

Série Antropologia

13

Relatório sobre os índios Marubo

Delvair Montagner Melatti (FUNAI)

Julio Cezar Melatti (UnB)

Redigitado em 2005 (por conseguinte a paginação não corresponde à do original). Como se trata de uma visão panorâmica dos resultados de uma primeira etapa de campo, o leitor encontrará em textos posteriores dos autores dados etnográficos mais atualizados.

Brasília
1975

Índice

1 – Introdução	3
2 – Contato interétnico	6
3 – Ocupação	25
4 – Organização social.....	38
5 – Ciclo de vida	50
6 – Cosmologia	59
7 – Magia	67
8 – Ritos	82
9 – Sugestões para uma ação indigenista.....	90
10 – Bibliografia	92

1 – Introdução

Se fizermos um levantamento das informações disponíveis sobre os índios do Brasil, verificaremos que a região denominada por Eduardo Galvão de Juruá-Purus (GALVÃO, 1960, pp. 23-24) é a menos conhecida. De fato, Galvão só pôde se basear, para descrever a área em três trabalhos: a) um artigo de Capistrano de Abreu (1938) fundamentado nas informações e mitos contados por dois índios Kaxináwa no Rio de Janeiro e seus arredores, no começo do século; b) as informações de Métraux (1948) publicadas no *Handbook of South American Indians*; c) um artigo constituído por notas de Harald Schultz e Vilma Chiara (1955) tomadas na viagem que fizeram ao alto-Juruá. Na verdade, só existe um livro escrito sobre os índios da região, o famoso *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ*, escrito por Capistrano de Abreu (1941) baseado nas informações dos dois índios já citados e com o objetivo principal de estudar a língua de um grupo que o autor não chegou a conhecer diretamente no local em que vivia. Apesar do livro de Capistrano de Abreu ser muito sério e inclusive até admirado pelos lingüistas, não é possível fazer uma etnografia dos Kaxináwa baseada em seus mitos e outros dados fornecidos por apenas dois membros do grupo, longe as terras da tribo, como o próprio Capistrano tentou esboçar no seu já referido artigo.

Foi justamente essa quase completa falta de informações sobre a extensa área compreendida entre o Javari e o Purus(alíás, não sabemos por que Galvão a denominou de Juruá-Purus ao invés de Javari-Purus) que nos incentivou a iniciar uma pesquisa sobre um grupo indígena da região. Outro motivo que tornou premente a pesquisa foi o início da construção da rodovia Perimetral na região, que afetará, sem dúvida, a vida de alguns grupos indígenas. A escolha dos Marubos se baseou no fato de serem índios que deveriam conservar boa parte dos antigos costumes devido a seu contacto recente (que depois constatamos não ser tão recente assim, como se verá neste relatório) e em condições de receberem antropólogos. Há outros grupos nos afluentes do Javari que ainda estão em processo de atração.

Desse modo, redigimos um breve projeto de pesquisa em que nos propúnhamos estudar a organização social dos Marubo, seu sistema de crenças e magia, sua adaptação ao meio ambiente, suas relações com os civilizados e ainda fazer sugestões para uma ação indigenista. Esse projeto foi apresentado ao Executor de um Convênio entre a Fundação Universidade de Brasília e o Ministério do Interior, Prof. Raymundo Nonato Monteiro de Santana, que demonstrou grande interesse pelo mesmo, encaminhando-o ao Ministério do Interior, que nos financiou as diárias e o transporte para a pesquisa.

Assim, no dia 10 de dezembro de 1974 saímos de Brasília para Manaus. Aí, como a ligação aérea para Tabatinga estava interrompida, tivemos de esperar nove dias. Nesse período tivemos a oportunidade de conhecer o Dr. Geraldo de Macedo Pinheiro, que possui uma excelente biblioteca e um precioso arquivo sobre os índios da Amazônia; esse contacto foi de grande auxílio para nós. No dia 19, partimos para Tabatinga e aguardamos, na cidade vizinha de Letícia (Colômbia), a vinda do avião que nos conduziria aos Marubo. Nesse período conseguimos, no Batalhão de Fronteira do Solimões, informações cartográficas sobre a área que iríamos visitar. No dia 26 de dezembro, partimos de Tabatinga para Vida Nova, num avião monomotor da Sociedade Asas de Socorro, uma entidade missionária. Vida Nova é o nome do local, nas cabeceiras do rio Ituí, onde estão construídas as casas de três missionários da Missão Novas Tribos do Brasil, os Pastores John Jansma, Gerald Kennell e Paul Rich, que aí vivem com suas famílias. Nas proximidades da missão estão três malocas e mais um

núcleo de índios Marubo. Instalamo-nos numa dessas malocas e iniciamos nosso trabalho. Nos dias 9 e 10 de janeiro visitamos uma maloca situada rio abaixo e, a partir do dia 16 do mesmo mês, iniciamos uma viagem visitando todas as malocas Marubo, tanto do Ituí, quanto do Curuçá e seus afluentes. Essa viagem nos possibilitou a realização de um recenseamento, bem como uma visão geral da área em que estão instalados os Marubo. Assim, pudemos ver as quatorze malocas dos índios Marubo; só deixamos de visitar três núcleos de casas, um no Ituí e dois no Curuçá, onde os índios não vivem em maloca. Mesmo assim, sua população foi registrada. No dia 5 de fevereiro estávamos de volta e instalados na mesma aldeia próxima de Vida Nova. Aí ficamos até 22 de março, quando viajamos de volta para Tabatinga, no mesmo avião da Sociedade Asas de Socorro. Aproveitamos então para visitar Benjamin Constant e Atalaia do Norte, onde entrevistamos algumas pessoas que conheciam algo da história da ocupação pelos civilizados dos rios Javari, Curuçá e Ituí. No dia 30 de março viajamos para Manaus, onde ainda procuramos algumas pessoas que nos poderiam dar informações sobre o Javari e seus afluentes. Finalmente, no dia 1º de abril estávamos de volta a Brasília.

O nome *Marubo* é um tanto impreciso, pois vários grupos indígenas da região, alguns ainda em processo de atração, são denominados por esse termo. Além disso, Marubo não é o nome que os índios aplicam a si mesmos, mas é um nome que os civilizados lhes atribuem. O problema se resolveria facilmente se o grupo que estudamos tivesse um nome que aplicasse a si mesmo; mas esse nome não existe. Existe o termo *yora*, mas com ele não denominam apenas a seu grupo, mas a todos os indígenas; a ele contrapõem o termo *nawa*, com que chamam os civilizados. Por conseguinte, neste relatório aplicaremos o termo Marubo somente aos índios das cabeceiras do Ituí e do Curuçá, excluindo todos os demais que por acaso até aqui tenham sido chamados por esse termo, uma vez que esses índios não reconhecem a outros como incluídos no seu grupo.

Portanto, logo que chegamos à região, tivemos de corrigir a nossa idéia inicial de Marubo, que envolvia índios de uma área bem maior. Isso reduziu bastante o âmbito geográfico de nossa pesquisa, pois pensávamos que teríamos de percorrer um extenso território, que na verdade é ocupado por grupos que não se reconhecem como formando uma unidade e, alguns deles, ainda em processo de pacificação, o que não permite, por enquanto, a pesquisa.

Os nomes indígenas citados neste relatório estão escritos segundo a mesma grafia das cartilhas utilizadas pela Missão Novas Tribos do Brasil na alfabetização dos Marubo. Uma vez que já existe um grande número de jovens alfabetizados, resolvemos utilizar a mesma grafia, porque nos facilitará a continuação da pesquisa, permitindo-nos inclusive colher informações, mitos, letras de cânticos por escrito, como ensaiamos de fazer nessa primeira etapa que acabamos de concluir. Nessa grafia as letras utilizadas têm o mesmo valor que em português, com exceção das seguintes:

- b – corresponde a um *v*, mas pronunciado com os dois lábios;
- e – corresponde a um *u* não arredondado;
- o – equivale tanto ao *o* fechado quanto ao *u*;
- r – equivale sempre ao *r* intervocálico, mesmo no início de palavras;
- s – equivale sempre ao *ss*;
- tx – equivale ao *tch* da palavra "tcheco";
- sr – equivale ao *ch*, mas pronunciado com a língua enrolada para trás;
- w – equivale ao *u*, mas com valor de semi-consoante;

y – equivale ao *i*, mas com valor de semi-consoante.

O acento agudo é utilizado para indicar a sílaba tônica, quando esta não é a primeira da palavra. O til nasaliza a vogal e ao mesmo tempo indica a sílaba tônica se não houver acento agudo na palavra.

Como o tempo não foi suficiente para nos dedicarmos ao aprendizado da língua, não garantimos que tenhamos grafado todas as palavras corretamente, sobretudo quando se trata de distinguir entre o *ch* e o *sr*.

Este relatório é puramente descritivo; o leitor encontrará pouco relacionamento entre seus capítulos ou mesmo entre itens de um mesmo capítulo. Isso se explica pelo fato de ter sido redigido em tempo limitado e logo após a visita, pela primeira vez, ao grupo indígena. O relacionamento entre os vários elementos e aspectos da cultura Marubo irá, certamente, sendo descoberto aos poucos, à medida que refletirmos mais sobre os dados obtidos. De qualquer modo esse relatório é necessário, pois constitui um primeiro ordenamento dos dados obtidos, o que nos auxiliará na redação de outros artigos bem como na localização de lacunas que deverão ser preenchidas com dados a se obterem em futuras pesquisas de campo junto ao mesmo grupo indígena.

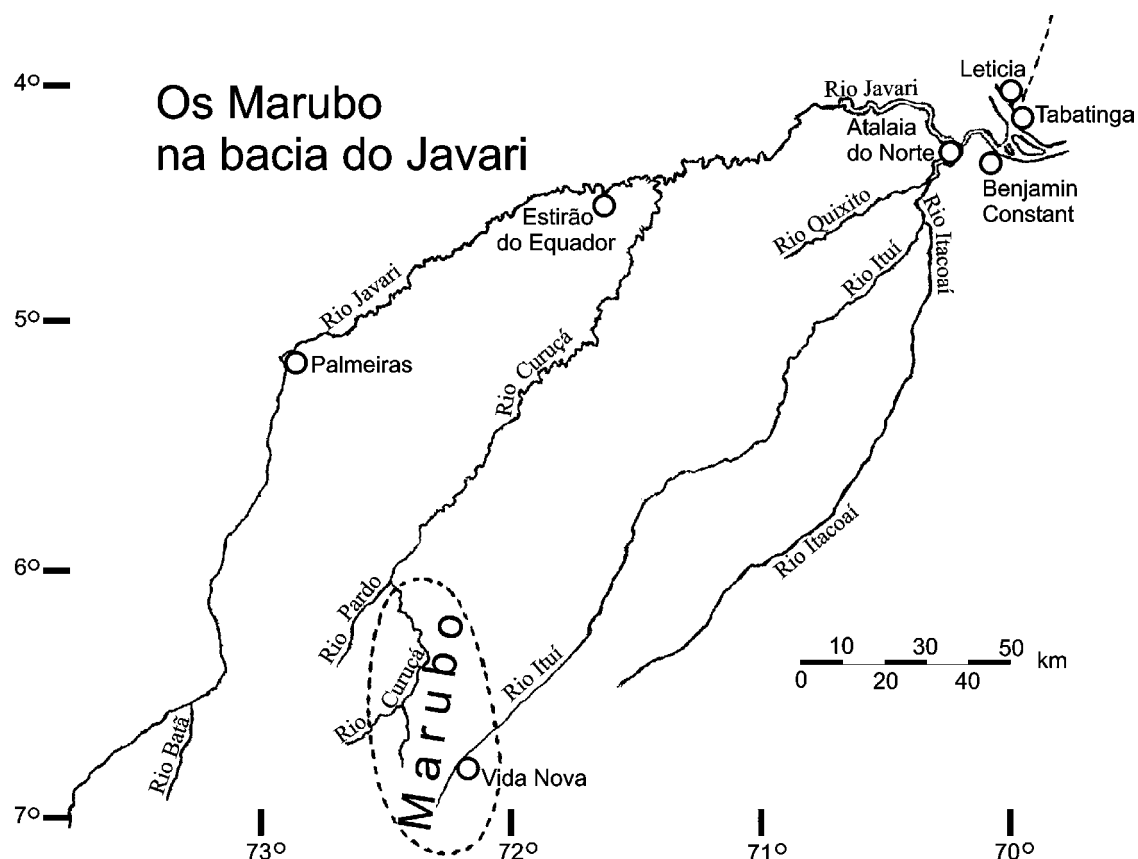
2 – Contacto Interétnico

a) O Município de Atalaia do Norte

Os índios Marubo estão localizados no Município de Atalaia do Norte, no Estado do Amazonas. A área desse município corresponde a toda a bacia do Javari do lado brasileiro, isto é, abrange as terras banhadas pelo Javari e seus afluentes Curuçá e Itacoaí, sendo que apenas um pequeno trecho do curso inferior do Javari, junto a sua desembocadura no Solimões, está em terras de outro município, o de Benjamin Constant. Com uma enorme extensão territorial (71.091 km²), Atalaia do Norte dispõe de uma população de apenas 6.058 habitantes, segundo o Censo de 1970 (Fundação IBGE, 1972, p. 24). Não é preciso dizer que nesse número não estão incluídos os índios que vivem no município. Nele existe apenas um núcleo urbano, que é a própria sede, com 751 habitantes (Fundação IBGE, 1972, p. 21). Além dela há duas guarnições militares nas margens do Javari, a do Estirão do Equador e a de Palmeiras. Na verdade, a vida do Município de Atalaia do Norte está intimamente ligada ao de Benjamin Constant, do qual foi desmembrado em 1955 (FERREIRA, 1957b, p. 103). Embora Benjamin Constant tenha uma área bem menor (4.841 km²), seus 15.094 habitantes (Fundação IBGE, 1972, p. 24) constituem uma população bem maior que a de Atalaia do Norte. São as serrarias instaladas em Benjamin que beneficiam a maior parte da madeira extraída em Atalaia do Norte; é uma empresa sediada em Benjamin Constant que compra a maior parte da produção de látex de seringueira de Atalaia do Norte; é em Tabatinga, no Município de Benjamin Constant, que está sediado o Batalhão de Fronteira do Solimões, de cujo comando dependem as guarnições de Estirão do Equador e Palmeiras; as duas agências bancárias da região estão instaladas no Município de Benjamin Constant; além disso, o comércio varejista conta com várias casas em Benjamin Constant.

b) O ciclo da borracha

Se deixarmos de lado as expedições, sobretudo as ligadas a comissões de limites e nos ativermos à ocupação efetiva do território, podemos dizer que o povoamento da bacia do Javari, na sua parte brasileira, se inicia nos meados do século XIX. Antes de 1850 há notícia da existência de uma cabana no trecho do Javari situado entre sua foz e a confluência com o Itacoaí, onde morava o filho de um oficial brasileiro que cultivava a terra, auxiliado por alguns índios Mayoruna. Em 1873, já havia um casario no Javari acima da confluência com o Itacoaí. Em 1874 há notícia de migração para o Javari com o objetivo de explorar as seringueiras. Em 1899 o Javari já estava bem povoado até a confluência com o Itacoaí; a navegação era efetuada com regularidade até essa confluência, onde estava o povoado Remate de Males; no tempo das cheias os vapores subiam até o Curuçá; daí para cima o Javari só era navegado por lanchas até a confluência com o Galvez (afluente da margem peruana). No mesmo ano se calculava que a população do Javari acima da confluência do Galvez (quando passa a ter o nome de Jaquirana), do Batã e de grande parte do Ipixuna (afluente do Juruá) e seus afluentes era superior a cinco mil pessoas, todas de origem peruana, sendo que os patrões e os agentes das casas fornecedoras de Iquitos falavam o espanhol e os trabalhadores, indígenas, falavam o quíchua. O Itacoaí era então habitado por cerca de 1.500 cearenses e peruanos, que extraíam o caucho e a seringa. Esses dados se baseiam no bom resumo de Branco (1950, pp. 204-207).



Portanto, o povoamento da parte brasileira da bacia do Javari se realizou motivado pela procura da seringa e do caucho. E esse povoamento não foi efetuado exclusivamente por brasileiros, mas também por peruanos, civilizados ou indígenas. Parece que desde o início da ocupação da região houve uma associação entre a ocupação peruana e a extração do caucho, enquanto os brasileiros tendiam para a extração do látex da seringueira. Assim se sabe que em 1899 os caucheiros peruanos já tinham deixado o Jaquirana, onde haviam acabado com o caucho e tinham-se deslocado para o Jutai e o Juruá, onde então se dedicavam à exploração da seiva desse mesmo vegetal (BRANCO, 1950, p. 206). Um velho Marubo nos informou que a seringueira dá na várzea; nas cabeceiras seu látex não presta; já o caucho é da cabeceiras; a sorva, é da terra firme. Para se tirar o látex do caucheiro ou da sorveira, derruba-se a árvore. O mesmo índio contou que antigamente os brasileiros ocupavam o rio Itaú desde a foz até a confluência com o igarapé Paraguaçu; a partir desse ponto, tanto o rio como seu afluente eram ocupados por peruanos. O alto Itacoai também era ocupado por peruanos. No Curuçá havia peruanos e brasileiros. Portanto, os peruanos habitavam as áreas em que era mais freqüente o caucho, isto é, as cabeceiras. Um informante civilizado também nos disse que outrora, nos altos rios, quase todo caucheiro era peruano; outro civilizado comentou que, enquanto o seringueiro brasileiro é sedentário, vivendo com sua mulher e filhos junto a sua "estrada", o peruano era sobretudo caucheiro e nômade.

Junto com os povoadores civilizados veio para a região o sistema amazônico de barracões e regatões. Um morador de Benjamin Constant nos enumerou os proprietários ou ocupantes que se faziam de proprietários dos rios da região, por volta de 1924: um estabelecimento na boca do igarapé Hospital, afluente do Batã, pertencia a um português; um estabelecimento no Batã pertencia a uma dupla de sócios espanhóis; no Jaquirana (nome do Javari acima da boca do Galvez) havia seis estabelecimentos,

sendo cinco de brasileiros e um de um equatoriano, que era o mais setentrional; da boca do Galvez até a do Curuçá, havia mais nove estabelecimentos, dos quais oito se estendiam por ambas as margens do rio, isto é, localizavam-se tanto em terras do Brasil como do Peru; destes, cinco eram de brasileiros, um de um peruano, um de um colombiano e dois cujos proprietários o informante não mais tinha na memória. A maior parte do rio Curuçá era de uma companhia francesa ou inglesa; mas em seus afluentes das cabeceiras havia três peruanos: um no Pardo, outro Arrojo e um terceiro no Amburus. Um colombiano era dono de ambas as margens de todo o Ituí, até mais ou menos 1920. O sistema de barracão devia de ser nessa região tão espoliativo quanto no resto da Amazônia, tanto que, no ano de 1900, seringueiros do Ituí tentaram fugir levando a borracha que já tinham produzido, sendo impedidos de fazê-lo de forma violenta pelo gerente do barracão com ajuda de homens armados, que mataram um seringueiro, feriram a tiros um outro e espancaram vários; contra os autores dessas violências, bem como contra o dono do barracão e o delegado, que foram coniventes com as mesmas, instaurou-se um processo judicial do qual nos informa Jobim (1943, pp. 136 ss.).

c) A exploração da madeira

Nos anos que precederam e seguiram a 1930 houve uma grande retirada de civilizados dos vales dos rios da bacia do Javari devido à queda do preço da borracha. É curioso um episódio contado pelo mesmo morador de Benjamin Constant, porque marca o fim do período da borracha ao mesmo tempo que anuncia o futuro período da madeira. Contou-nos que, em agosto de 1921, desceu a primeira madeira desses rios. Era uma balsa de 1.500 paus que descia do Jaquirana; com ela vinham trezentas famílias, a maior parte de caucheiros. Disse-nos, entretanto, que foi em 1928 que começou realmente a retirada dos habitantes dos rios e, em 1932, a borracha chegava a seu preço mais baixo: 500 réis o quilo. Com a retirada dos habitantes civilizados, os índios se aproximaram das margens dos rios. O despovoamento chegou a ser completo em certas áreas, como os cursos, alto e médio, pelo menos, do Curuçá e do Ituí.

A borracha continuou sendo extraída em pequena quantidade, mas a extração de madeira, sobretudo do cedro e do mogno (que na região é chamado aguano) foi tomando cada vez mais importância. Segundo um farmacêutico de Benjamin Constant, em 1945 já havia bastante exploração de madeira na região, que não possuía ainda serrarias; a madeira ia até Manaus para ser beneficiada. Entretanto, hoje há quatro serrarias em Benjamin Constant e uma em Atalaia do Norte; porém a única serraria desta última cidade e uma daquela se encontram paradas. Pouca madeira vai hoje em bruto para Manaus. Um dos proprietários de uma grande empresa de Benjamin Constant nos informou que toda a madeira que passa por esta cidade vem do Município de Atalaia do Norte; a produção média anual é de 15.000 toras, o que equivale a uns 10.000 m³. Dessas 15.000 toras, 10.000 são de cedro; o mogno não chega a 10% das toras produzidas. No ano de 1974 a produção foi superior à normal, pois só sua empresa produziu 18.000 toras. No que tange à borracha, a produção tem caído, pois passou de 300 toneladas anuais para 200.

A produção de madeira na região se faz segundo o mesmo sistema de relações de trabalho herdado do ciclo da borracha. Normalmente, o empresário interessado em extrair madeira deve arrendar uma área de terra fazendo um contrato com seus proprietários. Esses lotes de terra ainda hoje são chamados de seringais, embora sua produção de borracha seja muito pequena ou, na maioria dos casos, nula. A empresa do

informante que acabamos de citar tem uma área arrendada no Ituí que vai desde sua foz até a confluência com o rio Novo de Cima, onde estão de 120 a 130 madeireiros com suas famílias; a mesma empresa tem propriedades no Javari, mas não dispõe de capital suficiente para localizar e aviar madeireiros; no Ituí a situação é diferente: quando a empresa arrendou a área, os madeireiros já estavam lá. Cada madeireiro recebe mercadorias de que necessita, ficando em débito com a empresa, à qual paga com madeira; aos madeireiros que, depois da entrega da madeira, ainda ficam devendo, a empresa vende menos; aos madeireiros que produzem mais ela confia uma quantidade maior de mercadorias. Se um madeireiro não paga, o empresário pede aos colegas que não confiem mercadorias a ele; mas às vezes acontece de um empresário comprar madeira de um homem aviado por outro. Segundo nosso informante, o sistema depende da honestidade do madeireiro e da honestidade do empresário para com seus colegas. A empresa dispõe de embarcações que abastecem diretamente os madeireiros da área arrendada por ela. Mas existem empresários menores, os regatões, que atuam em outras áreas, e que se abastecem, por aviamento, nessa empresa, isto é, recebem mercadorias em arrendamento, que pagarão quando receberem a madeira dos trabalhadores aviados por eles. Assim se forma uma cadeia de relações: o madeireiro deve ao regatão, que por sua vez deve a uma empresa maior. O regatão pode ser um pequeno empresário cliente de uma outra empresa ou simplesmente um funcionário de uma empresa. Um regatão nos mostrou o contrato que tinha assinado com o proprietário de dois "seringais" junto à confluência do Ituí com o Itacoai. O regatão se obrigava a pagar dois mil cruzeiros por ano para explorar borracha e madeira, e ainda se comprometia a pagar outras taxas se obtivesse mais vantagens. Era reconhecido o direito do proprietário vistoriar e o arrendatário se obrigava a não danificar as árvores; o contrato, assinado em 1974, estava vigorando por tempo indeterminado. O mesmo regatão nos mostrou uma autorização do Exército para trabalhar no Ituí, Quixito, Itacoai e, parece-nos, Javari. Na autorização estava proibida a compra de qualquer pele. O regatão nos mostrou ainda um contrato que assinou com uma empresa de Manaus, obrigando-se a lhe vender 600 toras de cedro, a 230 cruzeiros o metro cúbico. Em contrapartida, a empresa lhe deveria adiantar a quantia de 60 mil cruzeiros. Contou-nos ainda o regatão que iria comprar o cedro aos madeireiros a 200 cruzeiros o metro cúbico. O mesmo regatão dispõe de uma pequena casa comercial na cidade de Benjamin Constant, mas nos disse que seus negócios são mais rendosos na mata do que na cidade. De fato, normalmente, na floresta os regatões procuram comprar, sempre que podem, em troca de mercadorias e não a dinheiro, o que lhes traz uma margem de lucro maior.

Segundo o mesmo regatão, nos rios da região os lotes que constituem os "seringais" têm geralmente 5 km de profundidade, para além dos quais as terras são devolutas. No livro do escritório do INCRA, em Atalaia do Norte, estão registrados 280 lotes do município, cuja área varia de 13.768 m² a 620.140.624 m². No livro a maioria dos lotes consta como sendo de título definitivo, outros são assinalados como escritura pública, posse e ocupação. Se somarmos a área de todos esses lotes obteremos um total de cerca de 16.000 km², o que corresponde a um pouco menos de um quarto da área do Município. Algumas pessoas ou empresas dispõem de vários lotes. Talvez o maior proprietário seja uma pessoa falecida há pouco tempo cujos lotes somavam 5.666 km²; uma empresa dispõe de lotes numa área total de 2.741 km²; no nome da herdeira de um antigo proprietário há lotes cuja áreas somam 1.648 km². Como visitamos apenas a área ocupada pelos Marubo, não sabemos quantos desses lotes são efetivamente ocupados e explorados. Entretanto, das palavras de um e outro informante podemos saber que certas áreas do município não são ocupadas. Assim, até recentemente, havia moradores civilizados apenas na foz do Curuçá, mas não por esse rio acima. Parece que agora é que

começam novamente a penetrá-lo, tendo chegado até o igarapé Pedro Lopes. No Ituí há os já citados 120 ou 130 madeireiros da foz até o rio Novo de Cima; daí para montante há mais 26 famílias, na maioria de madeireiros, e quase todos provenientes do Juruá. Segundo um morador de Atalaia do Norte, o baixo Javari não mais dispõe de madeira (isto é, daquelas que são compradas pelas serrarias); não sabemos se isso implicou num despovoamento.

Atualmente a região parece estar prestes a passar por algumas transformações devido a três fatores: o início da construção do trecho da Perimetral Norte, que ligará Benjamin Constant a Cruzeiro do Sul (Acre), passando, provavelmente, entre os rios Javari e Curuçá; as pesquisas da Petrobrás, também entre o Javari e o Curuçá; e o início das sondagens para verificar as possibilidades de exploração do linhito, junto à foz do Javari. Caso o petróleo venha a ser encontrado ou o linhito venha a ser explorado, surgirá um novo mercado para a mão-de-obra que será aproveitada em empresas de caráter moderno, as quais, por certo, contribuirão para alterar o antigo sistema de relações de trabalho na região.

d) A população indígena

Um mapa etno-histórico dos índios do Brasil, de Curt Nimuendajú (1944), que inexplicavelmente ainda continua inédito, nos indica os índios Mayoruna localizados, em 1691, ao longo da margem direita do rio Amazonas (Marañón), em território peruano, desde a foz do Napo até a do Javari; nessa faixa de distribuição dos Mayoruna há uma intrusão de Marubo, sem data. Sem indicação de data, os Mayoruna também aparecem ao longo dos cursos médios do Javari e do Curuçá e nos cursos superiores do Itacoá e do Jandiatuba, assim como entre o alto Javari e o Ucayali. Os Marubo estão localizados no alto Javari e, acima deles, os Katukina (que também aparecem no médio Ipixuna, afluente do Juruá). Nas cabeceiras do Javari, do Ipixuna e do Moa estão os Remo. Os Tukuna estão no baixo Javari e nas áreas adjacentes do Amazonas (Marañón e Solimões). Os Kanamari não se encontram na área que nos interessa (Município de Atalaia do Norte), pois estão localizados no Juruá, abaixo da foz do Ipixuna, e em afluentes do alto Purus. Numa faixa que passa sobre o médio Javari, o baixo Curuçá, o baixo Ituí, o médio Itacoá, o alto Jandiatuba e o médio Jutai, estão indicados os Waraikú. O mérito do mapa de Nimuendajú é mostrar que cada grupo indígena não ocupou sempre o lugar em que finalmente foi encontrado pelos civilizados. Por isso, Nimuendajú quase sempre indica no mapa a data em que a fonte consultada cita o grupo como ocupante daquele local. Mas, no que tange aos grupos que ocupavam e ocupam as terras correspondentes ao atual Município de Atalaia do Norte, Nimuendajú não nos indica nenhuma data, o que é um reflexo da pobreza das informações de que se dispõe sobre tais grupos. Termos como Mayoruna talvez não correspondam a um grupo que considere a si próprio como uma unidade, mas a um conjunto de grupos, talvez de aparência externa semelhante.

As poucas entrevistas que tivemos com pessoas de Benjamin Constant e Atalaia do Norte que moraram nas matas desses rios ou por eles navegaram também não nos ajudam muito a fazer uma idéia da distribuição dos indígenas da região. Examinaremos as informações que obtivemos para cada rio, da cabeceira para a foz.

