redes de alianças. No entanto, se os Apurinã não comerciavam tão a montante, o mesmo não

pode ser dito das relações a jusante. Mantendo sua independência na terra do meio, como ficou evidente ao analisar as fontes históricas, os Apurinã ansiavam por ferramentas de ferro e manufaturas as quais utilizavam em sua própria lógica cultural e assim estabeleciam relações comerciais com os Ìparányry. Situação que foi evidenciada nas fontes pela existência de lideranças que falavam português.

Durante dois ou três séculos após a conquista da América, os Apurinã teriam permanecido nesse território do meio. Os séculos XVI e XVII provavelmente foram séculos de diminuição populacional provocada, sobretudo, por epidemias nos quais os cacicados se desfizeram e as redes comerciais e migratórias ancestrais foram diminuídas exponencialmente, mas a memória de viverem em uma terra do meio perdurava na memória coletiva. No século XVIII, provavelmente a densidade populacional atingiu certa estabilidade devido às pequenas aldeias que dificultavam a transmissão de enfermidades. Já durante o século XIX, mais especificamente na segunda parte do século XIX, Brasil, Bolívia e Peru disputaram literalmente o controle sobre a última fronteira que estava sendo incorporada através da exploração da borracha. Com a exploração das “drogas do sertão”, a região foi sendo ocupada pelos karywa já no século XVIII, mas foi em meados do século XIX que a presença dos karywa se intensificou e o território apurinã deixou de ser uma terra do meio para ser literalmente uma *terra de fronteira*. No entanto, essa situação duraria menos de uma década. Coincidindo com o período de atuação dos missionários anglicanos – década de 1870 –, a última expansão brasileira estenderia a fronteira para além do território apurinã, no Acre. No final da década de 1870, a fronteira – imperial e posteriormente republicana – não era mais a região dos Apurinã, mas sim a região do atual Estado do Acre disputado com a Bolívia devido ao seu potencial de produção de borracha. Como vimos no primeiro capítulo, através de conflito armado e através de diplomacia, o Brasil garantiu a posse do atual território do Acre com a celebração do Tratado de Petrópolis no dia 17 de novembro de 1903. No entanto, duas décadas antes do Brasil ter garantida a sua última grande fronteira, o território dos Apurinã, era mais uma vez um território do meio. Barcos iam e vinham de Manaus para o Acre e do Acre para Manaus. A região do Médio Purus, também produtora de borracha, entrou no eixo do comércio e da indústria internacional e os Apurinã se viram vivendo novamente entre mundos. Os próprios Apurinã foram se incorporando na empresa de exploração da borracha com o objetivo de adquirir bens industrializados, principalmente armas de fogo e ferramentas metálicas. Mas se os Apurinã tiraram vantagem da situação para conseguirem bens desejáveis, eles também estavam agora

irreversivelmente amarrados ao novo sistema exploratório que instituía novas relações sociais dentro de sua própria sociedade. Assim, os Apurinã viram seu território tradicional ser ocupado pelos ìparãnyry. As novas relações trouxeram doenças, conflitos, muitas mortes e lentamente modificaram a forma como os Apurinã enxergavam a terra do meio. Se antes resolveram se estabelecer ali pela fartura, agora a terra era descrita como terra “morredoura”, “terra de cupim” (SCHIEL, 2004: 93, 241).

Recapitulando, no início da exploração da borracha, o povo Apurinã estava numa condição de fronteira, mas logo, as pessoas que adentravam em seu território em busca da goma elástica estavam adentrando o território do Acre e mais além. Assim, os Apurinã estiveram em um curto espaço de tempo na condição de viverem em uma terra de fronteira para voltarem logo em seguida a viverem em uma terra do meio, mas agora sob nova conjuntura. Na verdade, seu território pode ser melhor descrito como uma terra do meio. Geograficamente, há que se constatar que o Vale do Purus está localizado entre dois rios de igual importância, o Madeira e o Juruá. Historicamente, e em primeiro lugar, os ancestrais dos Apurinã viveram entre as sociedades complexas dos Andes e de seus contrafortes e os grandes cacicados da Amazônia, aqueles descritos pelos cronistas e evidenciados pela arqueologia ao longo dos rios Solimões, Negro e Amazonas. Em segundo lugar, a emergência dos impérios de Portugal e da Espanha remodelou a conjuntura histórica ao ocupar o lugar dos cacicados e dos Incas, mas ironicamente manteve os ancestrais dos atuais Apurinã vivendo na condição de terra do meio. No período de expansão e consolidação das fronteiras dos estados nacionais do Peru, da Bolívia e do Brasil, o território apurinã continuou situado na condição intermediária, mas agora redefinida entre o Estado do Acre e a cidade de Manaus. Portanto, essa dinâmica é estrutural e atualmente é melhor expressa entre as cidades de Rio Branco e Manaus. Nesse sentido, considerando seu território como estando no meio do mundo (ou como uma terra do meio, uma terra de passagem), a cosmovisão apurinã desvela uma estrutura de longa duração que pode ter sua origem na época pré-colombiana. Em todo caso, essa estrutura apresenta uma situação social vivida pelo povo Apurinã desde pelo menos o final da década de 1870, na qual se encontram vivendo no meio de dois importantes centros econômicos da região: Manaus e Acre. Manaus como centro econômico que concentra a exploração econômica de toda a Amazônia Ocidental; e Acre como o centro de exploração de matéria prima. A partir daí, a vida dos Apurinã do Médio Purus girou entre esses dois centros; e muitos Apurinã podem ser encontrados vivendo ou transitando entre eles.

A título de exemplo, narro o caso de Otávio Avilino Chaves (*Tukatxi*). Nascido no Igarapé Txiburiã, na atual terra indígena Guajarã. Conforme seu documento de identidade, ele teria nascido em 1925. Seu pai era José Avelino Chaves (*Makawary*, também conhecido como Doutor) e sua mãe Tereza Vicente. Seus avós paternos eram João Pequeno (*Wayá*) e Maria Vicente (*Xuwarua*). E seus avós maternos eram Tuxaua Vicente (*Mamurity*) e Emília Manduca (*Kimiu*). Em torno dos 10 ou 11 anos de idade, foi para Manaus morar com sua irmã que era casada com um *ĩparãnyry*. Ali viveu vários anos tendo trabalhado como pedreiro e quebrando pedra. Em Manaus teria se envolvido com uma *karywa* e tido filhos. Depois de alguns anos decidiu regressar para o Purus e deixou sua mulher. Passou algum tempo trabalhando em Tawaruã, uma localidade abaixo de Lábrea. Seu trabalho era abrindo roçado (brocando na linguagem local), fazendo lenha para as embarcações a vapor e cortando seringa. Diz ter feito isso em vários pontos do Purus, inclusive no Acre. Depois dos vinte e poucos anos, sua mãe Tereza Vicente (*Makaye*) o fez casar com Raimunda Franca da Silva, uma mestiça, e então ficou mais estável. Eles tiveram dois filhos Abdias Franco da Silva Chaves (*Kuyuty*) e Denisa Franco da Silva Chaves (*Anikãaru*). Abdias e sua família residem atualmente na Terra Indígena Água Preta. Denisa reside em Rio Branco no Acre com sua família. Depois da morte de sua mulher, Otávio ainda passou um tempo em Manaus, mas regressou e reside atualmente com seu filho no Igarapé Água Preta. Para uma genealogia mais detalhada, inclusive de outras famílias, sugiro a consulta da tese de Juliana Schiel (2004: 394, 398).

Marco Antonio Lazarin, trabalhando com um grupo de Apurinã que desceu o Rio Purus e se estabeleceu em Manacapuru, aponta para a simbologia que essa descida representa. Para ele, seria simbolicamente a travessia do mundo indígena para o mundo não-indígena. A descida do rio é a continuação da subida dos *ĩparãnyry*. Manacapuru era inclusive terra natal de Manoel Urbano. Assim, “ao descer o rio, o Apurinã separa-se da ‘situação histórica’ que o construiu como ‘índio’” (LAZARIN, 1981: 38). Os Apurinã migram em busca das vantagens da “civilização” e encontram uma estrutura social que lhes permitiria ascender a uma condição de caboclo. Agora, mesmo enfrentando estereótipos e não conseguindo escapar totalmente da sina de serem índios que esses estereótipos instituem, eles se considerariam “índios civilizados” (LAZARIN, 1981: 41s). Assim como na narrativa mítica, parece que os Apurinã de Manacapuru descritos por Lazarin viam o Purus como a terra do meio na qual as condições de vida não eram tão boas quanto onde se encontravam. Descer o rio pode significar, assim, uma continuação da migração para *Iputuxity*. De semelhante forma, como

descrevi no segundo capítulo, quando os Apurinã entregavam suas crianças para os ìparãnyry, eles estavam dando continuidade a um ethos anterior ao contato (rito de passagem) com o qual eles mantinham relações de parentesco com outras aldeias apurinã e outros povos indígenas. Mas também, no caso da entrega das crianças para os karywa, pode estar representando aqui um paralelo com as viagens míticas dos Apurinã; ou seja, ir com os karywa pode ser comparado a ir com os Utsamanery. A realidade histórica é vivida assim como mito (SAHLINS, 2008 [1981]: 38).

Estaríamos aqui, portanto, frente a uma estrutura de longa duração. A transitoriedade apurinã ganhava, assim, cada vez mais incentivo e se estruturava como material e espiritual. No âmbito material, ela desvela um mundo no qual os Apurinã estavam inseridos, ora comerciando ora fugindo das frentes de ocupação. Na ordem espiritual, estruturou uma teologia de estarem vivendo na terra do meio, entre duas terras boas, de fartura, abundância e eternidade. A última expansão dos estados nacionais possibilitou o acesso mais facilitado aos bens desejados, mas também trouxe desestruturação, conflitos e doenças o que se traduziu rapidamente em declínio populacional. Essa nova situação também ficou inscrita na memória coletiva o que faz os Apurinã descreverem seu território como uma “terra de cupim”. Se os Apurinã outrora resolveram ficar na terra do meio pela sua abundância e fartura, agora a vêem como uma terra “morredoura” (SCHIEL, 2004: 93, 241), uma terra de muitas privações e sofrimentos experienciada no contexto da ocupação recente de seu território pelos ìparãnyry. Essa representação é, dessa forma, ao mesmo tempo material e espiritual.

Analisada essa estrutura de longa duração, proponho agora trabalhar com outro mito que também ajuda a revelar a realidade histórica vivida pelo povo Apurinã. É bem verdade que o mito não pode ser considerado História desde o ponto de vista acadêmico e científico. Normalmente associado à noção de falsidade, de senso comum e ou de mentira, o substantivo mito também possui uma longa tradição nos trabalhos historiográficos. Os historiadores inclusive pensavam que sua grande tarefa era demonstrar que muito daquilo que as pessoas pensavam ou diziam do passado era mito, isto é, não correspondia com a veracidade histórica. A História, nesse sentido, seria um antídoto contra o pensamento mítico (WHITE, 2001 [1978]: 99, 140). Uma simples pesquisa referente aos trabalhos históricos revela o quanto a História ainda é dependente desse tipo de visão. Abundam títulos como o do famoso livro “*Sete mitos da conquista espanhola*” de Matthew Restall (2006). No entanto, para uma pesquisa que se insere no campo da história indígena, há a necessidade implícita de abordar o

mito como uma forma narrativa que preserva a memória. Nesse sentido, os trabalhos de Lévi-Strauss (2010 [1964]) e Marshall Sahlins (1997 [1987], 2008 [1981]) propiciaram um novo olhar sobre a realidade mítica. É da antropologia, portanto, que sai o impulso para essa guinada interpretativa. A obra de Sahlins, entretanto, parece ter mais relevância para a historiografia, pois sua teoria da história influenciou os novos historiadores preocupados em fugir de interpretações dicotômicas e, sobretudo, em desvelar a agência indígena nos processos históricos.

Embora a narrativa mítica não esteja pautada pela preocupação cronológica, nem pela intenção de preservar a memória do desenrolar de um acontecimento – pois é caracterizada por um enredo metafísico, o que a distância ainda mais da preocupação, por vezes, mais materialista da história –, ela descreve significados que podem desvelar estruturas de pensamento (cosmovisão) e, portanto, de forma de ação no mundo (ética) que permite observar as continuidades e as discontinuidades que estariam presentes na memória mítica de um povo. Para a cultura ocidental que demarca o universo científico, o mito é uma interpretação da história e a história é a interpretação “verdadeira”. Já para outras culturas (notadamente as indígenas), o mito pode ser a materialização da história; ou, como diria Marshall Sahlins, a “verdade” histórica está no mito. “Os incidentes da vida e morte de Cook no Havaí foram, em muitos sentidos, metáforas históricas de uma realidade mítica” (SAHLINS, 2008 [1981]: 34). Assim, os mitos são constantemente revividos, tornados história pelas pessoas ou, como diz Sahlins: “Incidentes míticos constituem situações arquetípicas. As experiências dos protagonistas míticos são reexperienciadas pelos vivos em circunstâncias análogas. Mais ainda, os vivos se *transformam* em heróis míticos” (SAHLINS, 2008 [1981]: 38). Os mitos são dessa forma revividos como eventos na longa duração.

Em “Ilhas de História”, Sahlins apresenta o evento histórico da morte do capitão Cook como o deus Lono numa cadeia de eventos atrelada às representações sociais tanto do lado havaiano quanto do lado britânico. Para além das análises empíricas e economicistas, as explicações para os eventos devem ser buscadas nos signos que representam para as partes envolvidas; ou seja, está na ordem cosmológica. Os relatos dos primeiros contatos dão conta da generosa recepção que os marinheiros britânicos receberam no Havaí. Ao chegar às ilhas havaianas durante a cerimônia do Makahiki – o grande festival de Ano-Novo havaiano –, o Capitão Cook fora identificado com o deus Lono. Para além das coincidências temporais e rituais, Sahlins diz que “Cook tornou-se realmente a imagem de Lono, enquanto o sacerdote

Ko'a e o tenente King mantinham seus braços esticados à sua frente” (1997 [1987]: 141). Sahlins descreve os incidentes como uma sequência de ritual mítico tanto havaiana quanto britânica, o que chama de “a metáfora histórica de uma realidade mítica”. Dessa forma, demonstra como teria ocorrido uma convergência estrutural de costumes e atos simbólicos. É a “mitopraxis” em ação (SAHLINS, 1997 [1987]: 156ss). A busca dos ingleses pelo Rei levou ao confronto cósmico entre os adversários Cook e Kalaniopu'u. Cook é percebido como um inimigo mortal. Assim, o desfecho foi a morte de Cook tal qual a representação mítica prefigurava. Sahlins pergunta, então, quem teria cometido o delito? Obviamente, diz ele, “a chave do mistério está nas categorias elementares” (1997 [1987]: 143). Assim, lembra que, a morte de Cook como Lono era repetida anualmente. Portanto, totalmente previsível dentro das categorias havaianas, de modo que a ação individual está amarrada às representações coletivas. Para os havaianos, o mito foi a moldura para a aparição de Cook, e assim prefigurou como eles interpretaram e entenderam aquele evento (SAHLINS, 1997 [1987]: 106).

De semelhante forma e buscando construir uma antropologia estrutural histórica, Sahlins vai demonstrando como as ações históricas também são modeladas pelo simbólico como no caso da luta entre ingleses e os Maori entre 1844 e 1846. A revolta teria surgido por causa do mastro da bandeira. Os Maori identificaram o mastro da bandeira erguido pelos ingleses com aquele que eles erigiam como lugar sagrado e, portanto, símbolo de domínio. Os relatos ingleses consideram a revolta dos Maori como indício de inferioridade, pois, em vez de lutar pelo controle político e econômico, lutavam para derrubar um mastro. Sahlins, no entanto, em sua abordagem, demonstra como também os ingleses estavam motivados simbolicamente, pois lutavam por uma bandeira que consideravam sagrada, embora tentassem ocultar isso de si mesmos. Houve aí uma confluência de simbologias que representava a posse e o domínio efetivo das terras (SAHLINS, 1997 [1987]: 84-93).

Assim como Sahlins, Alan Passes (2002: 183) também trabalhou com narrativas míticas de um grupo Aruak, os Palikur, para observar as representações do passado. Para ele, o mito é, como na história, uma forma cultural de conhecimento social. Esse conhecimento é alcançado através de uma permanente reprodução, reformulação e reinterpretção da memória, da tradição e das narrativas. “Assim o mito parece ser um ferramenta intrinsecamente humana para processar experiência histórica e seus aspectos traumáticos, os quais no contexto Ameríndio desde a Conquista mormente implica as ações dos brancos”

(PASSES, 2002: 189s)¹¹². O mito é, pois, uma construção social sempre atualizada. Dessa forma é que Jonathan D. Hill (2002: 242), também estudando um grupo Aruak da Venezuela, os Wakuénai, chega a conclusão de que eles preservariam na memória do grupo a chegada dos europeus. Essa memória seria, portanto, mantida através dos mitos. Ou como resume Guillaume Boccara (2005b: 41): “El invasor, cuyo lugar estaba quizás ya inscrito en el pensamiento amerindio como lo planteó Lévi-Strauss, se volvió efectivamente un elemento estructural de las sociedades indígenas de las fronteras y de las tierras adentro”.

Assim, a agência indígena também pode ser observada a partir dos mitos. A resistência de alguns acadêmicos em verem os indígenas como protagonistas é descrita por Sahlins como “ladainhas pós-estruturalistas”, as quais desestabilizam a noção de lógica cultural afirmando uma relatividade absoluta. Contra essa tendência de desqualificar os discursos mitológicos como incoerentes, Sahlins advoga a coerência das estruturas culturais e afirma:

Os povos do Ocidente não têm o monopólio das práticas de englobamento cultural, nem estão diante de amadores no jogo de “construir o outro”. Toda sociedade de que a história tem conhecimento é uma sociedade global, toda cultura é uma ordem cosmológica; e, ao incluírem o universo dessa maneira em seu esquema cultural (...), as pessoas atribuem a seres e coisas que estão além de sua comunidade imediata um lugar definido em sua reprodução. (SAHLINS, 2004 [1992]a: 522)

Ao contrário do que o advento do Estado Colonial inspira (um antes e um depois), os povos continuam sendo agentes no processo. Para explicar a forma indígena de lidar com o capitalismo, por exemplo, Sahlins apresenta o conceito “*desenvolvi-gente*”. Esse conceito pode ser comparado ao de *etnogênese*. Com base nessa ideia, “o primeiro impulso comercial das pessoas é ficarem não iguais a nós mas mais iguais a si mesmas. Elas colocam os produtos estrangeiros a serviço de idéias domésticas, da objetificação de suas próprias relações e suas concepções de boa vida” (SAHLINS, 2004 [1992]a: 523). Portanto, ao situarem os não-indígenas e suas tecnologias em sua própria cosmovisão, os Apurinã estão demonstrando que o universo todo é interpretado a partir de seu próprio ponto de vista. Eles estão afirmando que são sujeitos históricos, protagonistas de suas vidas e não objetos passíveis de uma lógica histórica marcadamente europeia. Assim, quando vislumbramos o mundo pós-colonial – ou como descreve Sahlins (SAHLINS, 2004 [1992]a: 512) e também Gruzinski (2007, 2003),

¹¹² “Myth thus seems to be an intrinsic human tool for processing historical experience and its traumatic aspects, which in the Amerindian context since the Conquest mostly implies the actions of whites”.

o renascimento dos povos colonizados –, observamos o ressurgimento de diversas identidades culturais. Nos trabalhos acadêmicos, esse ressurgimento está regulado pelo olhar em direção ao Outro e possui um senso crítico de justa reparação. No entanto, mesmo criticando as imposições de categorias ocidentais, na ânsia interpretativa, a academia acaba por impor novas que, por vezes, continuam pautadas por uma visão dicotômica do mundo. O “politicamente correto” e o “resgate da voz dos índios” fez com que colocássemos o pensamento indígena acima da razão ocidental, pois esta é instrumento de dominação. Por exemplo, como situa Viveiros de Castro (2011b: 369s), se antes a etnografia tinha que provar que eles eram tão humanos quanto nós, agora, parece ser o inverso, os estudos tendem a demonstrar “quão *pouco* humanos somos *nós*”. A visão indígena inclusive “anteciparia as lições fundamentais da ecologia”, que só agora estaríamos em condições de assimilar. Imputar aos indígenas um paradigma ecológico que nasce em decorrência da revolução industrial é continuar exercendo uma violência epistêmica, a qual, afinal, não se sustenta numa análise empírica. No entanto, se não podemos esperar que os indígenas sejam os salvadores ecológicos, também não podemos deixar de reconhecer que o modo de vida dos povos indígenas têm de fato protegido e mesmo diversificado a biodiversidade ao frearem o modelo de exploração capitalista (CUNHA; ALMEIDA, 2009 [2001]: 288).

Em sua tese sobre os *Wari'* (Pakaá Nova) de Rondônia, povo indígena da família linguística dos Txapacúra, publicada em 2006, Aparecida Vilaça traça o percurso histórico dos primeiros contatos como uma iniciativa também da parte dos indígenas. Ela busca as motivações que fizeram com que os *Wari'* decidissem pelo contato com os não-indígenas. Essas motivações são da ordem cosmológica interna aos *Wari'*, observáveis principalmente nas narrativas míticas e na forma com que eles se organizam e resolvem seus problemas diariamente. Na sociedade *wari'*, há um espaço reservado aos estrangeiros. Eles seriam os afins típicos, mas podem se tornar inimigos, pois “o estrangeiro não é facilmente consanguinizável” (VILAÇA, 2006: 107). Ou ainda: “O afim típico é um estrangeiro, mesmo de outro subgrupo. (...) fica patente que o estrangeiro é o lugar do movimento: pode ser incorporado como conterrâneo e consangüíneo, ou pode virar inimigo” (VILAÇA, 2006: 283). No caso dos *Wari'*, o contato foi estabelecido por um grupo que teria ficado isolado dos demais grupos por cerca de 30 anos. Vilaça demonstra que a iniciativa do contato foi motivada como uma forma de “buscar gente” para reconstituir sua sociedade composta originalmente por diferentes grupos. Demonstra também como a história do contato encontra

paralelos com a mitologia do povo Wari' e numa confluência de expectativas entre os não-indígenas e os Wari'. No entanto, o fato principal é que, ao buscar os não-indígenas, os Wari' estavam agindo para poderem continuar como Wari', ou seja, para continuarem reproduzindo sua estrutura cultural (VILAÇA, 2006: 390ss). Portanto, seguindo Sahlins, a autora pode concluir que as vicissitudes da conjuntura do contato modificam as próprias estruturas wari'.

Portanto, entre os Apurinã, assim como entre muitos outros grupos indígenas, o mito revelador da inclusão dos *Karywa* na cosmovisão indígena é aquele que narra a agência indígena em relação às escolhas das tecnologias. Aqui sigo Manuela Carneiro da Cunha quando observa que “também a etno-história do contato é amiúde contada como uma iniciativa que parte dos índios” (CUNHA, 1992: 19). Em linhas gerais, a chegada dos não-indígenas introduziu “o tema da desigualdade no poder e na tecnologia” (CUNHA, 1992: 19). Essa desigualdade aparece na mitologia como decorrência de uma escolha dos próprios indígenas. Segundo Cunha essas ocorrências são frequentes nas diversas etnografias ameríndias. Sua interpretação é de que “a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história” (CUNHA, 1992: 19).

Do que foi exposto até aqui, fica patente que o *contexto mitológico* é, pois, fundamental para compreender a agência dos povos indígenas (LÉVI-STRAUSS, 2013: 150). Por contexto mitológico, faço referência tanto à estrutura das histórias míticas quanto aos momentos em que essas histórias são contadas/acionadas, o contexto narrativo ou a estrutura da conjuntura narrativa (SAHLINS, 2008 [1981]: 97) que atualiza o mito. Esses momentos desvelam estruturas de significados em jogo que são observáveis nas representações das lógicas culturais. Essas estruturas estariam na ordem da longa duração. Assim, a presente reflexão parte de um trecho da teogonia apurinã. A história de *Tsura*, o herói-deus criador, é narrada e vivenciada em diversos momentos da vida diária por diferentes atores. Na práxis indígena, os agentes assumem a posição dos heróis míticos. A vida diária, ou seja, histórica, é experimentada como atualização das histórias míticas assim como a morte do Capitão Cook foi uma atualização histórica do mito (SAHLINS, 2008 [1981]: 38). Não é comum ouvir a história contada do “princípio ao fim”. Parece que isso não seria uma prática comum, pois se trata de um conjunto de histórias que conformam a cosmologia apurinã e que podem ser acionadas individualmente em diferentes momentos. As histórias também não são sempre contadas com princípio, meio e fim. Por vezes, somente a menção do fato ou uma passagem já

serve para contextualizar todo o universo mitológico, visto que ele é compartilhado pelo grupo. As histórias, nesse sentido, ganham coerência, vida e sentido na sua repetição constante. Ouvir uma história apenas uma única vez não significa conhecê-la. Para se conhecer, deve-se ter escutado várias vezes, pois cada vez que se conta é apenas uma abordagem parcial do enredo. Daí também residiria a dificuldade de registrar as histórias em um papel; tal tarefa é questionada pelos próprios indígenas, pois as histórias escritas sempre vão parecer, aos olhos de quem as conhece, como superficiais.

Assim, pautado pela busca da agência histórica do povo Apurinã e ancorado principalmente na cosmologia/mitologia, discuto aqui “as visões do povo Apurinã” do processo histórico vivenciado com a sociedade não-indígena. Tsurá é um herói mítico criador atualmente referenciado pelos Apurinã como Deus ou Jesus pelos cristãos. Antes de adentrar na análise do mito, propriamente dita, há a necessidade de se fazer uma esclarecimento. Como a história mítica é na maior parte das vezes operacionalizada por lideranças, é preciso dizer que os discursos dessas lideranças possuem um toque de ambiguidade e que, portanto, esses discursos podem ser acionados de forma contraditória em ambientes políticos diversos. Assim, no mito e no cotidiano, as ambiguidades aparecem e desvelam um mundo mais complexo. Dessa forma, o estudo aqui apresentado parte de histórias narradas no dia a dia e que apresentam a realidade desse povo como uma realidade ambígua ao mesmo tempo em que estimulam um compromisso social com o coletivo.

Como já afirmei, uma história, fragmento mitológico, que tem assumido um importante papel pela sua constante recorrência em diferentes momentos é aquela que narra a gênese dos povos e a distribuição tecnológica entre eles. Na sua versão mais completa, o mito narra a história de Tsurá e dos Apurinã como o povo escolhido. Não o transcreverei aqui seguindo uma das narrativas; mas sim pretendo fazer uma contextualização a partir das diferentes narrativas, o que nos interessa é o contexto narrativo e não uma versão particular da história mítica. A contextualização aqui proposta também privilegia o momento conclusivo da história mitológica de Tsurá. Para versões mais completas do mito de Tsurá, indico a tese de Juliana Schiel (2004: 211ss, 224ss). A distribuição das tecnologias parece ser o ápice e a conclusão final do discurso narrativo. Uma primeira versão da interpretação que se segue foi apresentada e publicada nos anais de um seminário internacional (LINK, 2010d) e uma versão ainda mais resumida foi publicada no periódico Porantim (LINK, 2010c). Segue, pois, essa contextualização.

Ao criar os seres humanos (*pupŷkary*), Tsura teria feito primeiramente o povo Apurinã, depois os demais povos, inclusive os *karywa*. Por ser o primeiro e em tudo privilegiado por Tsura, o povo Apurinã foi criado para ser o dominador, para estar no lugar dos *ĩparãnyry*. O mito conclui afirmando que o herói mítico submeteu os diferentes povos a testes e que todos foram passando, menos os Apurinã. Assim, quando Tsura dispôs os armamentos para escolha dos povos, os Apurinã, mesmo sendo os primeiros, escolheram o arco e a flecha enquanto os *ĩparãnyry* escolheram a espingarda. Quando Tsura dispôs o motor ou o remo, os Apurinã escolheram o remo. Em praticamente todas as narrativas, pode-se perceber essa “incapacidade”, “falta de visão” ou erro grotesco dos *kiumãny* (sábios, ancestrais, lideranças). Ao final da história, os narradores sempre concluem apontando para o presente. Eles afirmam que é por isso que os Apurinã sempre “dão pra trás”, que nada funciona entre eles ou que eles são desunidos. Na conclusão do mito apresentada por Juliana Schiel (2004: 223), o narrador fala explicitamente: “Apurinã não conseguiu. Apurinã não vale nada!” ou ainda: “Índio que não presta vai pra frente! Apurinã, melhor que tem, não vai pra frente...”.

Na primeira vez em que ouvi essa história mítica, fiquei tentado a interpretar como uma baixa autoestima do povo Apurinã que se sentiria inferior aos demais povos, principalmente em relação aos *karywa* que são reconhecidos como aqueles que possuem uma tecnologia muito mais avançada e desejável. Logo, levantei a suspeita – e me interroguei quase certo da resposta afirmativa –, se essa narrativa “pessimista” não teria surgido por ocasião dos contatos e da subjugação dos Apurinã ao “sistema *karywa*”? Inclusive porque o povo Apurinã é tido nos relatos regionais e nos trabalhos etnográficos, como apresentei ao longo dos capítulos, como um povo guerreiro e que teria um histórico de dominação em relação aos outros povos da região. Subjugados por “outro povo” em vista das condições bélicas superiores, os Apurinã poderiam ter justificado essa nova condição reinterpretando a história que originalmente afirmaria o povo Apurinã como o escolhido por Tsura e, portanto, como o privilegiado, como o dominador. Agora, não faria sentido apresentar os Apurinã como os escolhidos por Tsura se eles estariam subjugados pelos *ĩparãnyry*. A estrutura da história mítica estaria, pois, sofrendo modificações por ocasião da nova conjuntura.