Iniciaremos pelo Javari. Raimundo Luzeiro, nascido em 1910, nos contou que seu pai (Raimundo de Souza Luzeiro) comprou, de um peruano, por volta de 1902, um seringal na foz do Batã, afluente do alto Javari. Seu pai criava um índio Remo, apanhado pelos peruanos. O índio se retirou para viver entre os de seu grupo e, anos

depois, apareceu com oitenta deles, com a intenção de viver junto ao seringal. A gripe de 1921 quase acabou com eles, que ficaram reduzidos a uns trinta. A irmã de Raimundo Luzeiro contou que a gripe se deu em 1918 e que morriam de 3 a 4 índios por dia. Diz que eram índios muito pacíficos e que do Batã se mudaram para o Peru; afirmou que eram em número de trezentos. Referiu-se a alguns de seus costumes, como a cremação dos cadáveres e a mistura de suas cinzas com mingau de milho, a destruição dos objetos, roças e animais domésticos do falecido, a grande casa redonda com duas portas, o uso do trocano, a posse de muitos algodoeiros, os vários furos nos lábios e pelo menos um no nariz, o uso do pilão em forma de canaleta, a bebida de pupunha e a de macaxeira, o uso de rãs como alimento, as bolas de milho, o peixe assado em embrulhos de folhas, a conservação de grandes beijos dentro do chão. Essa senhora nos citou uns poucos vocábulos Remo, muito semelhantes aos Marubo. Os Remo extraíam o látex do caucho e vendiam ao pai dela. Entre eles havia 4 ou 5 mulheres bem claras e de olhos azuis e que, dizia-se, eram filhas de peruanos. Depois da retirada dos Remo, o pai dos informantes recebeu três índios Marubo (do grupo que visitamos), que vieram do Curuçá, com suas famílias; um civilizado, que morava perto, e era aviado de seu pai, também protegia uma família Marubo. Em 1929, a família dos informantes abandonou o Batã, descendo o Jaquirana até onde passa a receber o nome de Javari, isto é, no local onde hoje está a guarnição brasileira de Palmeiras. Disse-nos Raimundo Luzeiro que saíram por causa do ataque de índios, mas pouco depois afirmou que seu pai estava devendo a seu próprio gerente, o espanhol José Larrinaga, 29 mil cruzeiros e, como não tinha como pagar, pois a borracha não dava, entregou-lhe o barracão como pagamento. Em outras palavras, a família se retirou na verdade por causa da crise da borracha.

A família se instalou em Palmeiras depois de ter morado um pouco acima, onde o pai e a mãe dos informantes morreram. Em 1932, a família foi atacada em Palmeiras pelos índios Pissabo; no combate morreu um rapaz de 18 anos, irmão dos informantes. Um deles sugeriu que o motivo do ataque foi o fato da família ter dado abrigo a uma peruana que vivia com os índios e deles fugira descendo o Galvez num cocho de paxiúba. Entretanto, um morador de Atalaia do Norte nos contou que um irmão dos Luzeiro certa vez atacou uma aldeia para recuperar uma mulher, ao que parece indígena, pois o informante a chama de "cabocla", que os índios Mayo tinham raptado. Foi como represália a esse ataque que os índios assaltaram Palmeiras.

A meio caminho entre a foz do Batã e a foz do Galvez (onde está Palmeiras) desemboca no Javari o igarapé Lobo, onde vive um grupo indígena atraído há pouco tempo e que os funcionários da FUNAI chamam de Mayoruna. Aí funciona uma frente de atração da FUNAI, com seis funcionários, que mantêm contacto com três malocas. Por volta de 1960, bem antes de sua atração, que é recente, um grupo desses índios, navegando o Curuçá em cochos de paxiúba, encontrou alguns Marubo (do grupo que visitamos) que procuravam ovos de tartaruga. Convidados pelos Marubo a participarem de sua refeição, os Mayoruna de repente matam um dos Marubo e na confusão estabelecida raptam três mulheres, roubam as canoas, a farinha e outros alimentos. Um dos Marubo viu os Mayoruna descerem o Curuçá e enveredarem pelo igarapé Amburus. Os Marubo compraram, então, armas e munições num seringal da boca do Ipixuna, no Juruá, e atacaram os Mayoruna, matando quatorze deles. Com medo de uma revanche, parte dos Marubo passa do Curuçá para o Ituí. Se não nos falha a memória, certa vez um dos missionários que vive entre os Marubo nos disse que, dos índios que raptaram as mulheres em 1960, uma parte estava no igarapé Lobo, enquanto outra havia atravessado para o Peru, estando agora junto de uma missão religiosa. Três Marubo tiveram a oportunidade de tentar conversar com índios do igarapé Lobo, dois deles, pelo menos,

nesse mesmo igarapé — um levado pela FUNAI e outro, por trabalhadores da Petrobrás. Todos os três dizem que nada entenderam de sua língua; um deles até especificou que a palavra para "maloca" é a mesma, mas a para "cachorro" é diferente. Em Atalaia do Norte vimos pessoas usando pulseiras produzidas no igarapé Lobo e verificamos serem iguais às Marubo, embota estas sejam feitas de algodão e aquelas, de fibra de tucum. Entre os índios do igarapé Lobo foram encontrados três peruanos, segundo uma informação, sendo um deles o chefe; havia também duas mulheres civilizadas brasileiras e uma peruana, que tinham sido raptadas. É digno de nota que, uma das brasileiras, após a pacificação, veio para a casa de seus pais, no Solimões; mas, depois de algum tempo, retornou ao igarapé Lobo, onde tem marido e filhos. É curioso notar também que três informantes tenham afirmado que os índios dessa área foram "amansados" devido ao medo das explosões produzidas pelo trabalho de pesquisa da Petrobrás. Um deles, conhecido por Dico, morador de Atalaia do Norte, hoje funcionário da FUNAI e que anteriormente trabalhou nas turmas da Petrobrás, nos assegurou que os índios do igarapé Lobo são os mesmos Mayo que habitam o rio Pardo, afluente do Curuçá.

Isso nos leva a examinar as informações sobre o rio Curuçá. Dico, quando menino, morava com sua família, no Curuçá, acima da foz do igarapé Amburus. Do barracão de seu pai, "Inglês", podia-se ir às malocas dos Marubo, localizadas no igarapé Maronal, mais acima. Havia uma maloca antes do Maronal. Havia pelo menos oito malocas Marubo. Os Mayo moravam para as bandas do Amburus. Os Mayo e os Marubo muitas vezes queriam brigar entre si junto mesmo do barracão de seu pai. Em 1933, os Marubo mataram os Mayo que trabalhavam com "Inglês" (ele lidava com caucho) e carregaram suas mulheres. Aí não foram mais ao barracão de seu pai, com medo dele. Junto dos Marubo, no Maronal, morava Antônio Rosa, um preto velho maranhense que fora "patrão" de seu pai logo depois que ele chegou de Iquitos; depois quebrou-se. Na foz do Cravo, um afluente do Arrojo (que desemboca no Curuçá abaixo do Amburus) vivia Chapiama, pai do futuro sogro do informante. Esse homem incitou os Marubo a matarem "Inglês", mas eles não o fizeram; porém levaram três rapazes Marubo que seu pai criava. Na foz do Arrojo morava o "patrão" de "Inglês" e de Chapiama: era Zé Costa. Este por sua vez era aviado por um regatão que era empregado de Afonso Alvim, um português que então era o "dono" do Curuçá. Foi o único "patrão" que não se quebrou na crise da borracha; mas morreu em 1938 e aí tudo fracassou. Havia um peruano, chamado Vargas, que era "tuxaua" entre os Marubo; alguns destes o mataram e foram depois morar no Javari; eram os Marubo que já citamos ao falarmos no seringal da foz do Batã. Quando o informante estava trabalhando na Petrobrás, passou pelo Pardo, um igarapé que desemboca no Curuçá abaixo da foz do Arrojo e lá viu os Mayo. Por volta de 1960, esses Mayo haviam expulsado os seringueiros do Curuçá, inclusive o informante, que então morava no Pardo, no estabelecimento que deixara seu pai, depois de morrer em 1935, pouco após se ter mudado do Amburus. Os Mayo são os mesmos índios do igarapé Lobo, pois este fica perto do Pardo; são igarapés que correm em sentidos opostos, o primeiro para o Javari e o segundo para o Curuçá.

Segundo Dico, havia no igarapé Pedro Lopes, afluente do Curuçá que desemboca abaixo do Pardo, uns índios que sempre apareciam nas "estradas" de seringueiros, até que estabeleceram o contacto de vez. Eram pacíficos e recebiam bem os civilizados. Em 1960, os Mayo mataram um bocado desses índios, pois os civilizados fugiram e os deixaram sozinhos.

Atualmente a FUNAI mantém uma frente de atração no rio Curuçá, no igarapé São Salvador, que desemboca abaixo do Arrojo, mas acima do Pardo. Contou-nos um morador de Benjamin Constant que ninguém entra no Pardo e nem em seu afluente, o

Negro, com medo dos índios, e o rio Pardo tem madeira como o diabo... Mas o regatão Oscar Gomes nos disse ter entrado em contacto com índios de um rio chamado Negro e ter até levado um deles a Benjamin Constant.

Quanto ao rio Ituí, a FUNAI mantém uma frente de atração no rio Novo de Cima. Nas cabeceiras do mesmo Ituí vivem uma parte dos Marubo, que visitamos, e de que trataremos mais adiante.

No Itacoaí a FUNAI dispõe do Posto Indígena Marubo, junto ao igarapé do mesmo nome. Os índios que a FUNAI tenta pacificar nessa área talvez sejam os mesmos que viviam no rio Novo de Baixo e que, segundo Sebastião Guida, antigamente não atacavam. O rio Novo de Baixo é um afluente do Ituí, mas num certo ponto de seu percurso se aproxima tanto do Itacoaí que é possível ouvir os motores que navegam neste último. Contou-nos Sebastião Guida que, há uns 11 anos atrás, quando era madeireiro, certa vez entrou numa maloca desses índios do rio Novo de Baixo; estava num grupo de nove homens; as mulheres e os meninos correram e eles ficaram a sós com uma velha doente. Quando o chefe chegou, mostrou-se zangado; os madeireiros então correram. Depois de um certo percurso, não correram mais; dormiram ainda duas noites em tapiris, antes de alcançar a canoa; mesmo assim, não foram atacados.

No alto Itacoaí, subordinado ao Posto Indígena Marubo, fica o Sub-Posto Massapé, junto a índios Kanamari pacíficos. Já em 1950, José Cândido de Melo Carvalho, zoólogo do Museu Nacional, deparou com os Kanamari nesta região.

e) Choques entre civilizados e índios

Talvez os primeiros choques entre civilizados e índios na região se tenham dado quando estes procuraram deter expedições das comissões de limites peruano-brasileiras na segunda metade do século passado (JOBM, 1943, pp. 45-47, 5357; BRANCO, 1950, p. 202). Mas realmente, os confrontos mais desastrosos para os índios se deram a partir da invasão da área por seringueiros e caucheiros.

É certo que na região houve sempre violência nas relações entre índios e civilizados. Todos têm a contar algum caso de rapto de mulher, algum caso em que um seringueiro ou um madeireiro ou um pequeno grupo deles foi atacado e morto pelos índios; assim como também se narram casos em que aldeias foram assaltadas por civilizados. Mas talvez essa situação tenha chegado a um ponto crítico por volta de 1955, quando civilizados começaram a fugir dos índios sobretudo do Curuçá, que praticamente ficou despovoado de brancos. O segundo capítulo de *O Índio e o mundo dos brancos* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972) focaliza sobretudo essa crise na área do Javari. Sugere Cardoso de Oliveira que nem sempre os que se diziam vítimas de ataques indígenas realmente o foram: em certos casos eram seringueiros e madeireiros que desejavam deixar a área sem saldar as dívidas que tinham para com seus aviadores; sugere também que em certos casos os próprios patrões poderiam forjar a história de choques indígenas, com a cumplicidade de seus trabalhadores, no sentido de envolver o próprio exército numa ação truculenta na área, quebrando a resistência dos índios que ocupavam as regiões que desejavam explorar. Além disso, as histórias de ataques de índios sempre incluíam a presença de bandidos peruanos, o que equivalia a transformar o problema na defesa da própria fronteira.

Sem dúvida os ataques da década de 50 realmente existiram, Cardoso de Oliveira não nega isso; o que mostra em seu capítulo é que as tintas foram carregadas

propositadamente, com o objetivo de favorecer e justificar a conquista violenta de certas áreas ocupadas por índios.

De fato, os próprios civilizados da área são os primeiros a reconhecer que nem todas as mortes atribuídas a índios foram realmente efetuadas por eles. O regatão Oscar Gomes nos contou um caso de um homicídio ocorrido em 1920, cometido por civilizado, em que o cadáver da vítima foi disposto e arrumado de tal modo que desse a impressão de ser uma vítima de índios. Falou-nos ainda de três casos de ataques de índios, em 1928, em 1934 e em 1967, os dois primeiros pelo menos ocorridos na área do rio Coari, afluente do Ituí, os quais foram motivados por roubo ou violência dos próprios civilizados. O farmacêutico a que já nos referimos também nos contou sobre a morte de duas pessoas ocorrida no seringal de seu pai, no rio Jandiatuba. Um dos trabalhadores veio correndo avisar a seu pai que seus vizinhos tinham sido atacados por índios. O pai desconfiou, pois os índios da região eram pacíficos e freqüentavam o seringal; e, saindo para o local com seus mateiros, verificou que tinha sido um crime que só envolvia civilizados: mesmo depois de esclarecido o caso, houve trabalhadores que não mais quiseram voltar ao local, com medo dos índios. E, acrescentou o farmacêutico, na região houve muitos casos semelhantes a esse.

A história da região é muito obscura, pois são raros os testemunhos escritos deixados por cronistas ou primeiros povoadores.. Mas, poderíamos nos perguntar até que ponto a presença de índios hostis na área não é fruto das relações de espoliação que com eles mantiveram os primeiros caucheiros e os primeiros seringueiros. Contou-nos um. ex-seringalista que outrora os peruanos caucheiros costumavam cercar as malocas e matar todos os índios para ficar com as roças. Sabemos de casos de civilizados que viveram perto dos índios, comerciando com eles e que lhes exigiam várias mulheres. Ora, quando veio a queda do preço da borracha e o conseqüente despovoamento da região, talvez os índios tivessem se aproveitado para vingar as antigas afrontas sobre os poucos civilizados que ficaram. Pode ter acontecido também que a retirada dos civilizados e o fim do abastecimento pelos regatões tenha forçado aos índios a novas formas de obter aqueles produtos industrializados a que já se haviam habituado; na ausência de comércio, passaram ao assalto.

f) Os Marubo e o caucho

De agora em diante nos referiremos aos Marubo, isto é, ao grupo indígena sobre o qual incidiu nosso trabalho de pesquisa. Uma das malocas Marubo tem por chefe um homem chamado Carlos, que é filho de mulher Marubo e de um peruano chamado Heliodoro Vargas. Carlos fala Marubo, espanhol e português. Contou-nos que o primeiro peruano que entrou em contacto com os Marubo foi Elói Tédjo. Quando ele chegou, os Marubo moravam no Cravo, afluente do Arrojo (afluente do Curuçá) e no Alcaiaço (afluente do Curuçá). Os Marubo até então tinham brigado com os peruanos, até que Elói Tédjo se tornou seu "patrão", o que dependeu do consentimento e ajuda de um chefe chamado Tomás, pai de João, um dos chefes de maloca atuais. "Patrão", para os Marubo, assim como para os civilizados da região, é aquele a quem se deve mercadorias entregues adiantadamente para serem pagas, por caucho, seringa ou madeira. O "patrão", por sua vez, pode ter outro "patrão". Contou-nos ainda Carlos que naquela época, os Marubo brigavam com índios que hoje não mais existem. Conta Carlos que, antes de seu nascimento, os Marubo moravam no igarapé Tamchiaco, dizendo-nos que sua mãe morou lá. Mas isso é negado por um outro índio, chamado Júlio, que parece mais velho do que Carlos. Além disso, o Tamchiaco é um afluente do

Marañón (Amazonas), numa região bem distante daquela em que hoje se encontram os Marubo. Carlos ainda nos contou que os Txamikuro e os Remo atacaram os Marubo no igarapé Tamchiaco, onde viviam também os Inca (que deveriam ser índios pacíficos que falavam o quíchua). Os Marubo então se retiraram, mas os Inca ficaram. Os Txamikuro e os Remo não falavam com os civilizados, viviam no mato, não tinham "patrão". Os civilizados foram então matar os Txamikuro e os Remo e "amansaram" os que restaram. É bem provável que Carlos tenha transferido acontecimentos que ocorreram junto às cabeceiras do Javari para o igarapé Tamchiaco. Carlos ainda afirmou que os Marubo, antes de morar no Tamchiaco, estiveram no Batã. Ora, entrevistas já citadas nos mostram que apenas alguns Marubo viveram no Batã, o que nos é confirmado por um destes índios, que lá nasceu, o já citado Júlio. Diz Carlos que os Marubo, na boca do Batã, tinham como "patrão" o peruano José Encarnación; depois passaram para o Arrojo; e depois para o Maronal; aí morava o padrinho de Carlos, Nestor Cárdena, que vendia produtos industrializados.

Um outro chefe de maloca, chamado do Domingos, o mais velho dos Marubo atuais, sabe falar um pouco de espanhol e algumas palavras do que ele chama de Inca. Quando pedimos esclarecimentos, disse-nos que os Inca eram os Cocama.

Segundo o já citado Júlio e um chefe de maloca chamado Raimundo, o peruano Elói Vargas enganou os Marubo. Disse-lhes que, se eles lhe arranjassem mulher, ele lhes conseguiria muita mercadoria, isto é, produtos industrializados. Os Marubo então lhe deram quatro mulheres, entre as quais estava a futura mãe de Carlos. Elói morava num tapiri perto dos índios, onde passou de cinco a sete anos, mas as coisas que ele prometia não vinham. Acabou sendo morto por brasileiros, a mando de "Inglês". Esse homem se dizia inglês, mas era meio preto, um "africano", segundo Júlio. Por outro lado, o próprio filho de "Inglês" (Dico) nos contou que Vargas foi morto por três Marubo, que depois disso se retiraram para o Batã, para o seringal de Raimundo Luzeiro. O pai de Júlio também vivia perto do barracão de Luzeiro. Depois de algum tempo, voltou para a área do Curuçá. Afonso Alvim, que era "dono" do Curuçá (e do Ituí) deixou muita mercadoria com o pai de Júlio: bolacha, açúcar, café, pão torrado, vinho. O pai de Júlio não queria aceitar; mas quando viu que era negócio sério mandou todo o mundo trabalhar em caucho e seringa. Quando a lancha de Afonso Alvim veio buscar o caucho e a seringa, não conseguiu embarcar tudo, de tanto que havia, e nem prosseguiu para cima, até a casa de Antonio Rosa: voltou dali mesmo. O pai de Júlio morava perto do Amburus e para ele trabalhavam os Marubo e ainda brasileiros e peruanos. Como ia bem nos negócios, "Inglês" ficou com raiva dele. Na verdade, ao contrário do que Júlio conta, o pai dele não era um peruano casado com uma mulher Marubo, mas sim um índio Marubo; é possível que seus negócios não fossem feitos diretamente com Afonso Alvim, mas sim com aviados desse empresário. E Júlio afirma que José "Inglês" matou seu pai. Mas há informações de que este foi morto pelos próprios índios. Havia um outro civilizado que também fazia negócios com os índios: era Ambrósio Chapiama: arranjou uma índia e vivia por, lá; os índios trabalhavam muito e não ganhavam nada. Então apareceu um peruano, muito alegre, chamado João Lopes, que começou a fazer comércio com os índios, com bastante sucesso. Chapiama mandou seu filho, César, matá-lo quando descia o rio. Os assassinos, para se livrarem da polícia, acusaram os índios da morte do regatão. Por isso, os Marubo ganharam a mata e não mais tornaram a aparecer.

Assim, vemos que na área habitada pelos Marubo, nas primeiras três décadas do presente século, e que era constituída por afluentes do alto curso do rio Curuçá havia, entre os civilizados, uma certa disputa pelo comércio com os índios.

Um dos primeiros missionários a entrar em contacto com os Marubo, em 1952, ainda encontrou entre eles talões comerciais em castelhano datados de 1906 a 1912.

g) Os Marubo e a seringa

O mais curioso da história das relações dos Marubo com os brancos é que, depois de umas quatro dezenas de anos de contacto com peruanos e brasileiros, produzindo sobretudo o caucho para trocar com estes por produtos industrializados, os Marubo voltaram novamente à condição de índios isolados. Devem ter ficado assim cerca de duas décadas. Júlio e Raimundo nos contaram que nesse período faltavam espingardas, munição, machados. Voltaram a fazer flechas; tornaram a comer sem sal. Até que resolveram procurar novamente os civilizados. Porém, ao invés de descerem o rio Curuçá para encontrar os civilizados no baixo Javari ou no Solimões, os Marubo resolveram ir no sentido das cabeceiras, cruzar o divisor de águas e chegar à bacia do Juruá. Não conseguimos saber a razão dessa escolha. Temiam as acusações pelo homicídio do regatão João Lopes? Tinham realmente matado pessoas no Curuçá? Mário Paulo de Oliveira, mais conhecido como Mário Peruano, que se diz filho de uma índia do Javari e de um civilizado, foi criado desde pequeno pelos Marubo, depois que estes fizeram contacto com o Juruá. Diz ele que os Marubo tinham realmente matado civilizados no Curuçá, tanto que numa dessas feitas, Mariano, hoje chefe de uma das malocas, tinha sido baleado. Outro motivo plausível pode ter sido a distância: o rio Ipixuna, afluente do Juruá, fica muito mais perto das cabeceiras do Curuçá do que Atalaia do Norte ou Benjamin Constant.

Contou-nos o Pastor John Jansma que os Marubo começaram a aparecer no rio Ipixuna e a notícia se espalhou. Então os missionários José Moreno e Robert Allen foram procurar contacto com eles. Abriram uma picada até o Ituí. Mas nesse tempo os índios ainda não estavam neste rio. Um dos missionários acabou por localizá-los. Era o ano de 1952. Foi depois dessa data que os índios começaram a comerciar com os civilizados do Juruá.

Na área do Juruá, os Marubo passaram a comerciar sobretudo com Tomás Maia, um português, proprietário do seringal Boa Fé, que dominava a foz do Ipixuna e, com isso, o rio inteiro. Os Marubo, como eles próprios contam, carregavam as bolas de borracha nas costas, atravessando o divisor de águas a pé, numa caminhada de dois dias, se partissem da cabeceira do Maronal. Se havia muitas bolas, faziam várias caminhadas. No igarapé Coelho embarcavam em canoas e assim chegavam a Boa Fé. Também levavam couros para vender.

Foi depois do contacto com o Juruá que os Marubo tiveram três mulheres raptadas e um companheiro morto pelos índios que atualmente estão no igarapé Lobo. Os Marubo, então, municiaram-se em Boa Fé e atacaram os referidos índios, matando quatorze deles. Após esse choque é que uma parte dos Marubo começou a se deslocar para o rio Ituí.

Foi também depois do contacto com o Juruá que os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil tentaram se fixar entre os Marubo. Dos vários missionários que se empenharam nessa tarefa, o que tem mais tempo de trabalho entre eles é John Jansma, que há doze anos atua junto a esse grupo tribal.

h) Os Marubo e a exploração da madeira

É curioso que, embora os Marubo já estivessem comerciando com civilizados da bacia do Juruá e já tivessem até missionários entre eles, em Atalaia do Norte e Benjamin Constant ainda nada se sabia do que ocorria no alto Curuçá e no alto Ituí. De modo que o madeireiro Sebastião Guida veio a descobri-los novamente para os civilizados do Solimões há uns doze anos atrás. Segundo as palavras desse mesmo madeireiro, o primeiro contacto que teve com os Marubo, foi no igarapé Cruz, logo abaixo do Paraguaçu, afluente do Ituí. Ele estava com três homens; quando ouviram um longo grito e logo depois o aparecimento dos índios, os madeireiros correram. Mas os índios não tinham intenções hostis e não os perseguiram; só ficaram com o alimento, os machados e os facões que eles tinham abandonado na fuga. Eram os Marubo. Numa ocasião seguinte, Guida encontrou um tapiri Marubo e deixou um bilhete (por certo havia percebido vestígio de civilizados), dizendo que iria estar ali de novo no ano seguinte, na mesma época. E assim, no ano seguinte, os encontrou e teve também a oportunidade de conhecer o Pastor John Jansma, que lhe disse ter chegado ali havia quatro meses. Os Marubo estavam então acima do igarapé Água Branca. Após esse contacto com Sebastião Guida, que nunca mais voltou aos Marubo, estes pouco a pouco se foram envolvendo no comércio da madeira e abandonando as relações com o Juruá.

As relações de trabalho que os Marubo estabelecem com os civilizados nas atividades madeireiras podem tomar duas formas: ou são trabalhadores assalariados de um madeireiro civilizado, ou então eles próprios vendem a madeira que cortam ao regatão.

Estão no primeiro caso, por exemplo, os quatro rapazes Marubo que trabalham para o madeireiro José Martins da Silva no rio Paraguaçu, afluente do alto Ituí. Além dos índios, esse madeireiro tem trabalhando para ele dois brasileiros civilizados, um deles seu irmão. Contou-nos que dá a cada trabalhador 200 cruzeiros por mês e mais a alimentação. Com seis homens, segundo ele, pode-se produzir cerca de 250 toras por ano, sendo que 30 árvores de cedro dão uma média de 90 toras. As toras são compradas pelo regatão Raimundo Cabral, cujo motor sobe o Ituí até à boca do Paraguaçu. Cabral compra o cedro a 200 cruzeiros o metro cúbico e o aguano (mogno) a 300. Uma tora de cedro de 60 cm de diâmetro e 460 cm de comprimento tem $1,21 \text{ m}^3$. O madeireiro, por sua vez, compra do regatão os víveres para os trabalhadores. Os preços são altos: um paneiro de farinha custa 100 cruzeiros (20 cruzeiros no Juruá); um molho (1,6 kg) de tabaco também custa 100 cruzeiros (20 no Juruá); uma caixa de cartuchos é 75 cruzeiros; um quilo de pólvora, 120 cruzeiros; um quilo de chumbo, 25 cruzeiros; uma caixa de espoletas, 25 cruzeiros. Os gêneros são caros porque ninguém planta no Ituí. A madeira é cortada de setembro a fevereiro; além do cedro e do aguano, também se corta a virola, a alcuba, a malpassa; essas duas últimas se cortam no fim, pois, se ficam na água mais de quatro meses, afundam. A maçaranduba tem preço alto, mas não bóia, por isso é cortada no fim e vai em cima da jangada. Disse-nos o madeireiro que, nos seis meses de trabalho na madeira, gasta com seus seis trabalhadores 12 mil cruzeiros. Os compradores da madeira preferem, entretanto, pagar ao madeireiro em gêneros; se ele quer dinheiro, fazem-no descer até Benjamin Constant para receber, mas lá só lhe pagam pouco a pouco, de modo que o madeireiro, enquanto espera, faz muita despesa na cidade. Contou-nos ainda Martins que há dois anos teve um saldo de 9 mil cruzeiros, mas o comprador não lhe pagou tudo e chegou mesmo a evitar seu porto, descendo o rio antes de alcançá-lo, para não lhe pagar o resto. Acha bom o regatão Raimundo Cabral porque sempre paga o saldo em dinheiro. Como se vê, da mesma forma que o

madeireiro procura obter seu lucro à custa dos trabalhadores, os regatões, por sua vez, também o exploram.

Mas, a maior parte dos Marubo que trabalham com madeira, preferem eles próprios cortar e vender diretamente aos regatões. Disse um dos missionários que no Ituí os Marubo dispõem de duas colocações abaixo de Vida Nova e seis acima da maloca que está mais a montante. Segundo Mário Peruano, a pessoa que explora pela primeira vez um local, fica dona do mesmo. Este constrói no local um tapiri e abre "estradas". Quando se trata de exploração de madeira, em cada temporada se explora uma área nova, o que não acontece no caso da coleta de látex da seringueira. Se alguém desejar explorar uma dessas áreas, deve pedir licença ao dono. Se este deixa madeira no local marcada com seu nome, ou picada limpa com acesso a ela, a madeira lhe pertence. O terreno pertence ao primeiro dono e, se este quiser que o novo ocupante saia, indeniza suas plantações ou criações. Como Mário Peruano participa das duas culturas, a dos Marubo e a dos civilizados, não chegamos a saber se esse regime é indígena, se é civilizado, ou se foi adotado pelos Marubo apenas no que tange ao caucho, à borracha e à madeira, que exploram com finalidades comerciais. Geralmente, a exploração de madeira, entre os Marubo, é realizada por um grupo de dois ou mais irmãos aos quais às vezes se associa algum tio materno, ou então um marido de uma irmã ou irmão de uma esposa. Parece que o resultado da venda da madeira é dividido igualmente entre os irmãos. Alguns regatões têm freqüentado as cabeceiras do Ituí e do Curuçá nos últimos anos. Mas parece que nenhum deles chegou a manter por muito tempo negócios com os Marubo. Vários índios se queixam de alguns deles, por não lhes fazer bom preço, ou então por não lhes ter pago integralmente e depois nunca mais ter voltado à área. Há casos de índios que foram cobrar ao regatão em Benjamin Constant. Um deles teve a feliz idéia de fazer o regatão assinar um recibo da madeira que recebeu e depois apresentou o documento ao comandante do Batalhão em Tabatinga, o qual, através de um bilhete, fez o regatão pagar integralmente o que devia, segundo nos contou o já citado madeireiro Martins da Silva.