Essa interpretação parecia a mais correta, uma vez que, superado o evolucionismo, é premissa básica da Antropologia afirmar que todos os povos tendem a ser etnocêntricos (LÉVI-STRAUSS, 2013: 363; VIVEIROS DE CASTRO, 2011b: 368). No entanto, uma análise mais aprofundada do contexto narrativo desvela um universo de intenções mais complexo. Como

essa história é repetida inúmeras vezes e em contextos diferentes – ora direcionada para interlocutores ãparãnyry, ora para dentro do próprio grupo, seja em conversas pessoais ou em discursos públicos –, suspeito que ela poderia estar sendo utilizada para construção de realidades e alianças desejáveis e não como uma história de baixa autoestima. A primeira pista, que corrobora essa interpretação, pode ser encontrada na versão mais completa do mito coletada por Schiel (2004: 211-224) em sua tese de doutoramento em antropologia. Na narrativa registrada, não é observada a inclusão dos karywa, o que pode denotar uma estrutura de longa duração presente no relato. Como também descrevi na análise das fontes históricas, durante o contexto dos primeiros contatos, Paul Ehrenreich (1891a: 72) também vai registrar um fragmento da história de Tsurá, vinculando a história mítica ora a um povo ora a um herói. Essa história mítica, portanto, vincula os Apurinã aos seus parentes Aruak, pois, como observa Santos-Granero (2002: 47), os Aruak elaboraram mitologias nas quais deidades ou heróis desempenham o papel de líderes. Os líderes da atualidade viveriam assim atualizações dessas relações originárias. Mas essa história ainda denota que o mito não é contado sempre da mesma maneira. Dependendo das pessoas que estão ouvindo ou das intenções do narrador na conjuntura, as diferentes partes são recheadas para dar o sentido que se quer. Por outro lado, também não é qualquer pessoa que se sente autorizada a contar as histórias míticas, especialmente a do Tsurá. Geralmente são as pessoas mais idosas ou as lideranças quem acionam as histórias. Para ser mais preciso, as narrativas mais completas são sempre realizadas por pessoas mais velhas em momentos mais específicos, pois requer tempo e disponibilidade. As lideranças políticas, por sua vez, costumam acionar apenas a conclusão da história.

Minha suspeita de que essa história visava a construção de realidades e de alianças desejáveis, ganhou força quando ouvi a narrativa mítica a respeito das terras sagradas de *Kairiku* e de *Iputuxity*. Assim como descrevi no primeiro capítulo, essas são terras originárias, sagradas, nas quais todos e todas as coisas são imortais. Os Apurinã se consideram como um povo em transição entre esses dois mundos de perfeição. Eles teriam saído do *Kairiku* e deveriam chegar ao *Iputuxity*. Nas narrativas, os Apurinã afirmam que iniciaram a marcha seguindo outro povo, os *Utsamanery*, que teriam completado a viagem até *Iputuxity*, enquanto os Apurinã teriam ficado na terra do meio, a terra na qual as coisas definham e morrem. Os Apurinã ficaram porque se distraíram com as frutas e com a beleza do lugar; deixaram-se levar pelas “futilidades” e perderam de vista as “coisas eternas” e “essenciais”. Enquanto eles se distraíam, o caminho entre os dois mundos foi encoberto (SCHIEL, 2004: 56, 62, 85: 244s). Dessa forma, essa história estaria revelando que a auto-observação a cerca do povo

Apurinã como um povo “atrapalhado”, ou “descuidado” com o legado de Tsura, parece ser mais antiga do que a época do contato. Desvela uma compreensão de mundo e uma ética permeada pelas ambiguidades. Embora tenham o potencial de fazerem as coisas certas, as escolhas equivocadas do dia a dia podem levar ao erro, ao desastre. Em outras palavras, essa cosmovisão representa a condição humana, representa a realidade como ela é, ou seja, que as pessoas e os sistemas são falhos. No entanto, ela também quer apontar para o compromisso. A história é repetida na tentativa de se evitar o erro, de mobilizar as pessoas em função de alguma ideia, de algum objetivo. O discurso é assim utilizado para indicar a necessidade de união e de cooperação. Nesse mesmo sentido, no início do relato mítico apresentado por Schiel (2004: 211) o narrador explicita que *Maiurũpyru* (Schiel grafa *Mayoroparo*) – mulher mítica urubu, *maiuru* é urubu fêmea – come os ossos (ato de antropofagia) daqueles que não obedecem a seus pais. Aqueles que obedecem, *Maiurũpyru* planta os ossos na terra (ato não antropofágico, enterro) e, dos ossos, nascem a macaxeira e a batata. Representando ora a avó ora a mãe de Tsura – Schiel (2004: 215) diz que a mãe parece ser *Yakuneru*; Lizarin (1981: 87s), por sua vez, vai trazer a informação que *Maiurũpyru* é Nossa Senhora, portanto estaria relacionada como a mãe de Tsura, já que este é comparado a Jesus Cristo –, a história mítica estrutura o destino daqueles que não respeitam os desejos dos ancestrais e admoesta, em oposição, para que não haja desobediência.

A palavra que os Apurinã utilizam para nomear suas lideranças atuais é *Kiumãnety* que é derivada de *kiumãny*, aquelas lideranças antigas (ancestrais) que, embora muito respeitadas pela sua ancestralidade, falharam em suas escolhas para com o povo. Representa, portanto, uma continuidade entre as lideranças antigas que se equivocaram e a esperança de que as lideranças novas não venham a incorrer no mesmo erro. Quando a liderança é quem está narrando aos outros a história, representa a necessidade do povo dar apoio e seguir a liderança nas suas decisões. Direcionada a interlocutores fora do grupo – esta narrativa é, muitas vezes, acionada para os representantes de entidades indigenistas como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Conselho de Missão entre Indígenas (COMIN) –, essa história tem a intenção de afirmar alianças estabelecidas, num compromisso claro de que eles sabem das possibilidades de falhas e fracassos, mas que estão dispostos a dar o máximo de si – e também pedir o máximo de seus interlocutores – para que os projetos e ações deem frutos.

Assim, de forma conclusiva, podemos dizer que o mito que narra a escolha das armas é uma forma de descrever, no discurso, as relações históricas. Jonathan Hill (1996a: 153)

denomina este processo de mitificação. As histórias que aparentemente apresentam o fracasso ou uma suposta baixa autoestima não querem afirmar a inferioridade Apurinã em relação aos outros povos, às outras culturas. Quando elas são acionadas, querem justamente dar esperança e afirmar aos ouvintes que o povo Apurinã é um povo eleito e que, com cooperação e dedicação para “fazer a coisa certa”, eles vão triunfar em seus projetos. Elas têm, portanto, a intenção de comprometer os ouvintes com os projetos coletivos do povo Apurinã. No entanto, quando acionadas pelas lideranças, ela também aponta para uma questão muito mais profunda que é a inexistência de uma figura centralizadora capaz de mobilizar o coletivo. Dito de outro modo, as lideranças parecem desprovidas de poder e, por isso, precisam justificar e convencer a coletividade da necessidade de trabalharem em conjunto. Através do discurso, buscam, assim, tentar formar a união e a cooperação em um projeto comum justamente porque essa união e essa cooperação são questionadas pela fragmentação do poder temporal.

2. Todo Apurinã é chefe: a fragmentação do poder político e o arquétipo da vingança

Na análise das fontes históricas, no segundo e no terceiro capítulos, evidenciei que as lideranças apurinã (*kiumānety*) eram desprovidas de poder coercitivo e que todos os Apurinã se consideravam e se consideram eles mesmos como chefes. Ou como afirmou o Coronel Labre: “não há distinção e nem privilégio algum, nem tam pouco para o chefe e sua família, que nivelada com as outras, trabalha e vive do mesmo modo, não tendo servos ou criados” (LABRE, 1872: 16). Isso não quer dizer que os Apurinã desconheciam o poder exercido coercitivamente; ao contrário, como tentarei argumentar, os chefes apurinã não possuíam poder de mando justamente porque a sociedade apurinã se colocava e se coloca contra a existência de tal poder. Meu objetivo aqui é justamente abordar como a sociedade apurinã estava e ainda está estruturada para delimitar o poder das lideranças políticas. Para alcançar esse objetivo, minha análise apoia-se no trabalho de Pierre Clastres (2014 [1978]: 209) que, como também observou Fausto (1999: 260), afirma a primazia do político sobre o econômico. Assim Clastres (2012: 211, 219, 231; 2014: 142) chega à conclusão de que todo poder nas sociedades indígenas emana da comunidade. As lideranças seriam desprovidas de poder coercitivo e, dessa forma, as sociedades indígenas seriam “sociedades contra o Estado”, a forma mais acabada de poder coercitivo que institui o aparecimento das classes e do trabalho alienado. Um trabalho semelhante foi feito por Renato Sztutman (2005) em sua tese de doutoramento intitulada “O profeta e o principal”. A partir dos trabalhos de Pierre Clastres e de Hélène Clastres (1978), esse autor trabalha com uma revisão bibliográfica exaustiva a

respeito dos Tupi. Meu trabalho, ao contrário, diferencia-se por ser sobre um grupo Aruak e por trabalhar com dados originais históricos e etnográficos, mas o princípio da crítica é a mesma, qual seja, trabalhar com a emergência do poder coercitivo numa sociedade indígena.

Se as lideranças não possuem poder coercitivo, estariam as sociedades indígenas incapacitadas de produzirem estruturas políticas maiores? As sociedades que se colocariam em oposição ao surgimento de um poder centralizador não seriam capazes de se organizar para fazer grandes realizações? De forma alguma! France-Marie Remard-Casevitz (2002: 123, 125, 141), ao estudar os Aruak pré-andinos, traz importantes conclusões a partir de material empírico. Sua pesquisa de campo lhe deu condições para poder concluir que os Aruak dessa região se organizavam politicamente de forma igualitária e nem por isso deixaram de modificar substancialmente o entorno geográfico. Essa autora toma como hipótese que a paisagem da savana boliviana foi remodelada por essas sociedades igualitárias. Com a falta de um poder coercitivo que lhes obrigasse a construir os terraços artificiais, cada nova geração, num projeto de “intervenção coletivo e multigeracional”, abria novos canais, reparava e melhorava os terraços já construídos e criava novos. Ou seja, não é necessário um poder centralizador para obrigar as pessoas a trabalharem. Remard-Casevitz (2002: 141) afirma que a interpretação corrente é baseada num modelo de evolução social unilinear que prevê a divisão da sociedade em classes sociais: a concentração de poder em uma classe de governantes que moveria a sociedade gradualmente em direção ao Estado. “Ao contrário, o que nós encontramos é sistemas que organizam a partilha ou a destruição dos produtos” (REMARD-CASEVITZ, 2002: 142)¹¹³.

Assim, em muitas destas sociedades não há evidência de uma tendência em direção a um proto-estado unificado ou a um estado. Isto é assim porque eles perpetuam a fundação de sua sociedade e sua ideologia: o igualitarismo e o compartilhamento de identidade e a competição entre forças múltiplas e restringidas localmente. (REMARD-CASEVITZ, 2002: 143)¹¹⁴

A competição entre as lideranças e as diferentes aldeias cooperaria assim para evitar que uma força coercitiva emergisse internamente. A sociedade indígena não estaria assim presa negativamente a uma lógica evolutiva. Como descreve Clastres (2012: 202), não se trata

¹¹³ “*On the contrary, what we find are systems that organize the sharing or destruction of goods*”.

¹¹⁴ “*Thus, in many of these societies there is no evidence of a tendency toward a unified proto-state or state. This is so because they perpetuate the foundation of their society and their ideology: the egalitarian and sharing identity and the competition between multiples and locally restrained powers*”.

de sociedades em estágios inferiores de evolução: sem estado, sem escrita, sem história, sem mercado. Isso seria fruto do preconceito do “velho evolucionismo”. A argumentação de Clastres é que as sociedades indígenas não estruturadas em classes teriam sido na realidade eficazes na sua luta para impedir que relações sociais de exploração emergissem. Isso porque o poder, não está na figura de um chefe supremo. Ao contrário, “o chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe” (CLASTRES, 2012: 221). O igualitarismo seria uma prevenção contra o Estado (SCOTT, 2009: 274ss).

Entre os Apurinã, Ehrenreich (1891a: 65) também teria observado que a figura do chefe era totalmente desprovida de poder de mando e que quando perguntados por seu chefe, os Apurinã sempre respondiam que entre eles todos eram chefes. É interessante notar que mais de um século depois, obtive várias vezes a mesma explicação de diferentes interlocutores. Lazarin (1981: 79) e Schiel (2004: 85) também vão identificar a mesma problemática; o que é sinal de uma estrutura de longa duração. Nesse sentido, Ehrenreich também vai dizer que os Apurinã chamavam seu chefe de *enëkakary*. Infelizmente não consegui verificar o uso desta palavra na atualidade. Ao invés dela, obtive a palavra *kiumāny* (liderança) que é também utilizada para designar os sábios ancestrais. Há que se dizer, no entanto, que essa palavra somente surgiu depois de um longo processo de consulta e que, portanto, ela está muito longe daquilo que a sociedade não-indígena entende como chefe. Na atualidade, ao falar da figura do chefe, os Apurinã utilizam palavras provenientes do contexto regional como cacique e tuxaua. O próprio missionário Polak não registrou em sua gramática-dicionário (1894) nenhum termo que correspondesse a uma figura de chefe ou liderança. Em novembro de 1875, o missionário Clough afirma que “cada comunidade é governada por um tuxaua ou chefe, mas outro principal possui uma autoridade praticamente igual aquela de seu superior nominal” (SAMM, 1876: 112)¹¹⁵. A questão parece ser assim bastante evidente: não existia uma tal figura separada da comunidade que merecesse receber um atributo que a distinguisse em graus dos demais. A sociedade apurinã não estava dividida entre aqueles que mandavam e aqueles que obedeciam. Portanto, entre os Apurinã, em vez de chefe, é melhor falar em *liderança*. E a figura da liderança somente é reconhecida como tal pela sua capacidade de servir à coletividade.

¹¹⁵ “Each community is governed by a tuchaua or chief, but another head man possesses an authority practically equal to that of his nominal superior”.

O serviço que as lideranças prestam à comunidade, segundo Clastres (2012: 48, 55), depende das qualidades exigidas pela comunidade que são: ser *bom orador* para representar a comunidade, ser *generoso* trabalhando mais do que os outros e redistribuindo os bens e ser um *apaziguador* de conflitos. Em troca recebe da comunidade o privilégio da poliginia. Em relação aos Apurinã, Clastres (2012 [1974]: 55) vai afirmar que o chefe será aquele que se destaca como um dos melhores caçadores. No entanto, essa parece ser uma informação superficial e equivocada, ou seja, sem observação etnográfica. O fato de ser bom caçador, não faz de ninguém uma liderança política; seus atributos como bom caçador são reconhecidos somente no momento da caça. Para ser liderança política, os atributos exigidos são outros. Como a pesquisa das fontes evidenciou, a liderança parece ser aquela que melhor lidava com o mundo não-indígena. Portanto, a liderança apurinã é alguém que se destaca na capacidade diplomática, geralmente evidenciada pelo domínio da língua do estrangeiro. No contexto pós-contato, a liderança geralmente era alguém que falava bem o português. Talvez por isso os Apurinã tenham entregado sistematicamente suas crianças para os Ìparányry. Parece que a “doação de crianças” instituía um rito de passagem que visava o domínio do mundo do karywa. Pelo menos minha argumentação no segundo capítulo indicava nesse sentido. Disso podemos inferir que essa situação também seria verídica para o período anterior ao contato com os Ìparányry, o que foi evidenciado sobretudo nos relatos que afirmavam a existência de alguns Apurinã vivendo entre outros grupos indígenas e desempenhando um papel de liderança justamente por dominar uma habilidade linguística necessária. Com essa estratégia, portanto, os Apurinã parecem dar continuidade ao processo de formar lideranças; e, quanto mais lideranças – mais fragmentação do poder político –, menos chance de serem coagidos e explorados. A educação para que todos sejam chefes fragmenta e impede que um grupo domine exclusivamente o campo da atuação política.

Assim, a capacidade diplomática parece ser um ponto central para que um Apurinã possa ser reconhecido como uma liderança. Esse atributo está ligado, obviamente com a capacidade oratória. E esse talento oratório é exigido tanto para representar a comunidade para fora do grupo quanto também para representar os anseios internos da própria comunidade. Mas quando o discurso da liderança dirigir-se à comunidade, geralmente esta não presta a menor atenção. Com essa indiferença, a comunidade parece lembrar seu chefe que ele não detém nenhum poder de mando (CLASTRES, 2012: 50s). De semelhante forma, atualmente, da liderança apurinã, exige-se que pronuncie discursos dos quais a comunidade geralmente permanece indiferente. É também obrigação das lideranças organizarem festas e

reuniões políticas das quais uma grande parte da comunidade não contribui ou nem mesmo participa. As lideranças, notadamente, reclamam dessa situação, mas a comunidade parece impassível frente a essas admoestações. As lideranças são assim constantemente lembradas que elas não detêm nenhum poder de fato. Mesmo assim, as festas organizadas pelas lideranças, como descritas nos capítulos anteriores, têm como um de seus fundamentos a manutenção do prestígio e a construção de hierarquias sociais. Elas são organizadas geralmente para celebrar a morte de lideranças. Ao celebrar e reviver os feitos, os vivos estão agenciando o poder simbólico do morto em benefício próprio. É a consolidação do prestígio familiar que está em jogo. E a realização de festas se traduz obviamente em poder político. Dessa forma, embora as hierarquias sociais possam ser menos presentes entre os Apurinã e entre os demais Aruak do Sul da Amazônia do que em relação aos seus vizinhos do Norte (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002: 19), certamente ela também é uma característica presente.

Embora cada Apurinã, inclusive as mulheres, seja formado para exercer a liderança, essa tarefa de fato parece recair preferencialmente sobre alguns indivíduos. Em primeiro lugar, é raro que uma mulher exerça a liderança. Digo raro, mas não impossível, pois tenho observado a liderança de mulheres na aldeia Centrim (terra indígena Camicuã), na aldeia Mipyry (terra indígena Água Preta/Inari) e no Rio Seruini; respectivamente Marinês Santos (*Xãthapa*), Valmira Santo da Silva (*Mirika*) e Antônia. Nos três casos, essas mulheres se destacam como as mais bem preparadas para lidarem com o ambiente político externo. As qualidades pessoais são, sem dúvida, imprescindíveis, mas para que essas mulheres ou homens assumam a liderança é preciso ter apoio de uma rede familiar ampliada; de modo que as lideranças parecem surgir entre as maiores famílias. Geralmente é chefe quem tem uma rede familiar maior. Se a capacidade da rede familiar tende a delimitar o reconhecimento de uma liderança, isso implica que geração após geração as lideranças tendem a provir das mesmas famílias, pois essas são as famílias maiores. Assim como entre os demais Aruak (SANTOS-GRANERO, 2002: 44s), a linhagem parece, pois, representar um importante componente para que um Apurinã seja reconhecido como liderança. A rede familiar e a linhagem são, assim, o suporte das lideranças. E são suporte sobretudo porque ajudam as lideranças no serviço à comunidade.

Portanto, uma rede familiar ampliada auxilia a liderança na tarefa de servir a comunidade. Tradicionalmente, como também descreveu Clastres (2012: 60), numa comunidade indígena, a liderança é quem trabalha mais arduamente. Geralmente é ela quem

tem o maior roçado, o qual fica a disposição da comunidade, pois a liderança é quem tem a obrigação da generosidade. O acúmulo de bens desproporcionais não é algo aceito pela comunidade. Dessa forma, a obrigação de ser generoso impede que a liderança consiga obter vantagens de seu posto acumulando bens e distinguindo-se dos demais. Uma liderança que tenta transformar seu poder em vantagem é simplesmente abandonada pela comunidade (CLASTRES, 2012: 171). Assim, o prestígio de um chefe – ou seu capital simbólico (BOURDIEU, 1996: 170) – é medido pela sua capacidade de generosidade, sua capacidade de doação para e pela comunidade. Quanto mais uma liderança doa, mais prestígio ela tem. No período pós-contato, a capacidade de chefia passou a ser medida também pelo acesso que as lideranças propiciavam aos bens manufaturados. Por exemplo, em 1881 o missionário Duke, escrevendo desde o Rio Mamoriá quando estava indo em uma viagem ao Rio Seruini, faz a seguinte observação:

No meu retorno desta viagem [ao Seruini], eu espero visitar novamente o Sepatini, porque eu ouvi do Senhor Barbosa, que vive perto daqui [da boca do Rio Mamoriá] e que nos acompanhou em nossa visita aos índios, que um chefe de um ponto mais alto do Sepatini esteve em sua casa e reclamou que o pequeno vapor não tenha ido até a sua aldeia. Ele disse: “os outros dois chefes são bons [chefes que Duke teria visitado]; mas eu não sou bom, pois você não veio me ver com o pequeno vapor”. Ele também disse que lá ele tem um grande número de crianças. (SAMM, 1881: 187)¹¹⁶

Se o lamento da liderança foi registrado corretamente pelo missionário, podemos então concluir que o chefe ansiava para que os missionários fossem até sua aldeia tanto quanto os missionários ansiavam para ir. O relato deixa entrever que essa liderança estaria preocupada com o fato dos missionários terem visitado outras aldeias nas imediações e negligenciado a sua. Situação que o colocava em uma posição de menor prestígio perante os chefes das outras aldeias e perante a sua própria aldeia. Podemos inferir que sua comunidade o admoestava para que ele também conseguisse que os ĩparãnyry portadores de bens desejáveis viessem até eles. Talvez por isso, esse chefe tenha empreendido uma viagem até o Purus para tentar contatar os missionários para que também fossem visitá-los. E, como alguém que sabe o que os missionários estão procurando, acrescenta que a aldeia estaria cheia de crianças.

¹¹⁶ “On my return from this voyage I hope to visit again the Sapatiny, as I heard from Senor Barbosa, who lives near there, and who accompanied us on our visit to the Indians, that a Chief, from a point further up the Sapatiny, had been to his house and complained that little steamboat had not gone as far as his huts. He said, ‘Both the other chiefs are good; but I am not good, you did not come to see me in the little steamer’. He also said that he had a great many children there”.

Em troca dos seus serviços prestados, as comunidades indígenas parecem admitir que as lideranças tomem mais de uma esposa. Como as lideranças precisam ter uma base familiar ampliada para servir à comunidade, essa situação é amplamente aceita. Daí a observação etnográfica recorrente de que a poligínia seria prerrogativa dos chefes em muitas comunidades. Entre os Apurinã, apesar de não ser facilmente observável, a poligínia também parece ter sido privilégio das lideranças. Em mais de uma ocasião, os missionários observaram que as lideranças tinham mais de uma esposa (SAMM, 1876: 112, 116). Na aldeia do Teruã (atual município de Pauini), em novembro de 1875, o missionário Clough afirma que o chefe Cacuyury (*Kakuiury*) tinha duas esposas. Vejamos o que o missionário diz:

Kakuiury, o chefe, é o menos atraente de toda a aldeia, mas certamente o mais inteligente e preocupado com sua coroa, e uma camisa para fora de suas calças lhe concede uma presença real perante seus súditos nus e mais bárbaros. Ele parece compreender um pouco a natureza de nossa missão, e eu serei grato se nós logo pudermos persuadi-lo a deixar de bater em suas esposas, o que ele tem feito quase impiedosamente e com a primeira coisa com que lhe vem à mão. (...) A esposa mais jovem de Kakuiury é uma escrava, e a mais velha, Vayanapá [Waianapa], faz questão de recordá-la disso; seu nome é Yaniaba, e eu não penso que ela tenha mais do que quinze anos de idade. (SAMM, 1876: 116)¹¹⁷

Nessa passagem, o missionário nos legava informações importantes sobre a estrutura social apurinã. Sem dúvida o que mais chama atenção é a violência contra as mulheres. Situação que também está presente em outras fontes históricas. Mas primeiramente mantenhamos nossa atenção nas outras informações. Em primeiro lugar, o missionário observa que Kakuiury, embora não tenha uma aparência muito boa, era a pessoa que se destacava na aldeia pela sua inteligência. Ele inclusive afirmará mais adiante que Kakuiury falava um pouco de português (SAMM, 1876: 116). Em segundo lugar, o missionário nos informa que Kakuiury estava ciente de sua posição enquanto liderança e que se distinguia usando uma camisa. Em terceiro lugar, o relato nos indica que as esposas não eram tidas no mesmo grau. O missionário inclusive afirma que Yaniaba seria uma escrava. De semelhante forma, Chandless (1866a: 97) vai dizer que as mulheres apurinã pareceriam pouco melhores do que escravas e nunca falariam na frente de estrangeiros. Com certeza a palavra empregada

¹¹⁷ “*Cacuyury, the chief, is the least prepossessing of all the villagers, but certainly the most intelligent, and wideawake on his crown, and a shirt outside his trousers, lends him quite a regal presence among his nude and more barbarous subjects. He seems somewhat to comprehend the nature of our mission, and I shall be thankful if we can soon persuade him to leave off thrashing his squaws, which he now and then does most unmercifully and with the first thing upon which he can lay hands. (...) Cacuyury’s younger squaw is a slave, and the elder, Vayanapá, lets her now it too; her name is Yaniaba, and I do not think she can be more than fifteen years of age*”.

por Clough e por Chandless não descreve completamente a relação social em questão, mas ela nos indica que a esposa mais jovem era também uma estrangeira na aldeia que não contava com uma rede familiar. Talvez a conclusão de Chandless advinha de situações análogas. Além disso, se o missionário e o editor grafaram corretamente, seu nome parece ser uma alcunha Arawá, já que *aba* é peixe em muitas línguas Arawá. Além do mais, em Apurinã, o som da letra *b* só é observável perante um som nasal, o que claramente não é o caso. Essa suspeita é ainda reforçada por uma carta de Clough de primeiro de maio de 1876.

Vocês vão lembrar quando falei da Yaniaba [neste artigo o editor grafa Yanaibá], a segunda esposa de Kakuiury [neste artigo o editor grafa Caccuyurí], o tuxaua, ou chefe da horda que reside neste distrito. Senhor Pinheiro levou Kakuiury e sua primeira esposa para Manaus em janeiro para mostrar a eles o poder e a civilização dos Karywa [o editor grafou Caninas], ou brancos, assim como a vida social é exibida no Rio Negro. Yaniaba foi deixada sem nenhum parente, e quando ela ficou doente todos a abandonaram e fugiram para o Serury. (SAMM, 1876: 204)¹¹⁸

Nesse relato, além de confirmar que Yaniaba não tinha nenhum parente na aldeia, o missionário também nos indica como os “patrões ìparányry” se valiam de estratégias para conseguirem a confiança de seus “fregueses indígenas”. Ao levar Kakuiury e sua primeira esposa para Manaus, Senhor Pinheiro claramente tinha a intenção de reforçar a relação que mantinha com essa comunidade e sua liderança principal. Como afirma Clough (SAMM, 1876: 116), Kakuiury e sua comunidade trabalhavam para o Senhor Pinheiro cortando seringa e fornecendo alimentos. Mas voltemos nossa atenção à Yaniaba, pois ela havia sido abandonada na aldeia após ter ficado doente. Segundo informações adicionais de Clough, ela teria contraído sarampo. Como ela tinha ficado sozinha, Clough diz que a levou para sua casa. Afirmando que ela estaria consciente de sua morte iminente, Clough pontua: “Ela colocou minha mão sobre o seu lado esquerdo e disse: ‘Aqui é onde eu sinto mais dor. Oh, Karywa Robelto [Robert Stewart Clough], você pode fazer isso passar?’” (SAMM, 1876: 204)¹¹⁹. Na tardezinha do quarto dia, ela morreu. Na mesma ocasião, Clough também teria tratado de mais nove homens e seis mulheres. Cayruhan (*Kairuhã*), que teria sido deixado à beira da morte, se recuperou e regressou com sua mulher e um jovem chamado Camarapu (Kamarapu) para um lugar chamado Payuryhan

¹¹⁸ “You will remember my speaking of Yanaibá, the second wife of Caccuyurí, the tucháua, or chief of the horde residing in this district. Senhor Pinheiro took Caccuyurí and his first wife to Manáos in January to show them the power and civilization of Caninas, or whites, as exhibited in social life on the Rio Negro. Yanaibá was left without relations, and when she fell sick all abandoned her and fled to the Serury”.

¹¹⁹ “She placed my hand upon her left side, and said, ‘Here is where I suffer most pain. Oh, Carúia Robelto, can you take it away?’”.

(*Paiuryhã*). Shicama (*Xikama*), o primeiro a se evadir da aldeia com suas duas esposas e regressado no dia que Yaniaba faleceu, também teria morrido. Provavelmente Xikama era uma segunda liderança da aldeia do Teruã. Suas duas esposas se recuperaram e quiseram permanecer com os missionários, mas eles as mandaram para o Serury.