Esse mesmo madeireiro acha a produção de madeira dos índios muito pequena, pois só cortam os cedros que estão próximos do igarapé e, assim mesmo, em pequeno número. Mas isso redundaria em vantagem para os próprios Marubo, que parecem ter uma situação econômica melhor do que a dos madeireiros brasileiros. Não se empenhando inteiramente na extração de madeira, o índio tem tempo suficiente para fazer sua roça; por isso, não compra alimentos do regatão, mas apenas munição, instrumentos de ferro, sal, tecidos. O madeireiro civilizado além desses artigos, compra farinha, café, açúcar e, com isso, nem sempre obtém saldo, isto é, não chega a extrair uma quantidade de madeira tal que cubra os adiantamentos do regatão.

Mas ficam ainda duas perguntas: Se os Marubo podem vender diretamente sua madeira ao regatão, por que alguns se empregam como assalariados a madeireiros civilizados? E por que os que vendem ao regatão não levam sua madeira diretamente a Benjamin Constant, evitando esse intermediário? No que tange aos Marubo assalariados, convém notar que são todos jovens; segundo os próprios índios o afirmam, eles se empregam junto a brasileiros sobretudo para aprenderem o português. O aprendizado do português é essencial para o estabelecimento das relações comerciais com os civilizados e um recurso para não serem enganados por estes nas transações. Além disso, o aprendizado do português libera os índios de terem de se servir de seus poucos companheiros que já sabem essa língua. Por exemplo, no tempo em que os Marubo levavam bolas de borracha para o Ipixuna, Carlos é que fazia as transações com os civilizados para certos rapazes; Raimundo também recebia mercadoria em Boa Fé

para trocar pelos produtos dos Marubo. Não nos foi possível saber se nesses casos as relações desses dois índios com seus companheiros Marubo eram regidas simplesmente por seu sistema de parentesco ou se esses intermediários indígenas tendiam a assumir a posição de "patrão" para com seus companheiros.

Quanto à segunda pergunta, respondeu-nos Mário Peruano que levar a madeira diretamente a Benjamin Constant é muito oneroso: cada argola a ser fixada nas toras custa 5 cruzeiros; é preciso também comprar cabo de aço; o rebocador cobra 200 cruzeiros por dia. Além disso, é uma viagem trabalhosa, pois, às vezes toras escapam da jangada ou o cabo rebenta. De modo que, acha Mário Peruano, é melhor entregá-la ao regatão, cujo lucro é merecido, pois a madeira vai se tornando cara à medida que desce o rio: "quanto mais para baixo, mais despesa vai dando e mais dinheiro vai dando a madeira."

i) A Missão e a FUNAI

Como já dissemos, a Missão Novas Tribos do Brasil começou atuar entre os Marubo desde que estes estabeleceram o contacto com o Juruá. A ação de seus missionários se faz sentir mais no Ituí do que no Curuçá, e mais nas três malocas que estão junto de Vida Nova do que nas demais do Ituí. Os três missionários que hoje vivem entre os Marubo, bem como suas esposas, falam todos a língua indígena. A missão elaborou uma cartilha em Marubo, dividida em três pequenos volumes mimeografados, e alfabetizou um grande número de jovens. Infelizmente não fizemos um levantamento de quantos. Durante o tempo de nossa estada entre os Marubo, o trabalho de alfabetização estava temporariamente suspenso, pois os missionários se preocupavam em resolver o problema da elaboração de novos textos dos Marubo, porquanto, uma vez alfabetizados, nada mais tinham para ler além da cartilha. Os missionários também estavam trabalhando na tradução de trechos da Bíblia. E ainda estavam se preparando para retomarem o trabalho de alfabetização, desta vez não somente em língua Marubo, mas também em português. No que tange à pregação missionária, seu trabalho se tem limitado a uma forma de culto, realizada todos os domingos, por volta das 9 horas da manhã. O local do culto é estabelecido por um rodízio: cada domingo se realiza numa das três aldeias mais próximas de Vida Nova. No culto se entoam cânticos religiosos em Marubo e em português e três ou quatro índios oram, um de cada vez, seguindo-se as palavras do missionário. Apesar dos cânticos e das orações entoadas pelos próprios índios, não nos pareceu que nenhum deles estivesse prestes a uma conversão.

A Missão dispõe de um pequeno campo de pouso para avião monomotor, próximo a Vida Nova. Os missionários são abastecidos por um avião da Sociedade Asas de Socorro, uma entidade missionária que dispõe de uma base em Eirunepé, no rio Juruá. A Missão dispõe também de rádio, com que se comunica com Eirunepé e Manaus.

A Missão tem dado assistência de saúde aos índios. Talvez os dois surtos mais sérios de moléstias entre os Marubo tenham sido o de sarampo e o de meningite. Este último ocorreu de dezembro de 1973 a janeiro de 1974. Dois jovens morreram repentinamente; a doença foi identificada a tempo e os índios medicados; além dos dois jovens, morreram três crianças. Esses foram os únicos que morreram de uns vinte que pegaram a doença. O surto de sarampo ocorreu em setembro de 1973 e atingiu a todas as aldeias do Ituí, menos duas. Junto da Missão havia três casas cheias de doentes, atendidos dia e noite. Morreram dois indivíduos. Alguns índios em visita levaram o sarampo do Ituí para o Curuçá, onde atingiu duas malocas. A Missão levou socorro até

lá e não morreu ninguém. É digno de nota que na maloca de Carlos, vimos junto à porta principal, 226 vidrinhos de antibiótico vazios dependurados num fio. Eram do remédio usado pelos missionários no surto de sarampo. A tuberculose existe, mas não parece constituir problema grave e também é tratada pela Missão. Durante a nossa estada, quase todos os índios do Ituí foram vacinados com BCG. Contou-nos o missionário John Jansma que a princípio a Missão não cobrava nada dos índios pelos remédios. Como os Marubo compravam indiscriminadamente muitas coisas de que nem sempre necessitavam e como várias vezes abandonavam o tratamento no meio, a Missão passou a cobrar os remédios, pois no futuro, à medida que se ampliarem as relações de contacto, terão realmente de comprá-los. O remédio pode ser pago em dinheiro, em serviço ou por alguma coisa produzida pelos índios. Mas se o doente não tiver com que, não precisa de pagá-lo. Os remédios cobrados são apenas aqueles que a Missão adquire. Os enviados por órgãos governamentais ou doados não são cobrados. Outrora era a Missão que adquiria os remédios para tratamento da tuberculose, que chegava a ser bem caro: 250 cruzeiros. Mas agora a Missão ganha o remédio de tuberculose e não cobra mais.

A missão mantém também uma pequena loja onde os índios podem adquirir munição, sal, instrumentos de ferro, tecidos, roupas e outros produtos industrializados. Os preços cobrados são bem inferiores aos dos regatões.

Os índios parecem manter boas relações com os missionários. Apenas se queixam de que os missionários desaprovam o uso do rapé, da aiuasca, das bebidas alcoólicas produzidas por eles, o cântico mágico com a finalidade de curar doenças. Queixam-se também de que os missionários só falam com eles em Marubo, o que não lhes dá oportunidade de aprender o português. E ainda reclamam que os missionários não deixam os regatões comprarem suas madeiras. Nesse último caso os missionários apenas cumprem ordens da FUNAI, que interditou aos civilizados os cursos médio e superior do Ituí e do Curuçá.

A presença da FUNAI entre os Marubo é bem recente e está ligada à instalação de uma Base em Atalaia do Norte. Junto a uma maloca do Curuçá, cujo chefe é Aurélio, a FUNAI mantém um atendente de enfermagem. Além disso, alguns índios Marubo desceram o rio Curuçá até a foz do igarapé São Salvador, onde a FUNAI mantém uma frente de atração. Soubemos que o chefe anterior da Base Avançada do Solimões percorreu as aldeias Marubo acenando-lhes com a possibilidade da FUNAI comprar sua madeira, já que tinha fechado os rios aos regatões, e também artefatos indígenas. No Curuçá vimos material de artesanato estocado à espera dos compradores da FUNAI. Pelo menos dois índios Marubo estão trabalhando em frentes de atração na área.

j) O mito do aparecimento dos civilizados

O índio Mário nos contou um mito que termina com o aparecimento dos civilizados. Infelizmente tivemos de nos valer de um intérprete, Mário Peruano, que resumiu, truncou e não entendeu certas passagens do mito. Posteriormente tomamos esclarecimentos com um outro índio, Firmino, sobre o mesmo mito. Nesta apresentação do mito, tentaremos combinar a tradução de Mário Peruano com os esclarecimentos de Firmino.

Tradução de Mário Peruano: *Sretâbica* era uma mulher. O noivo dela começou a gostar dela e se deitou com ela dentro da rede e ela começou a chorar. O noivo dela era *Nirôbimi*. A mãe dessa mulher dizia a ela, quando o marido saía para a mata: "Vai com teu marido". Ela ia atrás dele, mas por outro caminho.

Esclarecimento de Firmino: *Sretâbica* era do grupo dos *Barinâwabo*. Ela tinha dois maridos, pois, antigamente, quando havia uma só mulher e uns quatro irmãos, todos eram maridos dela. Os nomes de seus maridos eram *Nirôbimi* e *Nirôwashmê*, ambos do grupo dos *Isconâwabo*.

Tradução de Mario Peruano: Então *Sretâbica* se encontrou com a cobra (*Quenequebesro*) e lhe disse: "*Quenequebesro, êbisoai.*" Já estava jogando piada para a cobra. Então a cobra se enrolou todinha nela, apalpando-a por todo o canto. E a cobra lhe deu uma fruta para ela comer. Ela comeu. Depois levou-a para o lago, para pegar peixe com ela. E a cobra lhe deu peixe para levar. Ela enrolou numas folhas e levou para a casa. A mãe dela pensou que ela tinha arrumado os peixes com o marido; que o marido é que os tinha dado. E a velha, quando comeu o peixe, era pura catinga da cobra grande. E a velha sentiu o gosto da catinga da cobra grande, mas não disse nada, pensou que era o genro que tinha dado e comeu com muito gosto. *Sretâbica* pedia à mãe para não jogar longe as folhas com que vinham embrulhados os peixes e para não varrer perto delas. E o marido queria se deitar com ela, mas ela não deixava, porque tinha arranjado essa amizade com a cobra. Então o marido foi para a roça com todos os da casa. Só ficou a sogra em casa. A sogra, quando estava só, falou consigo: "Minha filha pediu para não varrer aqui, por que é isso?" Aí ela começou a varrer e achou uma lombriga (*moĩ*). A lombriga falou: "Minha tia (*Natxi*), sou eu quem está aqui." A velha se assombrou e gritou. O pessoal veio da roça, cada qual com um pedaço de pau. E mataram a cobra, que estava transformada em lombriga. Mataram a cobra e jogaram. Aí descobriram que havia outra na samaúma, e a mataram também. Então *Sretâbica* ficou muito desgostosa por que haviam matado a cobra e disse: "Eu aqui não fico, vou-me embora." E saiu, grávida da cobra. E foi gritando: "*Inocoĩnawabo piri, inocoĩnawabo piri...* (onça, vem comer ela, onça, vem comer ela. ..)" Ela estava chamando a onça para comer a ela própria. Chamava também *Sroma* para comê-la.

Esclarecimentos de Firmino: Depois que mataram a cobra amante de *Sretâbica*, esta saiu de casa, chamando pela onça para comê-la. Depois começou a chamar *Sromawetsa*. *Sromawetsa* era uma mulher que comia seus próprios filhos. Só um deles, chamado *Topane*, ou *Ranetopane*, escapou e cresceu, porque o pai cuidou dele, protegendo-o. O pai de *Topane* era do grupo dos *Isconâwabo*; mãe, dos *Ninâwabo*; e *Topane*, dos *Ranenâwabo*. *Sromawetsa* tinha apenas um seio, o direito: *sroma* significa "seio" (ou "mama" de homem); *wetsa*, "outro". *Sromawetsa* tinha uma faca em cada cotovelo, mas seu marido quebrou uma.

Tradução de Mário Peruano: Aí *Topane*, que estava trepado numa árvore, escutou. Então ele desceu. Quando ela ia passando, ele falou: "Se você está desgostosa porque mataram seu marido, que era a cobra, agora conte comigo, que você vai ser minha esposa." A criança, dentro da barriga dela, fazia: *mesro, mesro, mesro...* Aí ela deu à luz. Nasceram dela: alma-de-gato (*tichca*), pinica-pauzinho (*txica*), lacraia (*nibo*), formiga-de-fogo (*e*), cobra grande (*Bêšra*), peitica (*maitichca*), arraia (*ibi*). Depois nasceu gente, duas crianças: *Netewãni* e *Yaméwa*. Aí disseram: "Como é que nos vamos conhecer?" Como irmão." *Netetwãni* é aquele planeta que sai de madrugada. *Yaméwa* aparece a oeste. Elas mataram uma anta, tiraram o couro da anta, secaram. A anta de oeste é *waquich awá*; a de leste, *awá osro*. Fizeram capota (*bitxi*, escudo). Quando suspende a capota preta, fica escuro; quando suspende a branca, o dia amanhece.

Esclarecimentos de Firmino: *Topane* tinha um tapirizinho numa árvore, para esperar passarinho. Quando ouviu *Sretâbica*, desceu ao chão esperando-a; ela veio e ele a achou bonita. Aí ela deu à luz. Nasceram *Netewãni*, *Yaméwa*, arraia, (*ibi*), formiga

titica, cobra que morde a gente (*chanó* e *icorono*), formiga preta (*tsôtsosi*), cujubim (*cosro*).

Netewani e *Yaméwa* são a Estrela-d'alva e Vésper, respectivamente, ou melhor, ambos são o planeta Vênus. Quanto aos escudos desses personagens, voltaremos a comentar no capítulo 6, item d.

Tradução de Mário Peruano: Aí *Topane* levou a mulher para a casa dele. Ela começou a ter filhos. A mãe disse a *Topane*: "Essa mulher não presta, é prostituta, para que você ficou com essa mulher, meu filho?" Todo menino que *Sretâbica* tinha quando ele (ela) saía, a sogra o comia. Quando ela perguntava pela criança, a sogra dizia: "Foi para ali." E a conversa ficava aí.

Explicação de Firmino: *Topane* falou com a mãe que queria casar com *Sretâbica*. A mãe não queria o casamento, pois estava com vontade de comer *Sretâbica*. *Topane* cuidou de *Sretâbica* e *Sromawetsa* não a comeu. *Sretâbica* começou a dar a luz a gente, para *Sromawetsa* comer.

Tradução de Mário Peruano: Aí a sogra subiu no açazeiro e de lá caiu. Mas não morreu não. Quando chegou disse: "Minha nora, não fique com raiva não, que agora nós vamos comer os civilizados." A sogra ficou que nem uma fera, com umas espadas debaixo do braço e matou muita gente; civilizados. Matava e comia. Depois, quando acabou com o pessoal, veio voltando para a casa do filho; encontrava anta, matava e comia. Quando chegou à casa, o filho perguntou: "Que é que nós vamos comer, mamãe?" Ela respondeu: "Não, sei, eu sei que vou comê-lo." Aí ela foi fazer precisão (defecar) e saiu muita carne de anta; foi mijar e saiu muita banha de anta. Quando chegou, encontrou neto dentro de casa. O filho disse: "Mamãe, vá dar banho nessa criança. Ela levou a criança para o banheiro, espetou um espinho na cabeça, espetou todo seu corpo e fez mojica (carne cozida com algo para engrossar o caldo, como banana) da criança. A criança se chamava *Noïcoa*; era do sexo masculino.

Esclarecimentos de Firmino: *Sromawetsa* subia em vegetais altos para escutar o passarinho da noite (*bãno*); não pudemos entender bem, mas parece que esse passarinho indicava onde havia gente. De manhã chegava ao local indicado, matando as pessoas com as facas dela. Suas facas nasceram perto do cotovelo. O pessoal lhe batia com pau, jogava flecha, mas ela não morria. Quando alguém fugia para o mato, *Sromawetsa* peidava; o peido entrava no nariz do fugitivo e ele tossia. *Sromawetsa* assim podia localizá-lo e o matava. Depois de matar, *Sromawetsa* moqueava todo o mundo dentro de casa, e comia todos, não carregava. Os filhos de *Topane*, ela os comia depois de matá-los. Toda vez que ela ia escutar o passarinho do alto de uma árvore, ela depois se jogava lá de cima e não morria: era como pedra. Ouvia o passarinho de noite e ia assaltar a casa indicada de manhã. *Sromawetsa* não comia civilizados; comia os Marubo; não havia civilizados; estes só aparecem no fim da história.

[Na língua dos Marubo, "civilizado" é *nawa*, palavra que tem outros sentidos, como "estranho", "gente", dependendo do contexto. É possível que Mário Peruano tenha traduzido no trecho transcrito como "civilizado" o que seria apenas "estranho".]

Tradução de Mário Peruano: Aí *Topane* pegou um pau para matar sua mãe; ele batia, mas ela aparava todos os cacetes com as espadas que tinha. Os cacetes terminaram, ele já estava cansado e pegou flechas; atirava nela, mas a velha aparava. O filho já estava cansado: "Vou ser degolado pela mãe." Apanhou um tição de fogo e aí a velha correu. Aí a velha ficou mais calma, não queria mais matar o filho. O filho ficou às boas com ela. Disse: "Minha mãe, vou cavar um buraco para enterrar a senhora."

Então saiu para a roça com a mãe. E lhe disse: "Minha mãe, vai para ali." Aí ele derrubou um tronco seco de envireira (*chae caro*). O pau caiu em cima da velha, mas ela o despedaçou todinho com as suas espadas. Pegaram a lenha assim obtida e a levaram para o buraco. O buraco era no terreiro. Fizeram fogo dentro do buraco e começaram a dançar em volta dele. Dançavam *Topane*, a irmã dele e a velha. Ele começou a botar uns paus na frente, para ver se derrubava a velha no buraco. Mas a velha pulava. Num pulo que deu ia cortando o filho com a espada. Aí ele falou: "Mamãe, eu ia derrubando a senhora dentro do fogo, não era porque eu queria não, foi casualmente." Aí a velha ficou com cuidado, porque sabia que o filho queria matá-la. Então ela disse para a filha dela, que se chamava *Quêcho*: "Meu filho quer me matar." Aí a velha deu uma mijada no fogo para apagá-lo, mas ele não apagou. Aí a velha falou: "Meu filho, como é que você quer fazer isso com ela, essa ingratidão." Aí a velha falou muito sobre isso. Disse: "Bem, meu filho, você vai se deitar, aí você escuta uma voz que vai lhe falar. Você toma muito xarope de aiuasca e se deita e escuta o que a voz vai lhe dizer." Quando ele se deitou, escutou o estrondo de uma coisa que detonou. Ele disse: "Puxa vida, sei que acabei com minha mãe." Então escutou a onça esturrar e vir para a beira do fogo; o macaco-da-noite, o corujão, todo bicho da noite vinha para aquele buraco. Chegavam aí cantando. Quando o dia amanheceu, ele foi reparar: o lugar do fogo estava limpo, como se não tivesse nunca havido fogo ali. E daí machado, terçado, toca-disco foi gerado da velha. A velha fez que morreu, mas depois ressuscitou de novo. A alma da velha enviveceu de novo. Aí veio trazendo muitos espíritos, que vinham dançando, enfeitados com olho de buriti, colares, penas. A irmã tinha caído no fogo junto com a velha e vinha com ela. A velha chegou e disse: "Bem, meu filho, eu queria que todos se santificassem que nem eu, mas você fez essa ingratidão e agora vai trabalhar que nem os civilizados velhos." Porque ela queria que todos virassem santos (*Yobé*). Ela disse: "Bem, eu queria que todos se santificassem; esses que vieram comigo são anjos (*bacá*) que nem eu; fique aí meu filho." E ela voltou com os que tinham vindo com ela. Aí o filho correu para atalhá-la, para ver se ela voltava, mas não voltou; ela se tinha santificado. Ela foi para *Sromawetsa*, que deve ser Jerusalém. Daí foram geradas todas essas coisas: negócio de avião, motor, tudo. Os civilizados começaram assim; e os índios não sabem fazer nada de negócio de fábrica. Os civilizados ficaram com muita indústria e os índios não têm indústria nenhuma.

Explicação de Firmino: *Topane* e sua mãe foram apanhar lenha; o pau seco caiu em cima da nuca dela, mas ela não morreu; o pau se quebrou. Ela se levantou. *Shomawetsa* ajudou a levar a lenha para o buraco. Este não era no terreiro e sim dentro de casa. *Topane* pediu a ela para ajudar *Quêcho* a dançar. *Quêcho* não era irmã de *Topane* e sim de *Sromawetsa*. Esta parecia mãe (metal); *Quêcho* era mole como nós. *Quêcho* não matava, só comia gente. Enquanto *Sromawetsa* estava matando, ela ficava no mato; depois vinha para ajudar a comer. *Topane* apanhou o cavador de pupunha; com ele bateu na perna de *Sromawetsa* e ela caiu perto do buraco, mas não dentro dele. Então *Topane* bateu-lhe na coxa e ela caiu no buraco. Aliás, *Topane*, depois da primeira tentativa, pediu à mãe que continuasse a dançar, pois não tinha a intenção de matá-la. Quando *Sromawetsa* caiu no buraco, *Quêcho* correu. *Topane* correu atrás dela, pegou-a pelo braço e a jogou dentro do buraco. Quando caiu no buraco, *Sromawetsa* mandou *Topane* ir embora para outra casa. Ele foi para a casa próxima, onde havia um *srasro* (pilão em forma de cocho). [Não pudemos entender o que *Topane* fez com o *srasro*.] Dessa casa ele escutou *Sromawetsa* falando; ela chamou os parentes dela: *niro* (macaco-da-noite), *chichi* (um pássaro noturno), *sraotxori* (outro pássaro noturno), a onça pintada e a onça vermelha (todas as duas andam de noite); todos eram irmãos dela. Esses animais pegaram as cinzas de *Sromawetsa* e guardaram. Quando *Topane* veio olhar, não

viu mais as suas cinzas no buraco. O espírito de *Sromawetsa* disse que ia buscar os espíritos dos filhos e filhas dele (*Topane baque Yochĩ*). Ela mandou *Topane* ficar em casa; quando ela trouxesse os espíritos de seus filhos e filhas, ele não deveria pronunciar a palavra "civilizado" não; se a dissesse, ela iria embora de novo. Ele não deveria tomar aiwasca de civilizado não; deveria tomar aiwasca do *txõtxõne* (um passarinho). *Topane* tomou desta última aiwasca. *Sromawetsa* trouxe os espíritos de seus netos para a casa de *Topane*. Este estava dormindo; *Sretãbica* estava dormindo. *Sromawetsa* veio e, com seus netos e netas, dançava fora da casa. Não entraram na casa não. *Sretãbica* falou para o marido: "Não durma, levante, *Topane*." Ele levantou, escutou e disse: "Civilizado já chegou aqui em casa." A mãe dele escutou e disse: "Eu não sou civilizado". E foi embora. *Topane* correu atrás e pegou o espírito de um filho dele. Os outros foram embora com *Sromawetsa*. Foram para onde vocês moram, Europa... *Sromawetsa* é fábrica, faz tudo: espingarda, fazenda, caminhão, avião, miçangas.

Nosso conhecimento da cultura dos Marubo e de suas relações interétnicas ainda é bastante rudimentar para tentarmos uma interpretação desse mito, que parece bastante complexo.

3 – Ocupação e aproveitamento do meio ambiente

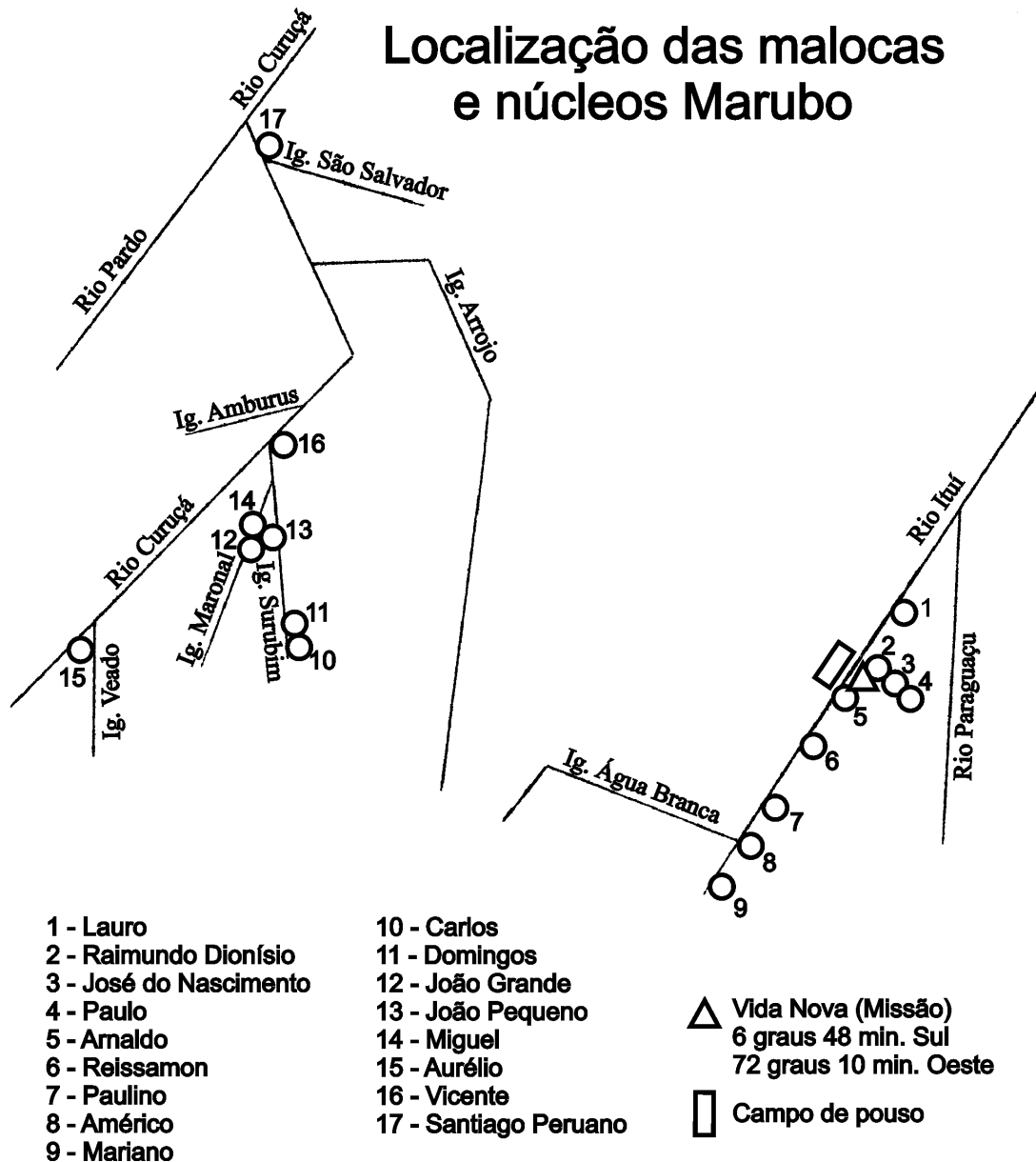
a) Maloca (*srobo*)

Os Marubo se localizam nos altos cursos dos rios Ituí e do Curuçá ou em igarapés que neles desembocam. Esses igarapés se enchem rapidamente durante as chuvas, mas suas águas descem rapidamente algum tempo depois das mesmas. Essas rápidas subidas e descidas de nível também são características do Ituí e Curuçá nas suas cabeceiras. A região é toda coberta pela Floresta Amazônica, embora não se possa dizer que faça parte da Planície Amazônica, pois o terreno é colinoso. As chuvas se concentram nos meses do final e do começo do ano, com uma pequena estiagem por volta do fim de janeiro. O terreno é argiloso, de modo que as águas das chuvas transformam os caminhos em lamaçais nessa época. Visitamos os Marubo justamente no período das chuvas. Nessa estação os dias são quentes, mas as noites bastante agradáveis; os mosquitos meruim são bastante ativos de dia, mas à noite os mosquitos ou outros insetos não incomodam. No final da nossa pesquisa passamos a notar que os carapanãs, em pequena quantidade, apareciam no final da tarde.

Não podemos dizer que os Marubo vivam em aldeias, uma vez que cada grupo local geralmente mora numa casa grande, única, a que os índios chamam de *srobo* e os civilizados denominam de "cupixau" ou "cocameira" e às quais aplicaremos, neste relatório, o nome de "maloca". Em alguns grupos locais não há maloca e os índios vivem em umas poucas casas construídas à moda dos civilizados, sobre pilotis, conhecidas por "jiraus" e que os índios denominam de *tapo*. A esses grupos locais sem malocas chamaremos de "núcleo". As malocas se situam em locais elevados, geralmente no cimo de uma colina. Em torno da maloca se estendem as roças e, em torno destas, a floresta.