Retomemos agora o caso da violência contra as mulheres. Embora a violência de gênero não possa ser generalizada, em meu tempo com os Apurinã também pude ouvir relatos de violência e assassinatos de mulheres por seus conjugues. Mas essas violências também fazem parte de um quadro maior de violência interna. Como também observou Juliana Schiel (SCHIEL, 2004: 266s), a violência entre os Apurinã parece ter uma incidência significativa e é narrada como uma condição decorrente da terra do meio. Os missionários também observaram e descreveram mulheres apurinã agindo violentamente (SAMM, 1876: 161). Sem dúvida a participação na sociedade nacional levou os Apurinã a potencializarem o conflito interno. A mesma tendência foi observada por Silvia Vidal (2002: 260) entre as confederações multiétnicas no Noroeste Amazônico durante o período colonial. A busca pelo controle comercial levou as lideranças dos diferentes grupos à competição e ao conflito. Como resultado, durante o período colonial os Warekena e os Baré teriam participado de três confederações multiétnicas distintas. Assim, o contato com a sociedade nacional potencializou conflitos e desestruturou a sociedade apurinã, mas, como venho argumentando, essa situação de conflito também é decorrente da própria cultura apurinã. A chegada do ñparãnyry trouxe a divisão social em termos de exploração e muitos Apurinã, não aceitando essa situação, se insurgiram. Daí a escalada crescente de violência interna descrita pelos missionários, exploradores e colonizadores. E essa violência atinge homens e mulheres. No caso de Kakuiury, parece que a violência recaia mais sobre Yaniaba, dada a sua condição de não possuir parentes que a defendessem. Talvez a condição servil observada por Clough indique que Yaniaba pudesse ser um troféu de guerra. Mas a constante violência de Kakuiury, por outro lado, pode ser também expressão de um mundo em transformação.

Como venho argumentando, essa situação de violência, não pode ser creditada somente ao contexto pós-contato. Ela certamente tem uma causa mais profunda vinculada à estrutura cultural apurinã. A análise das fontes mais antigas já nos indicava a incidência de conflitos internos, que em decorrência do contexto de colonização fora descrito por vezes como propensão para a guerra. Argumentei que, embora os Apurinã pudessem ser descritos como guerreiros, os conflitos esporádicos e localizados não corroboravam com a interpretação

de um estado de beligerância. No entanto, se nunca fora registrado um *estado efetivo de guerra* – uma “sociedade de guerreiros” como diria Clastres (2014: 279) – que opunha o conjunto da sociedade Apurinã aos Ìparãnyry ou a outros grupos indígenas, o mesmo não se pode dizer dos conflitos internos. Na realidade, como a análise das fontes sugeriu, os conflitos registrados sempre foram internos, ou seja, envolviam facções internas e ou estrangeiros que estavam sendo “consanguinizados”. Os Apurinã parecem viver, então, *um estado de guerra em potencial*. Clastres (2014: 279) chama isso de “estado de guerra permanente”. Os estudos antropológicos mais recentes, vão vincular esses conflitos à instituição da *vingança* que parece fazer parte da estrutura social apurinã e que seria, em última instância, responsável pela escalada de violência no contexto pós-contato. A vingança assim é descrita como um legado do começo do mundo quando “os filhos de Yakonero [Yakuneru] vingam a morte de sua mãe, matando seus ‘avós’” (SCHIEL, 2004: 227). Os filhos de Yakuneru seriam *Erutã, Uxurũku, Ekipaã e Tsura* e se vingariam de *Katsamãũteru* pela morte de sua mãe (SCHIEL, 2004: 227). Tsura é o protagonista maior e é quem sempre é lembrado como aquele que instituiu a obrigatoriedade da vingança. Não estou interessado aqui em analisar a estrutura do mito. Minha intenção é somente pontuar que a vingança, ao contrário do que Florestan Fernandes (2006: 85) vai dizer sobre os Tupinambá, parece ser o motor de toda a violência registrada entre os Apurinã; e ela está presente em suas narrativas míticas. Fernandes, ao analisar a função da guerra na sociedade tupinambá, dá primazia para o econômico. Por causa disso, mesmo evidenciando que as fontes históricas (cronistas) apontam para a vingança como o motor principal das guerras dos Tupinambá, Fernandes (2006: 66, 85) vai afirmar que elas eram geradas pelas disputas por território. Inspirado em Clastres, minha intenção é antes vincular a vingança – entendida aqui como a potencialidade para o conflito – com a estrutura social igualitária da sociedade apurinã. Minha tese é que a vingança é justamente o antídoto da comunidade contra a emergência de um poder coercitivo.

Juliana Schiel (2004: 79) vincula a vingança à questão da guerra, de forma que ela acaba assumindo o discurso dos Apurinã como guerreiros. No entanto, a partir de sua etnografia ela também percebe que a realidade empírica não sustenta a ideologia de que os Apurinã seriam dados à guerra. Sua saída então foi descrever uma transição da guerra para a vingança. “Hoje, então, a guerra não é mais uma instituição, mas a vingança e os conflitos são presentes e constroem a maneira como os Apurinã pensam e vivem. Os conflitos, muitos com mortes, são inúmeros e a sua memória traz consigo novos conflitos potenciais” (SCHIEL, 2004: 80). Assim Schiel tenta sustentar que o contexto pós-contato teria impossibilitado a

guerra e deixado sem eu lugar somente a vingança. Se a vingança originária instituía a guerra, no contexto pós-contato ela parecia instituir apenas a violência. Para ela, as instituições indigenistas (CIMI, OPAN e UNI) teriam contribuído para que as famílias separadas pelo receio de vingança voltassem a conviver. Mas se há a satisfação de poder conviver com aquele que se temia, agora também há o receio da vingança, pois o convívio aproxima os inimigos. Essa interpretação em si não está totalmente equivocada. No entanto, minha argumentação tem se desenvolvido em outro sentido. Em meu ponto de vista, a vingança apurinã não é a sobra de um passado guerreiro. Ela é um instrumento social que impede o aparecimento da exploração do ser humano pelo ser humano. Situação que foi exponencialmente ampliada no pós-contato justamente porque nessa nova situação a exploração era a base mesma da sociedade. Assim o que Schiel (1999: 111) vai chamar de “circuito de vingança” parece ser, na verdade, a resistência apurinã ao poder coercitivo.

Portanto, em minha descrição, ao instituir a vingança, Tsurá se transforma no *arquétipo* seguido pelos Apurinã. Utilizo preferencialmente esse conceito aqui no lugar de *ethos* e *habitus* devido à sua conotação religiosa. Faço uso desse conceito a partir do trabalho de Carl Gustav Jung (2002). Para Jung, arquétipo é uma categoria que explicaria as projeções coletivas da sociedade; por isso ele o vincula ao inconsciente coletivo. Nas diferentes áreas do conhecimento, esse conceito seria expresso como: motivo, temas, representação coletiva, categorias da imaginação, pensamentos elementares ou primordiais (JUNG, 2002: 53). Podendo ser vinculado às forças sugestivas e emocionais das ideias religiosas, Jung (2002: 67s, 74) aproxima esse termo do conceito empírico de *anima* (alma) como aquilo que anima e põe em movimento o ser social. Estruturados nas projeções sociais, dentre as quais se destacam as dos pares opostos presentes nos motivos mitológicos (JUNG, 2002: 71s, 81), o arquétipo é aquela forma por trás das ideias que institui comportamentos e ações. São as tendências estruturantes presentes no inconsciente coletivo. Os arquétipos estariam, assim, estruturados nas projeções mitológicas e religiosas que a sociedade compartilha e vive no cotidiano ou, como diz Jung (2002: 132), “a sugestão da comunidade produz a identificação com o deus”. No caso em questão, o herói mítico. Dessa forma, o compartilhamento coletivo das histórias míticas introjetaria nos indivíduos o ideal social presente nos arquétipos. Portanto, como uma espécie de sinônimo para *ethos* e *habitus*, entendo arquétipo como uma estrutura de projeção de opostos estruturada e estruturante (BOURDIEU, 1992: 191) que põe a sociedade em movimento e assim reproduz a estrutura social.

Como *arquétipo da vingança*, do desafiador, Tsurá instituiu uma *estrutura da vingança*. As relações entre aldeias diferentes e, às vezes dentro da mesma aldeia, são permeadas por rixas e vinganças que são atualizações míticas da vingança primordial a qual impede a divisão do corpo social entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem. Na prática, os Apurinã vivem cotidianamente essa tradição iniciada arquetipicamente por Tsurá ou, dito de outra forma, reinterpretam o seu cotidiano a partir da figura desse herói mítico criador. A vingança aqui é pura retribuição. O sistema de reciprocidade que instaura obrigações mútuas de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2015 [1925]: 241ss) também pode ser observado entre os Apurinã. Nesse sentido, os missionários também entraram nessa mesma lógica, embora não a entendessem ou fingissem não a entender. Em dezembro de 1881, Duke vai escrever:

A propósito, eu devo mencionar que os índios de uma grande maloca nas margens do Seruini se tornaram tão enfurecidos porque nós não demos a eles presentes sem eles darem alguma coisa em retorno, que quando nós pedimos que eles soltassem as amarras do Pionero [nome da lancha a vapor], em vez de fazer isso eles nos puseram à deriva, e então nos disseram adeus com gritos e lamentos nada agradáveis de ouvir. (SAMM, 1882: 87s)¹²⁰

Mas diferente de Marcel Mauss (2015 [1925]: 200), para quem a guerra parece ser a quebra da reciprocidade, entre os Apurinã, a potencialidade da guerra é a continuação de uma relação recíproca. Só que, “enquanto na troca de bens aquele que dá quer receber, na vingança, o desejo se inverte, e o matador não quer ser pago, nem está obrigado a receber o pagamento” (FAUSTO, 1999: 263s). No entanto, o que estou chamando de estrutura da vingança não se resume na morte do “inimigo”. Entre a simples injúria e a pena capital, há um leque de possibilidades. Assim, a retribuição é aqui ato de vingança que é mais bem evidenciada na estruturação de ritos e celebrações nos quais os conflitos são mitigados; às vezes, com violência. Nesses rituais, a “vingança” é uma forma de fabricação de parentesco, de “predação familiarizante” (FAUSTO, 1999: 265ss; VILAÇA, 2006: 187s, 192-205). Heckenberger (2002: 115) vai afirmar que entre os Aruak a predação não parece ser um distintivo cultural. E isso seria inclusive a justificativa que apontaria os Apurinã como diferentes dos demais Aruak. No entanto, logo a seguir Heckenberger descreve uma série de rituais para a redução de conflitos, incluindo antagonismo sexual, eventos esportivos e

¹²⁰ “By the way, I should mention that the Indians of one large malocca on the banks of the Ciriwené became so enraged at our not giving them presents without their giving us anything in return, that when we told them to cast loose the line of the Pionner, instead of doing so they cut us adrift, and then bade us adieu with shouts and cries anything but pleasant to hear.”

conflitos ritualizados. Entre os Apurinã, os missionários também registraram rituais semelhantes, como lutas e conflitos encenados ou ritualizados (SAMM, 1876: 87-89); e isso é predação familiarizante. O modo de ser Apurinã parece, dessa forma, semelhante ao modo de ser Wari' descrito por Aparecida Vilaça. Como para os Wari', para os Apurinã, “o processo de diferenciação interna, de ‘estrangeirização’, é parte do processo de ‘inimização’” (VILAÇA, 2006: 61), pois o parente é aquele que se deixa submeter às diversas situações, mesmo de violência ou vexação, e mesmo assim demonstra confiança e entrega aos cuidados do anfitrião. Mas ao contrário dos Wari', para quem os inimigos seriam todos os não-Wari' (VILAÇA, 2006: 56), para os Apurinã, os inimigos ideais, se essa pode ser uma expressão utilizável, são outros Apurinã (FAUSTO, 2001). Isso também é o que nos indicaram as fontes históricas. Chandless (1866a: 96), por exemplo, afirmou que os Apurinã praticariam a guerra em especial contra sua própria gente. Assim, enquanto aqueles tidos como iguais sofrem pressão interna para evitar a diferenciação, os ĩparãnyry, como uma categoria de *outsiders*, parecem representar aqueles que estão em posição de serem *apurinizados*. Esse parece ser o caso dos Kuwarinyry que, como demonstrei, embora sendo um grupo apurinã sofre pressão social dos demais grupos. No mesmo sentido, também estariam os Manchineri que, embora seja o grupo linguisticamente mais próximos dos Apurinã, viviam, segundo a descrição das fontes, em situação de conflito com os Apurinã. Ora, o conflito aqui indica justamente uma relação de afinidade. Os Kaxarari, ao contrário, mesmo pertencendo a outra família linguística, parecem ser tratados com maior cuidado. Eles seriam os estrangeiros e, portanto, em processo potencial de apurinização. O que estou defendendo aqui é que a “endo-guerra” observada entre os Apurinã e os Manchineri – tida como uma expressão do contato com outros grupos não-Aruak, com os Pano no caso dos Manchineri (SANTOS-GRANERO, 2002: 32) – é, na verdade, expressão da dinâmica interna para impedir que o poder coercitivo surja internamente. Nesse sentido, em determinado momento os Apurinã e os Manchineri se separaram porque um grupo ou uma liderança pode ter iniciado um processo de transformação de seu prestígio em poder coercitivo ou primazia sobre o outro grupo. A guerra ou a vingança, nesse sentido, poderia ter sido uma forma de resolver os problemas, mas como os grupos foram se distanciando geograficamente eles acabaram se separando.

Se as fontes descrevem os Apurinã como belicosos e dados a contendas, se a violência é uma dinâmica da sociedade apurinã, o mesmo não se pode dizer da figura da liderança. A liderança deve atuar como um apaziguador e não como um incentivador de conflitos. O líder apurinã não é um guerreiro bem sucedido; ao contrário, parece ser antes um pacificador

respeitado. Por isso, a figura de Kakuiury deve estar sendo descrita em um momento de exceção. O exercício da chefia é incompatível com o conflito, pois ao posicionar-se de um lado de uma contenda, a liderança perde o respeito dos demais e seu poder é esvaziado. O conflito parece assim estar do lado de outra figura importante para as comunidades indígenas, o guerreiro. No entanto, em situações extremas, a liderança é obrigada a tomar partido sob pena de perder completamente sua autoridade. Como apresentei no primeiro capítulo, esse foi o caso do conflito envolvendo os daimistas na aldeia Camicuã. A liderança foi obrigada a posicionar-se o que levou à destruição do templo daimista e à expulsão de algumas famílias da aldeia.

Como tenho expressado, os Apurinã nos dizem que entre eles todos são chefes. Mesmo afirmado a universalidade da chefia, na prática, os Apurinã também sabem que a liderança é o exercício de poucos. O mesmo não se pode dizer dos guerreiros. A potencialidade guerreira – como aspiração de qualquer indivíduo – pode ser fonte inesgotável de prestígio social (CLASTRES, 2014: 270s); e, por isso, é o lócus natural de todo aquele que busca destaque dentro do grupo. Às lideranças políticas, cabe a tarefa da apaziguação. Aos demais, cabe a tarefa da contestação, da contenda, da desobediência, da oposição. Essa oposição é justamente o que estou chamando de *potencialidade guerreira dos Apurinã*. Isso não quer dizer que sejam guerreiros de fato, pois para que possa existir o guerreiro deve existir a guerra e, como vimos, esta aparece mais como possibilidade do que como evento histórico. Talvez, quando os Apurinã se refiram ao fato de que todos são chefes, eles também tenham a intenção de dizer que todos são guerreiros, que todos são contestadores. Dito de outro modo, que eles não se submetem ao controle de outrem. Dessa forma, o guerreiro apurinã é o vingador por excelência, ou seja, é aquele que administra o antídoto – a vingança – contra a divisão do corpo social entre dominantes e dominados. O guerreiro é, dessa forma, um instrumento pelo qual a sociedade apurinã parece evitar o surgimento de um poder centralizador. Quiçá por causa disso os Apurinã sejam descritos insistentemente como guerreiros, pois as narrativas de contato parecem estar fazendo referência, em realidade, ao fato de que os Apurinã não se submetem ao mando e à exploração.

Clastres vai identificar na lógica guerreira o potencial para impor-se sobre a comunidade indivisa. “A guerra traz dentro dela, portanto, o perigo da divisão do corpo social homogêneo da sociedade primitiva” (CLASTRES, 2014: 280). A confraria dos guerreiros teria, dessa forma, o potencial para usurpar o poder da comunidade. No entanto, como fonte de todo prestígio, glória e poder, a comunidade indígena seria ela própria também o antídoto

para que os guerreiros não instituíam a divisão entre dominantes e dominados. Esse antídoto, por um lado, está na própria lógica do prestígio concedido que é individual e impediria “ao conjunto dos guerreiros aparecer como coletividade homogênea” em disputa com a comunidade (CLASTRES, 2014: 281). Por outro lado, como a vontade da comunidade é de que a liderança política seja um apaziguador, pois ela não quer viver em constante conflito, a natureza do prestígio guerreiro não parece provir então da mesma fonte do prestígio da liderança política. A necessidade da liderança parece surgir justamente porque a comunidade necessita de um apaziguador. Só existe a liderança política porque a comunidade tem a necessidade de manter-se unida em meio à realidade conflituosa. Então, a sociedade apurinã parece ser contra a guerra. Por causa disso, um guerreiro tem dificuldade de se estabelecer como liderança política, pois seu prestígio advém de fonte diferente. O prestígio pode ser obtido também agenciando a violência em tempos de guerra e conflito, mas é um poder efêmero, pois, passado o tempo do conflito, o agenciador perde sua fonte legitimatória. Para o guerreiro, portanto, é necessário viver em constante guerra (CLASTRES, 2014: 278, 281). Assim, uma liderança política pode desempenhar o papel de guerreiro e um guerreiro pode chegar a ser uma liderança política, mas a função da liderança política não está na mesma ordem do papel desempenhado pelo guerreiro. Para um guerreiro se tornar uma liderança política, ele deve, em primeiro lugar, renunciar à função básica que lhe concede prestígio que é o conflito, a guerra. Desse modo, ele deve se converter em um pacifista, pois a função básica da liderança política é ser um mediador dos interesses da comunidade. Ele deve ser o ponto intermediário que mantém unido todo o tecido social apaziguando os conflitos. No entanto, como o resto da comunidade se comporta como guerreiros em potencial, a posição do chefe está sempre ameaçada e ele, assim como os guerreiros, não consegue transformar seu “poder” em poder de mando.

Entre os Apurinã, existe um ritual que tipifica sobremaneira a função da liderança política e a função dos guerreiros, pois os colocam lado a lado em oposição a outro grupo de guerreiros. Toda festa tradicional apurinã inicia formalmente com uma “encenação” conhecida localmente como “cortar sanguiré” (SCHIEL, 2004: 81). Trata-se de um diálogo entre duas lideranças acompanhadas de seus guerreiros em armas. A expressão regional vem da própria língua apurinã, para a qual *sākyry* significa o ato de falar, de conversar. Mas nesse ritual não se trata de uma conversa cordial. Trata-se de um momento tenso no qual a violência encenada pode se tornar realidade a qualquer momento. O grupo de guerreiros visitantes se aproxima como se viessem para a guerra. Os anfitriões, então, vão ao encontro deles. Esse

encontro ocorre fora da aldeia. Armas apontadas, ânimos exaltados, os guerreiros prontos para iniciarem a batalha. Neste momento, intervém a figura da liderança política. Situado naquele instante como um guerreiro, ele também troca insultos com seus adversários e está pronto para a batalha, mas, como representante político de sua comunidade, eles iniciam um diálogo no qual vão se reconhecendo como parentes. A tensão dá lugar então a um reconhecimento mútuo. As lideranças apaziguaram o conflito e, em seu lugar, reataram alianças (SCHIEL, 1999: 110). Os convidados, então, baixam as armas e se submetem aos “cuidados dos anfitriões”. Eles são alimentados e festejam enquanto a festa durar. Eles se submetem em uma clara demonstração de confiança. É também nesse sentido que Aparecida Vilaça (2006: 107-139) demonstra como as festas Wari’ são pensadas e performadas como uma forma de perpetuação ou constante fabricação do Outro (do estrangeiro) em um afim. As festas têm como objetivo a predação familiarizante do outro, nas quais “os convidados se constituem em presas dos anfitriões” (VILAÇA, 2006: 129). Assim os Wari’ evitam que seus aliados se tornem inimigos. Ao se submeterem, os convidados reafirmam a confiança naqueles que os recebem, pois aqueles poderiam ser mortos a qualquer instante. Ao mesmo tempo, aqueles que recebem também reconhecem que os convidados não são inimigos, pois se submetem à vexação e à violência predatória.

Resumindo, a sociedade apurinã é uma sociedade igualitária cujo ethos impede o aparecimento da diferenciação social em termos de exercício do poder de uns sobre os outros. Digo em termos de exercício do poder, porque, como vimos no primeiro capítulo, a sociedade apurinã não difere das demais sociedades indígenas no que diz respeito à construção de subjetividades. Ela é em certo sentido um organismo construtor de sujeitos para estarem a serviço da comunidade. Hierarquias familiares, guerreiros, lideranças e xamãs são constantemente produzidos com o objetivo de estarem a serviço da coletividade. No entanto, o ethos da sociedade apurinã também impede que essas mesmas subjetividades se imponham sobre o desejo comum da comunidade de se manter igualitária. Nessa sociedade igualitária, a fragmentação do poder político é tornada realidade através do *arquétipo da vingança*. Desse modo, nas sociedades indígenas, a luta social interna (vingança) pode ser tomada, grosso modo, como luta de classe; enquanto que a exo-guerra é interesse estratégico das lideranças guerreiras (obtenção de prestígio ou bens desejáveis). No entanto, se entre os Aruak pré-andinos, os conflitos internos – interesses pessoais – eram obliterados em função das ameaças externas – interesses coletivos (REMARD-CASEVITZ, 2002: 131) –, no caso dos Apurinã não houve tal unidade. Como concluí na análise das fontes, o sistema de exploração da

borracha e demais produtos extrativos engajou diferentes lideranças e aldeias em um sistema de competição interna que potencializou os conflitos tradicionais. Em outras palavras, a presença dos colonizadores não foi tomada como uma ameaça que pudesse pôr em risco a existência dos Apurinã. Ao contrário, eles eram desejados e inclusive aliciados nos próprios conflitos internos dos Apurinã.

3. Não temos mais mēety: o controle social para delimitar o poder do xamã e o arquétipo do bom pajé

Como abordei acima, para Clastres, o lócus mais propenso para que a comunidade indígena perca sua luta contra o aparecimento da divisão social que institui a exploração de um pequeno grupo sobre o grosso do tecido social, é a instituição da guerra. Em sua teoria, um grupo de guerreiros em busca de prestígio poderia conduzir a comunidade para uma situação de “guerra efetiva permanente”, o que, em um segundo passo, poderia levar à tomada do poder, ou seja, à instituição dos guerreiros como lideranças políticas instaurando a divisão entre dominantes e dominados (CLASTRES, 2014: 279s). No entanto, se minhas observações estiverem certas, para os Apurinã, a guerra – ou no caso a potencialidade guerreira – não parece ser a fonte originária de suas preocupações. Aliás, como defendi acima, os Apurinã parecem bem sucedidos no controle social tanto de seus guerreiros quanto de suas lideranças políticas, de modo que eles não parecem apresentar ameaças ao sistema igualitário. Tanto guerreiros quanto lideranças políticas são, de fato, desprovidos de poder efetivo. Só conseguem fazer em nome da comunidade aquilo que a comunidade quer que façam. Mas existe outro campo no qual a sociedade apurinã parece depositar toda sua preocupação e cuidado, o campo religioso.

Neste ponto, além de Clastres, minha pesquisa é devedora da análise de Hélène Castres (1978: 55) quando ela afirma a descontinuidade entre o profetismo tupi e o exercício do poder político. Para ela, a confluência dos fenômenos religioso e político em uma mesma liderança é exceção proveniente das vicissitudes do pós-contato que enfraqueceram o controle social sobre as lideranças e possibilitou o surgimento do poder coercitivo. Nesse mesmo sentido, minha abordagem também é devedora do trabalho de Marcel Gauchet “A dívida do sentido e as raízes do Estado”. Segundo Gauchet (1980: 51s), a ruptura entre a sociedade igualitária e a sociedade de classes – o aparecimento do Estado – seria proveniente da religião. Depositando o sentido de sua existência fora de si mesma (na religião), a sociedade

operaria a primeira ruptura necessária para a segunda ruptura quando as pessoas que representariam as divindades passaram a exercer poder sobre os demais em nome dessas divindades. O argumento do autor é que para existir enquanto sociedade – para se pensar a si mesma –, a sociedade deve projetar para fora dela mesma o sentido de sua existência. Esse seria o “imperativo radical” que se transforma num paradoxo social, pois, se as pessoas aceitam a heteronomia no fenômeno religioso, também poderiam passar a aceitar no fenômeno político (GAUCHET, 1980: 66-76). A questão está, então, em como as sociedades controlam suas forças religiosas para impedir que apareça a exploração do ser humano sobre o ser humano. Assim o autor conclui: “a história humana não é outra coisa mais do que uma luta longamente vitoriosa contra a alienação política, quer dizer, contra a separação de uma instância de poder, depois a de uma derrota que não terá deixado de se aprofundar (...)” (GAUCHET, 1980: 87).

Assim como todo Apurinã é em potência uma liderança e um guerreiro, todo Apurinã também é em potência um *mëety* (xamã). No entanto, ao contrário da liderança e ao contrário dos guerreiros que podem ser encontrados em maior número, poucos chegam a serem reconhecidos como *mëety*. A liderança política adquire seu prestígio por ser um bom orador, por ser generoso e por ser um apaziguador. O guerreiro consegue seu prestígio através das façanhas obtidas na guerra – tanto na guerra efetiva contra outros grupos quanto na demonstração de sua potencialidade guerreira dentro do grupo (demonstrações públicas, jogos, rituais, brigas). Já no campo religioso, o *mëety* recebe seu prestígio decorrente de sua capacidade xamânica que é uma qualidade transcendental. Todos os três adquirem prestígio, em última instância, da capacidade de agenciar a vontade da comunidade. No entanto, enquanto a liderança política e os guerreiros estão no nível da imanência, o xamã opera no nível da transcendência. O *mëety* é quem, na comunidade apurinã, vai controlar o sagrado que causa ao mesmo tempo atração e terror; o “numinoso” e o “mistério tremendo” (OTTO, 2007: 37s, 44s). A comunidade tolera a figura do xamã porque ele pode protegê-la dessas forças transcendentais expressas pela predação dos espíritos da natureza e pelos ataques dos xamãs de outras comunidades. Assim, a qualidade xamânica parece ser desejada, mas também temida pelos demais, pois ela é controlável apenas por especialistas. Desse modo todo Apurinã em sua consciência teme afrontar um *mëety*. Mas o que acontece se o xamã utiliza seu poder xamânico para conseguir poder político? O poder religioso pode se transformar em poder político e assim dividir a comunidade entre dominados e dominadores? Minha hipótese é que, das três formas de lideranças – política, guerreira e religiosa –, a liderança religiosa é

quem teria maiores chances de transformar seu prestígio em poder coercitivo. Isso porque a sociedade apurinã parece temer sobremaneira o poder religioso e, como veremos, se esmera para controlá-lo e subordiná-lo. O que procuro responder a seguir é como a comunidade apurinã impede que seus m̃ety se transformem em déspotas exploradores do trabalho alheio?