Quem sobe o Ituí para além da foz do Paraguaçu encontra, em primeiro lugar, a maloca de Lauro. Aí moram dezessete pessoas. A maloca fica bem nas margens do Ituí. Viajando-se a pé ou de canoa por cerca de duas horas e meia, rio acima, chega-se a Vida Nova, isto é, o local onde se encontram as casas dos três missionários. As coordenadas do local são aproximadamente 6 graus e 48 minutos de latitude sul e 72 graus e 10 minutos de longitude oeste. Bem ao lado de Vida Nova ficava a maloca de Raimundo Dionísio, com 21 habitantes. Durante nosso período de pesquisa, os moradores dessa maloca se transferiram para uma nova, do outro lado do rio, na margem esquerda. A cinco minutos a pé de Vida Nova e da margem do rio fica a maloca de José do Nascimento, o mais velho com esse nome, com 32 habitantes. A vinte minutos, a pé, de Vida Nova, afastada da margem do rio, fica a maior das malocas, a de Paulo, com 39 habitantes. A uns cinco minutos de canoa rio acima, a partir de Vida Nova, está o núcleo de Arnaldo, com 16 habitantes. Se a partir de Vida Nova subirmos o rio de canoa, em cerca de três horas chegaremos à maloca de Reissamon, com 26 habitantes. Daí, viajando-se de canoa por mais três horas, rio acima, chega-se à maloca de Paulino, com 20 habitantes. Continuando rio acima, com mais uma hora de canoa, alcança-se a maloca de Américo, com 23 habitantes. Finalmente, com mais duas horas de canoa rio acima, chega-se à última maloca do Ituí, a de Mariano, com 27 habitantes. Todas as malocas do Ituí, com exceção da nova maloca de Raimundo Dionísio, ficam na sua margem direita.

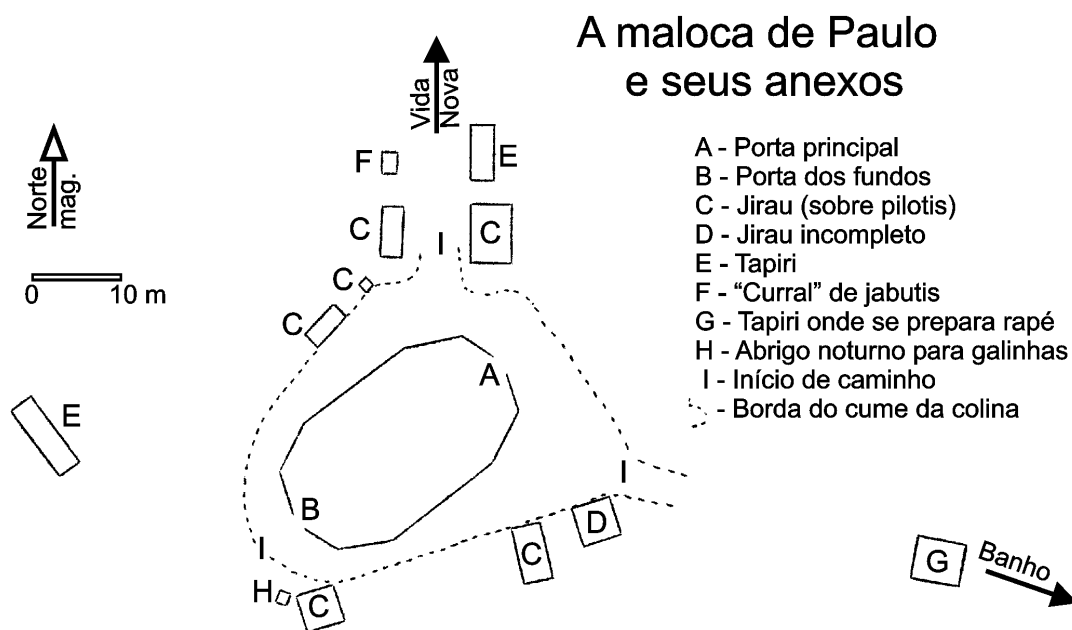
Localização das malocas e núcleos Marubo



Se, da maloca de Mariano, atravessarmos o rio e prosseguirmos a pé na direção do ocidente, com 17 horas de caminhada chegaremos à maloca de Carlos, com 24 habitantes, nas cabeceiras do igarapé Surubim, um afluente da margem direita do Maronal, que, por sua vez, desemboca no Curuçá. Na colina vizinha, a cinco minutos de caminhada, fica a maloca de Domingos, com 23 habitantes. Partindo-se desta, a pé, alcançaremos em quatro horas de viagem a maloca de João, aqui chamado de Grande, para distingui-lo de um homônimo; sua maloca tem 33 habitantes. A quarenta passos de sua maloca, na mesma colina, está a de seu homônimo, João Pequeno, com 10 habitantes. Na colina vizinha, a uns cinco minutos a pé, fica a maloca de Miguel, com 16 habitantes. Essas malocas se localizam na margem esquerda do Surubim. Com mais uma viagem de seis horas e meia, a pé, chegaremos à maloca de Aurélio, próxima à foz do igarapé Veado, afluente do Curuçá; aí moram 28 pessoas. A partir daí, descendo-se o Curuçá, chega-se ao núcleo de Vicente, na foz do Maronal, com 8 habitantes. Continuando-se a descer o rio, alcança-se a foz do São Salvador onde Santiago Peruano mora com 13 Marubo, junto a uma frente de atração da FUNAI. Visitamos todas as

malocas citadas, mas nenhum dos três núcleos, embora disponhamos de dados a respeito dos mesmos.

A maloca tem um formato hexagonal, com dois lados opostos bem mais compridos que os demais, sendo circundada parcial ou totalmente por jiraus (*tapo*) de paxiúba cobertos de folha de jarina e sobre pilotis. A maloca possui duas portas, uma em frente a outra nos ângulos mais distantes das paredes mais compridas, sendo que a porta principal, onde se encontra o *aco* (instrumento semelhante ao trocano), é utilizada como entrada pelos homens visitantes e pelos ocupantes da casa que ficam perto dessa porta. Acima dessa porta estão pendurados ossos de animais de caça, pote de *oni* (aiuasca), aspirador e assoprador (*rewa*) de rapé de tabaco, talos de urtiga (*baquise*) utilizados por caçadores no rito do milho maduro (*seiqui*). Acreditamos que esses ossos tenham alguma função mágica com relação à caça, mas os Marubo afirmam que são as crianças que aí os colocam por brincadeira. A outra porta, a secundária, é utilizada pelo pessoal que reside naquelas imediações ou pelas mulheres visitantes. A orientação das portas segundo os pontos cardiais varia de uma maloca para outra. As portas, à noite, às vezes são fechadas com um tapume de folhas de jarina, sobretudo a secundária. As malocas medem de 9,5 a 31 metros de comprimento, por 7,5 a 17,5 metros de largura. A maior delas, que é a de Paulo, parece ter uns 11 metros de altura.



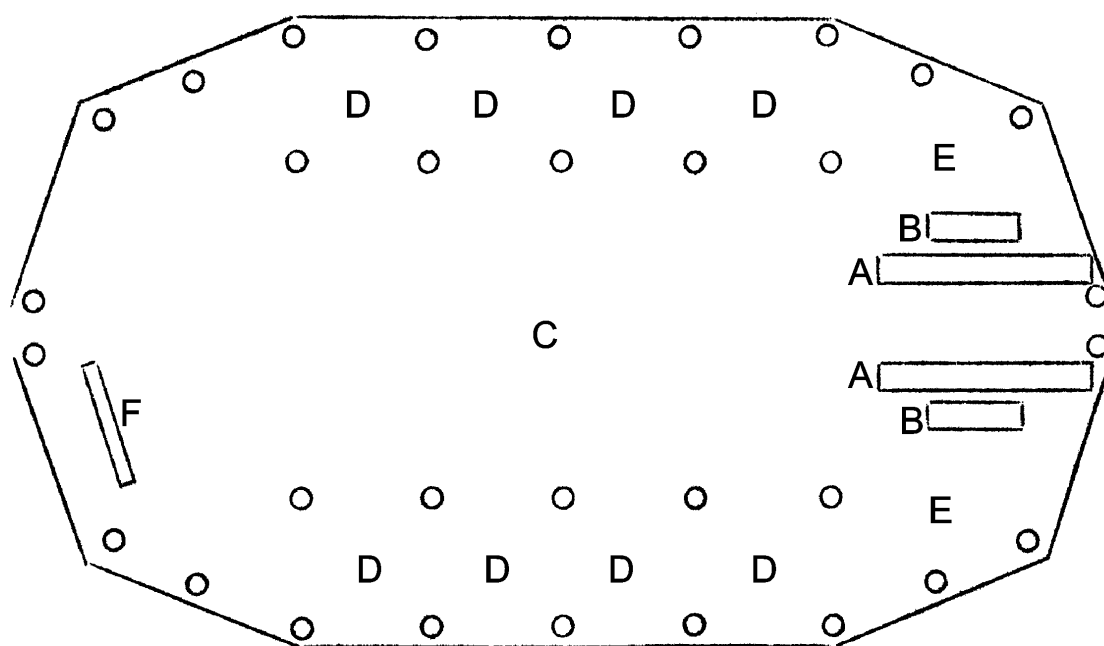
Os jiraus (com uma ou nenhuma divisão interna) servem para abrigar forasteiros, rapazes Marubo solteiros ou visitantes sem família, instrumentos agrícolas, cestos, roupas, malas, máquinas de costura, lanternas, espingardas, remos, servindo também de oficina de trabalho. O acesso ao jirau é por meio de uma escada rústica e por um pau escalonado. O jirau é fechado a cadeado para evitar roubo. Embaixo dos jiraus estão guardadas as grandes panelas de cerâmica, potes d' água e, numa maloca no rio Ituí, estão presos porcos domésticos; essa parte serve também como atelier de ceramistas. Entre os jiraus há pequenas casas de paxiúba destinadas a galinhas e pintos, jabutis (que às vezes estão embaixo das panelas de barro), moenda de cana, casa de farinha ou depósito de mantimentos. O madeirame do jirau dura mais ou menos dez anos. A construção da maloca é feita por homens e meninos da aldeia, ajudados normalmente

por homens de outras aldeias. As colunas de sustentação interna possuem nomes próprios. A cobertura é de folhas de jarina até o rés do chão. Nem todas as malocas têm cobertura até o rés do chão, principalmente quando já estão velhas. As mulheres tapam então a parte inferior com esteiras rústicas, movimentando-as constantemente para entrar luz no seu interior e facilitar seu trabalho artesanal. A coleta de palha é feita com a colaboração de homens e mulheres de outras aldeias vizinhas. A cobertura dura de três, cinco a oito anos, sendo que depois mudam de maloca e local. Constrói-se primeiro a maloca, o que leva mais ou menos sete meses, e depois faz-se a roça ao redor, mas há informação ao contrário. Parece-nos que os dois métodos são utilizados. Ao redor da maloca há pequeno pátio, utilizado ao entardecer, pelas mulheres e crianças, como local de reunião social. Raramente há homens nestas concentrações. O pátio externo é varrido quase diariamente e capinado pelo dono da casa ou pelo seu substituto imediato, e pelas esposas e filhos desses líderes.

Há um mito que relata como aprenderam a construir a maloca e outros artefatos utilitários. Narra que *Bimi* saiu para flechar passarinho azul (*srane*) para fazer chapéu (cocar). Queria matar passarinho que come flor. *Bimi* subiu no pau, fazendo picunha. Estava sentado, flechando passarinho quando viu uma anta (*awá*), passando na beira do rio. Era um remanso grande. A anta parou e olhou a água. Ficou olhando e depois mexeu n'água, cutucando a terra. A anta viu a moça. *Machĩ Roni*. A anta saiu à praia namorando a moça. *Bimi* olhava, sentado na forquilha da árvore. O rapaz animou-se e foi experimentar também. *Bimi* sacudiu (mexeu) a água e pensou na praia. Ficou olhando a moça aparecer no fundo da água. Boiava. Ela ficou com vergonha de *Bimi*. Este a chamou para conversarem. Ela não foi, ficou olhando. *Bimi* puxou-a pela ponta dos cabelos. Subiu à praia e conversou. Perguntou-lhe seu nome. Ela disse: "*Machĩ Masre* (urucu da praia)." *Bimi* perguntou: "Que queres tu? Meu nome é *Bimi*." Conversou com ela. Acabado de conversar, ela agarrou o cabelo de *Bimi*. Primeiro não tinham cabelo comprido como nós. Agarrada no cabelo, ela pulou na água com *Bimi*. Este engoliu um bocado d'água. Quando caiu na água, ele viu logo a casa. Entrou nela e viu o pai de *Machĩ Masre*. Este falou para a filha: "Por que foi buscar este homem? Vá deixá-lo." *Machĩ* respondeu: "Papai, não vou deixá-lo. Este fui eu que fui buscar para casar com ele." *Machĩ Roni*, sua irmã, disse: "Vamos casar nós as duas (com ele)." Animaram *Bimi* e casaram com ele. Apareceram os cunhados *Batõ* (peixe piau), o mandim (*tono*) e os demais peixes. *Batõ* é irmão de *Machĩ Roni*. Dormiram todos juntos na rede com ele. Ele trabalhava com caça. Ensinar-lhe a arrumar casa e palha, a fazer peneira, banco, panela, paneiro, pente, flecha, arco e a cobrir casa. Ensinar-lhe tudinho. Ele passou aí três anos. Quando *Bimi* tinha duas filhas, seu pai e mãe o procuraram e choraram. Quando o procuravam, apareceu o jacaré (*capé*), pai de *Machĩ Masre*. Os pais de *Bimi* lhe disseram: "Vem para cá que te corto a cabeça com o machado, você comeu o meu filho." Quando falaram assim, o jacaré voltou (mergulhou). As mulheres de *Bimi* lhe disseram: "Cuida do nosso filho, vamos tirar (arrancar) batata." O jacaré falou com *Bimi*: "Teu pai apareceu e disse que ia me matar. Vá deixar teu filho onde está teu pai." *Bimi* deixou-o e voltou. O jacaré botou *Bimi* no ombro (lombo) e subiu pelo fundo (superfície) d'água, deixando-o em terra. *Bimi* foi embora para onde estava o pai. Chegando lá, viu o pai (*Checa*). Estava chorando. *Bimi* disse-lhe que ainda não tinha morrido. Contou como foi para o fundo d'água. Contou tudinho o que ele faz (aprendeu). Ensinou o pai a fazer a casa, como seus cunhados a fizeram. O pai aprendeu a fazer a casa. Passados uns três anos, *Bimi* falou: "Pai quero ir embora. Deixei meu filho (*Checa yochĩ*), tenho pena dele." O pai não queria deixá-lo ir. *Bimi* aí disse: "Eu deixei meu pente, vou buscá-lo." O pai o amarrou pelas costas com corda comprida. Ele caiu n'água. Quando chegou ao fundo da casa, bateu tambor (*aco*).

Só apareceu cobra grande (*Bêstra*), coruja, que gritou. O pai puxou a corda. Quando chegou à casa, a mulher não estava, a casa estava abandonada. A mulher correu atrás de *Bimi*, mas este tinha subido para a terra. A mulher gritou: "Venha ver nosso filho. Está chorando (dizendo) seu nome." Quando a mulher fez isso, encheu o rio. Voltou *Bimi* para onde o pai estava. Quando *Bimi* não quis mais ficar, falou de novo para o pai: "Eu vou olhar o meu filho e não volto mais." *Bimi* pelejou (insistiu) com o pai e veio embora. Quando deixaram, ele caiu n'água e não voltou mais. Achou bom ficar com o filho.

Esquema do interior de uma maloca



- | | | |
|--------------------------|---------------------------|---------|
| A - <i>Quenã</i> (banco) | D - <i>Chanã</i> | ○ Pilar |
| B - <i>Aco</i> (trocano) | E - Pouso de visitas | |
| C - <i>Chanã naqui</i> | F - <i>Srasro</i> (pilão) | |

O interior da maloca é assim constituído: logo na porta principal há dois longos bancos (paus) paralelos (*quenã*), lugar onde os homens e jovens fazem suas refeições diárias e sessões xamanísticas, normalmente à noite. Atrás de cada banco se localiza um *aco* (trocano); mas geralmente se encontra apenas um desses instrumentos em cada maloca. Nem todas as malocas possuem *aco*, mas há algumas que possuem dois, sendo um considerado velho por não produzir o som desejado. Depois dos bancos paralelos há um comprido e espaçoso corredor que serve de local de refeições diárias de mulheres e crianças, e realizações de ritos noturnos. Em frente a este corredor/sala (*chanã naqui*), em ambos os lados, encontram-se os nichos (*chanã*) de dormir, com redes, algumas pequenas peças de cerâmica e os jogos de cozinha pertencentes a famílias nucleares. As duas primeiras *chanã* perto da porta principal são destinadas normalmente aos índios visitantes. O número de *chanã* em cada lado (quatro a sete) do corredor depende do tamanho da maloca, que parece ser proporcional ao número de seus habitantes.

Nas traves laterais das *chanã* são pendurados cachos de banana e pupunha, milho e cestas com restos de alimentos. Acima das traves são depositadas espigas de milho para plantio. Estas espigas estão acima de várias *chanã* e são armazenadas segundo a

propriedade individual, apesar de constituírem um depósito coletivo. Em muitas malocas as traves horizontais do corredor também são utilizadas para pendurar cachos ou pencas de bananas e cestos (paneiros) com restos de comida.

Perto das portas, no interior da maloca, há um cocho/pilão (*srasro*) horizontal, grande ou médio, usado pelas mulheres e meninas para pisarem milho, pupunha, banana ou tempero silvestre. Pisam com pedras retangulares (também chamadas *srasro*), sendo uma mais pesada e a outra, mais leve. Dependendo do tamanho do cocho, este é utilizado por duas ou três mulheres ao mesmo tempo. Após seu uso, é emborcado.

O uso do interior da maloca durante o dia é nitidamente feminino e das crianças de ambos os sexos, sendo muito raro encontrar-se homens nesta ocasião. As mulheres aí cozinham, catam piolhos, fazem enfeites de caramujo aruá (*nobo*), tecem tucum (*pani*) e fiam. Os homens executam suas atividades artesanais no pátio externo e nos jiraus. Utilizam a maloca para dormir, comer e sessões religiosas. À noite a maloca se torna domínio dos homens, enquanto mulheres e crianças recolhem-se cedo às suas *chanã*.

Uma maloca durante o dia nunca se encontra completamente vazia; ficam de duas a três mulheres e algumas crianças, enquanto o resto do pessoal se acha na roça ou na pescaria. Somente uma vez encontramos uma maloca completamente vazia, no Ituí, quando seus moradores tinham ido à Missão tomar vacina, retornando aos poucos no outro dia.

b) Atividade agrícola

A roça (*wai*) está situada bem próxima à maloca, indo as mulheres buscarem diariamente mantimentos e lenha. A semente e a roça pertencem à mulher; cada uma se abastece na sua roça, mesmo se o casamento for uma poliginia sororal. Quando há excedentes, a dona da roça permite que outra mulher se abasteça lá e também convida outra aldeia para ajudar a acabar o estoque, pois não tem a quem vender o excedente agrícola.

Encontram-se as roças situadas num só local, numa clareira elíptica, tendo cada proprietária o seu pedaço. É raro haver roças individuais isoladas das demais. A divisão da área derrubada em roças individuais é feita pelo dono da maloca. Rapaz solteiro ou homem viúvo não tem roça.

A derrubada é feita pelos homens da maloca e às vezes das malocas vizinhas. Normalmente seguem o seguinte esquema: broca em maio; derrubada em junho e julho; queimada em agosto e plantio em setembro, mas pode haver atraso em todas essas etapas. A queimada é feita após o plantio da macaxeira, que não a prejudica. As sementes e mudas normalmente são trazidas de outras aldeias, com a condição de lhes fornecerem sementes no próximo plantio. Fazem estas trocas, alegando que suas sementes não são tão boas como aquelas que foram buscar.

O plantio das onze variedades de banana (*mani*), das oito de macaxeira (*atsa*) e das sete de milho (*srequi*) é feito pelos homens, coletivamente, por roças individuais. Os meninos auxiliam no plantio. As mulheres plantam sete variedades de batata doce (*cari*), cará (*poa*), taioba (*yobĩ*), tali-tali (*mayonĩ*), sete variedades de pupunha (*wanĩ*), duas de abacaxi (*cãcã*), quatro de inhame (*poa*), sete de pimenta (*yotxi*). Plantam duas variedades de cana.

Há um mito sobre a pupunha. *Roca* vivia na terra; seu irmão *Mecho* morreu e foi queimado dentro da casa. *Roca* pensou: "Quando eu morrer, fazem assim comigo

também." Ficou com medo e foi embora para o céu (*nai*). *Roca* disse aos homens que, se quisessem pupunha, podiam ir buscar que ele daria. A pupunha então era maior e dava o tempo todo. Os homens não foram buscar e ele levou a pupunha. A pupunha agora é pequena e só dá uma vez por ano.

Ambos os sexos plantam duas variedades de mamão (*chôpa*). Plantam primeiro macaxeira, bananeira, cará, taioba, batata doce, inhame, tali-tali e depois vem o milho. Cada espécie é plantada em fila, havendo um pequeno espaço entre elas. O buraco para plantar a muda de bananeira é feito por homem com cavador de pupunha. Um menino põe dentro a muda, fechando com a mão ou o pé, As covas são feitas a cerca de um metro uma da outra.

A capinação da roça é feita pelos homens, em julho. A colheita é coletiva, mas vão colhendo pelos trechos de roças individuais, sendo que filho ou filha casada residindo em outra aldeia vem ajudar sua mãe ou sua sogra. O milho e a macaxeira são colhidos pela mulher e pela criança. A banana é colhida pela mulher, mas em época de festa é ajudada pelo homem. Os pés de bananeira estão misturados com o milho, assim como a batata doce. Esta é plantada e colhida pela mulher. A batata doce, a macaxeira e a pupunha amadurecem em meados de fevereiro, sendo que com esta última é feita uma bebida. A macaxeira normalmente já vem descascada da roça. Os pés de mamão estão no meio da macaxeira.

Na grande área derrubada em que se distribuem as várias roças, certas plantas têm uma localização bem definida. Assim, feita a derrubada, um caminho é aberto ao longo dos cumes das colinas. Aos lados desse caminho se planta a macaxeira. Depois da queimada, a banana e o milho são plantados mais longe desse caminho, isto é, nas encostas e no fundo dos vales, o milho talvez mais na encosta do que no fundo. O milho é colhido primeiro; depois as bananeiras se desenvolvem e produzem durante muito tempo. Quem vê essas roças do alto, de avião, por exemplo, vê nitidamente os caminhos no alto, as faixas de macaxeira que os ladeiam e o milho e as bananeiras preenchendo todo o resto. Mamoeiros e goiabeiras também se plantam junto às faixas de macaxeira e continuam ali, produzindo, depois que a macaxeira já foi colhida.

O milho, a macaxeira e a banana são seus principais alimentos. O milho é plantado até o sol esquentar; voltam à maloca, cantam e dançam. No meio da tarde retornam à roça, plantam mais um pouco e no fim da tarde, voltam à maloca e tornam a dançar e cantar. E assim fazem todos os dias até terminar o plantio. Quando acaba o plantio, parece que há cânticos e danças mais prolongadas. A partir daí ninguém vai ver o milho porque não dá bem, morre. Quando o milho está mais crescido, podem olhá-lo. O dono da roça vai espiá-lo só uma vez, quando o milho está pequeno. Mas para isso precisa de passar barro da beira do igarapé, no sovaco, braço, rosto, cabeça e pernas. Depois toma um banho para sair o calor, o suor. Quando fica frio, vai à roça e mata calango e rato, que estão comendo os brotos do milho.

Há restrição alimentar enquanto o milho estiver pequeno, para evitar que o vento forte derrube o pé de milho. Não comem paca, rato, quati e jia. Não tomam "injeção de sapo" (*cãpo*) e não carregam anta.

Saem para a roça após a refeição matinal, entre as 7 e 8 horas e retornam às 15 ou 16 horas, quando jantam. O milho é quebrado pelos homens. Na roça, as mulheres selecionam rapidamente as espigas, retirando um pouco de palha e amarrando-as por duas palhas. A dona da roça distribui as tarefas entre as companheiras. As espigas são transportadas da roça para a aldeia por homem, mulher e criança (parentes consanguíneos e afins), em paneiros, mais ou menos a partir do meio da tarde. São

jogadas entre os *quenã* para os homens da aldeia, e alguns da aldeia vizinha, terminarem de selecionar (o que vão plantar e o que vão comer), entrançar (em dois molhos de mais ou menos 27 espigas) e armazenar na trave das *chanã*. Este serviço é feito do entardecer em diante e à noite os homens aspiram tabaco, bebem aiuasca (*oni*) e continuam trabalhando. Quando terminam o monte de espigas de milho que está na *quenã*, deixam o local limpo das palhas.

Há três versões de um mito sobre o aparecimento de alguns produtos agrícolas. João (*Bamãpa*) não tinha banana, jerimum, cana... Saiu a caçar. *Chanerasĩ* disse-lhe: "Você vai achar casca de pau (*mei*) e comer com moqueado de porquinho (caititu). João ouviu o canto do mutum (*ãĩ*) e quis matá-lo. O mutum estava no alto (da árvore), escondido. Este disse que não era bicho, era gente. "Você vem me matar?" Conversaram. O mutum, Pedro, convidou o *Bamãpa* a ir à sua casa. Este não quis ir e perguntou-lhe se tinha visto casca de pau. *Ãĩ* respondeu que não. *Bamãpa* queria misturar a casca com moqueado de porquinho. Gostava, não tinha comida. *Ãĩ* disse-lhe que isso era comida ruim. Convidou-lhe para passear em sua casa. Eles foram. Entraram e *Ãĩ* deu-lhe comida de milho, mamão, macaxeira, banana najá e pacovão, e melancia. *Chanerasĩ* volta para sua casa. Quando chega, conta para seu irmão Alfredo (*Taãpa*) que havia muitas qualidades de comida. "Agora não comeremos (mais) casca de pau, é comida ruim. Pensei que o mutum não fosse gente. Eu o achei boa gente. Vamos embora pessoal, espiar a casa do *Ãĩ*." Chegaram e *Chanerasĩ* pediu-lhe comida cozida e milho para plantar. *Ãĩ* lhe dá o milho. *Chanerasĩ* disse que ia embora. Quando este chegou a casa, fez roça. Primeiro tocou fogo e depois plantou milho. *Chanerasĩ* disse que agora não comeriam casca de pau, tinham bananeira, mamão e macaxeira. Plantaram o milho, quando grande, comeram tudo. *Chanerasĩ* volta a passear na casa do *Ãĩ*. *Chanerasĩ* pediu-lhe filho de bananeira para plantar. *Ãĩ* deu-lhe e disse que era para comer cozida e não crua. *Ãĩ* deu-lhe jerimum, que era para comer cozido. Perguntou-lhe se queria ananás. *Chanerasĩ* pergunta-lhe como o comeria. *Ãĩ* disse que era para comer quando maduro, verde não. *Chanerasĩ* volta para sua casa para plantar tudo (o que recebeu).

Há um mito relacionado com o milho. Primeiro saíram os irmãos *Txãpo Itsa* (grilo verde) e *Txãpo Rewa* (grilo da flauta). Não havia gente. Eram donos da casa. Subiram para o céu, *nai* e aí ficaram. Fizeram roça, capinaram e plantaram milho. O milho não saía (crescia), os ratos comiam tudinho. Eles voltaram para cá (*mai*) e encontraram outra gente, os *Srawã Yowá Chicobo* (gente do pote de arara). Quando os *Txãpo* chegaram à casa do *Srawã Yowá Chicobo*, *Txãpo Rewa* perguntou-lhe se seu milho tinha prestado (nascido). *Srawã* não lhe deu milho, era só ele que tinha. *Srawã* cozinhou o milho e deu para o *Txãpo Rewa* plantar. Este plantou, mas o milho não nasceu. Os *Txãpo* voltaram de novo ao *Srawã*. Aí acharam um grão de milho no chão. *Txãpo Rewa* engoliu-o. O grão chorou quando ele o pegou, mas parou quando foi engolido. *Srawã* deu "injeção de sapo" no *Txãpo Rewa* e este vomitou o grão de milho. Entraram na casa do *Srawã* e *Txãpo Rewa* achou outro grão de milho. Quando pegou o grão, este chorou, mas quando o colocou na boca da pica (pênis) e amarrou na cintura, com cipó, o grão parou de chorar. *Srawã* abriu a boca do *Txãpo Rewa*, o sovaco e a boca da pica; o grão caiu. Quando caiu, *Txãpo Rewa* correu para a casa de *Srawãbo*. *Txãpo Rewa* e *Txãpo Itsa* iam matar o *Srawãbo*. *Txãpo Itsa* convida o tucano, o mutum para matarem *Srawãbo* que lhe tinha dado milho que não prestava. O tucano e o mutum eram pajés. Chamaram a paca, o quati, a cutia, o jabuti, a onça pintada, o gato maracajá e esperaram o tatu canastra (*pano*) para matarem o *Srawãbo*. O tatu chegou. Primeiro saiu o *tamiciro* (jabuti), atravessou o igarapé sobre um pau. Neste havia orelha de pau (*cono*) e abaixo do pau,

água. O jabuti bebia água pensando que estava comendo *cono*, pois este estava refletido n'água. O jabuti voltou para a casa dos *Txãpo*. Contou para *Txãpo Rewa* que o *Srawãbo* tinha ido embora e que o caminho estava cerrado. Saíram o jacamim (*nia pei*) com o uru (*bacũ pei*) para o caminho de *Srawãbo*. Encontram-se com ele. O jacamim e o uru voam para cima de um pau. *Srawãbo* passou e eles voltaram para a casa dos *Txãpo*. O jacamim contou para *Txãpo* que era mentira do jabuti que eles acharam *Srawãbo*. Saiu o beija-flor (*pino pei*) e voou para dentro da casa do *Srawãbo*. Este queria pegá-lo e o beija-flor gritava. Saiu pela porta e voltou para a casa dos *Txãpo*. O beija-flor contou para *Txãpo* que o *Srawãbo* estava manso. Havia muita gente. Saiu o calango (*chabo pacá*). Perto da casa do *Srawãbo* fez buraco e apareceu na *chanã naqui* (sala), correu e saiu pela porta. A mulher do *Srawãbo*, *Srawãsrabobo*, estava na *chanã*. O calango contou para os *Txãpo* que ele estava manso e que o matariam mesmo. Saiu a paca. Fez o buraco que *Txãpo* tinha mandado que fizesse, saindo na *chanã (naqui)* do *Srawãbo*. Fizeram bastante buracos, mas não foram longe. O pessoal (mutum, jacamim...) entrou pelos buracos e voltaram para a casa dos *Txãpo*. Saiu o tatu pequeno que fez buraco reto. O pessoal disse que não era assim (que se fazia) e fizeram o tatu voltar para a casa dos *Txãpo*. Saiu o tatu canastra (*pano*) que fez buraco que não saiu (terminou). Quando terminou de fazer *mato* (aterro), tomou "injeção de sapo" (*cãpo*). Chegando à casa de *Txãpo*, disse que estava pronto o buraco na terra. Os *Txãpo* chamaram o pessoal para matar o *Srawãbo*. Saíram todos. No *mato* tomaram "injeção de sapo". Enquanto o *Srawãbo* dormia, o pessoal dos *Txãpo* saíram perto do fogo dele. O pessoal pegou todos os *Srawãbo* e os mataram. Saiu o filho do mutum (*ãsi chani*) e do gavião (*tete chani*) com medo, se espalhando pelo mato. O pessoal dos *Txãpo* voltou para a casa desses. Quando seu pessoal chegou ao *mato*, o nambu disse que ia pegar o *Srawãbo*. *Txãpo Rewa* disse que agora ele iria virar nambu. Saiu a cotiara (*tsãcá*) que *Txãpo Rewa* disse que iria virar cotiara. O cujubim (*cocho*) *Txãpo Rewa* disse que iria virar cujubim. O mesmo acontecendo com o jacu. Depois que o *Txãpo Rewa* terminou de dar os nomes aos bichos, apareceu o gavião (*tete*), irmão de *Srawãbo*, que voando, quase pegou o jacu, espalhando todos os bichos pelo mato: papagaio, arara...

O tabaco (*rome*) é plantado ao redor da aldeia e na roça, por seus donos. Plantam apenas uma variedade. Cada homem que quiser fazer seu rapé, apanha o tabaco no pedaço da roça de sua propriedade. A semente de tabaco é guardada numa taboca grossa. As folhas de tabaco são colhidas e secadas sobre o fogo brando depois de retiradas suas hastes centrais. São trituradas dentro de taboca grossa com um bastão de pupunha. Quando estiverem em pó, são misturadas com cinzas e guardadas numa garrafa ou pequenos vidros que carregam no bolso junto com o pequeno aspirador e soprador em Y (*rometi*).

Há um pequeno mito sobre o tabaco. *Chopã maní* é o dono do tabaco e é aquele que o planta. *Chopã maní* mata um morcego, retira os olhos, planta-os, virando tabaco. *Cãchí*, *Bope Cãchí*, *Cheti Cãchí*, *Tsoca Cãchí* são os nomes que o morcego recebe e que depois vira tabaco.

Há um pequeno período de escassez dos produtos agrícolas, entre o intervalo do amadurecimento de uma espécie à outra. Equilibram, fazendo caçadas individuais e pequenas pescarias coletivas de mulheres e crianças e também coletando frutos silvestres. Coletam sapota no início de março, às vezes derrubando a árvore; caju, cupuaçu, cacau; patauá (*isã*) de que fazem uma bebida (suco) e que também comem depois de cozida; *chãqui* parecido com uva preta etc. As crianças coletam mel quando acompanham os homens na caçada. A época de escassez é notada quando as refeições se apresentam com apenas 2 a 3 variedades de pratos o que não é usual (7 a 8) e as

traves das *chanã* estão quase vazias de cachos de banana e pencas de milho. Embora com escassez, nenhum visitante sai da aldeia sem ter comido ou bebido alguma coisa. No período de fartura as visitas em grupo à aldeia se intensificam para comerem ou beberem, quer seja produtos de roça ou caça. Neste período realizam ritos (do milho e da banana).

O cardápio apresentado com produtos agrícolas é bem variado. Cozinham banana madura e pacovão (*awá mani*) descascada n'água; banana doce ou amarga esmigalhada, cozida n'água quente (*mani motsá*); banana pacovão descascada e assada sobre as brasas; banana com casca assada sobre brasas; banana pacovão raspada para engrossar sopa; banana doce esmigalhada com um pouco de água fria.

Com milho também fazem muitos pratos: *poto cawa* (milho pisado, peneirado, acrescentado de banana madura — *mani chĩ* — que é pisada com o pó de milho, levemente molhada e a massa colocada em folha de bananeira e cozida n'água); *wichcõ* (milho duro pisado, peneirado, misturado com um pouco d'água, colocado em folha de bananeira e assado na churrasqueira), grãos de milho cozido n'água ou torrado; *misi* (milho verde ralado misturado com banana madura pisada, colocado em folha de bananeira e cozido n'água); *tobã* (farinha de milho torrado, pisada com banana madura assada); *waca* (banana madura cozida, milho verde ralado, depois da espiga ter ficado a fermentar, ambos pisados, misturados peneirados e cozidos); *srequĩ pasa* (milho duro pisado e misturado com água e carne).

Com a macaxeira fazem poucos pratos: cozida n' água e servida fria ou quente; se sobrar, é esquentada sobre as brasas para a próxima refeição; serve para aumentar sopa de carne, em pequena quantidade; creme de macaxeira (*atsa bocá*) com um tempero verde silvestre. Com ela também se faz urna bebida alcoólica: a *atsa waca*.

A pupunha (*wanĩ*) é cozida n'água e servida fria ou quente. É feita uma bebida (*wanĩ waca*) quando há muita pupunha madura, porque ela apodrece logo. Outras aldeias são convidadas a apanharem, prepararem e beberem a caissoma. Normalmente são homens e meninos que apanham a pupunha e as mulheres e meninas a confeccionam. Cozinham a pupunha n'água, sendo uma parte descascada e a outra não, retirando o caroço. As pupunhas descascadas são bem mastigadas e a massa é colocada numa panela pequena. As pupunhas com cascas são pisadas e postas dentro de uma panela grande, mexidas, peneiradas e o bagaço jogado fora ou guardado para servir de criadouro de uma larva (*coso* — ordem: diptera; família: stradmyidae e gênero: hermetia) que quando grande será comida. Depois de peneirarem toda a massa, acrescentam a pupunha mastigada. É tomada algum tempo depois de preparada, por todas as pessoas presentes na maloca.

O mamão é comido cru; cozido em pedaços n'água; cozido e esmigalhado como se fosse sopa (*chõpa waca*).

c) Caça

A caça é muito apreciada pelo grupo, apesar desta não ser tão abundante na área. Alegam que o avião espanta os animais de caça. No Maronal os Marubo afirmam que há mais caça e parece que realmente há, mas em compensação não têm onde comprar munição. Informaram que em maio os animais de caça estão mais gordos, pois termina o período das frutas.

Há caçadas coletivas, reunindo homens de malocas próximas, com as famílias, por ocasião da realização de ritos. Normalmente caçam um ou três homens quando se

dirigem à "colocação" de cedro, ou quando saem com o objetivo único de caçarem. Jovens e meninos os acompanham na caçada. Muitas vezes retornam sem caça pesada, com apenas um pássaro, jabuti ou tatu. Não gostam de caçar em tempo de chuva, mas nem por isso deixam de levar espingarda quando saem para a floresta. Há técnicas especiais de rastejamento de caça.

Caçam com espingarda e raramente com flecha, lança (*paca* — ponta de taboca); às vezes fazem espera. Compram espingarda e munição na Missão ou no regatão. Muitas vezes trocam pedaços de carne com o Pastor para conseguirem munição.

Os animais caçados são: macaco-preto e barrigudo, *paca*, anta, nambu, mutum, jacu, tatu, veado, caititu, queixada, jabuti. Mas os mais encontrados são o macaco barrigudo e o preto, o jabuti e o tatu. Quando a caça é grande, normalmente convidam a aldeia próxima para vir comê-la. Após a refeição retornam imediatamente à sua aldeia. Às vezes um pedaço de carne crua de caça pesada é enviada a um parente do caçador na outra maloca; sendo assim, aquela maloca não é convidada a vir fazer refeição na maloca do caçador.

O jabuti que é trazido vivo para a maloca, raramente é comido no dia em que é caçado. É colocado embaixo de uma panela grande de cerâmica, emborcada, ou num tapiri, para aguardar um dia em que realmente não haja mistura ou que chegue um visitante. O jabuti é coletado por homem ou mulher.

A caça é trazida limpa da floresta, com o intestino amarrado em separado. O homem ou o menino que carrega a cesta improvisada de folhas com a caça pesada esquartejada, deixa-a em cima do *aco*, ou junto às portas, ou em um poste em frente à maloca. Determinada mulher aparentada ao caçador apanha o animal, retalha-o com o auxílio de uma mulher adulta ou criança, coloca-o na panela, cozinha e distribui a carne cozida para toda a maloca. Dificilmente o animal é retalhado dentro da maloca; isso é feito no lado de fora, de preferência num jirau aberto, para evitar que o cachorro roube pedaços de carne. Existe uma certa técnica de retalhamento, mas que não é rigidamente seguida por todos.

Parece que a situação se altera um pouco quando estão em viagem. Se for caçada uma ave, o caçador a vai depenando enquanto caminha, depois lava, retalha e dá para as mulheres cozinharem. Se for caça pesada, limpam-na e esquartejam-na no igarapé e depois a retalham no acampamento, dando para as mulheres cozinharem. Ao caçador não é permitido comer animal abatido por ele para evitar que fique panema na caça. Mas durante a viagem o caçador come a caça que matou.

Enquanto a carne cozinha, em alguns fogos estão assando o rabo, a barriga, os rins, o fígado do animal. Caça pequena, que é trazida inteira da floresta, é comida no mesmo dia em que chega, não importando se a refeição foi feita há pouco tempo atrás. Caça grande normalmente serve para duas refeições, apesar de ser toda ela cozida naquele dia, se não veio moqueada. A carne é moqueada se o caçador não retornar à aldeia no mesmo dia.

A carne de caça pode ser preparada de várias maneiras: assada sobre churrasqueira (parte de um pote grande com varas em cima) com fogo brando; retalhada e cozida em caldo; pedaços pequenos misturados com banana pacovão em forma de sopa (*pasa*); a carne moqueada é esquentada diretamente sobre as brasas ou colocada em sopa de banana pacovão raspada. A sopa nunca é servida com ossos dentro. A caça pode ser chamuscada, mas nunca fica completamente sem pelos, ou pode ter retirado o couro, menos perto do casco do animal.

Quando há pouca carne que restou do dia anterior, esta é desfiada, apimentada e engrossada com massa de banana pacovão ou milho duro pisado. Outro modo de preparar o resto de carne que sobrou, mas que não é feito em grandes quantidades, é acrescentar pedaços de mandioca ou *bime* (fruto algo semelhante a um pimentão). A pimenta (*Yotxi*) é muito utilizada; muito menos é o sal (*catxi*). Usam também outros ingredientes silvestres para temperar a sopa de carne (*chũũã*, açafraão...).

O caçador, o pescador ou mesmo o homem que saiu para a floresta, traz um pequeno embrulho (*caóá*) de folhas de jarina que entrega para sua esposa ou filha solteira. Este embrulho contém peixinho, passarinho, *chena* (lagarta de borboleta), miúdos de caça (fígado, rins, barriga), pequenos camarões, tucano ou quatipuru que são assados nas brasas, no embrulho.

Chena é uma lagarta cabeluda, que pertence a ordem Lepidoptera. *Chena* parece pertencer a uma classificação geral, pois há sete variedades desses animais comestíveis que são chamados *chena*. Agrupam-se em árvores (seringueira, samaúma...) e após estarem bem alimentados, descem, sendo coletados pelas mulheres, crianças ou homens. As lagartas são coloridas, em listras, com mais ou menos 5 cm de comprimento. São comidas torradas ou em sopa de banana raspada. É um petisco muito apreciado pelas crianças.

Em todas as aldeias há criação de galinhas (*tacare*), mas nunca as vimos servidas na maloca. Apenas no Maronal, mataram um frango para nos oferecer porque havia escassez de alimento. Ovos também só os comiam quando estávamos presentes, nas visitas rápidas. Ao entardecer, a dona das galinhas as recolhe e tranca a porta do galinheiro.

Em uma única maloca do Ituí, há criação de porcos, que foram comprados no Juruá. Outras aldeias estão interessadas em sua criação, pedindo crias ao proprietário. Mulheres e crianças os temem quando estão soltos, passando longe e apressadas.

Dispõem de xerimbabos, que são cuidados pelas mulheres e crianças. Quando pequenos, são alimentados com banana, na boca de sua dona ou no seu colo. Criam mutum, arara vermelha, tucano, coruja, jacamim, paca, gato, macaco preto (que carregam acavalado aos quadris como se fosse criança), periquito, veado e papagaio.

d) Pesca

É freqüente a coleta de pequenos peixes por mulheres e crianças. Raramente conseguem peixe de maiores proporções. Pescam: lambari, dourado, cascudo, botó, mandim, piaui, piranha, curumatã, traíra, surubim, e pacu. As mulheres saem em pequenos grupos para pescarem nos igarapés, longe da maloca. Preparam um veneno chamado uaca (*poicmã*), cultivado ao redor da maloca, que é pisado (por homem ou mulher) e misturado com terra, sendo a massa transportada em cestas e jogada n'água. Quando os peixes bóiam, são apanhados. Há pescarias coletivas em que participa quase toda a maloca, sendo que nesta ocasião trazem mais peixes e maiores. Muito raramente pescam com anzol, tarrafa e flecha. O verão é a melhor época de pescar: o rio está raso.

As pescarias são realizadas quando não há carne e os peixes são preparados imediatamente. Os peixes pequenos são servidos em sopa com banana pacovão verde, raspada; ou somente fervidos n'água; ou numa massa apimentada de banana verde. Os peixes maiores são assados na churrasqueira, sendo parcialmente envolvidos em folha de jarina ou bananeira. Após seu cozimento cada homem leva seu prato de comida para junto aos dos outros homens, que comem nos *quenã*. As mulheres formam um ou dois

grupos de comer, circulares, com seus filhos pequenos (normalmente irmãs casadas com filhos), no meio da *chanã naqui*, levando também cada uma seu(s) prato(s) de comida. Quando acabam, buscam mais. Depois da refeição as mulheres juntam seus pratos, assim como os homens, e os lavam em sua *chanã*. O dono da maloca dificilmente come junto com os companheiros, quando há visitas, pois fica com um pau cuidando para que os cachorros não se aproximem da comida que está no chão, em pratos de cerâmica. O mesmo acontece com sua esposa no grupo das mulheres. O dono da maloca cuida para que os pratos sempre estejam cheios e depois come sozinho. Após o término da refeição, os cachorros comem os restos que ficaram no chão junto aos *quenã* na *chanã naqui*.

As refeições normais, entre as 7 e 8 horas e as 15 e 16 horas, dependendo da hora em que chegam do serviço, são feitas na *chanã naqui* e nos *quenã*. Os lanches intermediários são realizados nas *chanã* ou em frente, mas normalmente uma mulher come na *chanã* de sua irmã e as filhas casadas na da sua mãe. Quando há poucas mulheres na maloca por ocasião das refeições principais, constituem só um grupo de comer ou comem em suas *chanã*. Mulheres visitantes também são convidadas a comerem na *chanã* de sua parenta, ou na *chanã naqui*. Os homens e jovens comem nos *quenã* e, às vezes, na *chanã*, por ocasião dos pequenos lanches.

4 -Organização social

a) Grupo doméstico e grupo local

É difícil distinguir o grupo doméstico do grupo local Marubo. Talvez possamos considerar os habitantes de uma maloca como constituindo ao mesmo tempo um grupo doméstico e um grupo local; mas há casos em que duas malocas estão tão próximas que temos de incluí-las num só grupo local. Ao invés de nos empenharmos, talvez sem êxito, na tarefa de definir nitidamente um e outro, preferimos apresentar aqui a composição de cada maloca e sua localização com relação às outras, para que o leitor possa fazer uma idéia do problema.

Quem sobe o rio Ituí encontra em primeiro lugar a maloca de Lauro. Ele mora com sua mãe, viúva, seu irmão e sua irmã. Lauro tem duas esposas e filhos; seu irmão é casado com a irmã de uma das esposas de Lauro e também tem filhos; sua irmã é solteira, mas tem filhos.

Próximos de Vida Nova estão três malocas e mais um núcleo de casas pequenas. A maloca maior é a de Paulo. Ele mora com suas quatro esposas, que são irmãs reais ou classificatórias entre si, bem como dois meio-irmãos ou irmãos classificatórios das mesmas, ambos casados, cada um com uma esposa. Há filhos e filhas de todas essas mulheres morando na maloca. Duas filhas de Paulo são casadas com filhos de um meio-irmão dele. A outra maloca é de José do Nascimento Velho, um irmão classificatório das mulheres de Paulo; ele tem três mulheres, irmãs entre si, mas só duas moram nesta maloca. Moram com ele um meio-irmão casado e uma meia-irmã, viúva. Um irmão de suas mulheres mora na maloca e é casado com duas filhas de seu meio-irmão. Um filho de José é casado com duas filhas de Paulo, chefe da outra maloca. Duas filhas de José são casadas com um filho de sua meia-irmã. Todos vivem nesta maloca. A terceira maloca é de Raimundo Dionísio, que mora com sua mãe, viúva, e três irmãos casados. Sua mãe é irmã de Paulo, chefe da outra maloca. Um de seus irmãos tem três esposas: uma delas é filha de Paulo, de residência indefinida; outra é filha da meia-irmã de José do Nascimento; a terceira é irmã classificatória da esposa de Raimundo Dionísio e irmã de Lauro, já citado. Outro irmão é casado com uma filha de Paulo; e o terceiro irmão, com uma filha da meia-irmã de José. O pequeno núcleo de casas construídas à moda dos civilizados e cujo chefe é Arnaldo nunca foi visitado por nós. Mas sabemos que aí também mora um irmão de Arnaldo casado com uma irmã classificatória de sua esposa, moram três irmãos da esposa de Arnaldo, sendo dois casados, e ainda Mário Peruano, um civilizado criado entre os índios e casado com uma irmã da esposa de Arnaldo. A sogra de Arnaldo também mora aí e é mãe de uma das esposas de Lauro e da de seu irmão, da maloca que primeiro examinamos. Essas três malocas e mais o núcleo talvez se possam considerar como um só grupo local.

Reissamon mora com sua mulher e filhos; mora com ele um irmão (um outro está em viagem) casado com duas mulheres, filhas de dois tios maternos; mora ainda aí uma tia materna, viúva, com seus filhos; um tio materno com suas duas mulheres e filhos; e um parente mais afastado.

Paulino é casado e tem filhos. Com ele moram duas irmãs casadas com Carlos e João Grande, que são chefes de malocas na área do Curuçá, mas que, segundo nos foi afirmado ainda continuam a ser seus maridos. Os filhos dessas mulheres e mais o de uma irmã delas, que não mora nesta maloca, são casados com um grupo de três irmãs;

um irmão destas é casado com a irmã de um deles. Moram todos nesta maloca com seus filhos.

Américo mora com mulher e filhos; tem um filho e uma filha casados e cujos cônjuges moram nessa mesma maloca e ainda uma filha solteira, mas com filho. Moram também nessa maloca um grupo de quatro meio-irmãos, aparentemente sem ligação com o chefe da maloca; mas uma mulher que compõe esse grupo é casada com um filho de uma das filhas de Américo.

Mariano mora com sua esposa, os irmãos dela, sendo um casado, com filhos; seus sogros; moram com Mariano também seus filhos de um outro casamento, sendo um filho casado e uma filha solteira, mas com filhos.

Na bacia do Curuçá a maloca de Carlos e a de Domingos parecem constituir um só grupo local. Carlos não tem mais esposa e mora com dois filhos de uma irmã que são casados com suas filhas, que por sua vez também têm filhos. Há um filho solteiro de Carlos que também mora com ele. Domingos é o mais velho dos Marubo e talvez o que tenha tido mais esposas. Atualmente tem só uma e um de seus filhos é casado com uma irmã dela, morando na mesma maloca. Enfim, a maloca é habitada por filhos e filhas desses dois homens, sendo alguns casados e com filhos.

As malocas de João Grande, João Pequeno e Miguel devem ser um outro grupo local. João Grande mora com duas esposas, seus filhos e mais os filhos de uma terceira esposa, que já morreu; um filho e uma filha casados moram aí com seus cônjuges e filhos; também uma filha viúva e sua filha. João Pequeno mora com sua esposa e filhos e também com um filho de João Grande com suas duas esposas e filhos. Miguel mora com sua esposa, e filhos; também com um irmão e três meio-irmãos de Miguel, sendo que dois deles com esposas e filhos.

Aurélio tem esposa e filhos; moram com ele alguns filhos de uma de suas irmãs, alguns com suas esposas e filhos; uma irmã do falecido marido dessa irmã de Aurélio, com alguns filhos; essa mulher é uma das esposas de José do Nascimento Velho, do Ituí. Moram ainda na sua maloca uma meia-irmã e duas irmãs classificatórias de Aurélio, uma delas com seu marido e uma neta.

Vicente mora com sua esposa e filhos; com eles moram também uma filha de um casamento anterior de Vicente e dois filhos de um casamento anterior de sua esposa. Mora também com ele um filho de uma irmã de Vicente que está na maloca de Paulo, no Ituí. Não visitamos o núcleo de Vicente.

Santiago Peruano, um civilizado que vem a ter algum parentesco com Mário Peruano, já citado, mora com sua esposa e seus filhos. Moram com ele também uma irmã de sua esposa e a sogra, que vem a ser mãe do já citado Aurélio. Duas filhas de Santiago estão casadas com um homem chamado Vitor Batalha, que é um “caboclo” (índio?) de São Paulo de Olivença, e segundo dizem os índios, funcionário da FUNAI. Não estivemos no núcleo de São Salvador.

A descrição abreviada da composição de cada maloca ou núcleo já dá para perceber que não parece haver patrilocalidade (virilocalidade) nem matrilocidade (uxorilocalidade) entre os Marubo. Temos a impressão que a constelação de habitantes de uma maloca ou núcleo se forma a partir de relações diversas, diretas ou indiretas para com aquele que é considerado chefe ou dono da casa. Para se entender essa formação seria necessário conhecer bem a história de cada maloca, dados que nos faltam. À primeira vista, pois, não é possível vislumbrar nenhuma regra. Convém notar, entretanto, que a proliferação de malocas entre os Marubo é um fenômeno recente; mais

de um nos disse que há alguns anos atrás o núcleo e. malocas era bem menor. Por exemplo, as três malocas e o núcleo instalados nas proximidades de Vida Nova são todos oriundos de uma só maloca anterior. As demais, malocas do Ituí são, por sua vez, oriundas de uma outra única maloca. As malocas de João Grande, João Pequeno e Miguel também constituíram anteriormente uma só maloca. As malocas de Carlos e de Domingos também parecem ter sido apenas uma. A maloca de Aurélio e o núcleo de Vicente são destacamentos recentes de outras malocas. O núcleo de Santiago Peruano se destacou da maloca de Aurélio.

Mas, mesmo se nos ativermos à situação atual, à composição das malocas como se apresenta hoje, parece que podemos vislumbrar um padrão: cada maloca parece constituída por um grupo de irmãos (ou irmãos por parte de mãe ou primos paralelos matrilineais) e irmãs aos quais se agregam um ou mais grupos de irmãos e irmãs que constituem cônjuges dos primeiros. A esse grupo de irmãos e irmãs podem-se agregar também tios maternos, ou o casal formado por seus pais, ou a mãe viúva. Nem sempre nesse grupo de irmãos e irmãs está aquele que é considerado o chefe da casa. O grupo de irmãos que constitui o núcleo da maloca não tem necessariamente de estar integralmente presente na mesma.

É muito difícil decidir, por exemplo, se cada maloca e o núcleo que estão próximos de Vida Nova constituem grupos locais distintos, uma vez que a distância entre os que estão mais longe um do outro (maloca de Paulo e núcleo de Arnaldo) pode ser percorrida em menos de meia hora a pé. Embora cada qual tenha um chefe ou dono de casa, as relações entre as três malocas e a núcleo são muito intensas, havendo vários matrimônios que os ligam; além disso, a origem numa única maloca e um certo espírito de grupo opõe seus habitantes contra os demais Marubo do Ituí. O mesmo problema encontramos no que tange ao grupo formado pelas malocas de Carlos e Domingos, que aliás se preparavam para se mudar para um local em que ficariam no topo da mesma colina, a poucos metros uma da outra; seus habitantes, como vimos uma vez, trabalham juntos na roça e, além disso, comem freqüentemente juntos. Idênticas considerações podemos fazer para com o grupo formado pelas malocas de João Grande, João Pequeno e Miguel.

b) Grupos matrilineares

Logo nos primeiros dias de pesquisa, disse-nos o Pastor John Jansma que os Marubo, embora não tivessem um nome para se auto-designarem, estavam divididos em subgrupos que tinham nomes; e enumerou vários desses nomes. Repetindo as idéias correntes entre os Marubo, o Pastor parecia considerar esses subgrupos como grupos tribais do passado que acabaram se unindo num só grupo, os Marubo. Mas chamou a atenção também para um fato curioso: acontecia de um pai pertencer a um subgrupo, a mãe a outro e os filhos a um terceiro. O levantamento de genealogias e o recenseamento veio nos mostrar que tais subgrupos eram constituintes de grupos matrilineais (deixaremos de discutir aqui, por falta de informações e reflexão suficientes, se tais grupos são linhagens ou clãs).

Conseguimos identificar nove grupos matrilineares entre os Marubo, cada um deles constituído por dois subgrupos. Vamos indicar cada um desses grupos com uma letra maiúscula e cada um de seus subgrupos pela mesma letra seguida do número 1 ou número 2. Os Grupos matrilineares são, pois, os seguintes:

A – *Sranenátwabo* (A1) – *Isconáwabo* (A2)

B – *Barináwabo* (B1) – *Isconáwabo* (B2)

C – *Txonabo* (C1) – *Isconáwabo* (C2)

D – *Srãwabo* (D1) – *Isconáwabo* (D2)

E – *Satanáwabo* (E1) – *Isconáwabo* (E2)

F – *Nináwabo* (F1) – *Ranenáwabo* (F2)

G – *Nináwabo* (G1) – *Inonáwabo* (G2)

H – *Wanĩbo* (H1) – *Camãnáwabo* (H2)

I – *Cananáwabo* (I1) – *Inonáwabo* (I2)

Convém esclarecer que os subgrupos A2, B2, C2, D2, E2, embora tenham o mesmo nome, *Isconáwabo*, fazem parte de grupos matrilineares diferentes; o mesmo acontece com os subgrupos F1 e G1, ambos denominados *Nináwabo* e também com os subgrupos G2 e I2, ambos denominados *Inonáwabo*. Entretanto, é possível que, no futuro, uma ampliação das genealogias e melhores informações nos convençam de que os grupos F e G constituem o mesmo grupo. Convém notar que alguns dos subgrupos denominados *Isconáwabo* também recebem outras denominações. Assim, alguns membros de B2 são chamados de *Tamawábo*, termo que parece denominar todo esse subgrupo; D2 também recebe o nome de *Txascõnáwabo*; alguns membros do sub-grupo E2 também são chamados de *Robonáwabo*, termo que talvez se estenda ao subgrupo inteiro. O grupo H2, por sua vez, parece não ter no termo *Camãnáwabo* sua denominação geral, uma vez que parte de seus membros são denominados *Coronáwabo*; por outro lado, algumas mulheres H2 são chamadas *Matisrábobo* (feminino de *Matináwabo*).

Pertencem ao mesmo subgrupo membros de gerações alternadas de um mesmo grupo matrilineal. Por exemplo: se uma mulher é A1, seus filhos e filhas serão A2; os filhos e filhas de suas filhas serão A1; os filhos e filhas das filhas de suas filhas serão A2; e assim por diante.

O quadro da página seguinte mostra a distribuição dos grupos matrilineares por malocas e quantos membros do sexo masculino (m) e do sexo feminino (f) tem cada grupo; “Sem inf.” significa “sem informação”. As malocas são indicadas pelos nomes de seus chefes e os grupos matrilineares pelas letras já citadas. “Nasc. fora” são indivíduos, filhos de ambos os pais Marubo, mas nascidos e morando fora da área Marubo; “emigrados” são indivíduos Marubo que se estabeleceram definitivamente entre os civilizados; na linha “viajando” indicamos aqueles indivíduos Marubo que estão temporariamente morando entre os civilizados; “raptados” são indivíduos Marubo raptados por outros índios; “sem resid.”, cuja maloca de residência não está bem definida; “civilizados” são brancos casados com Marubo e vivendo junto com os índios.