Como descrevi no primeiro capítulo, os Apurinã concebem um mundo no qual não há distinção de cultura entre seres humanos e animais. Para acessar e entrar em contato com os outros seres, é, pois, necessário alterar o corpo, ou seja, ser capaz de assumir o ponto de vista do Outro. Seria apenas uma questão de moldar o corpo. Para a cosmovisão apurinã, portanto, é possível assumir o ponto de vista dos animais e, poder-se-ia dizer também, de outros povos, inclusive do karywa. Os Apurinã demonstram assim estarem aptos para lidarem com os diferentes tipos de identidades que podem acionar no momento em que necessitam. No entanto, quando se trata dos outros seres ou das terras míticas (*Kairiku* e do *Iputuxity*), é o m̃ety quem transita, por excelência, entre os “mundos”. Ele é o tipo ideal do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2011b: 357). Embora todos os Apurinã estejam sujeitos às mesmas contingências, no que tange ao transcendente, o pajé difere dos demais em grau, pois ele recebe uma preparação especial que o qualifica para o exercício da pajelança. Como descrevi no primeiro capítulo, é ele quem detém as habilidades e o conhecimento necessários para lidar com os “flechadores” (*kipyatitirã*) ou os chefes dos bichos (*hãwity*) e com as almas (*kumuru*), ou seja, com os *encantes*, com as outras perspectivas. Portanto, é ele quem vai ser procurado pela comunidade em caso de enfermidades. Sobre a atuação dos xamãs, o missionário Robert Stewart Clough escreve em novembro de 1875:

Teruã não tem pajé ou curandeiro, mas um que reside perto da boca do Pauini possui considerável influencia sobre as hordas vizinhas. Meu anfitrião [Sr. Pinheiros] contou-me que há poucos meses atrás um aprendiz dessa faculdade foi convocado para curar um aldeão doente que estava confinado à sua rede por muitas semanas. Sentado no chão com seus artigos de fetiche [provavelmente um chocalho emplumado], ele fez investigações necessárias, cheirou todo seu paciente e depois se retirou sozinho para a floresta. No dia seguinte ele retornou e, na presença de um grupo de homens pintados e emplumados organizados em um círculo, começou as operações. Novamente cheirando como antes, farejando com toda sua força, ele descansou um tempo com a cabeça sobre os joelhos como se estivesse em profunda contemplação, de vez em quando levantando seu fetiche e passando ele em seus ouvidos e olhos, então repentinamente saltando de pé ele beliscou a pele do sofredor e virorosamente sugou com a boca vários pontos. Para o assombro dos espectadores ele cuspiu vários grandes ossos de peixe declaradamente extraídos da pessoa que ele declarou ter sido enfeitçada e, depois de dar instruções quanto ao tipo de alimento a ser administrado,

retirou-se; o homem estava bem no dia seguinte e tem permanecido assim desde então. (SAMM, 1876: 115)¹²¹

Nesse relato de Clough, mesmo sendo de terceira mão, temos a estrutura de funcionamento da cura xamânica. Após inspecionar seu paciente, o m̃ety retira-se para a floresta. Para aqueles que ficaram, ele foi encontrar-se com os encantos e descobrir a causa e o tratamento da doença. No outro dia retorna e, com o auxílio de outros homens da aldeia, realiza a cura sugando de dentro da vítima os ẽtyty (feitiços) que lhe causavam a moléstia. O missionário não diz, mas os ẽtyty só poderiam vir dos encantos ou de outro pajé. Como um ser misterioso – ele próprio uma espécie de encanto –, o xamã se retira. O pajé é dessa forma tanto desejado pela comunidade pelo bem que pode trazer quanto temido pelo mal que pode realizar. Mas o xamã não é tão diferente dos demais. Na verdade, antes de ser m̃ety ele era como qualquer outro. Ele apenas adquiriu um conhecimento que o distancia da comunidade e o aproxima dos encantos. Assim, embora todos possam ser xamãs em potencial, para se transformar em um pajé, muitos são os obstáculos que nem todos estão dispostos a enfrentar. Para isso, o candidato a pajé tem que passar por um intenso processo de jejum, retiros espirituais e abstinência sexual. Na verdade, o m̃ety apurinã é um asceta. Várias foram as pessoas que me informaram sobre o processo necessário para que um Apurinã seja reconhecido como m̃ety e todas repetiram uma fórmula semelhante a esta que Manuel Marcos de Souza Apurinã (*Mathiũ*) me passou em 24 de maio de 2009. Para se tornar xamã, o candidato a m̃ety recebe treinamento de outro xamã e é submetido a um rigoroso regime alimentar no qual pode comer apenas certos tipos de alimentos em pequena quantidade. Sua dieta é muito reduzida e completada pela ingestão de katsupary (folha de coca) e de certos tipos de folhas amargas (*Mathiũ* disse que teria que beber suco da folha de *katsinhary*) que, junto com o consumo abundante de awyry (rapé), o auxilia a transcender. Para completar seu ciclo de formação, tem que passar uma temporada isolado na mata (*ĩtupa*) sob rígidas restrições alimentares. Essa temporada pode durar meses. Nesse retiro, é esperado que receba

¹²¹ “*Terruhan has no pajé or medicine man, but one resides near the mouth of the Pauyny who possesses considerable influence over surrounding hordes. My host tells me that a few months ago that learned member of the faculty was summoned to cure a sick villager who had been confined to his hammock for several weeks. Seated upon the ground with his articles of fetish, he made necessary inquires, smelt his patient all over, and then retired alone to the forest. The following day he returned, and in the presence of a painted and feathered band of males ranged in a circle, commenced operations. Again smelling as before, sniffing with all his might, he rested awhile with his head on his knees as though in deep contemplation, now and then lifting up his fetish and placing it to his ears and eyes, then suddenly leaping to his feet he pinched up the skin of the sufferer and vigorously sucked several spots. To the astonishment of the spectators he spat out several large fish bones professedly extracted from the person whom he declared had been bewitched, and after giving instructions as to kind of food to be administered, withdrew; the man was right enough next day and has been so ever since*”.

a visita dos encantados, como o chefe da onça (*hãkyty hãwity*) e o chefe da sucuri (*wainamary hãwity*). Ao receber a visita dos encantados, o xamã não os vê como animais, mas como gente, o que significa que ele participa da perspectiva desses seres míticos. A partir desse momento, ele já transita entre os mundos. Mẽety e encantados confraternizam awyry e conhecimentos. Dos chefes dos encantados, o mẽety recebe os êtyty (pedras enfeitiçadas) que são a fonte do poder dos pajés. Se ele for corajoso para enfrentar os encantados, ele recebe os êtyty como prêmio. Para testar seus novos poderes, o mẽety joga seus êtyty nas árvores as quais adoecem e morrem (LINK, 2012: 271s).

O processo de formação do mẽety apurinã não termina com esse retiro. Ele é apenas o ponto de partida de uma vida de ascese. Notadamente, o tempo de retiro e a ascese pode variar, mas o reconhecimento de suas habilidades está intrinsecamente relacionado com seu estilo de vida. Por isso, muitos Apurinã afirmam que hoje os mẽety são fraquinhos, pois ninguém quer se submeter a uma vida de sacrifícios. O equivalente é dizer que antigamente eles eram fortes. Embora o xamã apurinã possa casar, a vida de ascese e sacrifícios também implica em uma família pequena. Isso é justificado porque se diz que o pajé tem outra família no mundo dos animais e é por isso que ele passa grande parte do seu tempo lá. Assim, se aquele que se diz mẽety possui uma família numerosa, ele não é reconhecido pelos demais como tal. Isso porque sua vida pública o desqualifica como xamã. Inversamente, se uma pessoa não se considera mẽety, mas tem uma vida que o identifica como um asceta, ele passa a ser reconhecido como tal. Desse modo, geralmente os xamãs apurinã são pessoas mais idosas, viúvos e viúvas, ou uma pessoa menos sociável. Assim, como vemos, o controle social inibe que o pajé tenha família numerosa; condição fundamental para que um Apurinã exerça a liderança política. Portanto, fica evidente que, se o mẽety apurinã lida com poderes sobrenaturais, ele também não possui muitos aliados que poderiam sustentá-lo numa eventual tentativa de tomada do poder político. É, conseqüentemente, desta forma que a sociedade apurinã delimita o poder de atuação do xamã: legitimando e controlando a fonte de poder e conhecimento xamânica. Para os Apurinã, portanto, religião e política parecem não se misturarem. A política seria a arte de se relacionar no imamente: com a comunidade local, com os aliados e com os inimigos; a religião, por sua vez, seria a arte de se relacionar com o transcendente: o sobrenatural. Como fonte de legitimidade, a comunidade apurinã reconhece as habilidades xamânicas pelos distintivos que distanciam e isolam o mẽety do resto do tecido social. Ele é um estranho no corpo social da comunidade. O processo de adquirir conhecimento xamânico é o mesmo processo que distancia o mẽety da comunidade. É um

processo de estrangeirização. Só que em vez do xamã ser predado por outra comunidade ou por outro povo ele é predado pelo transcendente. Na verdade, ele não é completamente predado, mas através de sua ascese ele aprende o caminho que o leva até os outros mundos, até os encantados. Dessa forma, é o próprio xamã quem se entrega aos encantos e, por isso, ele também pode voltar com segurança. Mas uma vez que ele regressa desses outros mundos – dessas outras perspectivas –, ele não é mais um aliado totalmente confiável.

É, portanto, controlando a legitimidade do prestígio do m̃ety que a sociedade apurinã controla a força religiosa e impede que ela se transforme em força política. A comunidade local, inclusive agencia sua força religiosa – seus m̃ety – contra seus inimigos. Mesmo entre as aldeias aliadas, com as quais se mantêm trocas de matrimônio e festas, o ataque de um xamã permanece sempre como uma possibilidade. Desse modo, a comunidade local parece jogar seu m̃ety contra as outras comunidades e contra os outros xamãs. A comunidade local parece assim literalmente isolar seu m̃ety do convívio social. Fazendo com que seu xamã obtenha legitimidade tornando-se temido pelas outras comunidades, a comunidade local também impossibilita que ele consiga aliar-se com outras comunidades e com outros xamãs. Assim, ao fazer uso político das habilidades de seu xamã, a comunidade apurinã impede que ele faça uso de suas habilidades com finalidade políticas. Mas o que acontece se um xamã escapa ao controle social e começa a agenciar seu poder religioso para obter poder político? O que acontece se um xamã começa a tirar vantagem de seus poderes coagindo o corpo social? Nesses casos, a comunidade decreta a sentença de morte do m̃ety. Como um personagem que vive sob a necessidade constante de mostrar-se correto e eficaz devido à dinâmica das constantes acusações que lhes são imputada, ele corre o risco constante de receber as sanções do grupo (SZTUTMAN, 2005: 360). Nesse sentido, entre os diferentes grupos indígenas da Amazônia abundam histórias de assassinatos coletivos de pajés. Por exemplo, em 1999, por ocasião de um estágio obrigatório de minha graduação em Teologia, pude conviver durante meio ano com o povo Deni do Rio Xeruã, Bacia do Rio Juruá. Os Deni informaram-me que apenas alguns anos antes de minha chegada, eles haviam matado coletivamente seu pajé. As acusações eram de que ele estava colocando feitiços (*arabani* na língua deni) nas pessoas da aldeia. Aterrorizados pela possibilidade do xamã utilizar seu poder contra eles, a comunidade o sentenciou à morte. Os homens, então, se encarregaram de executar o veredicto coletivo. Cada homem adulto desferiu um tiro ou punhalada contra o corpo do xamã. Entre os Apurinã, também ouvi várias histórias semelhantes. E os missionários anglicanos também registraram a

mesma estrutura social. Mais uma vez é o episódio da morte de Shicama (*Xikama*) que nos possibilita um registro do passado.

O dia que Xikama morreu eu vi [Clough] um grupo de índios conversando muito seriamente em voz baixa. Eles pareciam amedrontados, e quando eu perguntei a causa, “a tartaruga chora por Xikama!” foi a resposta. “Xikama foi enfeitiçado pelo pajé de Panyery [Peneri], ou ele nunca teria morrido quando o sol estava alto! Pajé é homem mal! Eu mato pajé. Eu atiro nele na frente, e as flechas atravessam as suas costas! Ele me enfeitiça na próxima vez, e me mata! Ugh!” e ele cuspiu no chão e pisoteou violentamente em cima do ponto com seu pé direito, como se ele tivesse assim esmagado a vida de seu suposto inimigo. (SAMM, 1876: 205)¹²²

E o missionário Clough continua:

A profissão de pajé não é completamente desprovida de perigo, pois no último setembro [1875] um curandeiro, chamado Maniuá [*Manywa*], que vivia no Iguariã [*Īkawarihã*], um afluente do Teuini, onde meu colega [Polak] está justo agora, foi acusado de ter enfeitiçado um índio chamado Capung-gapá [*Kapūkapa*] e causado sua morte. Para prevenir que ele fizesse mais mal e para encorajar [sic.] o resto de seus irmãos de profissão, ele foi surpreendido e brutalmente morto por um bando de homens, que teriam menos remorso matando ele do que eles teriam em aniquilar uma cobra cascavel. Eles ouviram minhas admoestações e disseram “pajé não mata karywa. Karywa é forte, mata pajé. Curandeiro tem mau espírito. Karywa chegou agora, não conhece nada. Apurinã conhece melhor!” e eu estou persuadido que eles plenamente acreditam que Xikama tenha sido enfeitiçado e morto pelo próprio homem de quem ajuda eles implorariam a primeira vez que eles ficaram seriamente enfermos. (SAMM, 1876: 205)¹²³

Assim é mais uma vez a vingança que se insurge contra o poder coercitivo. Só que nesse caso ela é coletiva, pois como disse o processo de formação de um xamã o distancia do corpo social, de modo que termina opondo comunidade e pajé. O mēety então é um estranho em quem

¹²² “The day Shicáma died I saw a group of Indians conversing very earnestly together in a undertone. They appeared frightened, and when I inquired the cause, ‘the turtle cry for Shicáma!’ was the response. ‘Shicáma was bewitched by the pajé of the Panyery, or he never would have died when the sun was high! Pajé bad man! I kill Pajé. I shoot him in front, and arrows stick out his back! He bewitch me next, and kill me! Ugh!’ and he spat on the ground and stamped violently upon the spot with his right foot, as though he would thus have crushed out the life of his supposed enemy”.

¹²³ “The profession of Pajé is not altogether devoid of danger, for last September a medicine man, named Maniuá, living on the Incauarihan, an affluent of the Ituyny, where my colleague is just now, was supposed to have bewitched an Indian name Capung-gapá and caused his death. To prevent his doing further mischief, and to encourage the rest of his professional brethren, he was surprised and brutally murdered by a band of men, who had less compunction in killing him than they would have had in scotching a rattlesnake. They listened to my expostulations, and said ‘Pajé no kill caríua. Caríua strong, kill Pajé. Medicine man got bad spirit. Caríua just come, know nothing. Hypurina know better!’ and I am persuaded they fully believed Shicáma had been fetiched and made away with by the very man whose aid they will implore the first time they fall seriously ill”.

não se pode confiar totalmente. Naturalmente, essas situações foram exponencialmente multiplicadas no período pós-contato, pois muitos mēety foram acusados de serem os causadores de epidemias. Desse modo, o período posterior ao contato também se revelaria uma época difícil para se ser um xamã. Assim, presa à estrutura cultural apurinã a profissão xamânica foi vitimada pela conjuntura do contato. Além das acusações de predação interna (feitiços), os mēety ainda passaram a ser deslegitimados pelos seus concorrentes cristãos, os missionários protestantes e católicos. Dessa forma, hoje em dia, em quase todas as aldeias, os Apurinã vão afirmar que eles não têm mais mēety. No entanto, ao mesmo tempo em que constatam a falência da instituição da pajelança, no contexto de revitalização da cultura apurinã, os Apurinã instituem no discurso a necessidade de formar a juventude para assumir esse papel. Inúmeros são os jovens que se dizem dispostos a se tornarem mēety, mas não estão dispostos a se submeterem à ascese e aos sacrifícios exigidos. Desse modo, apesar de alguns deles se autoproclamarem mēety, não são reconhecidos como tal pelas comunidades.

Ao trabalhar com grupos Aruak, Silvia Vidal (2002: 258) especula que os ancestrais dos Baré e dos Warekena teriam sido afiliados a diferentes confederações multiétnicas flexíveis e essas confederações teriam sido lideradas por xamãs-guerreiros carismáticos através do que ela chama de modelo de liderança “teocrático genealógico”. Na segunda metade do século XVIII, o contato com as sociedades coloniais europeias, com os Caribe e com os Tucano levou os Baré e os Warekena a outro modelo, o “comercial-militar”. Esse novo modelo se baseia na subjugação militar e na conversão dos parceiros comerciais em apoiadores políticos e aliados militares. Na hipótese de Vidal, podemos notar então que a transição para um poder mais coercitivo teria sido realizada durante o período colonial. Teoria que também pode ser aplicada aos Apurinã para o final do período imperial, pois, como vimos, os Apurinã foram incorporados ao sistema extrativista e novas relações de trabalho foram se impondo. No entanto, seu modelo de liderança teocrática – xamãs-guerreiros – do período anterior ao contato não pode ser aplicado para os Apurinã. Pois, para os Apurinã, o que parece uma constante é justamente a estrutura social que impede que um mēety consiga usurpar o poder de mando. Como vimos, o período pós-contato gerou desconfianças para com as lideranças políticas o que ampliou os conflitos e as vinganças que, como defendi, são expressões da evitação da exploração. O mesmo ocorreu com as lideranças religiosas que foram acusadas de agenciarem seus poderes em benefício próprio.

Na oficina de revitalização da língua apurinã que coordenei na aldeia Mipyry, na Terra Indígena Água Preta/Inari, durante duas semanas em fevereiro de 2010, além das curas xamânicas que eram expressões da mestiçagem cultural, pude observar a estrutura xamânica em ação. Ao contrário daquelas sessões pequenas nas quais são articuladas as relações de parentescos e amizades mais próximas, a presença de várias pessoas que se auto-afirmavam como m̃ety trouxe um desconforto para os demais participantes e, sobretudo, para os anfitriões. Esse desconforto, ao contrário das sessões comunitárias, propicia um olhar mais direto sobre a estrutura xamânica apurinã em ação. A presença dessas pessoas que se diziam m̃ety, mas que pertenciam a aldeias e famílias diferentes, afluíram conflitos internos presentes na memória. Isso se refletia, por exemplo, no fato das pessoas expressarem que estavam vendo vultos e que estavam com medo de que algo acontecesse. Diziam que “muitas forças” estavam agindo na aldeia. Mas um episódio em particular que presenciei traz à tona toda a discussão sobre a natureza do poder dos xamãs. Ao final da tarde, depois de encerrado o estudo formal em sala de aula, estava sentado junto a um pequeno círculo de pessoas na casa da liderança da aldeia confraternizando awyry. Um jovem m̃ety que participava da oficina adentrou a sala, sentou-se e pediu para tomar awyry. O pajé, que também era o pai da liderança da aldeia, em sinal de respeito, ofereceu o rapé em sua mão e emprestou sua *mexikana* (inalador de rapé). O inalador do m̃ety é um instrumento dotado de poderes mágicos com o qual ele cura ou provoca enfermidades e não costuma ser emprestado se não há uma relação de confiança. No entanto, em clara demonstração de desconfiança, o jovem m̃ety espalhou bem o rapé na mão de seu homólogo como se estivesse procurando por *ẽtyty* (pedrinhas de feitiço). Depois de inalado tudo, ainda em clara demonstração de desafio, soprou a *mexikana*. O velho m̃ety não gostou do que sucedeu e repreendeu o jovem. O que ocorre é que, como uma *sarabatana*, a *mexikana* serve para atirar os *ẽtyty* dos xamãs. Perdi esta parte, mas provavelmente o velho xamã deve ter feito alguma coisa para neutralizar o *ẽtyty* do desafiante. Mas o que interessa é que, desafiando o pajé do lugar ao jogar um feitiço com sua própria *mexikana*, o jovem demonstra não ter medo e que estava em busca de prestígio. Essa busca de prestígio xamânico também se evidencia no nome que o jovem pajé tinha adotado recentemente. Ele se autoproclamava *Tsura*. Como vimos *Tsura* é o herói mítico criador que é referido atualmente como “Deus Criador” em paralelo com a estrutura teológica cristã. Mas ele também é o arquétipo do desafiador, o arquétipo da vingança. O jovem m̃ety, portanto, parece querer agenciar o poder religioso e o poder político. Eis aí o perigo que a sociedade apurinã parece tentar evitar.

Se a sociedade apurinã impõe limites que impedem concretamente que um m̃ety consiga usurpar o poder político da comunidade, ela também desenvolve estratégias que instituem relações desejáveis e elas podem ser mais bem percebidas nas narrativas míticas. Assim, através dessas narrativas, a comunidade ensina ao candidato a m̃ety como um bom xamã deveria se comportar. Ela lhe informa o que se espera dele. A principal dessas estratégias é aquela que institui o *arquétipo do bom xamã*, o qual tenho identificado com a figura mítica de *Kanynary*. Ao contrário de *Tsura* que é descrito como uma liderança política, apenas agenciando esporadicamente qualidades xamânicas – pois todos os ancestrais, como superiores aos Apurinã atuais, são representados como usuários de poderes xamânicos –, *Kanynary* é o m̃ety por excelência. Passo agora a descrever e analisar uma versão da história do *Kanynary* que foi produzida no contexto da mesma oficina de língua apurinã citada acima. Essa história foi publicada ainda naquele ano e a versão que segue foi extraída dessa publicação. Outras versões dessa história podem ser encontradas na tese de Schiel (2004: 230-236).

Kanynary era pajé forte. Ele era casado com uma mulher bonita [Eriana, conforme Schiel (2004: 230)]. Os seus primos tinham raiva dele. Eles diziam: vamos matar *Kanynary*. Ele já sabia disso. *Kanynary* fez o seu roçado. Quando ele foi queimar o seu roçado, ele foi buscar os seus primos. Eu vim buscar vocês, ele disse! Ei, nós vamos, eles disseram! Eles foram com ele. Lá eles disseram: agora vamos matar *Kanynary*. Eles foram queimar o roçado dele, ardearam-no com fogo. *Kanynary* estava no meio do roçado. Um disse: *Kanynary* não está mais vivo. O outro disse: é verdade! Dessa forma eles voltaram para a aldeia. Um disse: vou casar com a mulher do *Kanynary*. Você não vai casar, eu é quem vou casar, o outro disse. Já chegamos à casa do *Kanynary*, eles disseram. – Você está aqui *Kanynary*! É você! Ele disse: eu estou aqui! Pode subir! Assim eles disseram: *Kanynary* ainda está vivo! Então eles foram embora. (LINK, 2010a)¹²⁴

Nesse pequeno fragmento das histórias que narram as aventuras de *Kanynary*, podemos notar de imediato certa “passividade” do herói xamã. A história inicia com uma afirmação categórica que reconhece a força xamânica dele. No entanto, apesar de toda sua capacidade transcendental, *Kanynary* não esboça retaliação frente às tentativas de seus primos. Em apurinã, a forma narrativa em si é ritmada e cômica, cativando a atenção e o

¹²⁴ “*Kanynary m̃ety kusanaty. Ywa takaperu sytu harepakuryu. Ywa yepyrywakury ynawa umanatary. Ynawa txary: amaũkary Kanynary. Ywa ymarutapeka. Kanynary kama ytukury. Ywa yutykasawaky, ywa sary apary yepyry. H̃ythe napa, ytxa! Ey, atha sary, ynawa txary! Ynawa ywakata sypeka. Ywaxiti ynawa txary: watxa amaũkary Kanynary. Ynawa yutyka ytukury, aykurutapery xamyna ypuk̃ya. Kanynary ytukury manape awary. H̃aty txary: kune awary Kanynary. H̃atune txary: nepytykara! Ywasawakypeka ynawa kanapyrypeka awapukana. Ynawa seype. H̃aty txary: nytakaru Kanynary tanyru. Kune pytakaru, nutakanery takaru, h̃atune txary. Āpupeka Kanynary aykumunhi, ynawa txary. – Waikai Kanynary! Pitha! Ywa txary: waikaranuta! H̃ykañykuata! Ywasawa ynawa txary: awap̃any Kanynary! Ateweneka, ynawa sypeka”.*

riso dos ouvintes, mas ela também é cômica porque todos esperariam que o poderoso mẽety desse uma lição em seus primos. No entanto, não é isso o que acontece. Kanynary desvencilha-se das armadilhas que os seus lhe preparam sem causar danos a seus oponentes. Ele nem mesmo esboça qualquer reação que indicasse uma possível vingança no sentido arquetípico de Tsura. Os informantes de Schiel (2004: 63, 230) lhe indicam que Kanynary seria Miutymãety, enquanto Tsura seria Xuapurunyry. Eles também lhe afirmam que Tsura infringia a lei do incesto, enquanto Kanynary permanecia fiel à tradição do grupo. Na narrativa de Kanynary, a palavra empregada em apurinã para primo é *epyry* que designa os irmãos de clã. Por isso, eles também almejavam tomar a mulher de Kanynary como esposa. Como a esposa dele pertence ao outro clã, eles não estariam infringindo a proibição do incesto. Dessa forma, o mito nos diz que são os parentes mais próximos de Kanynary que o rejeitam e tentam matá-lo. São seus companheiros de clã. Os primos parecem assim representar a comunidade local em oposição ao seu xamã. Numa relação pautada pela retaliação, se esperaria que Kanynary empreendesse sua vingança. No entanto, ao contrário de qualquer expectativa, ele é apresentado quebrando o arquétipo da vingança de Tsura. Assim, Kanynary é o bom xamã. É aquele que representa o arquétipo para os futuros xamãs. Embora seja poderoso, ele não usurpa o poder para exercer sobre os outros. Mais do que isso, ao quebrar o paradoxo da vingança, Kanynary parece mesmo oferecer a outra face. Se fosse para fazer uma relação com o Cristianismo, diria que Kanynary está mais para Jesus Cristo do que Tsura. Este último pode ser mais bem comparado ao Deus Juiz do Antigo Testamento e à lei do talião, “olho por olho e dente por dente”.

Concluindo, Clastres (2012: 215) vai expor a tese de que é a ruptura política e não a mudança econômica, a responsável pelo aparecimento da sociedade de classes e, portanto, da exploração do ser humano sobre o ser humano. Como argumentei, isso parece ser verificado também entre os Apurinã. No entanto, diferente de Clastres para quem o poder coercitivo parece provir mais substancialmente da classe dos guerreiros, para os Apurinã ele parece provir perigosamente da religião. Clastres chega a assinalar em um breve momento de sua arguição que talvez os *karai* – os profetas Tupi-Guarani que exortavam seu povo para buscarem a terra sem mal – pudessem vir a ser os causadores do infortúnio da sociedade igualitária. Diz ele: “no discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor de homens [do *karai*] que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota” (CLASTRES, 2012: 231). No entanto, Clastres se mantém no *talvez*. Ele não chegou a aprofundar essa questão. Hélène Castres, ao

contrário, vai afirmar mais categoricamente a separação entre as forças políticas e as forças religiosas. Para ela, quando um profeta tupi chegava a se tornar chefe, ele deixava de ser completamente profeta. Portanto, Hélène foi mais longe do que Clastres nesse sentido, mas o que a tese de Pierre Clastres, nos diz sobre as sociedades indígenas – e nisso Hélène Castres também é signatária – é que elas mantêm “o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes” (CLASTRES, 2012: 231). Como procurei argumentar, a essa fala de Clastres, deveríamos incorporar também o empenho dos Apurinã em controlarem as forças perigosas da religião. Como demonstrei no primeiro capítulo, os Apurinã parecem preferirem o protestantismo de cunho pentecostal ao protestantismo histórico ou ao catolicismo. Eles preferem essas formas porque são estruturas que eles podem controlar. Assim eles podem continuar sendo chefes deles mesmos.

4. Evitando o Estado: a migração como estratégia para fugir do conflito e da exploração

Uma comunidade sem hierarquia social não é facilmente controlável e submetida. Como defendi, num corpo social onde todos se consideram iguais, é impossível que alguém consiga se impor sobre os demais de forma a tomar partido do trabalho alheio. Quando isso acontece, os demais tendem a reagir violentamente e o chefe é deposto. Essa é a estrutura da vingança. No contexto pós-contato, essa relação de violência foi estendida para os *ĩparãnyry*. Por exemplo, em uma carta datada de 1876, o missionário Duke, afirma ter tratado um comerciante de nome Rebousas que havia sido baleado com uma espingarda por um índio. “Parece que o índio por quem este homem foi ferido, estava em débito com ele, e de acordo com o costume aqui estava obrigado a viver com ele, trabalhando na fabricação de borracha, até que ele tivesse quitado o débito” (SAMM, 1877: 90)¹²⁵. O relato deixa entrever que a situação teria sido gerada pelo débito. No entanto, o débito em si não causaria uma retribuição violenta, pois, como analisei no terceiro capítulo, o sistema de aviamento também respondia a uma lógica indígena (CARVALHO JÚNIOR, 2011: 62, 68s). Dessa forma, a tentativa de homicídio parece estar relacionada de fato com a situação de exploração. O tal índio – o missionário não define se era Apurinã – parece estar, na verdade, rejeitando uma situação que lhe impunha a condição de servidão. Esse tipo de situação não foi exceção e, como defendi, foi alimentando a descrição dos Apurinã como violentos e belicosos.

¹²⁵ “*It appear that the Indian by whom this man was wounded, was in his debt, and according to the custom here was obliged to live with him, labouring at rubber making, until he should have worked off the debt*”.

Assim, justamente para tentar controlar o trabalho indígena e apaziguar os conflitos é que o Estado Nacional, através do SPI, instituiu a figura dos capitães. O Estado, dessa forma, tentou forjar lideranças políticas com poder coercitivo. Em muitas frentes de atuação do SPI, e posteriormente da FUNAI, os órgãos públicos atuaram como força que possibilitava a convivência entre diferentes famílias indígenas em conflito tanto interna quanto externamente. À atuação desses órgãos públicos, também podemos somar a atuação das missões religiosas que representavam um porto mais ou menos seguro, por isso toleradas e procuradas pelos indígenas. Quando essas forças “apaziguadoras” – por vezes elas também são fontes de conflitos – saem ou enfraquecem, as contendas tendem a reaparecer, pois a força exterior que legitimava a liderança já não mais existe. Como descrevi no terceiro capítulo, esse também parece ter sido o caso do Posto Marienê. Como um lugar onde podiam adquirir bens desejáveis, os Apurinã visitavam o posto constantemente, mas somente os familiares mais próximos da liderança (capitão) residiam ali. A maior parte das famílias permanecia distante sob a justificativa de manterem sua independência. Não é que os Apurinã não quisessem se submeter ao chefe de posto. Eles não queriam se submeter a outro Apurinã, o capitão do posto. Os Apurinã mantinham-se afastados porque sabiam que se ficassem gerariam conflitos e mortes. Assim, minha suspeita é que, internamente a sociedade indígena é realmente contra o poder coercitivo (o Estado), mas tende a tolerar esse poder quando vem de fora. Até porque, no caso do pós-contato, lutar contra alguém que detêm uma legitimidade (poder) que vem de fora da comunidade (o Estado Nacional) poderia realmente significar o fim categórico, a morte de toda a comunidade. Minha interpretação aqui se baseia em Sahlins (SAHLINS, 2008 [1981]: 31) quando ele afirma não ser possível entender os processos histórico do povo Havaiano (Havaí) e do povo Maori (Ilhas Fiji) sem a relação desses com o chefe que é considerado, na estrutura de longa duração, um usurpador, uma pessoa vinda de fora do grupo. O poder nesse sentido tem sua “gênese” na usurpação estrangeira. De semelhante forma, para os Apurinã, parece que o poder vindo de fora pode ser mais facilmente tolerado, pois o estrangeiro não é um igual. No entanto, na comunidade igualitária, a tentativa de imposição é respondida com um ato de desprezo ou de violência. No caso do índio que atirou no comerciante, parece que este já não era mais considerado como um estrangeiro totalmente outro, pois o índio vivia com ele; ou melhor dizendo, ele vivia com o índio. O comerciante estava, portanto, sendo consanguinizado. Ao tentar impor uma lógica de exploração, o comerciante foi surpreendido por uma lógica da reciprocidade; ou da vingança como antídoto. Quanto mais um estrangeiro se torna um semelhante, menos se tolera que ele exerça alguma espécie de poder sobre os demais.