O quadro nos permite algumas observações. Em primeiro lugar, os grupos matrilineares não são equivalentes em número de membros: o grupo A, por exemplo, chega a quase um quarto da população Marubo; os grupos B, D, E e H chegam, cada um a cerca de um oitavo da população, o grupo I, por sua vez, corre o perigo de extinção, pois, além de ter só oito membros, apenas do sexo feminino, que é o sexo que conta na descendência matrilinear; além disso, uma dessas mulheres já ultrapassou a idade de procriar; o grupo depende, pois, da outra, que ainda não alcançou a puberdade.

	A		B		C		D		E		F		G		H		I		Sem inf.		Total	
	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f
Paulo					1	3							3	2	13	16	1				18	21
José	3	4							8	5					7	5					18	14
Raimundo	2	5													1	5	5	2	1		9	12
Arnaldo							5	7					2			2					7	9
Lauro	2	4					1	7											1	2	4	13
Reissamon	5	4	5	8				3											1		11	15
Paulino	4	6	2	5	1	2															7	13
Américo	8	6	1				1	3	1	3											11	12
Mariano	5	2			1		6	9					1	3							13	14
Carlos					3	1			9	10									1		13	11
Domingos			4	1	3	1		1	4	1	1		1	6							13	10
João Grande	7	14	4	2					2	3											14	19
João Pequeno	1		2	3					1	3											4	6
Miguel	1	3	5								4	3									10	6
Aurélio			3	7					3	5	7	2							1		14	14
Vicente					2		3	2									1				5	3
Santiago											5	8									5	8
Nascidos fora					4	1															4	1
Emigrados												1							1		1	1
Viajando	2				1						3		1		3						10	
Raptados										1						2						3
Sem resid.									1										1		2	
Civilizados																			3		3	
Soma por sexo	40	48	26	26	16	8	16	32	29	30	20	14	8	11	24	29	6	2	11	2	196	205
Total	88		52		24		48		59		34		19		53		8		13		401	

Em segundo lugar, alguns desses grupos têm uma localização bem definida: os grupos H e I se concentram nas malocas próximas da Missão; o grupo A se concentra nas malocas do Ituí e no grupo formado pelas três malocas de João Grande, João Pequeno e Miguel, num dos braços do Maronal; já o grupo F se localiza sobretudo na beira do Curuçá; o grupo B se concentra no Maronal e Curuçá e também em duas malocas, vizinhas entre si, do Ituí.

Essa disposição geográfica dos grupos matrilineais é recente, pois sabemos que há quinze anos atrás os Marubo estavam todos concentrados no Maronal. Entretanto, a memória dos Marubo ainda vislumbra uma distribuição mais antiga desses grupos, talvez anterior ou contemporânea à primeira ocupação da área pelos civilizados. Assim, mais de um deles admite que outrora os *Sranenáwabo* (A1), os *Barináwabo* (B2) e os *Isconáwabo* habitavam o Ituí. Não tivemos o cuidado de saber a qual dos subgrupos *Isconáwabo* se referiam, mas provavelmente deveriam ser o A2 e o B2, que formam grupos matrilineares com A1 e B1. Admitem também que os *Cananáwabo* (I1) e *Inonáwabo* (I2) habitavam o Javari. Havia dois subgrupos, hoje desaparecidos, os *Chaináwabo* e os *Yenenáwabo*, que moravam no Curuçá ou num de seus afluentes. Além disso, mais de um Marubo nos afirmou que havia combates entre esses grupos no passado.

Se outrora certos grupos matrilineais estavam mais distantes dos demais do que hoje e se havia lutas entre eles, é provável que os matrimônios não se realizavam entre os membros de um grupo e de qualquer outro; certamente os casamentos se faziam entre grupos próximos e que estivessem em paz. As alianças matrimoniais possivelmente reuniam muito poucos desses grupos entre si. No que tange aos casamentos atuais, o quadro seguinte pode dar uma idéia do que acontece. Neste quadro está assinalado o número de casamentos efetuados por cada grupo com cada um dos outros. Nas linhas horizontais se assinala o número de casamentos de que participam as mulheres de cada grupo; nas verticais, o número de casamentos de que participam os homens de cada grupo. Se um homem é casado com mais de uma mulher, ele é contado mais de uma vez, uma para cada casamento. Só contamos os casamentos e as uniões ocasionais das quais resultaram filhos e de que pelo menos um dos cônjuges ou companheiros ainda está vivo. Quando existem uniões de membros de determinado sexo de um grupo com membros de outro, mas não existem, em contrapartida, uniões entre membros do mesmo sexo deste último com o primeiro grupo, assinalamos essa ausência de uniões com um X.

	A	B	C	D	E	F	G	H	I
A		11	2	3	3			3	2
B	8				X	4	X		
C	1			X	2	1		1	
D	7		3		1		2	X	
E	2	2	7	X		5	X	5	X
F		2	X		1		X		
G		1		1	1	1		1	
H	X		1	2	3		2		10
I	X				2			X	

Esse quadro nos indica a inexistência de endogamia de grupo matrilineal, uma vez que não mostra nenhum casamento entre membros de um mesmo grupo. O fato de não haver casamento entre membros de certos grupos não parece decorrer de uma proibição, mas sim da localização e das diferenças numéricas de seus membros, que, em

certos casos, são bem acentuadas. Das 23 combinações matrimoniais indicadas no quadro, 12 são caracterizadas pela cessão de mulheres tanto por um grupo quanto pelo outro, enquanto onze se caracterizam pela doação de mulheres por apenas um grupo. A reciprocidade existente em 12 dessas combinações nos parece indicar a inexistência de uma troca generalizada, pelo menos levada a efeito de maneira rígida. Voltaremos a falar do matrimônio quando tratarmos da terminologia de parentesco.

Há um mito que conta como os subgrupos Marubo saíram de dentro da terra, mas as versões contadas são um pouco obscuras, devido sobretudo à dificuldade dos informantes as comunicarem em português. Segundo uma das informações, em primeiro lugar saíram os *Barináwabo*, *Isconáwabo* e *Sranenáwabo*; depois saíram os *Inonáwabo*, *Cananáwabo* e os *Wanĩbo*; depois os *Ranenáwabo*, *Satanáwabo*. É curioso notar que cada um desses três lotes de subgrupos é formado por subgrupos que formam um mesmo grupo matrilinear e por subgrupos que apresentam um acentuado número de casamentos entre si.

c) Terminologia de parentesco

A terminologia de parentesco dos Marubo é relativamente simples, se deixarmos de lado certas nuances no uso de alguns termos. O mais notável da terminologia é que os termos se repetem em gerações alternadas, tal como se alternam os dois nomes de cada grupo matrilinear.

O termo para irmãos ou primos paralelos de ambos os sexos é *taque*. Se são do sexo masculino, poderão ser chamados de *otxi*, se forem mais velhos que Ego, e *bicha*, se forem mais novos, mas nem sempre a aplicação desses termos leva em conta a idade relativa. No caso de Ego feminino, o termo *bicha* pode ser substituído por *oni baque*. Quando a pessoa designada é do sexo feminino, usa-se o termo *txitxo* se é mais velha e *txira* se é mais nova. Os homens, sobretudo, parecem usar mais freqüentemente o termo *txitxo*, sem levar em conta a idade da mulher assim designada. Quando um homem é meio-irmão de Ego masculino só por parte de pai, recebe a denominação de *ebémera*; se é mulher, é chamada de *ebémera srabo*. Esses termos ou variações deles são aplicados a parentes da segunda geração ascendente. Assim, o termo *txitxo* ou, mais freqüentemente, sua variação *txichtxo* são aplicados à mãe da mãe, à irmã da mãe da mãe e, supomos, à irmã do pai do pai. O termo *otxi* ou, mais freqüentemente, sua variação *ochtxo* são aplicados ao irmão da mãe da mãe, ao pai do pai e ao irmão do pai do pai. A terminação *chtxo*, que se manifesta em vários termos, parece indicar idade mais avançada. Na segunda geração descendente os termos para irmãos e primos paralelos também se manifestam. Termos como *otxi*, *bicha* são aplicados ao filho do filho, ao filho do filho do irmão, ao filho da filha da irmã, por Ego masculino; a eles também aplica o termo *srocó*, termo que está associado à transmissão de nome pessoal. À filha do filho, filha do filho do irmão e filha da filha da irmã, Ego masculino aplica os termos *txira*, *txitxo* ou *taque*. Já Ego feminino aplica sobretudo o termo *oni baque* ao filho da filha, filho da filha da irmã e filho do filho do irmão. À filha da filha, filha da filha da irmã e filha do filho do irmão Ego feminino aplica o termo *txira* ou então *srocó*, que está associado à transmissão de nome pessoal.

Retornando à geração de Ego, vemos que Ego masculino chama as primas cruzadas, tanto a patrilateral como a matrilateral de *pano*; chama ao primo cruzado, patrilateral de *txaitxo* e o matrilateral de *baba*. Entretanto há casos em que o patrilateral é chamado de *baba* e o matrilateral, de *txaitxo*. Ego feminino denomina tanto a prima cruzada patrilateral como a matrilateral de *pano* ou *baba*. Aos primos cruzados, tanto o

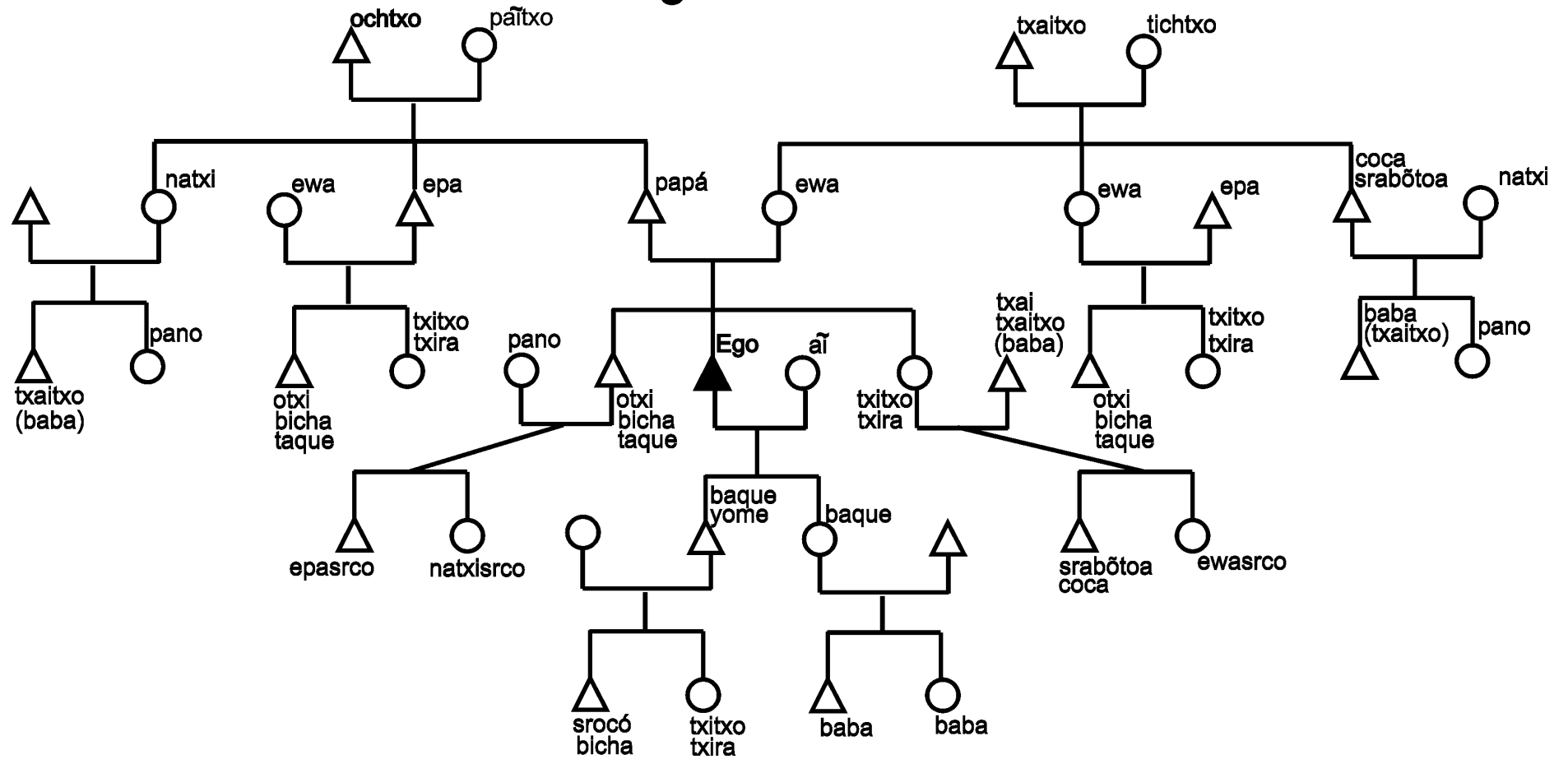
patrilateral como o matrilateral, chama pelos mesmos termos que Ego masculino, mas também lhes aplica o termo *txai*. Esses termos também aparecem na segunda geração ascendente. Assim, o termo *txaitxo* é aplicado, tanto por Ego masculino como feminino, ao pai da mãe, ao irmão do pai da mãe e ao irmão da mãe do pai. O termo *pano* ou, mais freqüentemente, sua variação *païtxo* são aplicados à irmã do pai da mãe, à mãe do pai e à irmã da mãe do pai. Na segunda geração descendente esses termos também aparecem. Assim, Ego masculino chama de *baba* ao filho da filha, à filha da filha, ao filho da filha do irmão, à filha da filha do irmão, ao filho do filho da irmã e, supomos, à filha do filho da irmã. Ego feminino também chama de *baba* ao filho do filho, supomos (também chamado de *txai*), à filha do filho.

À mãe e às primas paralelas da mãe se aplica o termo *ewa*. Também são assim denominadas todas as filhas de mulheres chamadas por termos equivalentes a irmã, inclusive de outras gerações. Isso vale para Ego masculino e feminino. O irmão da mãe, seus primos paralelos e os filhos de mulheres a que se apliquem termos equivalentes a irmã, inclusive de outras gerações, são chamados de *coca* ou *srabôtoa*; são chamados de *coca* quando são mais velhos que Ego masculino; *srabôtoa*, no caso oposto; Ego feminino sempre os chama de *coca*, independentemente da idade. No caso de mulheres velhas, como as da terceira geração ascendente, o termo *ewa* pode ser modificado para *ewatxo*; no caso de mulheres novas, como as da primeira geração descendente, o termo *ewa* pode ser modificado para *ewasrco*. Também no caso de indivíduos muito velhos, o termo *coca* se transforma em *cocatxo*.

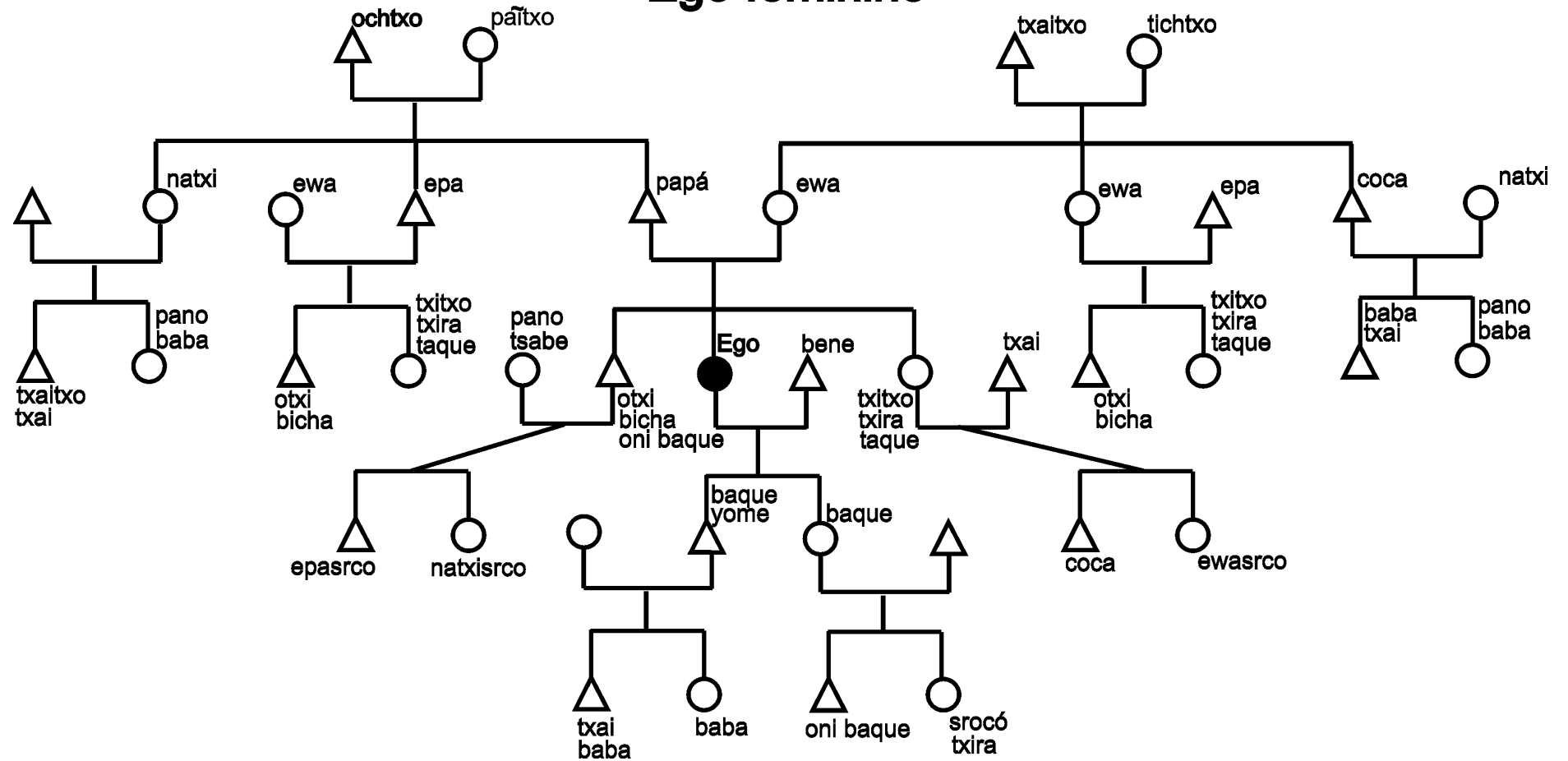
O pai propriamente dito é chamado de *papa*. Mas o irmão do pai, seus primos paralelos e os indivíduos do sexo masculino nascidos de homens chamados por termos equivalentes a irmão são todos chamados *epa*. A irmã de um *epa* é sempre uma *natxi*. Esses termos são igualmente aplicados por Ego masculino e feminino. No caso de indivíduos muito velhos, como os da terceira geração ascendente, os termos *epa* e *natxi* podem ser substituídos por *epatxo* e *nachtxo*. No caso de indivíduos mais novos, como os da primeira geração descendente, os termos *epa* e *natxi* se transformam em *epasrco* e *natxisrco*. Aos próprios filhos Ego masculino e feminino chamam de *baque*, sem distinção de sexo.

A terminologia de parentesco Marubo é coerente, pois, com a reunião de indivíduos de gerações alternadas em subgrupos. Assim, todos os membros de um mesmo subgrupo se chamam de irmãos e irmãs. Em segundo lugar, a terminologia parece coerente com uma regra matrimonial segundo a qual o homem deve se casar com a prima cruzada, tanto patrilateral como matrilateral. Aqui há um certo problema. Segundo vários informantes Marubo, deve-se casar com a filha do *coca*, ou seja, a filha do irmão da mãe ou equivalente. Mas, ao mesmo tempo que isso afirmam, também dizem que são bons os casamentos em que se faz a troca de irmãs reais ou classificatórias, o que implica em casamento com primas cruzadas bilaterais. A própria terminologia reflete essa ambigüidade: ainda que ela seja coerente com o casamento com primas cruzadas bilaterais, Ego masculino distingue o primo cruzado patrilateral (*txaitxo*) do matrilateral (*baba*); mas há casos concretos em que esses termos se invertem: o patrilateral é chamado de *baba* e o matrilateral de *txaitxo*.

Termos de parentesco: Ego masculino



Termos de parentesco: Ego feminino



A divisão de cada grupo matrilinear Marubo em dois subgrupos com nomes diferentes que incluem gerações alternadas e o casamento com as primas cruzadas bilaterais com, talvez, uma preferência mais acentuada pela matrilinear, contribuem para dar à organização social Marubo uma aparência australiana, algo intermediário entre o sistema Karia e o Murngin. No momento, não podemos ainda saber, com as poucas informações de que dispomos, se essa semelhança é puramente superficial ou se está assentada na operação dos mesmos princípios.

d) O sistema das atitudes

Ainda não dispomos de dados e nem de tempo de reflexão suficientes para construir um sistema com o comportamento dos Marubo em relação a seus parentes. Mas podemos apontar certos elementos que caracterizam o comportamento entre determinados parentes.

Um desses elementos é a acentuada solidariedade entre irmãos reais ou classificatórios, mas sobretudo entre os gerados pela mesma mãe, ou pelo mesmo pai. Notamos que geralmente a madeira destinada ao comércio é derrubada, rolada para a água e conduzida até o barco do regatão por grupos de homens, a maioria deles irmãos entre si. A esses grupos se agregam um ou outro *coca*, algum *baba* ou *txaitxo*. Notamos também algumas duplas formadas por irmãos ou meio-irmãos que sempre se freqüentam, saindo para caçar ou para outras atividades quase sempre juntos. A solidariedade entre irmãos também se manifesta no sistema matrimonial; são freqüentes os casamentos de irmãos com mulheres que são irmãs reais ou classificatórias entre si. Nesses casos, um ou outro irmão se casa com mais de uma dessas mulheres, numa poliginia sororal.

Se considerarmos que os irmãos classificatórios se dispõem em gerações alternadas, notamos que a transmissão dos nomes pessoais também se faz entre eles. De fato, os indivíduos do sexo masculino recebem seu nome pessoal do pai do pai, do irmão do pai do pai, do irmão da mãe da mãe, isto é, de indivíduos a que chama de *ochtxo*, e que são seus irmãos classificatórios. As mulheres recebem seus nomes pessoais da mãe da mãe, da irmã da mãe da mãe, da irmã do pai do pai, isto é, de mulheres a que chamam de *txichtxo*, e que são suas irmãs classificatórias.

Quanto aos nomes pessoais, o indivíduo recebe mais de um no decorrer de sua vida. Logo ao nascer é chamado de *chêque*, palavra que corresponde a "nenê". Ao começar a engatinhar, tem o seu primeiro nome pessoal. Por volta do início da puberdade, abandona o primeiro e recebe um segundo nome. Com o nascimento de filhos, passa a ser chamado por tecnonímia: "pai de fulano", "mãe de sicrano". Parece-nos que o nome que recebe quando chega pela puberdade é sobremaneira evitado depois que o indivíduo atinge a idade adulta. Há uma informação de que a tecnonímia aplicada à mulher sofre uma ligeira variação segundo ainda não tenha filhos ou já os tenha. Parece também que a tecnonímia aplicada aos pais vai sendo trocada à medida que os filhos trocam de nome.

Ainda com respeito à solidariedade dos irmãos, é preciso de dizer que, segundo uma informação, as mulheres de um mesmo marido, mesmo quando são irmãs entre si, dão mostras de ciúmes, quando ele dá mais atenção a uma do que a outra ou as outras.

Acreditam os Marubo que o indivíduo pode ter mais de um pai biológico; mas, nesse caso, uma informação assegura, é uma pessoa muito preguiçosa e seu nascimento deve ser evitado. Dentre as muitas relações que se mantêm entre pai e filhos e mãe e

filhos estão as restrições alimentares durante o período de gravidez, depois do parto e durante as doenças graves, sejam dos pais, sejam dos filhos.

Há um termo de referência, usado reciprocamente, para sogro e genro: é *rayose*; seu feminino é *rayose aïbo* e é aplicado à sogra e, supomos, à nora. Existe também um termo de referência, de uso recíproco, para irmão da esposa e esposo da irmã: é *quetsaa*. As relações do homem para com seus sogros e os irmãos de sua esposa devem ser amistosas. Os sogros, mesmo antes do casamento, recebem dele presentes, que podem ser desde caça até produtos industrializados. O genro deve se preocupar em ajudá-los nos serviços de roça e na sua subsistência, mesmo que não more com eles. Parece que a princípio as relações entre o genro e os sogros são de extremo respeito, mas não a ponto de serem evitativas, e com o tempo se vão abrandando.

Os irmãos da esposa e os esposos da irmã são companheiros de atividade com que um homem pode contar e são considerados dignos da mesma solidariedade que se garante aos irmãos. Entretanto, os poucos casos de violência, real ou suposta, que conseguimos anotar, sempre, envolvem irmão da esposa e marido da irmã. Por exemplo, a já citada morte de dois irmãos atingidos por meningite foi atribuída ao marido da irmã deles, que os teria envenenado. Essa acusação acabou por hostilizar entre si todos os índios do Ituí, pois cinco malocas desse rio, onde vivem os irmãos classificatórios do acusado, de seu mesmo subgrupo matrilinear, passaram a ver com desagrado os habitantes das malocas que vivem junto da Missão. Os índios solidários com o acusado, por sua vez, passaram a levantar outras acusações contra dois irmãos, um dos quais mantém relações extra-conjugais, do conhecimento de todos, com a irmã do suposto envenenador. Portanto, a acusação contra o marido da irmã das vítimas foi transformada em acusação contra o "marido" da irmã do acusado. Há um outro caso muito antigo, ocorrido talvez antes que os Marubo voltassem a ser isolados dos civilizados, que envolveu dois homens, um casado com a irmã do outro. Como a esposa deixou um deles, este matou dois irmãos dela (um deles marido de sua irmã), a própria esposa (ou uma irmã dela) e um filho da esposa (ou da irmã dela). Há ainda um segundo caso em que o marido mata o irmão da esposa por esta o ter abandonado. Esses casos são semelhantes àqueles do passado em que o homem, desdenhado por uma mulher, que se negava a casar com ele fazia magia contra ela.

As relações entre malocas são constituídas por relações de parentesco e casamento. Portanto, a partir do sistema de parentesco deve ser possível estudar o sistema político. Entretanto, os dados que colhemos em nossa primeira etapa de pesquisa não são ainda suficientes para dar uma idéia deste último.

5 – Ciclo de vida

a) Nascimento

Quando uma mulher está menstruada (*imiá*) anda pouco, fica mais sentada. O marido retira-se de sua *chanã* e vai para a *chanã* da tia paterna ou materna. Alguns não se afastam, apenas dormem na outra rede. Retiram-se da *chanã* para não tocarem na mulher menstruada. Ficariam panema na caça. Pelo mesmo motivo não comem comida feita por elas, comendo na *chanã* de uma de suas tias. Dizem que, quando a lua tem um círculo vermelho ao redor, adivinha sangue para a mulher, está chegando seu tempo de menstruação.

Para evitar filhos tomam um remédio da floresta, chamado *tosmá rao*. É coletado por homem e mulher velha. O galho do arbusto é raspado e misturado com água fria. É preparado pela mulher que o necessitar. Toma-o só uma vez antes de ficar menstruada. No outro mês, repete, controlando-o pela lua. Os brasileiros lhes ensinaram que, tomando um melhoral e um limão por dia, a mulher não engravida. Dizem que não usam este sistema.

Praticam o aborto (*baquea paqueá*) quando estão com mais ou menos dois meses de gravidez, apertando a barriga até o feto desprender-se. Fazem isso às escondidas, porque os velhos querem que aumente a população. O aborto é utilizado por mulher solteira e casada. Costumam provocar o aborto, quando ficam grávidas pouco depois de terem tido um filho, pois amamentam-no até os dois anos de idade. Para evitar aborto, repousam na rede e não fazem trabalhos pesados. Pela mesma razão, passam *sêpa* (resina cheirosa) do diafragma até três dedos abaixo do umbigo. *Sêpa* serve também para aliviar a dor na barriga.

Quando a mulher está grávida, pára de amamentar, outros dizem que só depois que o nenê nascer. Continua a realizar seus trabalhos domésticos normais, vindo da roça carregada de cachos de banana. Controlam a época da gravidez pela lua. Para evitar que a criança nasça doida, gritando e com prisão de ventre, ela não come jabuti, tracajá, tartaruga, ovos de qualquer espécie de animal, nambu, tatu, galinha, coco de babaçu, peixe mandim e traíra.

A mulher não mantém relações sexuais com o marido durante 10 a 15 dias por mês. Após engravidar, pratica-o até o quinto mês e depois suspende. Alguns comentam que relações sexuais são mantidas nos três primeiros meses de gravidez, depois o casal dorme em redes separadas.