Recapitulando, os Apurinã afirmam que Tsura foi o primeiro a se vingar quando matou seus avós (SCHIEL, 2004: 79); e essa vingança mítica parece constituir o ethos vingativo da sociedade apurinã. Ora a gente só se vinga daqueles com quem a gente mantém relações mais próximas. A “guerra interna” – ou como tenho falado a *potencialidade guerreira dos Apurinã* – parece ser muito mais pronunciada do que qualquer “exo-guerra”. De fato, os Apurinã não são desconhecedores de conflito com outros grupos indígenas, mas eles aparecem como exceção. O próprio argumento de Santos-Granero (2002: 36) para quem o conflito interno seria uma resposta à intensa demanda colonial por escravos – acrescentaria também imperial no caso do Brasil – não consegue explicar porque os Apurinã mantinham relações pacíficas com os Jamamadi, com os Paumari e com os Kaxarari, todos pertencentes a outras famílias linguísticas, ao mesmo tempo em que se “digladiavam” entre eles. Ora seria mais fácil para os Apurinã engajarem-se na preação desses outros grupos em vez de lutarem entre si. Mas para o espanto dos observadores, os Apurinã não praticavam atos de pilhagens. Ao contrário, os Apurinã trocavam mulheres, crianças e jovens apurinã com essas sociedades diferentes. O conflito interno, pois, parece ter uma realidade mais profunda. Ele pode explicar o motivo dos Apurinã serem tão espalhados e pode mesmo servir de modelo para repensar a diáspora Aruak.

Se a comunidade apurinã tende a ser igualitária e o conflito – a vingança – é o antídoto para que ela permaneça nessa situação, uma consequência lógica desse processo é que, quando a tensão é grande, a comunidade se divide. Assim, a estratégia da migração também aparece como uma forma de evitar que a exploração se imponha. Marco Antonio Lazarin, ao estudar a migração dos Apurinã do Rio Purus para Manacapuru, constatou que eles estavam empreendendo essa migração para fugir da estigmatização e da exploração dos patrões. A expectativa de encontrarem um “chefe” ou “patrão” que ajuda e não se aproveita “dá início ao processo migratório” (LAZARIN, 1981: 57). Dessa forma, os Apurinã entrevistados por Lazarin lhe indicaram que resolveram sair do Purus porque estavam sendo explorados por um patrão ruim. Em Manacapuru, lugar para onde se dirigiram, eles tinham a expectativa de serem menos explorados e empreenderam a viagem porque tinham notícia de um parente que tinha se estabelecido ali com relativo sucesso. No entanto, no novo contexto, Lazarin vai identificar um novo conflito entre esse parente e os Apurinã que chegaram depois. Parece que aquele que atraiu os Apurinã exigia direitos como chefe e cobrava arrendamento dos outros Apurinã. Ele não queria trabalhar no roçado por se considerar tuxaua. Queria ficar só na organização e comercialização da produção. Mas os parentes não aceitavam a situação. Assim

Lazarin diz que “a recusa dos ‘parentes’ é por ele interpretada segundo uma ‘ordem categórica’, isto é: os Apurinã são ‘índios’, são gente inferior que não gosta de trabalhar. Não só reafirma estereótipos consagrados no local de origem, como também os reproduz na nova situação” (LAZARIN, 1881: 105). Os Apurinã que permaneciam somente se submetiam por falta de alternativa. Esse parente que bancava o chefe estava agindo como um patrão, ou seja, explorando seus parentes e transformando sua autoridade em poder de mando. Assim como ele tinha sido explorado pelos patrões em Manacapuru (LAZARIN, 1881: 52ss) agora queria transportar a mesma lógica para dentro da comunidade Apurinã, mas sofria resistência dela. Muitos Apurinã, não aceitando a situação, mudaram-se para outra área cedida por um ñparãnyry com a expectativa de serem menos explorados. No entanto, logo entraram novamente em conflito, pois no novo local o karywa também começaria a exigir direitos como patrão. Os Apurinã, então, burlando essa situação, preferiam vender seus produtos para os regatões por preços mais baixos do que para o “patrão” (LAZARIN, 1881: 106).

Os Apurinã de Manacapuru, portanto, assim como os Apurinã no Médio Purus parecem exercer uma resistência ativa à exploração. Assim como também abordei acima, Lazarin vai identificar o mito de criação de Tsurá nesse contexto de exploração do trabalho e de resistência à exploração. Como o mito apresenta os Apurinã como um projeto mal sucedido de Tsurá, Lazarin o vincula com a representação da “permanente incapacidade do ‘caboclo Apurinã’ para o trabalho ‘sério’, ‘responsável’, ‘constante’ e ‘ambicioso’, padrões estereotipados e estigmatizados da identidade étnica (...)” (LAZARIN, 1881: 74). No entanto, como vimos, a história é justamente evocada para que os Apurinã cooperem uns com os outros e desvela a resistência Apurinã à submissão. Numa sociedade onde todos se consideram chefes, há pois a necessidade constante de justificar em discurso a necessidade da unidade em projetos comuns. De semelhante forma, como também descrevi acima, *Maiurũpyru* come os ossos (ato de antropofagia) daqueles que não obedecem a seus pais ou poderia dizer daqueles que rompem com a comunidade igualitária. Aqueles que obedecem, que aceitam a vontade social igualitária, *Maiurũpyru* planta os ossos na terra (ato não antropofágico, enterro) e, dos ossos, nascem a macaxeira e a batata. A história mítica estrutura, dessa forma, o destino daqueles que fogem do controle social e tentam tirar vantagem do corpo comunitário. Ser devorado é o destino dos “inimigos”; ser enterrado é o destino daqueles que fazem parte do corpo social. Esses últimos continuam vivendo no seio social, pois são incorporados na memória do grupo e, assim, são alimento para as novas gerações. A admoestação da história busca, então, instituir relações sociais que não rompam com o desejo coletivo de igualdade. No entanto, quando o discurso

parece ser pronunciado por uma liderança que o utiliza como um dispositivo para obter vantagem em função de sua posição, a comunidade não tem o menor pudor em desprezar tanto o discurso quanto o discursista.

Em Manacapuru, os Apurinã vão afirmar que não precisam da ajuda de patrão numa evidente tentativa de romper com a situação de dominação; é a “superação da ligação subordinada com o patrão” (LAZARIN, 1881: 72). Eles se consideravam agora como iguais e não queriam se submeter a um igual. Assim, a situação parece seguir um padrão também observado entre os Apurinã do Purus: a exploração é aceitável enquanto o patrão não é considerado como um igual; quando ele é integrado e a comunidade o reconhece como um igual, a relação de exploração é contestada. Persistindo a exploração – ou seja, caso o patrão resista à estrutura social que o coage a agir como um igual e não como patrão – a estratégia é a migração ou o conflito aberto. Esse último caso, que é entendido aqui como a vingança, pode levar à morte do “patrão”. Nesse sentido, Lazarin (1881: 65s) registra mais um caso que parece seguir essa lógica. Trata-se dos Apurinã do município de Tapauá que teriam se estabelecido na região a partir de 1955. A eles são associados os estereótipos de traiçoeiros e assassinos, mas também as representações de corajosos, lutadores e valentes, pois brigariam muito entre si e com seus patrões. Parte dos Apurinã de Tapauá, diz Lazarin, que viviam nas terras do seringalista Antônio Carvalho (Totinha) em uma relação de “freguesia” – ou seja, de dependência tanto para a venda de sua produção quanto para a compra de produtos manufaturados –, entraram em conflito aberto com ele. O patrão acusava os Apurinã de explorarem os castanhais e vender a produção para outros comerciantes, fugindo assim da relação acordada. Após um surto epidêmico que vitimou quatro ou cinco Apurinã da boca do Rio Tapauá, Totinha foi acusado de ser o culpado pelas mortes através de feitiçaria. Em represália, em 15 de julho de 1962, os Apurinã teriam atacado a casa de Totinha e matado oito pessoas. Totinha teria escapado, pois não se encontrava no lugar. Com a intervenção da polícia, três Apurinã teriam sido mortos, muitos outros teriam sido torturados e dez teriam sido presos e levados para Manaus. Mas o que nos interessa aqui não é o conflito em si, mas a resistência apurinã em se submeter à exploração de um patrão que pela persistência pode gerar uma reação extrema. A primeira alternativa é rivalizar e quebrar o acordo de exploração. Trata-se de uma tentativa de trazer o explorador para a realidade de que ele é um igual. Persistindo a pressão de exploração, a segunda alternativa é a migração. Isso quando há tal possibilidade. Provavelmente no caso em questão, os Apurinã já vinham de uma situação de exploração anterior e não tinham alternativas viáveis. Por isso, resistiam no local. Como

provavelmente o padrão continuava a pressionar e a situação fora tensionada pela epidemia, os Apurinã acusaram aquele que tentava tirar vantagem sobre eles e partiram para a terceira alternativa, a vingança.

Portanto, a mesma lógica que faz com que os Apurinã resistam à exploração, também é a causa de sua dispersão. Como vimos no primeiro capítulo, os Apurinã vivem atualmente espalhados em três estados: Amazonas, Rondônia e Acre. De semelhante forma, também podemos especular que o mesmo conflito interno que provocou a dispersão dos Apurinã no período pós-contato também poderia ser a causa da grande diáspora dos Aruak em períodos remotos. A permanência sobre um cacicado certamente gerava conflitos, pois alguns grupos familiares devem ter oposto resistência ao crescimento do poder dos cacicados. A alternativa lógica então parece ter sido a migração. A grande diáspora Aruak parece, dessa forma, uma resposta ao surgimento dos cacicados. Conforme estruturas hierárquicas foram surgindo, grupos opostos reagiam se afastando do centro de poder original e davam origem a outros centros. Como os Aruak estão saindo para evitar conflitos, eles também precisam ser hábeis na negociação nos novos locais. Nas novas áreas ocupadas vão ter que lidar com outros grupos e, como estão em desvantagem nessa nova região, precisam evitar o conflito. Nasce assim, uma das características principais dos Aruak que é o estabelecimento de alianças regionais, mantidas sobretudo na relação de parentesco (HECKENBERGER, 2002: 114s). Por um lado, como defendi, uma estratégia dos Apurinã é enviar homens, principalmente meninos, e receber mulheres. Dessa forma, eles teriam mantido uma liderança ativa na região, pois dominavam a comunicação e, embora as mulheres possam desempenhar papel de liderança, a norma é que os homens assumam essa tarefa. Por outro lado, a exogamia também exige que os Apurinã mantenham alianças estáveis. A exogamia é, assim, o meio da aliança política (CLASTRES, 2012: 82, 84). Entre os Palikur, segundo Alan Passes (2002: 175), a exogamia também foi uma estratégia que possibilitou a construção de alianças interétnicas e a construção de federação. Dessa forma, o casamento exogâmico significa uma sociedade voltada para a alteridade, voltada para fora de seu núcleo. De semelhante forma, Silvia Vidal (2002: 251s), ao estudar a estrutura sócio-política e religiosa dos Warekena e dos Baré conclui que a exogamia contribui para ajudar esses grupos a se relacionarem com os subgrupos e com outras sociedades.

O enorme potencial que o sistema de redes de casamento Baré e Warekena tem para alianças político-regionais é também evidente na proibição de casamento entre indivíduos que pertencem a descendências que

compartilham o mesmo símbolo totêmico e possivelmente os mesmos ancestrais míticos. (VIDAL, 2002: 252)¹²⁶

Assim, o intercâmbio de mulheres desempenha a função de evitar a estrangeirização dos diferentes grupos familiares, dos clãs ou mesmo dos grupos indígenas vizinhos. Ao mesmo tempo, possibilita que os Apurinã incorporem qualquer grupo estrangeiro que se aproxime. É por isso que os ìparãnyry foram incorporados tão prontamente na estrutura social apurinã de modo que os Apurinã apresentam uma mestiçagem genética e cultural superior aos outros povos da região. Desse modo, a dispersão e a missigenação dos Apurinã durante o final do Brasil Império e durante o Brasil República não é uma imposição puramente de fora da sociedade. São antes respostas culturais do povo Apurinã. Outros povos da mesma região ou em situação análoga agiram de forma diferente. Esse é o caso dos Jamamadi, dos Deni e, sobretudo, dos Zuruaha (APARICIO, 2011: 305), todos da família Arawá. Ao aliar-se aos ìparãnyry e migrarem para novos lugares, os Apurinã estavam fazendo aquilo que seus ancestrais fizeram na migração primordial que os estabeleceu como senhores da terra do meio, do Médio Purus. Assim eles foram ocupar outras áreas como o Baixo Purus, o Solimões o Madeira e até a Área dos Cinta-Larga em Rondônia. Além disso, muitos também se dirigiram para as cidades de Manaus, Rio Branco e Porto Velho.

A abertura dos Apurinã, exemplificada pela assimilação e perda linguística, também pode ser percebida no protagonismo de suas lideranças frente ao movimento indígena regional. Minha hipótese aqui é que a atuação das lideranças também pode revelar um ethos cultural de atuação política. Ao se engajarem na criação e na manutenção de organizações indígenas e ao manterem alianças ou disputarem o poder político com os outros grupos indígenas regionais, os Apurinã parecem estar colocando em prática estratégias culturais de longa duração. Por exemplo, em relação aos Jamamadi, seus vizinhos imediatos com os quais mantêm alianças tradicionais e trocas de matrimônios, os Apurinã parecem exercer uma liderança política e econômica. Além disso, os Apurinã estão engajados como lideranças nas diferentes organizações indígenas regionais e nacionais. Nesse sentido, as principais organizações que fazem parte do quadro de disputas são: a União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (UNI/Acre) criada na década de 1980 (KAXINAWÁ, 2002: 147) e

¹²⁶ “The enormous potential that the Baré and Warekena system of marriage networks has for politicoregional alliances is also evident in the prohibition of marriage between individuals that belong to descent units sharing the same totemic symbol and possibly the same mythical ancestors”.

fechada na década de 2000 devido a irregularidades administrativas; a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) criada em 1989 como uma organização que articula as diferentes organizações indígenas (COIAB, s/d); a Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi (OPIAJ) e a Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Boca do Acre-AM (OPIAJABAM) ambas criadas no processo de luta por indenizações por ocasião da pavimentação da BR 317 no Sul do Amazonas; a Organização de Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia criada em 2005 com o nome fantasia de SITOAKORE. A palavra *Sitoakore* vem da língua Apurinã na qual *sytu* significa mulher e *-akury* significa grupo ou conjunto, ou seja, “grupo das mulheres”. Já as principais organizações indígenas não-governamentais e missões religiosas com as quais os Apurinã mantêm relações são: *Summer Institute of Linguistic* (SIL) cujo trabalho rendeu a tradução do Novo Testamento em Apurinã (2010 [2004]); o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) criado em 1972 como um organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil da Igreja Católica (CIMI, s/d); o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) criado em 1982 como um organismo ligado à Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (LINK, 2015: 397; COMIN, s/d); a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre) criada em 1979 (CPI-Acre, s/d); e a Operação Amazônia Nativa (OPAN) criada em 1969 (OPAN, s/d).

Resumindo e concluindo. A transição para a agricultura teria possibilitado o crescimento populacional e, em consequência, o surgimento de hierarquias sociais. Para que as pessoas permanecessem sob o mando de um cacicado, as vantagens deveriam compensar a perda de liberdade. Então, primeiramente, a área de ocupação deve ser um lugar que possibilite uma grande produção de alimentos, mas deve ser cercada por uma região que impeça a fuga de população, seja por causa de inimigos poderosos que servem como freio nas fronteiras, seja por regiões circunvizinhas que dificultam a vida, como desertos e montanhas. Ora, como os Aruak estavam em um ambiente enorme e rico em diversidade como a floresta amazônica, eles simplesmente não se submetiam ao comando dos cacicados e empreendiam migrações. O meio ambiente propiciava a fuga dos centros principais evitando, assim, que se completasse o aparecimento do Estado em sua forma mais acabada. Ao evitarem estruturas coercitivas empreendendo migrações mais ou menos coordenadas, os Aruak desenvolveram um ethos cultural que favorecia o deslocamento, o reassentamento e a criação de alianças interétnicas regionais (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002: 17). Nesse sentido, Alberta Zucchi (2002: 202) trabalhou com a mitologia para elaborar um novo modelo de expansão

dos Aruak do Norte. A partir de seu trabalho os mitos revelariam o conhecimento de caminhos e estradas pelos quais os Aruak faziam comércio e migravam. Na migração, eles atualizavam o mito ao vivenciarem as experiências de seus ancestrais mitológicos. Assim o mito servia como um plano organizado do que era preciso fazer ao se estabelecer em um novo lugar. Dessa forma, o trabalho de Zucchi explica como os Aruak se organizavam para a ocupação de novas frentes, mas não dá conta de explicar o que gerava a migração. Minha contribuição vem justamente nesse sentido. Para mim, o ethos Aruak evitava sempre de novo que o poder se estruturasse dentro do grupo. Em última instância, como eles sempre tiveram para onde escapar, evitavam o aparecimento do Estado. Assim, a dispersão dos Apurinã ao longo do século XX pode ser a mesma resposta cultural que seus antepassados fizeram ao empreenderem as famosas migrações Aruak. Os Apurinã parecem não rejeitarem realmente o conflito interno. Nisso eles até poderiam ser diferentes dos demais Aruak já que esses são descritos como menos propensos para fazerem guerra contra grupos culturalmente aparentados (HECKENBERGER, 2002: 115), mas não é porque eles seriam belicosos, conquistadores e dados a rapinagem. O conflito é realmente interno e responde a uma estratégia do povo de não aceitar que um igual faça seu prestígio transformar-se em poder coercitivo. Nesse sentido, os conflitos internos apurinã deveriam ser levados mais a sério como uma característica Aruak. A vingança apurinã – ou o que os *aruakanistas* têm chamado de endo-guerra – poderia ser tomada, assim, como o motor da diáspora Aruak. Não é em si uma guerra, mas os conflitos ocorrem para que todo Apurinã possa continuar sendo chefe de si mesmo. Apesar da fragmentação, os Apurinã foram reconhecidos e se reconheciam como uma unidade, como uma “federação”. Como as fontes apontam, as festas cerimoniais reuniam grande número de aldeias para reviver a memória dos antepassados. Ali se reafirmavam alianças através da memória e se construíam novas através dos casamentos. Embora tensionados pela vingança, os Apurinã mantinham-se unidos. Portanto igual aos demais Aruak. Essa situação foi modificada no pós-contato quando a instituição da vingança foi exponencialmente ampliada pela inserção de relações de exploração capitalista. A resposta dos Apurinã parece, nesse sentido, uma resposta bem tradicional: a dispersão. Os Apurinã mudaram para continuarem os mesmos.

CONCLUSÃO

Cheguei ao final de minha investigação com a certeza de que ela evidenciou a importância histórica do povo Apurinã para o contexto regional, mas também para a história nacional e internacional. Através das fontes, pude reconstruir um pouco da vida de pessoas e organizações que estiveram envolvidas na colonização do Purus. Também creio ter conseguido demonstrar e chegar a algumas conclusões quanto aos objetivos que me puseram em marcha investigativa. Meu tema de estudo era averiguar como as relações de dominação são estruturadas pelas representações e como os grupos dominados – no caso os Apurinã – escapam ou agenciam essas relações de dominação para subvertê-las em benefício próprio. Nesse sentido, creio ter conseguido mapear nas fontes histórias e na cultura apurinã as estruturas e conjunturas que evidenciam a cultura apurinã como uma cultura aberta para incorporar a alteridade. Por outro lado, as narrativas dos primeiros contatos, as fontes históricas e etnográficas, bem como meu próprio trabalho etnográfico também possibilitaram relativizar a descrição dos Apurinã como um povo belicoso e situá-los novamente no conjunto do ethos Aruak proposto pelos aruakanistas. Dessa forma, pude evidenciar a preferência dos Apurinã por formas pacíficas de relacionamento com outros grupos indígenas e também creio ter conseguido dar uma resposta satisfatória às evidências empíricas que apontam para a grande incidência de violência interna observada entre os Apurinã. Passo agora a apresentar minhas principais conclusões.

No primeiro capítulo, meu objetivo foi fazer uma contextualização geral da história regional e do próprio povo Apurinã que pudesse ser seguida nos capítulos subsequentes. Assim, na medida em que apresenta o pano de fundo histórico e introduz o leitor no universo etnográfico propriamente dito, esse capítulo ganha um tom de introdução ao tema. A partir desse preâmbulo, passei a evidenciar nos capítulos que se seguiram as estruturas e conjunturas de longa duração que pudessem explicar satisfatoriamente o contexto do início do século XXI. No contexto da história regional, o território apurinã foi situado na última fronteira brasileira, em disputa com a Bolívia e com o Peru. Também destaquei a importância do uso da mão de obra indígena na coleta das riquezas da floresta e dos rios amazônicos. Nesse sentido, o grande motor da colonização do Purus a partir da década de 1870 foi a exploração

da borracha brasileira para os centros industrializados e a mão de obra indígena, principalmente dos Apurinã, foi utilizada em larga escala em todas as etapas: seja na extração direta, seja no processamento, seja no transporte, seja no corte de lenha para as embarcações movidas a vapor. Também contextualizei os Apurinã dentro do tronco linguístico Aruak e apresentei uma crítica geral dos etnônimos e da estrutura do parentesco apurinã a qual tem a intenção de auxiliar os leitores nos capítulos subsequentes. Mas a conclusão mais geral foi a constatação do estado de dispersão e de assimilação atual do povo Apurinã, tanto no que se refere à dispersão geográfica quanto no que se refere à miscigenação étnica e mestiçagem cultural. Assim pode-se observar muitos casamentos interétnicos que desestruturaram as relações de parentesco tradicionais, pode-se observar a perda dos distintivos culturais e também pode-se verificar o sincretismo religioso. No entanto, se os Apurinã apresentam um estado notável de dispersão e de assimilação, no contexto pós-constituição de 1988, iniciou-se um processo de revitalização linguística e cultural.

No segundo capítulo, trabalhei com a fonte mais importante do século XIX relativa aos Apurinã: a missão dos protestantes anglicanos durante os anos de 1872 a 1883. Muito do que conhecemos hoje sobre a fase inicial de contato é proveniente dos missionários que atuaram no Rio Purus durante esse tempo. Estabelecendo-se durante um período em que a religião oficial do Estado ainda era o catolicismo, a missão anglicana no Purus só foi possível pela conjuntura histórica que aliou a corrida missionária impulsionada pela corrida imperialista com um Brasil caminhando em direção à tolerância religiosa. Assim, uma missão protestante pôde ser tolerada. No entanto, tanto para os ingleses quanto para os brasileiros, o local da missão ainda deveria ter características que não representassem competição com os padres católicos. Por ser a última fronteira do Brasil aonde os missionários protestantes podiam justificar a ausência de missionários católicos, o Rio Purus foi escolhido em detrimento de outros possíveis lugares. Portanto, a atuação dos protestantes, embora durasse somente uma década, é sinal de um Brasil que se abria a ideias republicanas e também do uso estratégico que o capitalismo imperialista fazia das “casas de missão” para estender suas áreas de influencia e de controle econômico. Nesse sentido, o Rio Purus estava no centro das atenções do capitalismo mundial com a crescente demanda pela borracha. Não obstante, o Brasil estava à margem da grande onda missionária que varreu o mundo no final do século XIX e início do século XX. No contexto imperialista, era muito mais vantajoso manter uma missão religiosa na África ou na Ásia. No entanto, como a corrida imperialista ainda estava iniciando quando os primeiros missionários se

estabeleceram no Purus, a Sociedade Missionária para a América do Sul (*South American Missionary Society*) conseguiu arregimentar capital financeiro e humano para estabelecer um posto missionário na Amazônia. Quando a missão anglicana no Purus foi estabelecida, os missionários estavam remando contra a correnteza da corrida missionária (e imperialista), mas eles também estavam indo contra o evolucionismo científico da época que pregava a inferioridade racial dos indígenas e seu desaparecimento. Como homens letrados de seu tempo, os missionários também operavam com os conceitos e descrições pejorativas dos indígenas. O que muda em relação a outras práticas é que os missionários protestantes envolvidos na discussão darwinista estavam interessados em provar que era possível civilizar os indígenas, que era possível retirá-los da “condição de barbárie”. Caso contrário, não haveria como sustentar financeiramente os trabalhos missionários. Por isso, a Sociedade Missionária também fazia questão de lembrar nos debates que travava em seu periódico que o próprio Darwin contribuía com a missão.

A atuação desses missionários desvelou um mundo em transformação. Ao mesmo tempo em que estruturas sociais desiguais, hierárquicas e patriarcais eram repetidas, as novas conjunturas sinalizavam grandes transformações na sociedade inglesa e no mundo. Nesse sentido, como vimos, mulheres foram requeridas insistentemente para serem missionárias. No entanto, apesar de duas missionárias terem sido enviadas para a Amazônia, defendi que a estrutura androcêntrica da sociedade patriarcal inglesa impediu a permanência dessas missionárias em campo. Apesar disso, a necessidade do trabalho de mulheres nos campos missionários em diversas partes do mundo é sintoma de estruturas em transformação, o que pode ser evidenciado pela conquista de direitos das mulheres ao longo do século XX. Dentro das instituições eclesiais protestantes, a atuação de missionárias abriu prerrogativas para a ordenação feminina. Mas voltemos ao início da atuação dessas mulheres. Elas foram requeridas para auxiliar na tarefa de educação das crianças apurinã que estavam aos cuidados dos missionários, especialmente das meninas com as quais os homens não se sentiam a vontade. Assim, embora a atuação de missionárias em campo representasse quebra de paradigma, o trabalho propriamente dito dava continuidade a uma estrutura de longa duração de muitos empreendimentos missionários, qual seja, a separação de crianças indígenas do contexto da aldeia para educar/civilizar as novas gerações. Os missionários conseguiam as crianças disputando com os outros moradores e comerciante do Purus que viam na mão de obra delas um caminho para ampliarem seus lucros. Embora o governo imperial proibisse a escravidão indígena, a prática dos comerciantes e exploradores da borracha desvela o valor de

força de trabalho indígena uma vez que as crianças eram quantificadas monetariamente. O “comércio de inocentes” era assim uma continuidade do sistema escravista que, embora proibisse a escravidão dos indígenas, tolerava que “famílias de bem” usufríssem do trabalho indígena em troca da obra altruística de os “resgatarem da vida ímpia que levavam”.

Por outro lado, não podemos deixar de notar que a prática de adoção de crianças não seria possível se não houvesse o lado que concede. Se a adoção de crianças indígenas possui uma estrutura de longa duração tanto no mundo religioso quanto no mundo secular, ela também tem uma lógica interna da própria cultura apurinã. É o que podemos depreender das fontes históricas. Ou seja, pelo menos num princípio – ou até que a quantidade de crianças requeridas ultrapassou a capacidade e o desejo dos Apurinã de entregarem seus filhos –, os Apurinã parecem ter facilitado o acesso de crianças. Nesse sentido, as fontes também deixam entrever que os próprios Apurinã tinham seus interesses em entregarem as crianças aos cuidados dos estrangeiros. Mas essas fontes também indicam que os Apurinã parecem ter preferido antes entregar as crianças aos comerciantes do que aos próprios missionários. Talvez porque conseguiam relações mais próximas com os comerciantes do que com os missionários que possuíam pudores sociais mais aparentes. Os comerciantes e seringueiros locais pareciam mais dispostos a se misturarem e a criarem relações de afinidade. Portanto, os missionários e comerciantes até podiam ver nisso uma relação comercial, mas para os Apurinã parece tratar-se antes de estabelecer relações de parentesco. Os Apurinã viam nas crianças doadas a potencialidade de futuros mediadores culturais. Dessa forma, defendi que a entrega de crianças tinha um status de rito de passagem. É verdade que em alguns casos crianças indígenas foram tomadas à força por incursões armadas, mas a maior parte delas, é bom lembrar, foi cedida ou trocada pacificamente. Portanto, parece ter havido aí uma confluência de estruturas. Assim, do lado Apurinã, a doação parece ter alcançado um status de rito de passagem e pode mesmo estar vinculada a práticas culturais anteriores, pois alguns relatos dão indícios de que muitos Apurinã estariam vivendo em aldeias de outros grupos indígenas na ocasião dos primeiros contatos. Assim, ao viverem com os não-indígenas, muitas dessas crianças se tornaram mediadoras culturais nos anos que se seguiram e jogaram um papel decisivo na sobrevivência física de seus familiares.