Em meados de março de 1975 presenciamos um parto numa das malocas do Ituí. Todo o movimento feminino da maloca concentrava-se nos locais por onde passava a parturiente. As mulheres e crianças praticamente abandonaram a maloca e à noite a abandonaram de vez, mudando-se para o tapiri onde estava a parturiente, levando suas redes. Como a mulher demorava a dar à luz, os curadores cantaram sobre ela, para ajudá-la a ter um parto rápido. A parturiente dá à luz fora da maloca, para os homens não ficarem panema na caça e porque têm vergonha. A mãe da parturiente ficou ao lado da filha, atendendo-a e alimentando-a com banana madura esmigalhada em água fria. Outras mulheres acompanhavam interessadas os acontecimentos, ajudando aliviar a dor na parturiente, fazendo massagens na barriga.

A mulher deu à luz na floresta, sentada em folhas de bananeira, jarina e *pichĩ*. Quase todos os enfeites foram retirados do corpo porque é ruim manchá-los de sangue. A parturiente se apoiou em uma mulher (irmã da mãe da parturiente) e outra (filha da irmã da mãe da parturiente) apertava o diafragma. A irmã da mãe da parturiente pegou o recém-nascido no colo, enquanto o curador (que pouco antes tinha cantado sobre a mulher) arrumou uma lâmina de taboca e entregou de longe, para cortarem o cordão umbilical. Este foi cortado por outra mulher (filha da irmã da mãe da parturiente). O recém-nascido foi banhado pela sua avó materna, no igarapé. Antes de banhá-lo, deu uma volta n'água, encostando nesta as nádegas do nenê. Faz isso para evitar que este fique com febre. Todas as mulheres e meninas que acompanhavam a cena deixaram a parturiente só e foram ver o banho, examinando detidamente o recém-nascido. Antes de saírem, uma mulher (irmã da mãe da parturiente) jogou uma folha de palmeira sobre a placenta.

Depois do banho, uma mulher (filha da irmã da mãe da parturiente) levou o recém-nascido para a maloca, sendo seguida por quase todas as mulheres e meninas. Disseram que, antes do recém-nascido entrar na maloca, os homens retiraram as espingardas para que estas não ficassem panemas e depois foram conhecer a criança. Depois que a parturiente ficou sozinha, sua mãe banhou-a com água quente e enterrou a placenta no local do parto. Enterrou a placenta para evitar que os bichos (gato, mucura) a comam e a mãe da criança morra. Alguém informou que a enterravam para a criança não morrer e para, quando ficar maior, não adoecer. Depois de algum tempo, a parturiente voltou para a maloca, sendo que ficaria sentada no chão durante uns quatro, cinco dias, para que o sangue saísse. Isso seria facilitado com o mingau quente, fino, de bananas pacovão e najá maduras que a parturiente beberia.

Há um mito sobre o parto. Os primeiros (homens) não sabiam como nascia filho. Quando a criança estava por nascer, a família dela chorava porque não sabia como nasceria a criança. A mulher gritava e a criança ia nascendo. Os parentes dela choravam (preocupados), como a (criança), iria sair (nascer). Alguém falou: "Vamos tratar." Ele falou e partiram a barriga dela. Tiraram o filho e a mãe morreu. Outra mulher ficou buchuda {grávida}. Começou a doer na hora de nascer. A família chorava com pena dela. Viram uma mulher que vinha andando e que perguntou: "Por que vocês choram?" Responderam: "Nós choramos de pena de nossa irmã (de quem temos que) tirar o filho." Eles partiram a mulher, do umbigo para baixo. Ela disse: "Não façam assim! Eu faço assim." Pegou pau e: "(Assim) só eu faço nascer menino. Deste lado tenho no braço direito um menino e no outro, uma menina." Ela os ensinou. Levantou, pegou um pau pequeno, fez força (sobre a barriga) para a criança nascer. "É assim que a gente faz ." Suspendeu um pouquinho a mulher *Nami Macõ* (parturiente) pela barriga. Mandou que ela fizesse força. Quando a barriga fez força, o filho nasceu. Aí a mãe ficou viva e não mataram mais. Quando acabou de ensinar, a mulher voltou para a terra dela.

O recém-nascido é cuidado pela avó materna e pela mãe. Na *chanã* da parturiente são colocadas esteiras rústicas em ambos os lados, deixando-a mais escura, porque a parturiente tem vergonha. Parece que estas esteiras serão retiradas quando o recém-nascido estiver durinho. Depois são queimadas ou jogadas fora. A parturiente só sai deste local para fazer as necessidades fisiológicas e numa ocasião em que há pouco movimento na maloca. No tapume ela realiza certas atividades artesanais. cuida da criança, prepara sua comida auxiliada pela mãe e não faz trabalhos pesados. Depois de alguns dias de reclusão, trabalha em frente da *chanã*, mas ainda não realiza serviços pesados. É abastecida de banana e água por suas parentas próximas.

Enquanto a parturiente estiver em reclusão, o marido, ou qualquer outro homem, não pode entrar na *chanã*, para não ficarem panema na caça. Entram depois de retiradas as esteiras. O marido é alimentado pela mulher de seu irmão mais velho e também dorme na *chanã* desse. Retorna para sua *chanã* quando o tapume de esteiras for retirado. Há restrições alimentares para o casal.

As crianças gêmeas são mortas (sufocadas ou abandonadas vivas) logo ao nascerem, ou uma delas (menino) é poupada, o que é mais comum. A criança é abandonada na floresta pela irmã ou *baba* da parturiente. Fazem isso, alegando que não há comida para ambos e que as outras mulheres gracejariam dela se ficasse com os gêmeos. Não encontramos nenhum par de gêmeos na população Marubo.

Nos primeiros dias, enquanto a parturiente não tiver leite, o recém-nascido é alimentado por outra mulher da maloca. Isto é feito perto da porta, sendo que ele é retirado, ao entardecer, da *chanã* para apanhar luz. Tomam cuidado ao sair da *chanã* para que o recém-nascido não pegue ar e fique com a "doença do ar". Quando a criança chora, é amamentada. Também amamentam, colocando a criança no meio das pernas cruzadas e seguem trabalhado normalmente. Quando a criança está sendo cuidada por uma velha, esta põe o seio murcho na sua boca para não chorar. Desmamam quando a criança começa a comer carne e banana. Para ajudá-la, passam urucu ou pimenta no seio para fazer medo, ou a deixam com as avós para esquecer.

O recém-nascido é banhado ao entardecer pela avó materna ou por outra mulher aparentada à parturiente. Utilizam uma pequena panela de barro com água morna, pura ou com erva medicinal. A mãe do recém-nascido o banha pela primeira vez após alguns dias do parto e ornamenta-o com enfeites corporais.

b) Socialização da criança

A criança fica com a mãe até mais ou menos os 7 anos; depois passa a sair com o pai ou com outro homem aparentado, para trabalhar com ele. Enquanto a mãe está com a criança, esta executa algumas tarefas, quer sejam elas de competência masculina ou feminina. O menino a ajuda a trazer lenha, banana e produtos agrícolas, a cuidar de crianças menores, serve como moleque de recados, coleta *chana* e faz outras pequenas atividades. A menina ajuda a mãe a lavar roupa, carregar produtos da roça, água, lenha, preparar comida, varrer o pátio, fazer enfeite de caramujo aruá, cuidar de crianças pequenas e transportar cesta com objetos ou comida.

As crianças estão sempre mais ou menos limpas, pois, cada vez que uma mulher vai ao igarapé para buscar água, as crianças a seguem e se banham. Raramente o menino anda vestido, mas a menina desde pequena (mais ou menos 3 anos) usa um pano envolto abaixo dos quadris. A partir dessa idade tem vergonha que a vejam nua. Quando a criança é pequena, às vezes lhe dão um banho de panela para limpá-la, mas algum tempo depois já está suja, pois brincam muito na terra.

As mães quase não ralham e castigam os filhos. Estes choram pouco e raramente brigam entre si. Se isso ocorrer, as mães não tomam nenhuma atitude. Quando fazem manha, pirraça ou choram, as mães batem levemente ou as ameaçam (ou batem) com urtiga brava, deixando-as chorar à vontade. A criança também pode ser castigada pelo pai, irmãos, *coca*, *txichtxo*, *paĩtxo*.

São carinhosos para com a criança, pegam-na no colo quando chora ou se recusa a fazer longas caminhadas. Brincam com ela, dão beijos estalados no rosto e no pescoço, emitem um chiado ou barulho de chocalho, no ouvido, para acalmá-la.

As crianças brincam livremente, sem intervenção de adulto. Brincam com objetos cortantes e ninguém os retira de sua mão ou alcance. Também, se alguma se ferir, chora algum tempo sozinha e só depois tomam providências. A maioria de seus brinquedos são confeccionados com terçado por eles ou por um adulto de sua família. Muitas brincadeiras são imitações das atividades do adulto. Inventam brinquedos em que cuidam das crianças menores. Meninas e meninos brincam juntos, dependendo da imitação que estão fazendo.

Parece-nos que toda a educação da criança, enquanto pequena, cabe à mulher, pois dificilmente o homem está em casa durante o dia. Quando o menino se torna maior, passa a acompanhar o pai ou um parente em suas atividades fora da maloca. A menina continua sendo ensinada pela mãe, saindo de sua influência quando casar. Quando o menino se torna jovem, continua a trabalhar com o pai, ou sai para os madeireiros e cidades próximas, para trabalhar e aprender português. Isso é muito comum ocorrer entre eles.

A educação da criança é bastante descontraída. Ela pode comer no grupo das mulheres ou sozinha, comendo as mesmas coisas que os adultos. Procura não se engasgar com espinho ou se queimar com os pratos de comida quente. Quando o menino passa a acompanhar os adultos em suas atividades, também passa a comer nos *quenã* com os homens.

À criança pequena é permitido urinar dentro da maloca, ao passo que os demais afastam-se até o limite do pátio externo. Se por acaso a criança fizer cocô dentro da maloca ou no pátio, este é imediatamente removido e a criança banhada em panela ou simplesmente limpada.

As crianças não mexem nos objetos ou alimentos alheios; quando querem alguma banana, pedem para alguém. Gostam de assustar as crianças e quando estas choram, acham engraçado e não fazem nada para consolá-la.

A criança levanta ao amanhecer com os pais e deita quando as mulheres o fazem. Durante o dia não dorme, só se estiver adoentada. Tem um dia bastante movimentado, brincando todo o tempo. Sua imaginação criadora está sempre em funcionamento, aparecendo com brinquedos novos quase todos os dias.

c) Casamento

Parece que o namoro se resume em um ficar olhando para o outro, de longe. Se a mulher for casada, brigam e o marido dá a esposa ao interessado. Mas sempre há um homem que interfere na separação do casal, alegando algum motivo. Os homens sentem-se envergonhados quando as mulheres olham para eles.

A menina, muitas vezes, logo que nasce, já está prometida a alguém. Quando se torna um pouco maior, passa a residir ou não na casa do noivo (*aĩbo bicatsei*). Outras vezes é pedida em casamento ao pai dela numa festa de caissoma. Quando a prometida mora longe da aldeia do noivo, esta vem para a aldeia do rapaz e a mãe dele termina de criá-la. Se os noivos residem perto, cada um fica em sua aldeia, visitando-se. O noivo sempre é rapaz feito e a noiva, criança.

A mãe do rapaz faz enfeites para a noiva e o rapaz compra-lhe roupa. O casamento só é realizado quando a menina se torna moça, e o rapaz (ou o irmão mais velho) e os pais dele já tenham falado com os pais dela. O casamento é celebrado pelos pais do casal. O pai do rapaz aconselha o rapaz, em voz alta: tem que caçar e levar um

pedaço para a sogra; fazer roça; cuidar da esposa; não brigar com *taque*, *ewa* e *txai*; tirar lenha; trabalhar e caçar junto com o sogro; cuidar da esposa; quando não quiser mais a esposa, que a deixe e vá para a casa do pai. O pai da moça aconselha: não abandone o marido, senão tua mãe e o pai dele baterão em você; faça comida boa e coma com ele; não goste de outro rapaz, só de teu marido; cuide do esposo, não seja bruta com ele. Após os conselhos, estão casados, mas nem sempre o casal fica junto, às vezes a moça fica morando na *chanã* da mãe do rapaz até o casal se adaptar.

Mulher viúva, homem adulto (velho) e pessoas separadas, quando querem casar novamente não recebem conselhos matrimoniais. Muitos rapazes, algum tempo depois de casados, largam a esposa, não ligando para os conselhos dados, além de brigarem com os irmãos da moça e a sogra. Rapaz "bom" não briga com a sogra. Parece que este costume está caindo em desuso, porque, dizem, não hão velhos que os aconselhem e os jovens não sabem fazê-lo.

Algumas qualidades são levadas em consideração na escolha matrimonial: ser bonito, trabalhador, caçador, solteiro e adulto. Mulher com filhos não casa com homem com filhos. Viúvo velho pode casar com moça. Rapaz não casa com moça que tenha preguiça. Gostam de mulher que cuide de sua roupa e comida. Se o casal for preguiçoso, o filho também o será. O pai manda trabalhar; ele não vai; apanha. Se o casal é trabalhador, o filho sairá igual.

Há um mito que se refere às qualidades do pretendente. *Sranenáwabo* ia caçar com os irmãos Antônio e José. Mataram dois porcos. Trouxeram nas costas; estava pesado; descansaram um pouco, largando o porquinho. Descansaram sentados. Perto do pau estavam (esperavam) duas onças pintadas. Foram embora e as onças correram. Os dois irmãos largaram os porquinhos. Antônio estava com muito medo, mas o José não. Treparam no pau. José ficou no chão; a onça pegou-o, mordendo no pescoço. Antônio subiu para o alto (da árvore) e não desceu (mais). José estava mordido pela onça; estas o levaram para a beira do igarapé. Antônio desceu (da árvore), correu; chegando à casa disse: "A onça pintada mordeu meu irmão." Os primos de Antônio, Sebastião e Carlos, foram matá-las, mas não queriam ir porque tinham medo das onças. Procuraram as onças, gritaram. As onças estavam comendo José. Sebastião e Carlos se esconderam (atrás) do pau e flecharam as onças. Estas correram para trás. Jogaram outra flecha: a barriga (delas) estava cheia. Antônio chorou; não tinha mais irmão; onde iria achar outro rapaz para trabalhar? Sebastião traz a carne (cadáver) de José para a casa dele. Enterraram-no na sala (*chanã naqui*). A mulher de José, Carolina (*Bani*), chorou. O "casamento" (conselheiros matrimoniais) falou à *Bani* que iria procurar outro rapaz para ela. *Bani* disse que não queria. "Não posso casar com outro." O "casamento" não falou com outro homem. *Bani* disse que ia embora para a casa do irmão, da mãe e do pai. Não ia casar, porque aí havia gente com muita preguiça. *Bani* levou todos os filhos. *Peco*, filha de *Bani*, queria casar com *Banãpa* (Francisco). *Bani* não queria deixar a filha ali (sozinha). *Banãpa* briga com *Bani*, porque esta não quer lhe dar a filha (em casamento). Não tinha parente aqui (a *Bani*). *Bani* leva a filha embora. *Peco* chegou à casa do avô dela (*txaitxo*). O avô manda que ela (*Peco*) lave roupa, costure e faça comida. "Você não vai casar. Solteira é bom, vai buscar água, fazer comida e lavar pratos. Quando você encontrar um moço trabalhador, que não tenha preguiça, você casa. Está bom?" *Peco* concordou, não gosta de rapaz (que tenha) preguiça.

O rapaz, quando solteiro traz caça, peixe, para a mãe da moça (*rayose aïbo*) e depois de casado continua. Tem que ajudar os sogros nos trabalhos agrícolas e domésticos, e presentear-los constantemente, até morrerem. Quando o sogro (ou sogra)

estiver velho, não trabalha mais, ficando na maloca do rapaz e sendo sustentado por ele. Se a mãe da moça morrer, o rapaz se muda para a maloca do sogro, para cuidá-lo. No momento em que o rapaz deixa de cumprir as regras prescritas, é criticado pelos pais da esposa e considerado pessoa ruim. Em troca dos serviços prestados, a sogra cuida dele e lhe faz comida.

Existem muitos casamentos em que a moça casou forçada, porque seus pais simpatizavam com o rapaz, era bom partido. Nestes casos há um período de adaptação em que a moça fica em sua *chanã* e o rapaz na dele, se morarem na mesma maloca. O rapaz à noite vai mexer com a esposa em sua *chanã* até acostumá-la, depois esta passa para a rede e *chanã* dele.

Muitas vezes o casal quer casar, mas os pais da moça não permitem, porque têm pena da filha. Viúva jovem contrai núpcias pouco tempo depois do marido morrer. Se não for muito jovem, depois de três, quatro anos casa novamente. Viúvo jovem só casa, se achar uma mulher que goste dele. Há sempre um parente que interfere no casamento de uma viúva, dizendo que já teve marido e filhos. Viúva prefere casar, porque lhe falta roupa e mercadorias brasileiras. Quando a viúva casa novamente, seus filhos ficam com a irmã dela, sendo que após nascer o primeiro filho, ela vem buscá-los para ajudar a cuidar do recém-nascido. Filhos de relações extra-conjugais da esposa são sustentados pelo marido e, se é separada, ela os sustenta sozinha. Marido separado pode ficar com os filhos ou vir mais tarde buscá-los, sendo cuidados pela nova esposa, pela mãe ou irmã dele.

Moça solteira e casada mantém relações extra-conjugais, às escondidas. Se a mãe da moça descobrir, briga com a filha e obriga o rapaz a casar com ela. A moça procura o rapaz em sua *chanã*, quando residem na mesma maloca. Em malocas diferentes, o rapaz vem à noite a sua *chanã* ou a espera no jirau. Antes de clarear o dia, vai embora. O rapaz e a moça trocam presentes.

Se o marido descobrir a traição, discute em voz alta com a esposa e ninguém intervém. Não discute com o amante, para não ficar feio ao marido traído. O marido larga a esposa; esta vai para a *chanã* da mãe e, mais tarde, junta-se ao amante (*mescoá*). O marido traído permanece em sua *chanã*. A esposa também abandona o marido quando este a trai.

Há muitos casamentos poligínicos, alegando-se que, quando chegam visitas, uma só esposa faz pouca comida. As esposas são irmãs ou meias-irmãs entre si. Um homem pode ter de uma a quatro esposas e a irmã mais velha sempre estimula sua irmã mais moça a casar com seu marido, a fim de ajudá-la. A mãe aprova este tipo de casamento. As esposas podem morar todas na mesma maloca ou em separado. Neste último caso, o marido a visita periodicamente.

As co-esposas se zangam entre si, quando o marido dá mais atenção a uma ou fornece-lhe mercadorias. Nunca discutem em frente do marido. Quando o marido dorme na *chanã* de uma esposa, esta, no outro dia, faz-lhe comida porque as demais esposas não o farão, por estarem zangadas. Quando o marido sai em viagem ou em caçada, leva apenas uma das esposas com os filhos dela. As outras ficam na maloca, ou vão para a maloca da mãe para ajudá-la no serviço. Quando uma das esposas der à luz, leva-a para a maloca da mãe e a visita regularmente.

O marido circula entre as *chanã* de suas esposas. Estas contribuem com um prato de comida. na refeição dos *quenã* e depois o marido come mais um pouco na *chanã* de uma das esposas. Também pode buscar um prato de comida na *chanã* de uma esposa e

comer na da outra. Se os produtos da roça de uma das co-esposas terminarem, a outra lhe fornece.

Nem toda co-esposa aceita este tipo de casamento; algumas se rebelam e se separam, mas outras apenas se queixam, achando o marido ruim e ameaçam deixá-lo. Parece que a mulher mais velha de um casamento de poliginia sororal é a que tem maiores obrigações sociais (fazer comida, receber e atender a visita do marido) e com quem o marido permanece mais tempo. Em trabalhos coletivos, parece que as outras esposas têm maiores encargos do que ela.

Há disputa de mulheres quando um homem se casa com uma mulher e as irmãs desta com outro homem que não seja irmão, real ou classificatório, do primeiro. O homem se considera com direito a todas as irmãs da esposa. Surgem atritos e ameaças de morte entre os homens que se julgam lesados. Havia, no passado, roubos de mulheres e, como consequência, brigas entre os homens interessados e, às vezes, morte. Atualmente a disputa por duas irmãs se resume num debate acirrado de palavras ou de tabefes.

Há um mito sobre casamento poligínico. O homem morreu e enterraram. Quando acabaram de enterrar, as duas mulheres dele estavam chorando. Uma das moças (esposa), *Txôtxô Corósrabo*, não chorava, porque não gostava dele. A (esposa) mais velha, estava chorando de pena dele. O espírito do morto foi para o céu. Ele pensou em sua mulher. Quando estava pensando, escutou a mulher mais velha chorando. A mulher mais nova achou outro dono (marido), por isso não chorou. Ele tinha um menino que foi flechar um passarinho e um calango. Ele foi flechando o calango, quando apareceu (viu) seu pai sentado. Olhou para ele e voltou para casa. A mãe estava chorando. Aí ele contou para ela: "Mamãe, papai estava sentado no pau." Respondeu ao menino: "Você não tem pai." A criança chamou (disse) o nome do pai e a mãe chorou. Pegou o filho dela, chorando. O menino voltou de novo para ver o pai. O menino foi flechando o calango e viu o pai de novo. Viu o pai e voltou para contar a mamãe. O menino falou: "O pai está sentado num pau atravessado." Quando o menino contou, a mãe chorou. Chorou de pena do marido dela. Falou: "Você não tem pai, morreu." Contou para o menino a morte dele. A criança falou: "Eu vi o pai. Mamãe, vamos espiá-lo." Quando foram espiar o marido que estava sentado, o viu, correu e pegou-o chorando. Enquanto chorava, o homem falou: "Não chora minha mulher, eu estou vivo. Eu morri, mas vim em espírito." Ele falou: "Bem, mulher, vamos embora." Ela respondeu: "Nós não vamos." A esposa mais nova falou para ele: "Se (você) estivesse morto, eu não viria para cá." Ele respondeu: "Eu só vim para buscar sua irmã mais velha. Eu não vim para buscar você." Ela ficou calada. Ele pegou duas linhas de algodão, jogou em cima do céu, ficando pendurada lá. Ele vinha descendo. Jogou duas vezes a linha. "Bem, mulher, primeiro você sobe." Ela subiu. "Quando chegar ao céu, você puxa, sacode esta linha." Chegando lá, balançou a linha. Mandou o filho subir; este foi subindo. Chegou o menino, sacudiu a linha. A mulher mais nova disse que queria ir para o céu. O marido respondeu: "Primeiro eu vou e depois você." O homem subiu. "Quando eu chegar, puxo a linha e você sobe." Ele ficou subindo, subindo, até chegar lá. Quando chegou lá, sacudiu a linha. Ela vai subindo por cima do mato. O homem falou: "Agora você me paga, é bruta para mim. Agora eu já estou morto e (você) arrumou outro homem. Você não chega mais aqui (no céu). Agora você vai me pagar." Cortou a linha e (a mulher) caiu no chão. Foi por causa dessa mulher que o morto não volta mais vivo, acabou. Primeiramente o morto ressuscitava, agora não.

d) Morte

No fim de dezembro de 1974, na maloca do Paulo, no rio Ituí, vimos uma criança recém-nascida moribunda, sendo que esta era originária de uma das malocas do rio Maronal. A criança estava com a "doença do ar", pois a retiraram da *chanã*, apanhou ar e adoeceu. Quando a criança estava em agonia, a mãe dela e a irmã desta, começaram a chorar ritualmente e depois de morta continuaram mais um pouco. Não saíram de perto da doente e as demais mulheres da casa constantemente vinham ver a criança e algumas ficavam certo tempo aí.

Enquanto a mãe e a irmã choravam ritualmente, batiam no peito e no rosto da criança, nas suas próprias coxas e exclamavam: *yome, yome...* (meu filho). Esta cena se repetiu durante o dia e a noite, até a criança falecer. Numa determinada hora da noite, uma mulher da maloca reuniu-se às duas mulheres e chorou ritualmente, mas em estilo diferente das duas. A criança passava do colo da mãe para o da irmã desta, durante todo o tempo em que esteve em agonia. O xamã e os três cantadores se preparavam bebendo aiuasca e aspirando tabaco, para cantarem sobre a criança a fim de que não morresse. Mas lá pelas 21 horas a criança tinha piorado, e o xamã e os cantadores nem iniciaram o canto porque a criança estava falecendo. Quando a criança estava morrendo, ora a mãe, ora a sua irmã apertavam o nariz dela, fechavam a sua boca para o espírito não sair do corpo e continuar viva. Também esticavam os braços e as pernas da criança para que, quando morresse, ficasse o corpo em posição horizontal. A criança faleceu de madrugada.

Há um cemitério para as crianças (*baque oniá*), de 0 a 8 anos, e outro para adulto (*yora oniá*), mas às vezes utilizam um só. Nem todas as malocas possuem cemitério; aproveitam o da maloca vizinha. Um cemitério está longe do outro, mas ambos relativamente próximos da maloca. Quando o morto vai ser sepultado no cemitério de outra maloca, é levado de canoa. O cemitério de adultos encontra-se no meio da floresta, normalmente perto de um igarapé. As sepulturas estão embaixo de um tapiri coberto de folhas de patauá. O tapiri é construído pela mãe, irmã, irmão ou tia materna do defunto. É feito para que a chuva não caia sobre a sepultura, destruindo-a. Sobre a sepultura pode haver ou não um montículo (*maspo*) de terra. As crianças são enterradas ao redor e entre as raízes do miratoá (*comã*) sendo colocadas sobre a sepultura, folhas de babaçu ou esteira rústica. Enterram perto da samaúma (?), ou de pau duro, ou de pau d'arco, que são árvores fortes, para que o espírito da criança volte e entre na mãe. No mesmo dia em que a criança morre, o seu espírito retorna ao útero materno. O espírito do adulto vai embora.

Apenas um velho que morreu de sarampo e uma criança foram enterrados dentro da maloca, o velho no centro (*chanã naqui*) e a criança na *chanã*. Enterraram dentro porque ficaram com pena de os levarem à floresta, longe deles; ficariam tristes. A maloca em que está o velho, foi abandonada, e o pote de aiuasca (era do morto) é periodicamente reabastecido pelos seus filhos, para que seu espírito venha beber. Capinam ao redor da maloca, regularmente.

O corpo do adulto é velado durante um dia e uma noite, e o da criança, uma noite. Não temem o espírito da criança, mas do adulto. Se este não foi pessoa muito boa durante a vida, pode às vezes encarnar em animais de caça. Por isso, não caçam perto dos cemitérios.

O morto fica na sua rede e *chanã*. No outro dia, dois *txai* o carregam na rede, para o cemitério. As crianças permanecem em casa, com os parentes que não foram ao

cemitério. Só *txai* e *pano* do morto que o acompanham e choram ritualmente. Algum parente mais afastado (*txai*) abre a sepultura e os *txai* depositam o corpo. Este é sepultado com roupa nova, sem enfeites corporais e o rosto é coberto com um pano novo.

O cadáver é colocado em cima de um jirau de paxiúba. Sobre o corpo põem uns paus, jogam e socam a terra com as mãos, três, quatro parentes (homem ou mulher) do morto. Os paus são cortados por parentes dele e servem para impedir a entrada de água no lugar onde está o morto. Uns dizem que o chão é forrado com esteira e o corpo coberto com palha. Após o sepultamento, banham-se e choram ritualmente.

A criança, quando morre, é carregada nos braços pela prima (*pano*). A cova é aberta pelo tio (*coca*), irmão ou primo (*txai*). Sepultam do mesmo modo que os adultos. Quando a criança é pequena, que mama no peito, só mulheres a acompanham ao cemitério, além do pai da criança. Quando esta é maior, que já toma mingau de banana, acompanham-na também homens.

Sobre a sepultura da criança é colocada sua pequena panela de barro (*iwá masco*) de comer. Esta panela tem *mani motsá*, posta pela mãe, ficando aí até apodrecer. É para o espírito da criança vir comer. Ele anda por aí, vem, olha o morto, come e torna a andar por aí. Assim ele fica até achar o *bei báí*. Sobre a sepultura do homem adulto que bebe auiasca, é colocado seu pote cheio desta bebida. Em cima da sepultura de rapaz e de mulher não vai nada; seus espíritos não precisam.

Em cima do morto, quer seja adulto ou criança, são colocados seus pertences, pelas parentes dele. São colocados: roupa, ferramenta, rede, espingarda, terçado, enfeites de *nobo*, brinquedo, panela de comer e banhar da criança. Os animais de criação são deixados para o irmão, irmã ou mãe do defunto.

A viúva volta para a maloca de seu pai, com ou sem os filhos. Quando morre adulto, os pais trocam de *chanã* com outro parente. Quando é filho que morre, seus pais podem ficar ou trocarem de *chanã*. Estes têm pena do lugar onde morreu a pessoa.

Os parentes mais próximos da criança visitam periodicamente sua sepultura e com o tempo vão espaçando, até não irem mais. A sepultura da criança que ainda mamava não é visitada por ninguém. A da criança um pouco maior, é visitada só três vezes, com intervalos de mais ou menos dois meses. Os visitantes são parentes do morto. Quando a sepultura é de adulto, a visitam durante um ano, onde choram ritualmente.

Antigamente costumavam cremar seus mortos; deixaram após entrarem em contato com os brasileiros. Pegavam uma parte do peito que não queimava bem e guardavam num pote. Era o espírito do morto, ficando guardado dentro da maloca. Se o defunto fora uma pessoa boa, isso trazia efeitos benfazejos. Contam também que o defunto era queimado dentro da maloca, numa grande fogueira. Sua cinza era misturada com mingau (*waca*) e ingerida. Depois cantavam e não dormiam durante uns cinco dias.