A missão anglicana no Purus duraria uma década e seu fechamento está ligado obviamente com a estrutura imperialista que privilegiava contextos nos quais o Império Britânico poderia conseguir colônias. Assim, a questão financeira teria um papel importante,

mas não o único. O que decretaria a falência da missão, pelo menos no plano ideológico, seria o envolvimento dos missionários com os indígenas. Se no início os missionários mantiveram certa distância dos indígenas e inclusive dos outros moradores do Purus, logo se viram envolvidos e participando do comércio e das relações sociais regionais. Mas falemos primeiro da questão material. Embora estivessem no início da corrida imperialista, os missionários do Purus perceberam a relação financeira desigual que havia entre missões africanas e sua própria missão. Embora não aprofundassem esta discussão, já notavam que a missão religiosa andava de mãos dadas com os interesses colonialistas. Assim, nos anos que se seguiram, muitos missionários perceberam que levar Cristo para todos os cantos da terra era sinônimo de estar a serviço de forças econômicas e imperialistas e começaram a questionar o papel da missão. Afinal a missão é *Missio Dei* e não da Igreja ou dos Estados. Desse modo, no início do século XX, procurando evitar a competição entre as diferentes casas de missão e tentando evitar o uso imperialista que os Estados faziam dos missionários, os diferentes movimentos missionários se congregariam para fundar os grandes organismos ecumênicos do século XX. Mas isso é outra história! Voltemos nossa atenção para o motivo ideológico, pois este é tão interessante quanto. Como demonstrei, as disputas internas da missão redundaram em acusações de que dois missionários teriam se envolvido com as índias. Para a sociedade europeia, os missionários parecem ter cruzado a linha imaginária que separava o mundo civilizado do mundo selvagem. Ao imiscuírem-se perderam humanidade. Aos olhos da sociedade vitoriana, eles estavam descendo o degrau da evolução, eles se degeneraram. E isso não pôde ser tolerado; embora, evidentemente, se houvessem interesses econômicos maiores, essas adversidades poderiam ser superadas facilmente. No entanto, se para a sociedade inglesa, os missionários estariam prejudicando a raça, para os moradores e para os indígenas do Purus, eles estavam apenas entrando na lógica da cultura local. Eles foram convertidos pela lógica do parentesco. Assim, ao atuarem com os Apurinã, embora criticassem o modo de vida dos indígenas, os próprios missionários foram transformados e convertidos. E esse parece ter sido o motivo final que levou ao fechamento da missão.

No terceiro capítulo, trabalhei com os relatórios de viagens das primeiras fontes que tratam sobre os Apurinã, com os escritos dos colonizadores, com a produção etnográfica dos primeiros anos de contato e com a atuação do SPI entre os Apurinã. Embora tenha trabalhado com pesquisas secundárias quando tratei sobre a experiência do SPI, em relação às demais fontes, privilegiei a análise direta dos documentos. Na crítica às fontes, cheguei à conclusão de que as indispensáveis para trabalhar com a história dos Apurinã no Purus são: João Henrique de

Matos, João Wilkens de Mattos, Manuel Urbano da Encarnação, Serafim da Silva Salgado, João da Silva Coutinho, Willian Chandless, Antônio Rodrigues Pereira Labre, Paul Ehrenreich e Joseph Beal Steere. Dessas fontes, também se destacou a figura de Urbano que, embora só tenhamos um escrito de sua autoria, ele foi fonte fundamental de todos os outros relatos.

Essas fontes em seu conjunto revelaram que o Purus já era conhecido e explorado muito tempo antes das expedições oficiais e da colonização efetiva. Comerciantes e exploradores particulares adentravam o Purus periodicamente atrás das drogas do sertão. Esses comerciantes – conhecidos localmente como regatões – navegavam o Rio Purus vendendo e fazendo escambo com os indígenas. As fontes também revelaram que muitos indígenas do Purus, inclusive muitos Apurinã, já entendiam ou falavam o português e a língua geral antes da colonização efetiva na década de 1870, o que evidencia essas trocas comerciais. Muitos indígenas do Purus mantinham contatos comerciais com bolivianos, peruanos e brasileiros muito tempo antes dos primeiros colonizadores se fixarem na região. Alguns relatos apontaram inclusive a existência de caminhos que ligavam várias aldeias e regiões. Havia, pois, uma grande mobilidade entre os indígenas do Purus e o comércio chegava até a cordilheira andina. Os relatos etnográficos, nesse sentido, também serviram para vincular os Apurinã linguística e historicamente aos Aruak dos contrafortes andinos. Durante as primeiras décadas de ocupação do Purus, as fontes também revelaram que a mão de obra indígena era o grande motor econômico da região. Outra importante conclusão que as fontes nos permitiram entrever foi que no processo de mapeamento geográfico do Rio Purus, o reconhecimento dos inúmeros igarapés e lagos foi estreitamente dependente dos conhecimentos indígenas o que se evidencia até hoje nos topônimos da região. Rios, igarapés, lagos, corredeiras, cidades e até um Estado – o Acre – devem seus nomes ao povo Apurinã. Além disso, os relatos também propiciaram uma análise do intenso processo de etnificação e classificação dos povos indígenas, ora aproximando ora separando diferentes grupos indígenas. Nesse processo, principalmente no início, encontrei nomes de famílias e clãs apurinã usados para descreverem povos distintos, ou seja, subgrupos apurinã apareciam nos primeiros relatos como se fossem povos diferentes. Por outro lado, outros povos também foram descritos como Apurinã, o que evidencia minha hipótese de que os Apurinã seriam abertos para a incorporação da alteridade e não um povo avesso ao relacionamento pacífico. Nesse sentido, as descrições dos Apurinã como belicosos parecem mais vinculadas ao contexto colonizador propriamente dito do que a dados empíricos observáveis. Na verdade, a análise das fontes demonstrou que a incidência de conflitos internos, e não uma atividade guerreira propriamente dita, foi tomada para descrever

os Apurinã como um povo guerreiro. Essa ambiguidade dos colonizadores na forma de descreverem os indígenas também permitia uma práxis ambivalente dependente da conjuntura do momento. Os colonizadores precisavam salvaguardar a necessidade de atrair mais gente para o projeto colonizador e também a própria mão de obra indígena, mas ao mesmo tempo precisavam manter a possibilidade de ações de limpeza étnica caso os indígenas ameaçassem seus projetos econômicos. Assim, na estrutura da colonização, os Apurinã seriam descritos como guerreiros, embora não fossem registrados conflitos; seriam descritos como predadores dos povos vizinhos, embora não existam relatos em número suficientes; seriam tomados por antropófagos, embora não fossem registradas evidências. Por fim, os relatos também apontam para a existência de hierarquias sociais entre os Apurinã da mesma forma como entre outros grupos Aruak. Essas hierarquias familiares eram mantidas pelo prestígio reafirmado em celebrações cerimoniais que reuniam várias aldeias. No entanto, essas hierarquias não estavam estruturadas em poder de mando. As fontes evidenciaram que as lideranças não possuíam poder político coercitivo.

Em relação à presença do Estado brasileiro a partir da atuação do SPI, constatei como os conflitos do posto Marienê no Seruini com os particulares giravam em decorrência do controle da terra e da mão de obra indígena. Os próprios encarregados do posto eram também patrões seringalistas que disputavam a mão de obra dos Apurinã com outros seringalistas. Se os encarregados do posto tinham vantagens quanto ao uso da mão de obra, eles também deveriam justificar a necessidade da presença do serviço de proteção entre os Apurinã. O posto vivia um dilema, pois o serviço era justificado com a intenção de civilizar e integrar os índios como brasileiros plenos. Por isso, os relatórios da inspetoria e as fotografias que os acompanhavam buscavam demonstrar que as atividades do posto Marienê eram promotoras do desenvolvimento social e econômico. A análise de algumas fotografias demonstrou a importância do pensamento ordenador e civilizador para alcançar o progresso econômico almejado. No entanto, caso os Apurinã fossem considerados integrados, eles não precisariam mais dos agentes do governo para sua proteção e o posto perderia o sentido de sua existência. Por isso, se por um lado era preciso mostrar o progresso alcançado no sentido de que os Apurinã estavam deixando de ser índios, por outro lado também era preciso demonstrar que eles ainda continuavam nessa condição.

Se os agentes do posto controlavam a mão de obra indígena, eles também se chocaram com o interesse dos próprios Apurinã. Certamente a existência do posto trouxe vantagens

econômicas para muitas famílias Apurinã, mas também atingiu apenas um número reduzido delas. Como demonstrei, a maior parte dos Apurinã manteve-se distante da sede do posto. Parece que a maior parte dos Apurinã resistiu aos intentos de redução e preferiu manter-se espalhada trabalhando sob as ordens de diferentes patrões. A “estratégia” apurinã para lidar com os estrangeiros que ocuparam seu território e mesmo com o Estado Nacional parece ter sido a dispersão e a diversificação. Minha hipótese foi de que essa estratégia estaria vinculada com a descrição dos Apurinã como um povo belicoso. Nesse sentido, os documentos do SPI descreveriam a belicosidade apurinã como uma predisposição para a vingança. A própria origem do posto também está ligada a um conflito local que vitimou vários seringueiros e Apurinã. O SPI se colocava, então, como a força mediadora. No entanto, como argumentei, quando os agentes do SPI chegaram, o conflito já havia se amenizado. A violência não se generalizou, pelo menos não da parte dos Apurinã. Por outro lado, esse conflito parecia ter causas mais profundas dentro da própria cultura apurinã e não poderia ser resumido na disputa entre seringueiros e indígenas. Os Apurinã podiam ser encontrados dos dois lados do conflito o que indicava que alguns indivíduos estavam agenciando a situação em proveito próprio. Assim, essa história de conflito também deve ser entendida dentro das inúmeras outras histórias de vinganças que envolviam famílias apurinã em disputa e também seringueiros e patrões. Algumas delas verídicas outras nem tanto, mas mais do que um ato de vanglória dos guerreiros em busca de prestígio, tentei sustentar que essas histórias de vinganças parecem, em realidade, pretender instituir relações sociais desejáveis.

No quarto capítulo, trabalhei com o Handbook, uma obra que reproduz e cristaliza representações acerca do povo Apurinã. Ao estudar o contexto histórico e os textos do Handbook que abordam os Apurinã, cheguei à conclusão de que os idealizadores da obra estavam mais interessados na construção da hegemonia antropológica estadunidense no Continente Americano no período da Segunda Guerra Mundial do que em fazer um estudo etnográfico propriamente dito. Assim, o contexto do imperialismo norte-americano foi o grande motor da pesquisa antropológica que visava tomar dos europeus o monopólio da representação da Alteridade. Por isso, os pesquisadores europeus e os sul-americanos foram preteridos. Preocupado mais com a hegemonia antropológica do que com a etnografia propriamente dita, o Handbook se configura como uma obra de pouca pesquisa de campo – ou nenhuma como no caso dos Apurinã. Sem pesquisa empírica sobre os Apurinã, o Handbook concentra-se nos relatos dos naturalistas e viajantes e, dessa forma, cristaliza uma imagem acerca dos povos do Purus. Mais do que isso, faz escolhas deliberadas que ajudam a sustentar

uma imagem acerca dos Apurinã ao mesmo tempo em que circunscreve um lugar para a sociedade estadunidense em contraste com os povos indígenas e com os países sul-americanos. Essa imagem é aquela da belicosidade que o Handbook, por falta de dados de campo, acaba reproduzindo em suas páginas. Ao reproduzir essa representação, os autores ajudaram a perpetuá-la, de forma que ela ecoará nos trabalhos dos aruakanistas, nos trabalhos históricos e nos trabalhos antropológicos mais recentes. Os trabalhos históricos e sociológicos do final do século XX reverberaram um ethos guerreiro porque estavam imbuídos das lutas sociais presentes no contexto brasileiro e amazônico na segunda metade do século XX e, sobretudo, durante o regime cívico-militar e o processo de redemocratização seguinte. Por isso precisavam demarcar as resistências dos povos indígenas. Os atributos guerreiros, nesse sentido, eram tomados como sinônimo de resistência.

Além disso, ao fazer uma comparação das descrições do Handbook com a etnografia atual dos Apurinã, cheguei à conclusão de estar diante de uma cultura em transformação. Em todos os campos, parece que os Apurinã têm abraçado o mundo não-indígena, de forma que se pode afirmar categoricamente que não existe uma cultura ou etnia apurinã que se perpetuaria infinitamente. Há sim um povo preocupado em se colocar dentro do cenário político-social regional e em construir alianças com diferentes segmentos da sociedade nacional: diferentes igrejas, diferentes partidos políticos, diferentes organizações governamentais e não-governamentais. Desse modo, os Apurinã parecem apresentar uma cultura aberta para a Alteridade; hipótese que pode ser ainda evidenciada nos casamentos interétnicos. A crítica aos dados etnográficos que o Handbook reproduz também serviu para situar os Apurinã no contexto do ethos Aruak, uma vez que eles parecem possuir estruturas semelhantes aos demais povos do mesmo tronco linguístico, como linhagens e hierarquias sociais, tanto de gênero quanto política, e festas cerimoniais que serviam para a manutenção dessas linhagens e hierarquias.

No quinto capítulo, retomei as grandes conclusões e evidências dos demais capítulos para tentar analisar, a partir da memória e das narrativas míticas, a experiência histórica dos Apurinã e como essa cosmovisão estrutura a realidade social. Aqui a memória mítica pode se revelar como memória histórica. O contexto mitológico do povo Apurinã desvela sua perspectiva *agentiva*. Ou seja, todo o processo de contato e intercâmbio com a sociedade não-indígena pode e deve ser interpretado a partir do próprio ponto de vista dos Apurinã. A sociedade apurinã não se constitui num organismo passivo frente ao Outro, frente ao

estrangeiro. A cultura apurinã reserva um lugar específico para o Outro; e é a partir desse lugar que o povo Apurinã incorpora e reelabora as conjunturas históricas, ou seja, como protagonistas de sua própria história. Além de tomar o mito como uma narrativa que pode guardar significado histórico, minha hipótese de trabalho foi de que os traços culturais e a própria forma de organização da sociedade podem evidenciar estratégias de controle social.

No primeiro caso, evidenciei como a memória mítica estrutura uma realidade histórica que situa os Apurinã em uma “terra do meio” entre as duas terras sagradas *Kairiku* e *Iputuxity*. Assim, os Apurinã mantêm vivas na memória coletiva as migrações ancestrais Aruak que os situaram como senhores do Médio Purus. A fartura e a liberdade encontrada no Purus foram os atrativos que os fizeram sair de uma região aonde tinha muita gente; provavelmente os contrafortes andinos. No entanto, se as narrativas míticas ainda afirmam o Purus como uma terra de abundância e liberdade, o contexto do pós-contato também deixou suas marcas na narrativa mítica. Os conflitos, as mortes e principalmente as enfermidades advindas da chegada dos não-indígenas fizeram os Apurinã descreverem a terra do meio também como uma terra morredoura. A realidade histórica foi assim reescrevendo o mito. E essa reescrita foi além, pois, enquanto as terras míticas viraram teologia, os Apurinã foram novamente situados numa terra do meio entre duas terras de fartura e abundância no plano imanente: Manaus no Amazonas e Rio Branco no Acre. E os Apurinã podiam novamente ser encontrados transitando entre dois mundos. No segundo caso, penso ter conseguido demonstrar que o mito que narra a escolha das armas pode ser tomado como uma forma de descrever as relações históricas, ou melhor, de tentar instituir através do discurso relações sociais desejáveis. Nesse sentido, o mito de Tsura, o herói mítico criador, que apresenta a péssima escolha ou a desobediência das lideranças ancestrais na escolha das armas, tem, na verdade, a função de comprometer os ouvintes com os projetos coletivos do grupo. Quando pronunciado por uma liderança, busca agenciar a capacidade coletiva, pois como as fontes evidenciaram as lideranças políticas apurinã parecem desprovidas de poder político coercitivo. É preciso assim construir consensos através de discursos.

Mas a sociedade apurinã também possui estratégias de controle social para evitar que suas lideranças políticas transformem seu poder em autoridade autocrática, dando início ao Estado. Dessa forma, defendi que a potencialidade para o conflito – a grande incidência da vingança descrita nas fontes e estruturada nos mitos – deveria ser vinculada à estrutura social igualitária da sociedade apurinã. Minha tese foi de que a vingança seria o antídoto da

comunidade apurinã contra a emergência de um poder coercitivo. Ela é o instrumento de controle social que impede o aparecimento da exploração do ser humano pelo ser humano. Nesse sentido, a cosmologia apurinã descreve Tsuru, como o arquétipo da vingança, do contestador. Se a sociedade apurinã parece controlar suas lideranças políticas, ela parece depositar mais controle ainda sobre suas lideranças religiosas. Na verdade, toda a estrutura social que outorga reconhecimento e prestígio xamânico parece estar em oposição à estrutura do poder político. Dessa forma, a liderança política deve ser um apaziguador por natureza e deve contar com uma ampla base social (uma grande família) que o auxilia na tarefa de servir à coletividade. A liderança religiosa, ao contrário, é quase um estrangeiro em meio ao grupo, ou seja, para se tornar um xamã, é preciso que o candidato passe por um processo de estrangeirização aproximando-se do transcendente e afastando-se da comunidade. Quanto mais isolado política e socialmente, mas misterioso e poderoso o xamã se torna. A fonte do poder religioso, portanto, parece ser diferente da fonte do poder político. Nesse sentido, o xamã não possui uma base social familiar sólida que poderia apoiá-lo em uma eventual tentativa de usurpação do poder político. Cultivando seus aliados no transcendente, ele perde sua base aliada na imanência. Dessa forma, a sociedade apurinã parece controlar as forças religiosas para evitar que esse tipo de liderança institua a exploração do ser humano sobre o ser humano. Mas a sociedade apurinã não controla seus xamãs apenas operando a separação da força legitimadora do poder político e do poder religioso, ela também tenta instituir no discurso as relações desejáveis. Nesse sentido, cheguei à conclusão de que as histórias de Kanyary o instituem como o arquétipo do bom xamã. Ele é o modelo que a sociedade apurinã projeta para os futuros xamãs. Embora possua o poder misterioso que provém dos outros mundos, ele não faz uso desse poder para ter vantagem sobre os demais. Ele coloca seu poder a serviço da comunidade. De semelhante forma, quanto se trata de outras religiões advindas do período pós-contato, os Apurinã parecem dar preferência para aquelas nas quais eles podem manter o controle sobre a produção e sobre o consumo dos bens religiosos.

Dessa forma, a sociedade apurinã parece tentar evitar que forças coercitivas surjam internamente. No entanto, a sociedade apurinã não parece ser totalmente contra essas forças se elas provém de fora do grupo. Na verdade, é mais difícil tentar controlar as forças coercitivas de estrangeiros do que de familiares. Ou seja, é mais fácil impedir o aparecimento da exploração alheia quando todos se consideram iguais; inversamente é mais difícil controlar a emergência de relações de dominação quando não se sabe quem o estrangeiro realmente é. Assim, a incidência do que muitos chamam de endo-guerra ou conflito interno parece ser o

resultado de grupos contestando o surgimento do poder coercitivo. Dessa forma, os Apurinã vão poder dizer que cada Apurinã é cacique de si mesmo. E essa estrutura social que impede o aparecimento de lideranças com poder coercitivo pode ser observada ainda hoje. As aldeias dos Apurinã aparecem aos observadores como fragmentadas familiar e politicamente. As terras demarcadas e as aldeias estão distantes umas das outras, o que dificulta o aparecimento de lideranças que sejam capazes de serem ouvidas e seguidas para além de seu núcleo familiar. Por outro lado, algumas aldeias comportam famílias que não viviam tradicionalmente juntas, o que também implica que elas não respondem da mesma forma aos convites das lideranças. Assim, as relações de parentesco fragmentadas inviabilizam a atuação de uma liderança que seja reconhecida pela maioria. As lideranças são sempre menosprezadas. Daí a necessidade constante dos Apurinã reproduzirem no discurso o mito de Tsurá e da desobediência dos ancestrais. Desse modo, se as lideranças precisam justificar constantemente com discursos a necessidade do trabalho cooperativo, os Apurinã continuam controlando suas lideranças políticas ao reafirmarem que só cooperam quando o projeto pertence realmente à coletividade.

Assim, se, para os principais aruakanistas, a grande incidência de conflitos internos contribuía para separar os Apurinã do ethos Aruak, advoguei, ao contrário, que essa realidade poderia ser tomada como chave explicativa para a grande expansão Aruak. Dessa forma, meu modelo de dispersão Aruak está ligado à resistência dos Apurinã ao poder coercitivo. Aproximando os Apurinã dos demais Aruak, defendo que a resistência dos Apurinã ao poder coercitivo pode ser tomada como motor da migração dos Aruak. Semelhante ao que ocorreu quando as relações de dominação adentraram o Purus causando a dispersão dos Apurinã, o crescimento dos cacicados amazônicos pode ter gerado contestações por parte de grupos familiares que, para evitar o conflito empreendiam novas migrações. Dessa forma, os conflitos internos apurinã – a estratégia de não aceitar que um igual faça seu prestígio transformar-se em poder coercitivo – deveriam ser levados mais a sério como uma característica do ethos Aruak. Assim, a guerra não é somente o resultado de trocas mal sucedidas, mas ela está sim relacionada com a troca. Não porque derive da troca, mas a troca não realizada satisfatoriamente é sinal de que alguém tentou se impor ao outro. A violência interna ocorre no mesmo sentido. Quando a comunidade se insurge contra o xamã, por exemplo, e o mata é porque a troca entre este e a comunidade deixou de ser equilibrada. É porque a troca desigual – o xamã tentando obter vantagem através das forças sobrenaturais – é sintoma de que está surgindo distinção social. O poder coercitivo está aparecendo. A guerra

indígena, nesse sentido, também pode ser tomada como expressão dessa resistência ao poder coercitivo. A guerra não se faz com um estrangeiro totalmente Outro. Ela é feita preferencialmente com alguém que já foi aliado, com alguém com quem se manteve relações de reciprocidade pacíficas. De modo que a guerra também é retribuição; a guerra é troca, mas ela é uma tentativa de evitar que as relações de dominação e de exploração sejam impostas ao grupo. Dessa forma, os indígenas do Purus não atacaram os primeiros não-indígenas que adentraram o Purus. De semelhante forma, os indígenas também não atacaram os primeiros forasteiros europeus que chegaram no Continente Americano no início da Idade Moderna. Eles os receberam como alguém disposto a estabelecer alianças duradouras e inclusive lutar suas próprias guerras. Notadamente eles só foram vistos como inimigos pelos outros grupos inimigos daqueles com os quais se aliaram. Depois da quebra de confiança, quer dizer, quando os europeus demonstraram suas verdadeiras intenções de dominação, é que passaram a ser vistos como inimigos também por seus antigos aliados.

Apresentada as principais conclusões por capítulos, retomo ao final o problema geral da mistura étnica e cultural dos Apurinã. Por que os Apurinã se misturaram tanto? Como argumentei, a explicação de que seria uma região de intenso contato apenas explica parcialmente e não dá conta da totalidade do fenômeno, pois outros povos de outras regiões do Brasil com contatos de longa data como os Kaingang, os Guarani e os Kaiowa no Sul e no Centro Oeste mantiveram distintivos culturais e linguísticos mais fortes. Além disso, outros grupos indígenas na mesma região dos Apurinã, como os Jamamadi, parecem ter adotado uma tática diferente dos Apurinã. Enquanto esses povos, apesar do intenso contato, mantiveram a língua e outros traços culturais distintos, os Apurinã adotaram largamente o uso do português em detrimento de sua língua materna e não impuseram barreiras ao casamento interétnico; ao contrário, parecem ter facilitado a miscigenação. A partir da observação de campo, das fontes históricas e da crítica da representação que o Handbook faz do povo Apurinã, cheguei à conclusão de que os Apurinã apresentam um sistema aberto ao Outro. Longe de estarmos lidando com uma cultura estanque, estamos frente a estratégias que contemplam a constante mobilidade; mesmo quando, por questões políticas, se afirmam características distintivas em relação a outros grupos. Assim, os Apurinã buscam a mistura e a incorporação. Há um movimento da parte deles em relação aos outros, seguindo a lógica de que esse Outro deve ser incorporado. Nessa incorporação, eles se engajam nas estruturas comerciais, produtivas e também políticas em todos os níveis do Estado brasileiro. Hoje, fora do contexto ou em contexto diferente, um Apurinã pode ser um não-indígena. Assim, se o projeto do Estado foi

“branquear” e “civilizar” os indígenas, os Apurinã também se empenharam em tornar os forasteiros que adentravam seu território em parentes. Há aqui uma confluência de estruturas. Esse processo implica, ao mesmo tempo, um projeto da sociedade nacional de incorporar os Apurinã e um movimento dos Apurinã em direção aos estrangeiros no sentido de provocarem uma indianização desses forasteiros. Nesse processo, a sociedade apurinã modificou-se drasticamente, mas a sociedade não-indígena também sofreu mudanças, localmente, regionalmente, nacionalmente e até internacionalmente. Por exemplo, assim como os missionários anglicanos em contato com os Apurinã “se converteram”, o envio de missionários ingleses para “todos os cantos da terra” acabou trazendo mudanças profundas para a própria sociedade inglesa. O padrão alimentar dos ingleses modificou-se drasticamente sendo enriquecido com diferentes tipos de alimentos e diferentes costumes. A própria sociedade inglesa tornou-se multiétnica e plural nos anos que se seguiram e a atuação de missionárias possibilitou ou acelerou a conquista de direitos das mulheres no Reino Unido e também aqui em terras tupiniquim.

Por fim, concluo com o sentimento de que o que foi aqui escrito é apenas uma pequena parte daquilo que foi vivido e vivenciado por todos aqueles homens e mulheres que fazem parte da história daquela pequena parte do planeta localizada no Rio Purus. Apenas consegui trazer vislumbres das vidas de algumas pessoas, mas esses vislumbres estão ecoando em meu espírito e, assim espero, possam ecoar também no espírito de muitos mais. Nesse sentido, foi possível acompanhar alguns anos da vida de Irima e de tantos outros Apurinã e descobrir que os Apurinã não são tão diferentes de nós. Em uma de minhas visitas a Aldeia Mipyry, depois de alguns anos de convivência, o xamã Otávio Avilino Chaves (Tukatxi) me chamou e disse que tinha um presente para mim. Ele queria fazer uma oração de encantamento que me protegeria e me acompanharia pela minha vida. Uma oração reservada apenas àquelas pessoas mais próximas de seu círculo familiar. A convivência nos aproximou e nos tornou um pouco parentes; a convivência fez-me um pouco apurinã. Espero que esta pesquisa possa fazer com que os leitores também se sintam mais próximos desse povo e que contribua na luta dos Apurinã para que possam continuar sendo chefes deles mesmos.

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. An image of Africa. *Research in African Literatures*. 9(1): 1-15, 1978.
- ACKERKNECHT, Erwin H. Medical practices. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 5. New York: Cooper Square, 1963 [1947]. p. 621-643.
- AGOSTINHO, Pedro. *Kwarìp: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1974.
- AIKHENVALD, Alexandra Y. The Arawak language family. In: DIXON, Robert; AIKHENVALD, Alexandra (Eds.). *The amazonian languages*. Cambridge: University Press, 1999. p. 65-106.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de; RENAUX, Maria Luiza. Casas e modos dos migrantes e imigrantes. In: _____ (Org.). *História da vida privada no Brasil: Império*. Vol 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 291-335.
- ALTMANN, Lori. *Madija: um povo entre a floresta e o rio. Trilhas da produção simbólica kulina*. Dissertação de Mestrado. IMES (UMESP) IEPG, São Bernardo do Campo/SP, 1994.
- ALTMANN, Lori. *Maittaccadsama: Categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade kulina (madija)*. Dissertação de Mestrado. UFRGS - PPG em Antropologia Social. Porto Alegre, 2000.
- AMOROSO, Marta Rosa. Guerra mura no século XVIII: versos e versões, representações dos Mura no imaginário Colonial. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 1991.
- APARICIO, Miguel. Contrastes entre semejantes y extraños Jadawa versus Waduna: cosmovisión Suruaha de nuestro desorden. In: SANTOS, Gilton Mendes dos. *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011. p. 296-332.
- BANTON, Michael. *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70, São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- BARROS, José D' Assunção. Sobre a feitura da Micro-História. *OP SIS*, vol. 7, nº 9, p. 167-185, jul-dez 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br>>. Acessado em: 04/12/2014.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (1969). In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 187-227.
- BAUER, Martin W. Análise de conteúdo clássica: uma revisão. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (ed). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 189-217.

- BAYLY, Christopher Alan. *The birth of the modern world, 1780-1914: Global connections and comparisons*. Oxford: Blackwell, 2004.
- BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *Regions of refuge*. Oklahoma City: Society for Applied Anthropology, 1979.
- BENTLEY HISTORICAL LIBRARY (University of Michigan) <<http://bentley.umich.edu/EAD>>. Acessado em: 4 de março de 2013.
- BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: UFAM / Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.
- BIBLIOTECA ETNOLINGÜÍSTICA. <<http://biblio.etnolingustica.org>>. Acessado em: 5 de março de 2013.
- BIERSACK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e Além. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-130.
- BOCCARA, Guillaume. Antropología diacrónica: dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos – Revista Eletrônica*, 2005a. Disponível online: <<http://nuevomundo.revues.org/589>>. Acessado em: 10/03/2015.
- BOCCARA, Guillaume. Etnogenesis Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, 79 (3): 424-461, 1999.
- BOCCARA, Guillaume. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. In: MANDRINI, Raúl J.; PAZ, Carlos D. (Org.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano el los siglos XVIII-XIX: Un estudio comparativo*. Argentina: Tandil, 2003. p. 63-93.
- BOCCARA, Guillaume. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, 13: 21-52, 2005b.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BOSCH, David J. *Missão transformadora: Mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2002.
- BOSCH, David J. *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission*. Maryknoll: Orbis Books, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, Sergio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 27-78.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- BRANDÃO, Ana Paula; FACUNDES, Sidney da Silva. *Dicionário ilustrado da flora e fauna Apurinã*. Material não publicado. 2005.
- BRANDÃO, Ana Paula; FACUNDES, Sidney da Silva. Estudos comparativos do léxico da fauna e flora Aruák. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 2, n. 2, p. 109-131, mai-ago. 2007.
- BRANDÃO, Ana Paula; FACUNDES, Sidney da Silva; et alli. *Vamos escrever a língua apurinã*. Material não publicado. S/d.
- BRASIL. *Constituição (1988)*. Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nos 1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo no 186/2008 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/1994. 35ª ed., Brasília: Edições Câmara, 2012. 454 p.
- BRINTON, Daniel G. *The American race. A linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America*. New York, 1891.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CARVAJAL, Gaspar. *Descobrimientos do rio das Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional, 1941.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Cultura e mercado na Amazônia da borracha. In: SANTOS, Gilton Mendes dos. *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011. p. 51-72.
- CARVALHO JÚNIOR, Amir Diniz. Líderes indígenas no mundo cristão colonial. *Canoa do Tempo*. Vol. 1, n. 1: 123-150, 2007.
- CASTELO BRANCO, José Moreira Brandão. Acreania. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 240, p. 3-83, Rio de Janeiro, 1958.
- CASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CAVALCANTI-SHIEL, Ricardo. Limites turvos, objetos fugidios, identidades inconstantes: as populações indígenas na etno-historiografia dos Andes Meridionais. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 18, n. 34: 77-107, dez. 2011.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la historia no podría olvidar*. São Leopoldo: IEPG/ COMIN, 1995.
- CHANDLESS, Willian. Ascent of the River Purûs. *Journal of the Royal Geographical Society of London*. Vol. 36, p. 86-118, 1866a.
- CHANDLESS, Willian. Notes on the River Aquiry, the principal affluent of the River Purûs. *Journal of the Royal Geographical Society of London*. Vol. 36, p. 119-128, 1866b.

- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. Campinas: Unicamp, 11(5): 173-191, 1991.
- CIMI. *Censo indígena em Rio Branco*, 2009. [Material não publicado].
- CIMI. *Página Web*. s/d. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br>>. Acesso em: 11/08/2015.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado – pesquisa de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. 3ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- CLOUGH, R. Stewart. *The Amazons: Diary of a twelvemonth's journey on a mission of inquiry up the River Amazon for the South American Missionary Society*. London: SAMS, 1873?.
- CMS (Church Mission Society). *Captain Allen Gardiner: founder of SAMS*. Disponível em: <<http://www.cms-uk.org>>, 2014. Acesso em: 13/03/2015.
- CMS (Church Mission Society). *Charles Darwin: "I was wrong"*. In: SAMM, Ano 1900. Disponível online: <<http://www.cms-uk.org>>, 2009. Acesso em: 25/02/2015.
- COIAB. *Página Web*. s/d. Disponível em: <<http://www.coiab.com.br>>. Acesso em: 10/08/2013; 20/10/2015.
- COMIN. *Página Web*. s/d. Disponível em: <<http://www.comin.org.br>>. Acesso em: 10/08/2014.
- CONDAMINE, Charles-Marie de la. *Carte du Cours du Maragnon ou de la Grande Riviere des Amazones dans sa partie navigable depuis Jaen de Bracomoros jusqu'à son embouchure et qui comprend la Province de Quito, et la Côte de la Guiane depuis le Cap de Nord jusqu'à Esséquebè*. Paris: Veuve Pissot, 1745. Disponível em: Biblioteca Digital de Cartografia Histórica. <<http://www.cartografiahistorica.usp.br>>. Acesso em: 23/07/2015.
- CONRAD, Joseph. *Heart of Darkness*. [1902]. Planet PDF. Disponível em: <<http://www.planetpdf.com>>. Acesso em: 16/06/2013.
- CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. São Paulo: Martins Claret, 2006[1902].
- COOPER, John M. Stimulants and narcotics. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 5. New York: Cooper Square, 1963 [1947]. p. 225-558.
- COSTA, Craveiro. *A conquista do deserto ocidental: Subsídios para a história do Território do Acre*. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1973.

- COSTA, Luiz Antonio. *As Faces do Jaguar: Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- COUTINHO, Edilberto. *Rondon, o civilizador da última fronteira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- COUTINHO, João Martins da Silva. Account of Manuel Urbano's ascent of the Mucuím and Ituxy, tributaries of the Purús, translated from Dr. Coutinho's official Report to the Brazilian Government (1865). In: CHANDLESS, William. Notes on the River Aquiry, the principal affluent of the River Purús. *Journal of the Royal Geographical Society of London*. Vol. 36, p. 119-128, 1866 [1865]. p. 126-128.
- COUTINHO, João Martins da Silva. Considerações gerais sobre os rios que descem da cordilheira dos Andes nas proximidades de Cuzco, cochueiras do Purus e Juruá. 1º de março de 1863. In: *O tratado Brasil-Peru: Documentos para a História do Acre*. Brasília: Senado Federal, 2009d [1863]. p. 253-299.
- COUTINHO, João Martins da Silva. Relação dos lagos, rios, barreiras, casas e rochedos, que se encontram no Purus, da foz às barreiras de Jutanaham, segundo a ordem de subida. . In: *O tratado Brasil-Peru: Documentos para a História do Acre*. Brasília: Senado Federal, 2009a [1863]. p. 203-243.
- COUTINHO, João Martins da Silva. Relatório a Manuel Clementino Carneiro da Cunha, presidente da Província do Amazonas, informando sobre a viagem de exploração do Rio Purus, desde sua foz até as barreiras de Hiutanahã. Manaus, 8 de abril de 1862. In: *O tratado Brasil-Peru: Documentos para a História do Acre*. Brasília: Senado Federal, 2009b [1862]. p. 179-200.
- COUTINHO, João Martins da Silva. Relatório a Manuel Clementino Carneiro da Cunha, presidente da Província do Amazonas, informando sobre o Rio Purus. Manaus, 08 de abril de 1862 (Ofício). In: *O tratado Brasil-Peru: Documentos para a História do Acre*. Brasília: Senado Federal, 2009c [1862]. p. 247-249.
- CPI-Acre. *Página Web*. s/d. Disponível em: <<http://www.cpiacre.org.br>>. Acesso em 10/04/2012.
- CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. Obra póstuma. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1909. Disponível online: <<http://bndigital.bn.br>>. Acessado em: 26/07/2015.
- CUNHA, Euclides da. *Peru versus Bolívia*. São Paulo: Cultrix, 1975 [1907]. Disponível online: <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>>. Acessado em: 20/07/2015.
- CUNHA, Euclides da; BUENÃNO, Pedro. *Carta do Rio Purus*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1905. Disponível online: <<http://bndigital.bn.br>>. Acessado em: 26/07/2015.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: _____. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992: 9-24.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Por uma história indígena e do indigenismo. In: _____. *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009 [1987]. p. 125-131.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservadorismo ambiental. In: _____. *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009 [2001]. p. 277-300.
- DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil*. São Paulo: Nobel, 1989.
- DECCA, Edgar de. O colonialismo como a glória do império. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste (Orgs.). *O século XX, o tempo das certezas: da formação do capitalismo à Primeira Grande Guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 151-182.
- DECRETO Nº 10.027-B, DE 21 DE AGOSTO DE 1888. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br>>. Acessado em: 18 de agosto de 2015.
- DECRETO nº 426, de 24 de Julho de 1845 (Regulamento acerca das Missões de catequese, e civilização dos Índios). Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br>>. Acesso em: 28/10/2015.
- DECRETO nº 736, de 6 de Abril de 1936. Disponível online: <<http://www2.camara.leg.br>>. Acessado em: 25/08/2015.
- DIXON, Robert M. W. Arawá. In: _____.; AIKHENVALD, Alexandra (Eds.). *The amazonian languages*. Cambridge: University Press, 1999. p. 292-306.
- DURKHEIM, Émile. *Sociologia e Filosofia*. São Paulo: Ícone, 1994.
- EHRENREICH, Paul. A ethnographia da America do Sul ao começar o século XX. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. vol. XI, p. 280-305, 1906.
- EHRENREICH, Paul. *Beiträge zur völkerkunde Brasiliens*. Belin: Verlag von W. Spemann, 1891a.
- EHRENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil, parte 2: sobre alguns povos do Purus. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo: Museu Paulista, v.2: 17-135, 1948 [1891a].
- EHRENREICH, Paul. Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens nach dem gegenwärtigen Stand unsrer Kenntnisse. *Petermanns Mitteilungen*, 37. Band, p. 81-89, 114-124, 1891b.
- EHRENREICH, Paul. Divisão e distribuição das tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos. (Traduzido do original alemão por João Capistrano de Abreu).

Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, Tomo VIII, 1º. Boletim, p. 3-55. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1892.

EHRENREICH, Paul. *Ethnographische Karte von Brasilien*, Gotha: Justus Perthes, 1891c. Disponível online: <<http://www.lib.uchicago.edu>>. Acessado em: 10/11/2012.

EHRENREICH, Paul. *Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens: Vokabulare von Purus-Stämmen*. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin: A. Asher & Co., p. 59-71, 1897.

EHRENREICH, Paul. Viagem nos rios Amazonas e Purús. *Revista do Museu Paulista*. Vol XVI, São Paulo, p. 277-312, 1929.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

EPOS (Escola Preparatória de Obreiros Siloé). *Histórias das Assembleias de Deus*. Módulo V, vol. 1/1. 2ª ed, 2005.

FACUNDES, Sidney da Silva. Historical linguistics and its contribution to improving the knowledge of Arawak. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 74-96.

FACUNDES, Sidney da Silva. *The language of the Apurinã People of Brazil* (Maipure/Arawak). Buffalo: University of New York, 2000.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FAULHABER, Priscila. Introdução. In: _____; MONSERRAT, Ruth (Orgs.). *Tastevin e a etnologia indígena: Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 1-11.

FAULHABER, Priscila. The production of the Handbook of South American Indians Vol 3 (1936-1948). *Vibrant*. v. 9 n. 1: 82-111, 2012. Disponível online: <<http://www.vibrant.org.br>>. Acessado em: 13/03/2013.

FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth (Orgs.). *Tastevin e a etnografia indígena: coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*. Número 8(2): 7-44, 2002.

FAUSTO, Carlos. Da inimizade: formas e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p 251-282.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*. Número 11(2): 385-418, 2005 [2001].

- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006.
- FORTES, Mírcia Ribeiro. A rede de fortificações na Amazônia brasileira: uma abordagem sobre a militarização (séculos XVII e XVIII). *Somanlu*, v.1, nº 1, 159-168, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *O SPI na Amazônia: Política indigenista e conflitos regionais (1910-1932)*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- FRITZ, Samuel. *The Great River Marañon or of the Amazons Geographically describ'd by Samuel Fritz missioner on the Said River*. Londres: Herman Moll, 1732. Disponível em: Biblioteca Digital de Cartografia Histórica. <<http://www.cartografiahistorica.usp.br>>. Acesso em: 23/07/2015.
- FUNAI; PPTAL; GTZ (Orgs.). *Levantamento etnoecológico das terras indígenas do complexo Médio Purus I: Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Marienê e Tumiã*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.
- FUNASA. *Senso demográfico 2010*. <<http://www.funasa.gov.br>>. Acesso em: 19/06/2012.
- GAUCHET, Marcel. A dívida do sentido e as raízes do Estado: política da religião primitiva. In: Clastres, Pierre; et alli. *Guerra, Religião, Poder*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 49-89.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1973].
- GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2007.
- GILL, Rosalind. Análise de discurso. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (ed). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 244-270.
- GONÇALVES, Marco Antonio (Org.). *Acre: História e etnologia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.
- GORDON, Flávio. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: História e Socialidade*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2006.

- GOW, Peter. Piro, Apurinã, and Campa: social dissimilation and assimilation as historical process in Southwestern Amazonia. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 147-170.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras; 2003.
- GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo: cultura ameríndia e civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. III, nº 2, p. 103-139, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HALL, Stuart. El espectáculo del “Otro”. In: _____. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar; Envió Editores, 2010. p. 419-445.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.
- HECKENBERGER, Michael J Rethinking the Arawakan Diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 99-122.
- HEMMING, John. *Fronteiras Amazônicas: a derrota dos índios brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009 [1978].
- HILL, Jonathan D. Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An emerging regional picture. _____. (Ed.). *History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996a. p. 142-160.
- HILL, Jonathan D. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. _____. (Ed.). *History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996b. p. 1-19.
- HILL, Jonathan D. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press, 1993.
- HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando. Introduction. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 1-22.

- HOBBSAWM, Eric. *A era do capital 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: O breve século XX 1914-1991*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBBSAWM, Eric. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 271-282.
- HOORNAERT, Eduardo. A Amazônia e a cobiça dos europeus. _____ (Ed.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 49-62.
- HUNT, Lynn. Apresentação: história, cultura e texto. In: _____ (org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 1-29.
- IBGE. *Censo Demográfico 2010*. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br>>. Acessado em 10/10/2015.
- IPHAN. *Página Web*. s/d. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>>. Acesso em: 26/12/2015.
- ISA. *Página Web*. s/d. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org>>, Acesso em: 11/08/2014.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KAXINAWÁ, Joaquim Paulo Maná. *Índios no Acre: organização e história*. 2ª Ed. Rio Branco: CPI-Acre, 2002.
- KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: A etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Fiocruz, São Paulo: Edusp, 2009.
- KROEMER, Gunter. *Cuxiuara, o Purus dos indígenas: Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do Médio Purus*. São Paulo: Loyola, 1985.
- LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: ARAÚJO, Wladimir Sena; et alii (Orgs.). *O uso ritual do ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 229-271.
- LABRE, Antonio Rodrigues Pereira. Exploração do Rio Ituxy. *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*. Tomo IV, 2º Boletim, p. 117-120, 1888b.
- LABRE, Antonio Rodrigues Pereira. *Rio Purus: Notícias*. Maranhão: Tipografia do Paiz Imp. M. F. V. Pires, 1872.
- LABRE, Antonio Rodrigues Pereira. Viagem exploradora do Rio Madre de Deus ao Acre. *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*. Tomo IV, 2º Boletim, p. 102-116, 1888a.
- LANNA, Marcos. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, 11(2): 419-448, 2005.

- LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- LAZARIN, Marco Antônio. *A descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 1981.
- LE GOFF, Jacques. A história nova. _____ (org.). *A história nova*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 26-64.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1996.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Visión de los Vencidos*. México: UNAM, 1961.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [1973].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon (Ed.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1976 [1943]. p. 325-339.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Mitológicas I. 2ª Ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1964].
- LINK, Rogério Sávio (Org.). *Kanyary sãkiry: conto do Kanyary*. São Leopoldo: Oikos, 2010a.
- LINK, Rogério Sávio. *Especialistas na Migração: Luteranos na Amazônia (1967-1997)*. São Leopoldo: Karywa, 2015.
- LINK, Rogério Sávio. *Fazendo Cerâmica: auto-afirmação linguística e cultural*. 2010b. Disponível em: <<http://linkrogerio.wordpress.com>>. Acessado em: 17/13/2013.
- LINK, Rogério Sávio. Religiosidades e Religiões na Construção Identitária Apurinã. In: *I Seminário Internacional de Culturas e Desenvolvimento e V Seminário Catarinense de Ensino Religioso*. Blumenau: FURB, 2009.
- LINK, Rogério Sávio. Transitando entre os mundos: em busca de uma teologia indígena. In: SCHAPER, Valério Gilherme; et alii (orgs.). *Deuses e Ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos, 2012. p. 268-279.
- LINK, Rogério Sávio. Tsura e o povo escolhido. *Porantim*. Brasília: 7, junho de 2010c.
- LINK, Rogério Sávio. Tsura e o povo escolhido: Uma reflexão a partir do cotidiano Apurinã. In: *XIV Seminário Internacional do Programa de Diálogo Norte-Sul*. Vida Cotidiana: Lugar de intercâmbio ou de nova colonização entre o Norte e o Sul. São Leopoldo: Faculdades EST, 2010d. p. 88-92.

- LINK, Rogério Sávio; NÚÑEZ DE LA PAZ; Nivia Ivette. Bourdieu e o fazer teológico. *Protestantismo em Revista*. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 14, p. 67-73, set.-dez de 2007.
- LISBOA, Pedro L. B. *Rondônia: colonização e floresta*. Brasília: CNPq/AED, 1989.
- LIVRO Atas 1869-1884. *Arquivo da South American Missionary Society*. Oxford.
- LOUKOTKA, Čestmir. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California, 1968.
- LOUREIRO, Antônio José Souto. *O Amazonas na Época Imperial*. Ed. comemorativa 45º aniversário de T. Loureiro Ltda. Manaus, 1989.
- LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: ARAÚJO, Wladimir Sena; et alii (orgs.). *O uso ritual do ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 179-198.
- LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: ARAÚJO, Wladimir Sena; et alii (orgs.). *O uso ritual do ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 35-65.
- MANDRINI, Raúl J. Hacer Historia indígena: El desafío a los historiadores. In: _____; PAZ, Carlos D. (Org.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano el los siglos XVIII-XIX: Un estudio comparativo*. Argentina: Tandil, 2003. p. 15-32.
- MAPA do SPI. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011. p. 145-146.
- MARSH, John W.; STIRLING, W. H. *The story of Commander Allen Gardiner, R.N.* 6ed. London: James Nisbet & CO, 1883. Disponível em: <<http://anglicanhistory.org>> (Project Canterbury). Acessado em: 15/03/2014.
- MARTÍNEZ CARRERAS, José Urbano. *Introducción a la historia contemporânea*. Madrid: Istmo, 1989.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*. I. Zur Ethnographie. II. Glossaria linguarum Brasiliensium. Leipzig: Friedrich Fleischer. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867a. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org>>. Acessado em: 5 de março de 2013.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. Mapa etnográfico. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867b. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org>>. Acessado em: 5 de março de 2013.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von; SPIX, Johann Baptist von. *Travels in Brazil, in the years 1817-1820*. 2º vol. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, 1824.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von; SPIX, Johann Baptist von. *Viagem pelo Brasil*. 3 volumes. 3ª edição. São Paulo: Melhoramentos, 1976 [1824].

- MASON, John Alden. The Languages of South American Indians. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). Handbook of South American Indians. Vol. 6. New York: Cooper Square, 1963 [1948]. p. 157-317.
- MATOS, João Henrique de. Relatório do estado de decadência em que se acha o Alto Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 325, Out.-Dez., Brasília, Rio de Janeiro, p. 143-180, 1979 [1845].
- MATTOS, João Wilkins de. Alguns esclarecimentos sobre as missões da província do Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. XIX, n. 21, Rio de Janeiro, p. 124-131, 1856 [1855].
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [1925].
- MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. In: DORÉ, Andréa; SANTOS, Antonio Cesar de Almeida (Orgs.). *Temas Setecentistas: Governos e Populações no Império Português*. Curitiba: UFPR, 2009. p. 85-94.
- MELO, Joaquim Rodrigues de. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM, 2007.
- MELO, Joaquim Rodrigues de. *A política indigenista no Amazonas*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas – Secretaria de Estado da Cultura, 2009.
- MELO, Joaquim Rodrigues de. O SPI no Amazonas: 1910-1932. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011. p. 403-417.
- MÉTRAUX, Alfred. Religion and shamanism. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). Handbook of South American Indians. Vol. 5. New York: Cooper Square, 1963 [1947]. p. 559-599.
- MÉTRAUX, Alfred. Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira headwaters. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). Handbook of South American Indians. Vol. 3. New York: Cooper Square, 1963 [1944]. p. 381-454.
- MÉTRAUX, Alfred. Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira headwaters. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). Handbook of South American Indians. Vol. 5. New York: Cooper Square, 1963 [1947]. p. 369-374.
- MÉTRAUX, Alfred. Tribes of Juruá-Purús Basins. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). Handbook of South American Indians. Vol. 3. New York: Cooper Square, 1963 [1944]. p. 657-686.

- MÉTRAUX, Alfred; STEWARD, Julian H. Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. New York: Cooper Square, 1963 [1944]. p. 535-656.
- METRIC CONVERSION. Disponível em: <<http://www.metric-conversions.org>>. Acessado em: 28/02/2015.
- MILLER, Eurico Theofilo. *História da Cultura Indígena do Alto Médio-Guaporé*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 1983.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Exposição de motivos sobre o tratado de 8 de setembro de 1909, entre o Brasil e o Peru. In: *O tratado Brasil-Peru: Documentos para a História do Acre*. Brasília: Senado Federal, 2009 [1909]. p. 23-50.
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: História e resistência dos Índios. In: NOVAIS, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-249.
- MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência. Campinas: Departamento de Antropologia Unicamp, agosto de 2001.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Ed.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 63-120.
- MOYN, Samuel. Of savagery and civil society: Pierre Clastres and the transformation of french political thought. *Modern Intellectual History*, 1, 1: 55-80, 2004.
- MUSEU DO ÍNDIO. *Página Web*. s/d. <<http://www.museudoindio.gov.br>>. Acesso em: 08/03/2013.
- NETTO DO VALE, Cláudia. Popũnkare ou “nós mesmos”: uma investigação sobre o ritmo numa sociedade de tradição oral. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 1986.
- NEVES, Eduardo Góes. Warfare in Precolonial Central Amazonia: When Carneiro Meets Clastres. In: NIELSEN, Axel E.; WALKER, William H. (Ed.). *Warfare in Cultural Context: Practice, Agency, and the Archaeology of Violence*. Arizona: The University of Arizona Press, 2009. p. 139-164.
- NEVES, Lino João de Oliveira. *137 anos de sempre: um capítulo da história Kanamari do contato*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1996.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e das regiões adjacentes*. (1981 [1944]). Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org>>. Acessado em: 10/11/2012.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Vocabulários Makusí, Wapicána, Ipurinã e Kapisanã. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 44, 1955. p. 179-197. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org>>. Acessado em: 10/11/2012.

- O CORREIO DO PURUS. *Crimes*. Anno XVI, nº 28, p. 2, 17 de agosto de 1913. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br>>. Acesso em: 05/03/2013.
- O CORREIO DO PURUS. *Ferimento*. Anno XIV, nº 10, p. 2, 10 de fevereiro de 1911. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br>>. Acesso em: 05/03/2013.
- O CORREIO DO PURUS. *Purus-Beni*. Anno IX, nº 63, p. 1, 14 de agosto de 1906. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br>>. Acesso em: 05/03/2013.
- O CORREIO DO PURUS. *Recurso de crime*. Anno XIV, nº 25, p. 2, 14 de maio de 1911. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br>>. Acesso em: 05/03/2013.
- O Novo Testamento em Apurinã: Teoso Sãkire Amaneri. 2 ed. Wycliffe Bible Translators. 2010 [2004]. Disponível em: <<http://worldbibles.org>>. Acesso em: 20/10/2015.
- OLIVIERI-GODET, Rita. Traumas e travessias: a alteridade ameríndia e as fronteiras simbólicas da nação. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n.40, jul./dez. p. 63-79, 2012.
- OPAN. *Página Web*. s/d. Disponível em: <<http://amazonianativa.org.br>>. Acesso em 15/10/2015.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica do século XIX. In: SILVEIRA, E. (Org.). *Encontros com a civilização brasileira*. Nº 11. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 101-140.
- PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. 4(1): 47-77, 1998.
- PASSES, Alan. Both Omphalos and Margin: on how the Pa’ikwené (Palikur) see themselves to be at the center and the edge at the same time. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 171-195.
- PEQUENO, Eliane da Silva Souza. Mura, guardiães do caminho fluvial. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 3, n. 1/2, p. 133-155, jul./dez., 2006.
- PERDIGÃO, Francinete; BASSEGIO, Luiz. *Migrantes amazônicos: Rondônia, a trajetória da ilusão*. São Paulo: Loyola, 1992.
- PERTIERRA DE ROJAS, José Fernando. *La expansión imperialista en el siglo XIX*. Madrid: Akal, 1988.
- PINTO, Renan Freitas. Anotações sobre o rio Purus e o pensamento social na Amazônia. In: SANTOS, Gilton Mendes dos. *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011. p. 38-50.

- POLAK, Jacob Evert Resysek. *A grammar and a vocabulary of the Ipuriná language* London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1894.
- POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. *Anuario de IEHS*, 15: 87-100, 2000.
- PORRO, Antônio. *As crônicas do rio Amazonas*: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1993.
- PORRO, Antônio. *O povo das águas*: ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1995.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- RAUBER, Isabel. *Sujetos políticos*: Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos. Santo Domingo: Passado e Presente XXI, 2006.
- REMARDE-CASEVITZ, France-Marie. Social forms and regressive history: from the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the Landscaping Terrace-Builders of the Bolivian Savana. In: In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 123-146.
- RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006 [1964].
- RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo*. Vol. 11 n. 22, Niterói, p. 5-30, 2007.
- RIVET, Paul; TASTEVIN, Constant. Les langues Aruak du Purús et du Juruá (groupe arauá). In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris: Société des Américanistes, n.s., v.30: 71-114 e 235-88, 1938.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, Cesar A. Barcellos. *Ciências humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: UFRGS, 2008. p. 9-24.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas Brasileiras*: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- ROJAS, José Luis de. *La etnohistoria de América*: Los indígenas protagonistas de su historia. Buenos Aires: SB, 2008.
- ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 53-86.
- ROQUETE-PINTO, Edgar. *Rondônia*. 6ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1975.
- SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: A etnografia no contexto da moderna história mundial. In: _____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004 [1992]a. p. 503-534.

- SAHLINS, Marshall. Experiência individual e ordem cultural. In: _____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004 [1992]b. p. 301-316.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997 [1987].
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1981].
- SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1978].
- SAID, Edward. Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. In: GONZÁLEZ, Beatriz (Ed). *Cultura y Tercer Mundo 1: Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996. p. 23-59.
- SALGADO, Serafim da Silva. Relatório sobre a exploração do Rio Purus. In: *Fala dirigida a assembléia legislativa da província do Amazonas, no dia 1º de outubro de 1853 pelo presidente da província, o conselheiro Herculano Ferreira Pena*. Barra do Rio Negro: Tipografia de M. S. Ramos, 1853.
- SAMM (South American Missionary Magazine). Anos 1873-1890. Londres.
- SANTANA, José Carlos Barreto de. Euclides da Cunha e a Amazônia: visão mediada pela ciência. História, Ciências, Saúde-Manguinhos [online]. 2000, vol. 6, suplemento. p. 901-917. Disponível Online: <<http://www.coc.fiocruz.br/hscience>>. Acesso em: 6 de março de 2013.
- SANTO DAIME. *Santo Daime: A doutrina da floresta*. s/d. Disponível em: <<http://www.santodaime.org>>, Acesso em: agosto de 2012.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. The arawakan matrix: ethos, language, and history in native South America. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 25-50.
- SASS, Walter. *Relatório da festa de fortalecimento cultural do povo Apurinã (Pupyngare)*. 20 a 24 de setembro de 2006 (Arquivo do COMIN). Material não publicado.
- SCHAAN, Denise Pahl; PÄRSSINEN, Martti; RANZI, Alceu. *Arqueologia da Amazônia ocidental: os geoglifos do Acre*. Belém: UFPA, 2008.
- SCHIEL, Juliana. *Entre padrões e civilizadores: Os Apurinã e a política indigenista no Médio Rio Purus na primeira metade do século XX*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1999.
- SCHIEL, Juliana. *Tronco Velho: Histórias Apurinã*. Tese de doutoramento. Campinas: Unicamp, 2004.
- SCOTT, James C. *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. London: Yale University Press, 2009.
- SIL. *Página Web*. s/d. Disponível em: <<http://www.sil.org>>. Acesso em 04/05/2015.

- SILVA, Hiram Reis e. *Desafiando o rio-mar: descendo o Solimões*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- SONTAG, Susan. *Sobre la fotografia*. Madrid: Alfaguara, 2005.
- SOUZA PEQUENO, Eliane da Silva. Mura, guardiães do caminho fluvial. *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília: FUNAI, v.3, n.1/2, p.133-155, jul./dez. 2006.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Aos "fantasmas das brenhas": etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de doutoramento. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- STEERE, Joseph Beal. Narrative of a visit to Indian tribes of the Purus River, Brazil. In: *Report of the United States National Museum for 1901*. Washington: Government Printing Office, 1903. p. 359-393.
- STEERE, Joseph Beal. Tribos do Purus. *Revista de Sociologia*, São Paulo, v. 11, n. 1 e 2, p. 64-78, p. 212-222, 1949 [1903].
- STEWART, Julian H. Introduction. In: _____ (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 1. New York: Cooper Square, 1963 [1944]. p. 1-8.
- STEWART, Julian H. Preface. In: _____ (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. New York: Cooper Square, 1963 [1944]. p. XXV-XXXI.
- STEWART, Julian H. Preface. In: _____ (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 5. New York: Cooper Square, 1963 [1947]. p. XXI-XXV.
- STEWART, Julian H. South American Cultures: an interpretative Summary. In: _____ (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 5. New York: Cooper Square, 1963 [1947]. p. 669-772.
- STEWART, Julian H.; MASON, John Alden. Map. In: _____ (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 6. New York: Cooper Square, 1963 [1948]. Encarte.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2005.
- TASTEVIN, Constant. A lenda de Boiaçu na Amazônia. In: FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth (Orgs.). *Tastevin e a etnografia indígena: coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.
- TERRAY, Emmanuel. Une Nouvelle anthropologie politique ? *L'Homme*, tomo 29, n° 110: 5-29, 1989.
- TERRAY, Emmanuel. Une Nouvelle anthropologie politique? *L'Homme*, tomo 29, n° 110: 5-29, 1989.
- THE NATIONAL ARCHIVES. Disponível em: <<http://www.discovery.nationalarchives.gov.uk>>. Acessado em: 10/03/2014.

- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do Outro*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- TONELLI JUSTINIANO, Oscar. *El caucho ignorado*. Santa Cruz de la Sierra: El País, 2010.
- TOVAR, Antonio; TOVAR, Consuelo Larrucea de. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- TRATADO de Petrópolis. Estabelecido entre a República dos Estados Unidos do Brasil e a República da Bolívia em 17 de novembro de 1903.
- URBANO DA ENCARNAÇÃO, Manoel. Carta sobre costumes e crenças dos índios do Purús, dirigida a D. S. Ferreira Penna. In: Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, s.l. : Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, v. 3, n. 1-4, anos 1900-1902, p. 94-97, 1902. Disponível online: <<https://archive.org>>. Acesso em: 26/08/2015.
- VALLE, Cláudia Neto do. *Popũnkare ou nós mesmos: uma investigação sobre o ritmo numa sociedade de tradição oral*. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 1986.
- VIDAL, Silvia M. Secret religious cults and political leadership. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 248-268.
- VIEIRA, Angélica Maia; et alli. Um estudo a partir dos postos indígenas Marienê, Manuacá e Rio Gregório – Os casos Jamamadi, Kulina e Paumari. In: SANTOS, Gilton Mendes dos. *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011. p. 82-107.
- VILAÇA, Aparecida. *Quem somos nós: Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.
- VILAÇA, Aparecida. Relations between Funerary Cannibalism and Warfare Cannibalism: The Question of Predation. *Ethnos*, 65(1): 84-106, 2000.
- VILLAR, Diego. Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica. In: SENDÓN, Pablo F.; VILLAR, Diego (Ed.). *Al pie de los Andes*. Estudios de etnología, arqueología e historia. Cochabamba: Itinerarios - ILAMIS (Scripta Autochtona, 11), 2013. p. 11-31.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011a. p. 183-264.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*. Estudos de Antropologia Social. 8(1): 113-148, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Estudos de Antropologia Social. 2(2): 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011b. p. 347-399.

- WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus. Les indiens du Péru devant la Conquête Espagnole 1530-1570*. Paris: Gallimard, 1971.
- WALLIS, Gustav. Nachlaas von P. Petersen. Die Paumarys. *Das Ausland*. 14, Stuttgarte, 4 de abril de 1886.
- WANDERLEY, Elaine. *É pote de parente antigo! A relação de indígenas Apurinã da Terra Indígena Caititu com os sítios e objetos arqueológicos, Lábrea/AM*. Dissertação de Mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará, 2013.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001 [1978].
- WILDE, Guillermo. Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuário de História da América Latina*. Colônia: Böhnau, vol. 43. p. 119-145, 2006.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.
- WRIGHT, Robin M. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras, 2009.
- WRIGHT, Robin M. O tempo de Sophie: História e cosmologia na conversão baniwa. In: _____ (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999. p. 155-216.
- WRIGHT, Robin M. Prophetic traditions among the Baniwa and other Arawakan peoples of the Northwest Amazon. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 269-293.
- YOUNG, Robert. *From Cape Horn to Panama. A Narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America, by the South American Missionary Society*. London: South American Missionary Society, 1905. Disponível em: <<http://anglicanhistory.org>> (Project Canterbury). Acessado em: 3/2/2014.
- ZUCCHI, Alberta. Northern Arawakan Expansion. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazônia*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 199-222.
- ZULNAGA, Germán. A cultura do yagé, um caminho de índios. In: ARAÚJO, Wladimir Sena; et alii (orgs.). *O uso ritual do ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 127-143.

GLOSSÁRIO DAS PALAVRAS EM APURINÃ

Ãata – canoa.

Aiku – casa.

Akury – grupo ou conjunto.

Ãky – coração.

Ãkytyxi – o centro da terra. Veja também *ityxiãky*.

Amãukary – nós o mataremos.

Atukatxi – sol.

Awyry – rapé. Veja também *mexikana* e *mekaru*.

Enžkakary – chefe conforme *Ehrenreich*. Veja também *kiumãnety* e *kiumãny*.

Ëtyty – feitiço, pedrinhas de feitiço.

Exuwakury – família do tamanduá bandeira. Relativo à estrutura de parentesco.

Hãkyty – jaguar.

Hãkytywakury – família da onça. Relativo à estrutura de parentesco. Veja também *hãkyty*.

Hãwity – chefes dos bichos.

Ïparãnyry – não-indígena, estrangeiro. Veja também *karywa*.

Iputuxity – terra originária mitológica. Veja também *Kairiku*.

Ïtupa – mata, floresta.

Ityxi – terra.

Ityxiãky – no centro da terra. Veja também *ãkytyxi*.

Ityximitary – terra grande.

Iũku – nambu-galinha.

Iũpiryakury – família do japó. Relativo à estrutura de parentesco.

Iximatary – uma espécie de cipó usado para mascar *katsupary*.

Kaiaty – paca.

Kaiku – duro.

Kaikyryakury – povo do jacaré. Relativo à estrutura de parentesco.

Kairiku – terra originária mitológica. Veja também *Iputuxity*.

Kairywakury – família do mambira, tamanduá-colete. Relativo à estrutura de parentesco.

Kaiuwana – tatu.

Kãkyty – gente, pessoa, ser vivo. Relativo à autodenominação. Veja também *pupỹkary*.

Kãkytynyry – parente. Veja também *kãkyty*.

Kãkytywakury – grupo das pessoas. Veja também *kãkyty*.

Kama – fazer.

Kamaranyryxyti – terra do povo cupim.

Kamĩry – espírito, alma, fantasma.

Kamỹryakury – família da arara. Relativo à estrutura de parentesco.

Kapixi – quati.

Karywa – não-indígena. Veja também *ĩparãnyry*.

Katsinhary – espécie de planta consumida pelo *měety*.

Katsupary – folha de coca.

Kawaky – priprioça.

Kemaakury – família da anta. Relativo à estrutura de parentesco.

Kemawite – boi.

Kipyatitirã – flechadores. Seres míticos.

Kiumãnety – liderança, ancestral.

Kiumãny – liderança, sábio.

Kumuru – almas.

Kureruakury – grupo do papagaio. Relativo à estrutura de parentesco.

Kutsũpi – sarapó, uma espécie de peixe.

Kuwarinyry – família ou um dos clãs apurinã. Relativo à estrutura de parentesco.

Kyryakury – família do rato. Relativo à estrutura de parentesco.

Kyynyry – festa cerimonial tradicional. Usado como um sinônimo para *xĩkãne*.

Maiũpyra – nambu-encantado.

Mãka – não presta.

Mãkukua – macucau.

Maniti – veado mateiro.

Mapĩkuary – ogro, animal mítico.

Mayka – pegar, capturar.

Měety – xamã, pajé.

Mekaru – recipiente para guardar rapé, concha de aruá. Veja também *awyry* e *mexikana*.

Merury – uma espécie de arbusto usado para mascar *katsupary*.

Mexikana – inalador de rapé. Veja também *awyry* e *mekaru*.

Miriti – caititu.

Miutymãnety – nome de um dos clãs apurinã. Relativo à estrutura de parentesco. Veja também *Xuapurinyry*.

Nepyry – meu irmão de clã.

Niry – pai, parente

Numinapary – meu cunhado.

Pathãaryky – nambu-relógio.

Patinyru – esposa do Mapĩkuary.

Pupỹkary – índio, ser humano, Apurinã. Relativo à autodenominação. Veja também *kãkyty*.

Putxiwary Wenyte – mar ou rio doce.

Putxuamata – beiju doce.

Putxuary – doce.

Sãkyry – diálogo, conversa, fala, língua.

Sutyakury – família do veado roxo. Relativo à estrutura de parentesco.

Sytu – mulher.

Tsãkary – nambu-azul.

Tsura – herói mítico, criador, Deus, Jesus Cristo.

Tukytxi – animal mítico.

Uka – matar.

Upitaakury – família do tambuatá de cabeça chata. Relativo à estrutura de parentesco.

Utsamanery – povo mítico.

Wainamary – sucuri.

Wawakury ou *wawatuwakury* – povo do papagaio. Relativo à estrutura de parentesco.

Wene – Rio Purus ou simplesmente rio.

Xĩkãnanyry – povo do tucano.

Xĩkãne – tucano, celebrar, cantar. Quando se refere à festa, é conhecida localmente como Xingané. Veja também *kyynyry*.

Ximakury ou *ximakyakury* – família do peixe, povo do peixe. Relativo à estrutura de parentesco.

Ximãnyry – povo do peixe.

Xipuary – canto.

Xipuãta – cantar.

Xuapurinyry – nome de um dos clãs apurinã. Relativo à estrutura de parentesco. Veja também *Miutymãnyty*.

TOPÔNIMOS, ETNÔNIMOS E HOMÔNIMOS

Topônimos e etnônimos	Descrição e homônimos
Abunini, Lago	Lago no qual se encontravam os indígenas denominados Juberi. A palavra Abuni é um substantivo arawá e significa amigo, companheiro. Uma boa tradução seria Lago da Amizade. Isso pode ser tomado como vestígio da aliança entre os Apurinã e esses indígenas.
Acimã, Rio	Auiciman, Aicinam, Aisãma*
Acre, Boca do	Akyrynha namata*
Acre, Rio	Wakiri, Akiri, Ywákyry, Aquiry, Uakíry, Akyry*, Akyrynha*, Canaquiri.
Água Preta, Igarapé	Yauruwa*. Veja também Chiwene.
Ajहारã, Lago	Ajहारán, Vajaraká, Panapaham. Esse é o lago dos Paumary, localizado acima da boca do Mamoriá, mas na margem direita do Purus. Polak morou ali algumas semanas enquanto ascendia ao Teruã em 1875. Também referido atualmente como Lago São João da Misséria. Logo acima existe um outro lago denominado Tamacuro. O nome deste lago provém da mitologia Arawá e designa um dos gêmeos criadores, a saber: Tamaku e Kyra.
Anori, Igarapé	Anuri, Ariaury.
Anori, Lago	
Antimari, Igarapé	Ãtimary*
Apaã, Igarapé	
Apurinã, Povo	Ipuriná, Hypuriná, Ipurynan, Aporiná, Apolina, Kangite, Cangyty, Cangytnyri, Kangütü, Kangiti, Kankiti, Kankete, Pupÿkary*. Povo da família Aruak.
Caçantuá, Lago	Caçadum. Lago acima do Seruini também referido como Lago Teixeira. Trata-se atualmente do Lago do Sacado.
Canacahã, Localidade	Canacahan, Canacaham. Localidade de Vera Cruz, três milhas acima da cachoeira de Hyutanahã.
Canacuri, Igarapé	
Canacuri, Lago	
Canguity, Igarapé	Conforme mapa de Chandless, fica abaixo do Sucurimá só que do lado oposto. Trata-se do atual Igarapé Capana.
Catauixi, Povo	Cathauichi.
Catipari, Lago	Caparihá
Chiwene, Igarapé e Posto Missionário	Chiwené. Segundo Posto Missionário onde Polak ficou sozinho por vários meses. Parece tratar-se do Igarapé Água Preta. Duke também viveu ali antes de mudarem para São Pedro da Cachoeira. Essa colocação pertencia ao Sr. Jacintho Theodirico da Silva e ficava a meia hora da boca. Os missionários queriam comprar o local, mas o proprietário acabou vendendo para outra pessoa por 150 libras, pois estes demoraram a regressar.
Clariã, Igarapé	Kunhary*
Cocoriã, Igarapé	
Cuniã, Igarapé	
Cuniuá, Rio	Cuniwa
Curueteté, Igarapé	Curekethé

Curueteté, Rio	
Duque, Igarapé	Igarapé do alto Mamoriá nomeado em 1880 pelo Sr. Braz Gil da Encarnação, um morador do Mamoriá, em homenagem ao Rev. Duke por ocasião a uma expedição que este fizeram ao Alto Mamoriá.
Endimari, Rio	Entimary, Ītimary*
Guarayos, Povo	Habitariam o rio Ituxi conforme informação de Labre.
Hyutanahã, cachoeira	Hyutinaham, Hyutanahan, Hyutanaham, Jutanaham Iutanaham. Ver também Canacahã e São Pedro.
Iaco, Rio	Hainácu, Hyuacú
Ianripuá, Lago	Lago onde Polak viveu, localizado perto da boca do Seruini. Parece ser o atual lago Inari.
Iguariã, Igarapé	Incauarihan, Īkawarihã. Afluente do Teuini.
Inaçape, Lago	Adisapé, Adissapé. Lago que fica abaixo do Igarapé Água Preta.
Inari, Igarapé	Inhaary*, Inareary (Mapa de Chandless).
Inari, Lago	Inahari.
Inauini, Rio	Inawené, Inawene, Inauynim, Inauhiny. Polak pretendia estabelecer o posto missionário aqui. Duke decidiu que o estabeleceria em São Pedro da Cachoeira e que poderiam fazer um posto avançado ou no Seruini ou no Inauini, como Polak desejava.
Ituxi, Rio	Iquiri, Ikiry, Ikyry, Tuxini*
Jamaheary, Lago	Antigo lago que ficava a baixo do igarapé Água Preta e acima do lago Inaçape (Mapa de Chandless).
Jamamady, Povo	Iamamadi. Povo da família Arawá.
Jamareary, Lago	Antigo lago que fica abaixo da boca do Igarapé Água Preta. A informação do nome vem de Chandless.
Juberi, Povo	Povo da família Arawá. Trata-se, na verdade, de um grupo ou subgrupo Paumari.
Kanamari, Povo	Canamary, Canamaré. Povo da família Katukina.
Kaxarari, Povo	Caxarari, Cacharari, Cacharhary. Povo da família Pano.
Kuwarynery, povo	Kuwarinyry, Kowaruneru, Quarunás, Cauaruná. Trata-se de um subgrupo Apurinã. Atualmente são identificados com os Apurinã do Km 45.
Mariênê, Posto do SPI	Localizado no Rio Seruini.
Mariênê, igarapé	Deságua no Rio Sepatini.
Mamoriá, Igarapé	Mamuryha-Grande
Mauritânia, Lago	Lago abaixo do Tumiã e acima do Acimã, mas do outro lado da margem do Purus.
Mamoriá, Rio	Mamurinha* (Matrinxã)
Mamoriazinho, Igarapé	Mamuryha-Miry
Manchineri, Povo	Mantineri, Manetenery, Catiana, Piro. Povo da família Aruak.
Mangutiri, igarapé	Manghutery. Igarapé que deságua no Rio Ituxi.
Mapiá, Igarapé	Mapiary
Mapiá, Lago	
Mar	Putxiwari Wenite*
Mariênê, Posto Indígena	Fundado pela primeira vez em 1913.
Maripuá, Lago	Marupaham, Maripuaham, Maripua.
Mitaripuá, Igarapé	Mytarypuhá, Mataripuá.
Mitaripuá, Lago	Mytarypuhá. Mitarypuwa*. Atual lago Mataripuá.
Novo, Lago	
Painé, Igarapé	Deságua no igarapé Endimari que, por sua vez, deságua no Ituxi.
Pauini, Rio	Pauyny, Pawiny, Pawene*
Paterenon, igarapé	Um dos formadores do Rio Sepatini.
Paumari, Povo	Paumary, Pamary, Puru-puru. Povo da família linguística

	Arawá.
Peneri, Igarapé	Penery, Panyery.
Peneri, Lago	Penerypuá, Peneripuá (Mapa de Chandless).
Punicici, Igarapé	Panicyny
Purú-purú	Purupurú, Puru-purú, Turupurú. Nome como eram chamados os Paumari. O nome do Rio Purus seria derivado de Puru-puru e significaria “pintado”. Ele proviria da língua geral e faria referência a uma doença encontrada entre os Paumari a qual os deixava com pintas pelo corpo. Labre diz que de Puru-purú viria o atual nome do Rio Purus.
Purus, Rio	Wene*, Wyny, Wainy (referido pelos primeiros exploradores, Polak traz Wainí como uma palavra Paumari; Chandless também diz que em apurinã é Wéni e em Paumari é Wainý). Veja também Puru-puru.
Queububrihã, corredeira	Queububrihan. Cerca de uma milha abaixo da primeira cabana dos missionários no Teruã.
Quimiã, Igarapé	
Sacado, Lago do	Atualmente, na região entre Labrea e Pauini, existem pelo menos dois lagos com esse nome, um acima do Sepatini e outro acima do Seruini. O lago acima do Seruini é aquele referido pelos missionários como Caçantuá; também Caçanduam.
Sanuacá, Igarapé	
São Pedro, Posto Missionário	São Pedro foi escolhido por Duke como o posto permanente da missão em junho de 1877. São Pedro da Cachoeira era um entreposto comercial acima da cachoeira de Hyutanahã. Em 1881, Jones afirma que Cachoeira era o maior entreposto de borracha e mercadorias da região. Anteriormente foi também um posto militar abandonado depois de registrarem conflitos com os indígenas.
Sapatiny, Lago	Veja também Sepatini.
Saperiã, Igarapé	
Seiuwa, Igarapé	Céiu-ua (Mapa de Chandless). Igarapé próximo do Seruini. Na época das águas, pode-se ir de um ao outro pelo Igapó. Trata-se do atual Igarapé Txiburiã.
Sepatini, Rio	Sepatiny, Sapatiny, Sapatini Shibatyry, Sepatinim, Xīpatini*
Seruini, Rio	Siriwene*, Ciriwene, Ciriweñe, Ciriwené, Seruyny, Seruynim. Local onde Polak pegou Irima em 1876.
Serury, Igarapé	Seruri (Mapa de Euclides da Cunha). Igarapé acima do Teruã, mas na outra margem.
Seuini, Igarapé	Seuynim. Provavelmente trata-se do atual Canacuri acima do Rio Pauini.
Sucumina, Igarapé	Sucurimá (Mapa de Chandless). Atuais Igarapé Sossego e Igarapé do Ouro.
Tacaquiri, Igarapé	Takakyry*, Takakyrynha*
Tapauá, Rio	Fapana
Taquari, Igarapé	Formador do Sepatini.
Teruã	Tyruán, Terruhan, Terruham. Era o nome de um posto comercial batizado como São Francisco do Teruã que pertencia ao Sr. Francisco de Souza Pinheiro a poucas milhas abaixo do Rio Pauini. Também era o nome de um lago e de uma maloca apurinã que distava um quarto de hora do posto. Trata-se da localização da atual cidade de Pauini. Esse local foi a primeira tentativa dos missionários de estabelecerem uma missão. Veja também Queububrihã.
Teuini, Igarapé	Tuini, Ituyni, Ituyny, Tuhiny, Teuhiny, Seuynim, Seuini.

Tumiã, Rio	Itumiã, Içumiã, Itçumián, Ituyny, Tomcham, Tomiham. A boca do rio ficava a meio dia de viagem de São Pedro com o vapor.
Txiburiã, Igarapé	Kypupuryinha*. Veja também Seiuwa.
Uainamari	Uainamarys. Suposto povo que habitaria a margem esquerda do Purus entre o Rio Acre e o Rio Iaco. Trata-se, na verdade, de um grupo Apurinã que fora identificado como tal.
Vera Cruz, Lago	Cuyariha (Mapa de Chandless).
Vera Cruz, Lago e Localidade	Três milhas acima de Hyutanahã. Ver também Canacahã.
Vitória, Lago da	Sapicá (Mapa de Chandless).
Wéni	Rio Purus. <i>Wene*</i> , <i>Wyny*</i>

(*) Informação etnográfica. As demais informações foram coletadas de livros, mapas e dos relatos dos missionários anglicanos (1872-1882).

PERÍODO DE ATUAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS ANGLICANOS NO PURUS

Missionários	Cargo e descrição
Jacob Evert Resyek Polak (1873-1881) 1873-9/1877 12/1878-1881	Leigo catequista. Nos primeiros artigos, aparece somente como Resyek. É holandês. Naturalizou-se inglês em 1878. Depois de retornar para a Inglaterra, foi ordenado reverendo.
Dr. David J. Lee (1874)	Reverendo superintendente. Morreu aforado no Purus em sua primeira viagem.
Robert Stewart Clough (1872-1876)	Leigo missionário. Assuniu superintendência da missão depois da morte do Rev. Lee. Fez a primeira viagem exploratória para a <i>South American Missionary Society</i> na Amazônia. Depois atuou como missionário até que regressou definitivamente para a Inglaterra.
William Thwaites Duke (1876-1883)	Reverendo superintendente. Depois do fechamento definitivo da missão, permaneceu no Purus como seringalista. Morreu no Sepatini no dia 29 de novembro de 1889.
Mr. W. T. Woods (3/1877-1878) Mrs. Woods (3/1877-5/1877) Filho	Leigo Catequista. A família Woods foi enviada porque os missionários pediam uma mulher missionária.
Mr. Hugh F. McCaul (8/1878-12/1880)	Leigo Catequista. Levou o vapor. Permaneceu no Purus até que sua saúde o obrigou a regressar para a Inglaterra.
Dr. Tair (1883)	Leigo. Foi enviado pelo Comitê para verificar o estado da missão e ajudar com o fechamento da mesma. Parece que morreu durante a viagem.
Lieutenant Rafth Willian Jones (11/1880-2/1882) Mrs. Jones (11/1880-6/1881)	Leigo (tenente). Segundo em comando depois do rev. Duke. A família Jones foi enviada porque os missionários precisavam de uma mulher para trabalhar na missão.

* Os meses de atuação correspondem à estadia efetiva no Brasil.

RELAÇÃO DOS NOMES INDÍGENAS PRESENTES NAS FONTES HISTÓRICAS

Nome indígena	Idade	Sexo	Origem	Data	Contexto
Angituy (<i>Ākytyy</i>)*	?	M	Tumiã	1881	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários. Foi trazido por Duke, mas foi resgatado por seus pais logo em seguida.
Angityny (<i>Ākytyny</i>)*	Older boy	M	Tumiã	1879	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários.
Cacuyury (<i>Kakuiury</i>)	?	M	Teruã	1875	Chefe da maloca. Ele fala um pouco de português.
Camarapu (<i>Kamarapu</i>)	?	M	Teruã	1876	Jovem que acompanhava Cayruhan e sua esposa.
Camarienru (<i>Kamariëru</i>)*	11	F		1876	Menina Apurinã sob os cuidados de Polak. Outro nome: <i>Hányapa</i> (<i>Hāthapa</i>).
Camuruya (<i>Kamurunha</i>)*	?	M	Sepatini	1880	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários. Foi trazido por Duke.
Caniiry (<i>Kanỹryy</i>)*	?	M	Sepatini	1880?	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários.
Capung-gapá (<i>kapūkapa</i>)	?	M	Teuini	1875	Índio do Igarapé Iguariã, afluente do Teuini, que teria sido vitimado em 1875 pelo xamã Maniuá (<i>Manywa</i>).
Cauacanari (<i>Kawakanary</i>)	?	M	Barreiras de Quiciá	1862	Cacique apurinã que, segundo Coutinho, mantinha relações de reciprocidade com Manuel Urbano.
Cawai (<i>Kawai</i>)*	boy	M	?	1878?	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários.
Cayruhan (<i>Kairuhã</i>)	?	M	Teruã	1876	Foi tratado de sarampo pelos missionários. Recuperou-se e regressou com sua mulher e um jovem chamado Camarapu

					para Payuryhan.
Damaua (<i>Damawa</i>)	?	M	Teruã	1876	Índio que levou sua esposa doente para ser tratada por Clough. Como sua mulher não melhorou no dia seguinte, declarou que os remédios dos cariús não prestavam. O nome parece prover da família Arawa.
Irima (<i>Yryma</i>)*	12	M	Ciriwene Seruini	1876	Primeira criança adotada por Polak. Irimá chegou a ir para a Inglaterra por um ano com Polak. Deixou o Purus em setembro de 1877 e regressou em dezembro do ano seguinte. Outros nomes: <i>Yuynaapu</i> e <i>Ishiricu</i> (<i>Ixiriku</i>).
João*	?	M	?	1881	Trazido por Irima. Ele teria sido resgatado de um comerciante.
Kembari (<i>Kēpary</i>)*	6	F	Chiwene	1876	Menina Apurinã sob os cuidados de Polak. Era conhecida como Isabel Kembari. Outros nomes: <i>Amankipa</i> (<i>Amākypa</i>) e <i>Ushitiru</i> (<i>Uxityru</i>).
Kirama (<i>Kirāma</i>)*	6 ou 7 anos	M	Seruini	1878	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários. Os índios do Seruini trouxeram. Faleceu em 11 de fevereiro de 1880.
Macutê (<i>Makuty</i>)	?	M	Paciá	1862, 1865	Cacique apurinã que, segundo Manoel Urbano, reuniria até 400 guerreiros contra os Catauixi do igarapé Mari.
Mainga (<i>Maïka</i> ou <i>Maÿka</i>)*	?	M	Tumiã	1881	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários. Trazido por Angityny. É filho mais velho de uma família com três filhos.
Mangah (<i>Māka</i>)	?	M	Ituxi	1879	Adotado por Labre. Esteve no Rio de Janeiro em 1888.
Maniuá (<i>Manywa</i>)	?	M	Teuini	1875	Xamã do Iguariã, afluente do Teuini,

					morto em 1875 pelos homens de sua aldeia por ser acusado de colocar feitiço na própria aldeia matando o índio Capung-gapá (<i>kapûkapa</i>).
Maniwa (<i>Manywa</i>)*	13	M	Chiwene	1876	Menino Apurinã sob os cuidados de Polak. Outro nome: <i>Camariinri</i> (<i>Kamarĩiry</i>).
Mapyothê (<i>Mapỹuty</i>)	?	M	Ituxi	1879	Cacique apurinã que auxiliava Labre nas explorações do Ituxi.
Maucari (<i>Maũkary</i>)*	?	M	Sepatini	1880?	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários.
Panakury	?	M	Chiwene	1874	Primeiro tutor de Polak em Apurinã. Encontrou com ele pela primeira vez em Canacahã junto com Dr. Lee. Em 1877, ele visitou Polak na missão no Chiwene.
Panakury*	?	M	Ciriwene, Seruini	1881	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários. Foi trazido por Duke.
Shamacari (<i>Xamakary</i>)	?	M	Inauini	1877	Chefe Apurinã da aldeia do Inauini. O nome da aldeia era <i>Macacuanshiti</i> que Polak traduz por Terra de dormir. Os índios dizem que existem mais três aldeias rio acima lideradas por Maruke, Mawaampu e Marapari.
Shicama (<i>Xikama</i>)	?	M	Teruã	1876	Foi até o posto missionário procurando ajuda, pois estava com sarampo, mas faleceu. Suas duas esposas se recuperaram e quiseram permanecer com os missionários, mas eles as mandaram para o Serury. Também estiveram sobre os cuidados de Clough mais sete homens e quatro mulheres. Quando se recuperaram foram para o Syruny.

Vayanapa (<i>Waiánapa</i>)	?	F	Teruã	1875	Primeira esposa do chefe Cacuyury.
Warisamba (<i>Warisãpa</i>)*	12 anos	M	?	1877	Menino órfão. Woods encontrou com um homem e duas mulheres na colocação do Senhor Brandão e pediu o menino. Depois o índio foi até São Pedro, esperou por Woods e entregou o menino. Estava muito doente e o índio que o deixou levou embora o menino em 1978. Depois disse que morreu.
Yaniaba	15	F	Teruã	1875	Segunda esposa do chefe Cacuyury. Morreu de sarampo em 1876 aos cuidados de Clough. O nome parece prover de uma língua Arawá.
Yate (<i>Yathe</i>)*	?	M	Sepatini	1880?	Menino Apurinã sob os cuidados dos missionários.
Yumbatyry (<i>Yũpatyry</i>)	?	M	Chiwene	1876	Irmão mais novo de Kembari que foi adotado por uma mulher do Teruã.

(*) Crianças adotadas pelos missionários.

Observação: Os missionários nem sempre respeitavam uma mesma grafia e o editor da revista também pode ter interferido, por isso optei pela versão mais coerente e tentei reconstruir como os nomes seriam conforme a descrição da língua apurinã proposta pelos pesquisadores do Museu Paraense Emílio Goeldi.