Temos anotado um mito incompleto sobre a cremação. Os que nasceram na "mina" não sabiam enterrar gente. Quando morria alguém, jogavam no buraco de terra. Quando morria outro, jogava em cima dos paus, como cachorro, até que alguém ensinou a enterrar. Aprenderam a enterrar. Os primeiros que vieram, não sabiam sepultar. Foram ensinados por *Quewaquewá Chani* a queimarem o morto. Aprenderam a queimar. Quando queimado (o morto), vira cinza, come com caissoma de banana. Os ossos são para queimarem e misturarem com sopa. É para pensar no primo.

6 – Cosmologia

a) Multiplicidade de céus e terras

Os Marubo acreditam que o universo é constituído de camadas superpostas. Em três ocasiões obtivemos uma ordenação parcial ou total das camadas do universo, citada por homens de idade superior a 25 anos e com a ajuda de rapazes mais novos, sobretudo como intérpretes. Como a ordem das camadas não é totalmente a mesma para os três informantes, vamos aqui apresentar as três, em colunas distintas, uma vez que ainda não temos conhecimento suficiente da cultura Marubo para nos decidir por nenhuma delas. Nas colunas as camadas são dispostas da mais superior para a mais inferior.

1ª informação	2ª informação	3ª informação
<i>Coĩ Nai</i>	<i>Coĩ Na</i>	<i>Coĩ Nai</i>
<i>Quene Nai</i>	<i>Srane Nai</i>	<i>Imi Nai</i>
<i>Imi Nai</i>	<i>Imi Nai</i>	<i>Quene Nai</i>
<i>Srane Nai</i>	<i>Quene Nai</i>	<i>Srane Nai</i>
<i>Osro Nai</i>		<i>Osre Nai</i>
<i>Sroco Nai</i>	<i>Sroco Nai</i>	<i>Sroco Nai</i>
<i>Bei (ou Chete) Nai</i>	<i>Bei Nai</i>	<i>Bei Nai</i>
<i>Bei Mai</i>		<i>Bei Mai</i>
<i>Rane Mai</i>		<i>Rane Mai</i>
<i>Srawã Mai</i>		<i>Osro Mai</i>
<i>Robo Mai</i>		<i>Robo Mai</i>
<i>Coĩ Mai</i>		<i>Imi Mai</i>
		<i>Srane Mai</i>
		<i>Coĩ Mai</i>

Nai significa "Céu" e *Mai*, "Terra". Como se pode notar, a informante que nos deu a segunda coluna só citou os Céus, mas não as Terras; no que tange aos Céus, ele admitiu a existência do *Osro Nai* (a que, aliás, ele chamava de *Nai Osro*), mas esqueceu de localizá-lo na ordem dada. Essa mesma camada foi chamada pelo informante da terceira coluna de *Osre Nai*, o que pode ter sido um engano. Nota-se que todos os informantes concordam quanto à camada celeste mais superior e também quanto às duas ou três camadas celestes mais inferiores. Nas camadas intermediárias é que não há concordância entre os três informantes. O mesmo acontece com relação às Terras: os dois informantes que as citaram concordam quanto às duas camadas superiores e a mais inferior, mas não quanto às intermediárias, inclusive discordando quanto a seu número.

A tradução dos nomes atribuídos aos diversos Céus e Terras é a seguinte: *coĩ* significa "fumaça" ou "nuvem"; *quene*, "desenho" ou "escrita"; *imi*, "sangue"; *srane*, "azul" ou "verde"; *osro*, "branco"; *osre*, "lua"; *sroco*, não sabemos; *bei* parece significar "neblina"; *chete* significa "urubu"; *rane*, "conta" (para enfeite); *srawã*, "arara"; *robo*, não sabemos.

b) *Bei Nai* e *Bei Mai*

A camada *Bei Mai* é a superfície da terra em que vivemos. Logo acima dela fica a camada *Bei Nai*. Nessa camada ficam vários caminhos. A palavra para "caminho" é *bai*.

Um desses caminhos é o *Bei Bai*, percorrido pelas almas dos mortos em busca de seu destino definitivo que é o *Sroco Nai*. No *Bei Bai* há muitas frutas. Se o espírito do morto ficar com fome e comer demoradamente dessas frutas, não chegará a seu destino, ficando pelo meio do caminho e virando bicho (jabuti, cobra, cupim). Os espíritos sabidos sabem andar pelo *Bei Bai*, bem pelo meio (afastados das margens) e saltando os obstáculos. Se sentem fome, comem uma fruta apenas, e seguem; não a ficam admirando, escolhendo, senão ficam moles, cansados e não sairão mais dali. O *Bei Bai* é sinuoso, cheio de ziguezagues enganosos, colorido, com muitas pontes. O espírito do morto alcança primeiro a maloca dos macacos-pretos (*Bei Iso*), que estão guardando o *Bei Bai*. Eles ficam em cima da maloca e comem o espírito do "pecador". É considerado pecador aquele que rouba, mantém relações sexuais extra-conjugais com parentes, não faz seus trabalhos. Se o espírito não tem pecado, pula por cima dos macacos. Estes conhecem o pecador, porque tem sangue diferente. Dentro da mesma maloca se encontra a mulher *Besco*, sentada; junto dela há uma rede e água fervendo. Quando o espírito vai saltar a rede, *Besco* a puxa e o faz cair na água. Mas se o espírito é sabido, não dá atenção a *Besco*, quando esta lhe diz que vai amarrar a rede: afasta-se dela e passa adiante. Em seguida há uma ponte, que na verdade é uma cobra, sobre um igarapé. A ponte (*yamatapã*) está com uma das extremidades longe da margem. Quando o espírito se aproxima dela, a ponte anda e chega até à margem. O espírito pula nela depressa; ela retorna a seu lugar e o espírito pula rapidamente para a outra margem. Se o espírito não é inteligente, na hora em que vai pular cai na água fria. A ponte é sabida: se o espírito tem pecado, não o deixa passar, fá-lo cair, conhece-o pelo corpo. Na água há um camarão grande (*Mapi*). O espírito com pecado, ao tomar água, tem seu nariz cortado pelo camarão; o espírito então fica aí, virando bicho. Há uma informação que diz que, quando o espírito chega a uma corrente d'água (*Bei Waca*), pega uma cabaça grande e tira água; nesse momento, o grande camarão (*Bei Mapi*) pode cortar-lhe o braço; ou um caranguejo (*Bei Srãca*) pode cortar-lhe um dedo ou o braço; nesse caso, o espírito morre e não chega a seu destino. Mais adiante, o espírito encontra uma coruja (*Bei Popo*). Vai-lhe dizendo que é boa gente, que não tem pecado. Se realmente não tem pecado, pois a coruja sabe quando isso acontece, ela baixa a flecha com que o ameaçava. O pecador não consegue passar; fica aí mesmo e vira bicho (cupim, passarinho, coruja). Depois de pular a ponte da coruja, o espírito do morto tem de saltar a do fogo (*Bei Txi*). Se é pecador, o fogo o consome, pois sabe quem é pecador. Após o fogo, o espírito tem que pular duas pontes, que passam sobre a lama. Há frutas no caminho das duas pontes. O espírito deve caminhar bem no meio do caminho. Se cair na lama, fica aí e vira bicho. As pontes finais para pular são mais próximas entre si que as outras. Depois de atravessar a última ponte, o espírito não encontra mais guardiões, a não ser o *Txana* (japu pequeno). *Txana* pergunta ao espírito se nasceu na "mina" (região subterrânea de onde vieram os Marubo e talvez a humanidade) e a que subgrupo matrilinear pertence, pois daí em diante há um caminho para cada subgrupo; uma vez respondida a pergunta, *Txana* lhe ensina o caminho adequado. O espírito do pecador não chega a alcançar *Txana*: fica pelo caminho. Há uma informação sobre uma alma de passarinho que fica num lugar onde há muitos caminhos e que se chama *Bei Txao*; ensina o caminho que deve tomar o espírito do morto; será então *Bei Txao* o próprio *Txana*?

Outro caminho é o *Yobé Bai*, onde há banana, mamão, goiaba, ingá, *panã* e outras frutas. É um caminho bonito; nele não há fogo. Começa na superfície da terra e vai até um pau (*Tama*), subindo daí por diante. Esse caminho é percorrido pelo espírito da criança falecida, levada por um *Yobé*; também passa por ele o espírito, do morto que

toma *oni* (aiuasca), que caminha acima dele, como avião. É também o caminho percorrido pelo xamã quando está em transe, na rede, dentro da maloca.

Há também um caminho que o xamã percorre acima da água: é o *Waca Bai*. Existe um outro que ele percorre por cima da floresta, o *Tama Bai*. E existe referência a um caminho que passa por dentro d'água, o *Ene Bai*.

O arco-íris também é um caminho da camada *Bei Nai*; chama-se *Nawa Bai*. Quando o arco-íris aparece por cima do rio, sabe-se que existe barro bom para cerâmica nos locais onde estão suas extremidades. Os peixes descem pelo arco-íris; os surubins, jundiás, tambaquis, descem nos rios grandes; os piaus, piabas, nos igarapés. Todos os peixes descem pelo arco-íris; antes de descerem por ele estão no *Bei Waca*, que fica no *Bei Nai*. Os peixes são gerados da costela da onça *Chôto Camã* e pena de arara encarnada (*Ochîca Srawã*). Essa onça e essa arara não existem aqui na superfície da terra; ficam no *Bei Nai*. Os índios não gostam do arco-íris, pois dizem que ele provoca tumores grandes (*toco*) e pequenos (*pochi*). Quando brasileiro morre, vai para o céu através do arco-íris. Daí o nome *Nawa Bai*, pois *Nawa* quer dizer "civilizado", "estranho". Segundo uma informação, o Marubo que morrer e não tiver a tradicional tatuagem facial também percorre o *Nawa Bai*; mas, se a possuir, vai pelo *Yorã Bai* (não há outras referências a esse caminho).

Um outro caminho que fica no *Bei Nai* é o *Awá Osrô Bai*, isto é, o "caminho da anta branca". Diz uma informação que é uma nuvem branca, comprida, que se vê de dia, tal como fumaça deixada por avião. Aí anda uma anta branca, que vai de uma extremidade à outra, mas não desce à terra.

O *Bei Nai* também se chama *Chete Nai*. É o lugar dos urubus, dos jacamins. Os espíritos dos cachorros que morrem também vão para o *Bei Nai*. Segundo uma informação, nem todos os urubus ficam no *Bei Nai*: lá estão apenas o *chete roa* ou *chete osro*, que talvez seja o urubu-rei, e o *chete wache*, que tem o dorso branco e o peito preto com pintas brancas; os urubus *côsca* (preto e de pescoço pelado) e *poichete* não moram lá.

d) *Sroco Nai*

Na camada celeste chamada *Sroco Nai* mora o herói mítico *Roca*, ao qual já nos referimos no capítulo 3, item b, quando fizemos alusão a um mito sobre a pupunha. *Roca* vivia na superfície da terra, no *Bei Mai*. Quando seu irmão, *Mecho*, morreu, teve seu corpo queimado dentro de casa, conforme o antigo costume dos Marubo. *Roca* pensou: "Quando eu morrer, fazem assim comigo também." Ficou com medo disso e foi embora para o céu. Assim como os homens rejeitaram a pupunha que *Roca* lhes oferecia, que eram maiores que as atuais e que davam o ano inteiro, não, quiseram também ir buscar os jenipapos grandes (*choco nãni*) que o herói pôs à disposição deles e que eram maiores que os atuais (*nãni*). O jenipapo oferecido tinha a propriedade de, quando passado no corpo, além de pintá-lo de preto, provocar a queda da pele; a pele saía e o indivíduo ficava novo outra vez: não morria. Apesar de *Roca* avisar "Se vocês não quiserem, vão morrer", as homens não aceitaram o jenipapo e o herói o levou embora.

Quando o espírito do morto chega ao *Sroco Nai*, o herói *Roca* lhe retira a pele; o espírito, então, se aquece no fogo e fica maior. Há uma duplicação do herói, um ser a que se dá o nome de *Nawa Roca*, para junto de quem vão os espíritos dos brasileiros civilizados e até os de alguns Marubo.

Junto de *Roca* vivem certos animais: porcos-queixadas, quatis, caititus, veados. Antigamente esses animais eram gente. Mas, como comeram ovo do pássaro *Yawachai*, viraram bichos; saíram rio abaixo e caminharam até chegarem ao céu. *Roca* se alimenta da carne desses animais. Quanto aos animais que vivem aqui na terra, no *Bei Mai*, eles não são antigos seres humanos. Os veados do *Sroco Nai* são denominados *Nawa Pato*; os caititus, *Ranenáwabo*; os quatis, *Barináwabo*; os porcos-queixadas, *Barináwabo*, *Cananáwabo* e *Sranenáwabo*. Eles continuam com os mesmos nomes dos subgrupos matrilineais a que pertenciam quando eram gente aqui na terra; mas não sabemos de nenhum grupo que se chame ou se tenha chamado de *Nawa Pato*. Os porcos e bois que existem em Manaus e Brasília também são gente que comeu ovo de pássaro *Yawachai*, que, ao que parece, é uma ave mítica.

d) *Srane Nai*

Na camada celeste chamada *Srane Nai* ficam os seres que correspondem ao que consideramos astros. Lá é que estão as estrelas, a que os Marubo chamam de *ichi*. As estrelas pequenas situadas na área em cujas extremidades estão a constelação de Órion e as Plêiades recebem o nome de *Ricôbaquebo* e são antigas crianças, talvez do subgrupo matrilinear *Inonáwabo*. Uma das versões do mito ligado a essas estrelas é a seguinte:

Uma onça pegou uma mulher (*Iscosrábobo*) grávida. O pai da criança (*Robonáwabo*) encontrou a mulher morta. A onça, tinha tirado a criança de dentro, mas não a tinha ofendido (machucado), ainda estava se bulindo (mexendo). O pai da criança pegou-a e começou a aquecer que nem se torra caroço de milho, para secar a criança. Esta depois de enxuta, ficou com o pai. Quando a criança ficou maiorzinha, começou a flechar gafanhoto com flecha pequena. Depois de flechá-lo, tirou a cabeça dele, espetou na flecha e foi (saiu) dançando com ela. Chegava perto da avó (*Robosrábobo*) dançando, com a cabeça do gafanhoto e perguntava: "Vovó (*paĩtxo*) esse é o animal que matou a nossa mãe?" A avó respondeu: "Não, não foram os gafanhotos que mataram sua mãe; quem matou foi a onça." Aí a avó contou que foi a onça (Não era uma criança só, eram cinco; o mais velho chamava-se *Quesro*; era o chefe). Não se convenceram e pegaram o calango (*srabo*) e fizeram a mesma arrumação: mataram-no, tiraram a cabeça e dançaram com ela. Perguntam a avó e ela diz que foi a onça. Não se convenceram ainda e mataram o rato (*maca*). Fizeram a mesma arrumação. A avó disse que foi a onça. Aí mataram a paca (*ano*). Saíram com a cabeça dançando e jogaram perto da avó, perguntando: "Vovó, foi essa que matou nossa mãe?" Ela respondeu: "Não, meus filhos, foi a onça. Aí mataram a cutia (*mari*). Fizeram a mesma arrumação. Pegaram um pau chamado *quenã* (o pau de que se faz os bancos paralelos; sem a casca é muito liso), descascaram e fizeram o pau escorregar pela ladeira, indo bater lá no remanso, dentro d'água. Aí começaram a brincar com o pau no remanso, no igarapé, dentro d'água. Aí chegou a onça vermelha (*camã ochĩ*) e perguntou: "Que estão fazendo aí, bando de menino órfãos de mãe?" Eles disseram: "Espera aí, nós não queremos conversar com você agora; espera aí." Aí pegaram as suas lanças e enfiaram dentro d'água, já esperando a onça; mandaram a onça escorregar: "Vem agora tomar banho, vê como é bom!" A onça escorregou e caiu sobre as lanças, se espetando. Aí os meninos a espetaram com outras lanças. Depois de matar a onça, tiraram a cabeça dela, o feto (intestino), o coração, o fígado e a banha dela. Enrolaram numa folha de cocão. Aí saíram com o embrulho debaixo do braço. Toparam-se com outra onça pintada (*camã coiĩ*), o irmão daquela que mataram. Aí a onça perguntou: "O que vocês levam debaixo do braço?" Torceu o braço do menino para trás e viu que ali estava a outra onça, deu uma pesada (patada) no peito do menino. O menino (*Quero*) virou jabuti (*srawe*). Os

quatro restantes correram. Levaram só a cabeça da onça. Aí foram dançar com a cabeça lá aonde estava a avó deles. Jogaram a cabeça perto da avó e perguntaram: "Foi essa aqui, vovó, que matou nossa mãe?" Aí a velha começou a chorar. Disseram: "Bem, a vovó começou a chorar, com certeza é parente dela. Vamos esperar no 'banheiro' (local de banhar)." Aí foram esperar no "banheiro". A avó não apareceu aí. "Vamos esperar na privada." A avó não chegou à privada. "Vamos aonde ela está." Foram lá e meteram a peia (surra) na velha, para descobrir, até que a mataram. Depois que a velha morreu, disseram: "E agora, meu irmão, nós matamos nossa avó, era ela que cuidava de nós, era quem fazia comida para nós; para baixo (nascente) não podemos ir; vamos para cima (poente). Aí foram para cima e chegaram ao céu. Ficaram morando aí. Disseram: "Bem, nossos irmãos, agora daqui não temos aonde irmos; matamos a nossa avó, aqui não vem ninguém atrás de nós." Ficaram morando aí para toda a vida. Por eles é que foi gerado *Inonáwabo*.

O Sol (*Bari*) também se encontra no *Srane Nai*. Ele é conhecido por ao menos sete nomes, que devem fazer referência a diferentes aspectos seus; só tomamos três desses nomes: *Bari Imi*, *Bari Osro*, *Bari Srane*. O Sol não fica permanentemente nessa região; ele passa por ela. Ao meio-dia, segundo uma informação, ele se encontra num lugar chamado *Nai Mato Watxa*, no *Imi Nai*. À noite, ele passa por um caminho numa camada terrestre, para voltar ao leste novamente, como se verá adiante.

A Lua (*Osre*) também passa pelo *Srane Nai*. Há um caminho (*Osre Bai*) pelo qual se chega até a Lua; só o xamã o percorre, quando canta na boca da noite. Os Marubo contam um mito sobre a origem da Lua, que aliás é um ser do sexo masculino. Uma das versões é a seguinte:

Temĩtxoqui é gente. Queria fazer sopa de urucu. "Quem acabou meu urucu?" disse *Temĩtxoqui*. Fez. uma casinha (cerquinha) para cuidar do urucu. Ele viu no rio abaixo as garotas de nome *Nomã Cheta* e suas irmãs *Nomã Peco*, *Nomã Eba* e *Nomã Masre*. Vieram chegando. O Lua (*Temĩtxoqui*) pensou que era bicho. Apareceu gente. O Lua estava sentado na cerquinha. Chamou *Masre*. Tinha um galho de urucu curvado, baixinho. Tirou aquele urucu. Tinha flor. Pintou a perna. (As mulheres é que tiraram o urucu). Pintaram nos lados dos olhos. O Lua falou para as mulheres: "Vou querer ela." A mulher subiu na árvore para tirar o urucu. Chamava-se *Nomã Peco*. Subiu no urucuzeiro. *Eba*, *Masre* e *Cheta* estavam no chão. O Lua pegou *Peco*. Esta falou para o Lua: "Sai daí do chão, eu vou descer." Queria descer, mas o Lua correu para junto do urucuzeiro. Quando desceu, pegou *Peco*. Não corria. Falou para o Lua: "Pode me pegar, quando (se) não tem mulher. Se tem mulher, não quero você não. Então eu vou (catar) piolho." (Se não tiver piolho, ela vai embora, é sinal que tem mulher). Quando mexeu no cabelo dele, tinha um piolho. O piolho tinha asa. Estava voando. O piolho vai aonde o urubu (*chete boroquéne*) está voando. Entrou embaixo da pena do urubu e ficou lá. Virou piolho de urubu. Então *Peco* falou para o Lua: "Vou casar contigo. O senhor não tem mulher." "Sem mulher, eu não tenho quem faça comida para mim," lhe disse o Lua. Assim fez *Temĩtxoqui*. Chamou *Nomã Peco*. Criou. Mulher sabida. Ninguém viu o que ela fez. Fez uma pulseira de aruá, colar, pendentes de orelha. Ela fez caissoma(*waca*). O Lua mandou: "Você faz uma caissoma." Ela não fez nada, mas tinha uma panelona, fechou com uma peneira. Pegou uma casca de banana madura e esfregou dentro da panelona. Pegou um caroço de milho, mastigou e jogou dentro da panelona. Fez e fechou com a peneira. Quando o Lua foi caçar, entrou e falou para ela: "Já fez caissoma?" "Já, eu fiz." Quando abriu (levantou) a peneira, viu caissoma boa. Tinha um pé de galinha (superfície rachada). As velhas disseram: "Ela não fez nada, mas como será que ela fez? Será possível que ela trabalhou?" Falaram assim para ela. Não

aprenderam (entenderam) ainda como ela fazia. "Eu não fiz nada desse trabalho," ela falou para outra mulher. "Nós fazemos muito serviço. Ela não faz nada, como que ela fez assim?" Quando (como) não tinha filho, *Peco* ficou grávida. Nasceu o filho dela. "Eu vou tomar banho," ela disse, "vocês cuidem do meu filho." Ela deu o filho à outra mulher. Quando ela deu à outra mulher, a criança chorou. A mãe do menino foi tomar banho no terreiro, mas a outra pensou que ela fora longe. "Não chora criança, você não é mulher, você é homem, mas como você criou sobancelha de sua mãe. A criança não tom o rosto do pai, só o da mãe dela." A mãe da criança escutou essas palavras. Falou para a criança: "Vem para cá, meu rosto, não tem rosto do seu pai." A criança estava chorando; pegou o filho, foi brincando com ele. Ela foi pelo mesmo caminho pelo qual o marido tinha ido caçar. Estava brincando com a criança. Enquanto esperava o marido dela, atravessou o rio para o outro lado, que tinha praia. Estava brincando com a criança na praia. Quando ela atravessou, entrou o marido dela na casa. Perguntou: "Aonde foi minha mulher?" "Não sei, nós vimos, estava aqui brincando com o filho." Quando ele estava procurando, não estava (achou) mais. Quando ele foi mais adiante, procurando-a, viu a mulher; estava do outro lado, sentada na praia. Falou para a mulher: "O que você foi fazer aí?" "Por isso que eu vim chamar meu filho," disse a mulher, "disseram que ele não tem o rosto do pai, só o da mãe. Assim que eu vim, fiquei com vergonha. Eu vou embora, onde está meu pai, eu tenho vergonha de entrar em casa. Se você me quer deixar, vamos comigo até lá, na casa de meu pai." Tinha no toco do pau uma folha de *sanibotxosti*. "Pega aquela folha que deixei no toco do pau. Esfrega, pinga nos olhos, fecha-os, pensa aonde eu estou." Ele pegou a folha, esfregou, pingou em cada olho e pensou. A mulher estava longe. Quando pingou, fechou os olhos; a mulher atravessou o rio. Quando olhou, ele estava pertinho da mulher. "Vamos embora olhar minha mãe e meu pai. Ela viu um verme, tirou-o. Meu pai viu essa minhoca, falou para o marido dela. Viu a minhoca, não posso tirar porque eu fiquei com você e ele ficou com pena de mim." Quando ela fez assim, o homem ficou com medo. "Você já tem medo?" perguntou ela. "Eu estou", disse ele. "Faça uma sopa de milho, misture a minhoca que é bom." O marido fez paninho de folha de açaí para a mulher. Botou dentro dele a minhoca. Chegou lá aonde o pai dela está. A mãe dela ficou animada. "Mãe, cozinhe o poraquê, faça sopa para nós comermos." Ela chamava a minhoca de poraquê. "Eu procurei, mas não achei esse poraquê," o pai falou para ela. Fizeram sopa de poraquê. Comeram-na. A mãe falou para ela: "Será que ele (Lua) come?" "Ele não come, tem muito medo de poraquê," disse ela. Acabaram de comer a sopa. Ele viu *Nātobi*, *Neāarasi*, *Neāsina*. Vêm brigando, cortando no meio; o outro correu como (para) o cortado e emendou. "Saia do meio, pois eu não morro, disse a mulher para ele. "Eu já estou acostumada com isso," ela falou para seu marido. Pegou uma folha e fechou o marido dentro da casa. Quando viu cortarem sua mulher, correu com pena dela, queria olhá-la. Cortaram ele também. Quando cortaram, ele caiu; sua mulher correu e o emendou. "Vá embora, eu já estou acostumada com essa briga," disse a mulher para ele. A mulher o botou dentro da casa. Cortaram de novo o Lua.. Cortaram a perna e pegaram-na. A mulher dele não o emendou mais. (Os três) levaram a perna do Lua. Tiraram os ovos (testículos). Levaram da cintura para baixo. Botaram no ombro e levaram. Jogaram no lago. A perna do Lua virou poraquê. Jogaram os ovos, viraram caramujo aruá (*nobo*). A outra perna virou cobra (*bēsra*, cobra d'água). Ficou só ombro, sem perna. O ombro (tronco da cintura para cima, braços e cabeça) voltou. Caiu na água, foi embora para o fundo d'água. Quando o peixe veio comer a carne dele, o Lua pegou-o. Chegou à casa da mãe dele. Falou: "Mãe!" A mãe dele abriu a porta. A mãe viu só tronco, sem pernas. Tinha peixe seguro na mão. Falou para a mãe: "Pega o peixe, mamãe; me mataram. *Neāarasi* e *Nātobi* é que me mataram. A mãe só ficou com o

peixe. Ele deu-lhe o peixe. “Meu filho está cortado, só trouxe peixe.” Ele estava sentado no terreiro. Fez sopa de peixe. Acabou de comer. Sentado, o Lua falou: “Mamãe, o que eu viro?” Pensando nisso, falou: “Eu vou virar uma cabeça de terra. O que eu vou virar? Mãe, pensa para mim. Eu vou virar remanso. Eu vou virar um pau duro. Eu vou virar uma terra.” Assim que ele fazia, falando. Andava “namorando” com cachorro, com mãe, irmã, tudo ele queria “mexer”. Quando a pessoa dormia, ele ia cutucar e pegar o “negócio” da mulher. A irmã dele fez jenipapo misturado com água. Por isso que o Lua tem meio sujo assim, de um tapa que levou. Até que disse: “Mãe, eu vou virar Lua.” Matou anta, cortou perna, colocou-a nele próprio, cortou pênis da anta e colocou nele. Matou uma arara e com o rabo fez uma peconha. Tinha um açazeiro, subiu nele. Passou por um caminho (*Nei Maspô*). Subiu pelo *Nei Maspô*. Subiu, ficou lá no céu. Virou Lua. Primeiro ele era gente. Cortaram-no. Virou outro jeito. Assim que virou Lua. Toda a gente ele “coisa”; cachorro, anta e veado também ele “namora”. Dentro da água há gente que ele “namora”.

No capítulo 2, item h, no mito do aparecimento dos civilizados, há uma referência ao nascimento dos heróis *Netewãni* e *Yaméwa*. Esses dois seres também estão no *Srane Nai*. Antigamente os Marubo usavam escudos. Faziam um círculo com cipó *minósre*, formando assim uma armação chamada *minósrequia*. Tomavam um couro de anta fêmea, porque é maior do que o de anta macho, furavam suas bordas com osso de veado e o costuravam à armação com fio de tucum. Quando o sol esquentava, passavam no couro óleo de anta. Era assim o escudo, a que davam o nome de *bitxi*. Serviam-se desses escudos para se proteger das flechas ou para camuflagem. Os escudos eram mais altos que uma pessoa e ficavam guardados junto à porta da maloca, do lado de fora ou do lado de dentro. Os heróis *Netewãni* e *Yaméwa* possuem desses escudos. O *bitxi* de *Netewãni* é feito com o couro de anta branca (awá *Osro* ou *srabá awã*); o de *Yaméwa*, com o couro de anta escura (*baquichi awá*). Ambos os heróis seguram seus escudos pela borda superior. Quando *Netewãni* levanta seu escudo, o dia amanhece; ele sai e atravessa o céu; é dia claro. Quando *Yaméwa* aparece a oeste, faz-se o escuro, anoitece. *Netewãni* é a Estrela d'Alva e *Yaméwa* é Vésper, ou seja, os dois heróis correspondem ao planeta Vênus.

Ainda no *Srane Nai* há como que um caminho chamado *Srawêwa Bai* por um informante e *Srawêwa Maspó*, por outro. *Srawêwa* os Marubo chamam à tartaruga jalapa, a mesma que os peruanos chamam de *tarique*. *Srawêwa Maspó*, segundo um informante, são os espíritos das tartarugas. São manchas no céu. Pelo que os informantes informaram é muito provável que seja a Via Látea. *Srawêwa Maspó* aparece na estação seca, provavelmente por causa da ausência de nuvens no céu, que é o tempo em que as tartarugas aparecem na terra e desovam. As manchas que constituem *Srawêwa Maspó* são as covas de ovos de tartaruga.

No *Srane Nai* habitam os *Naisranenáwabo*, um povo sobre o qual não existe maiores informações.

e) Outras camadas celestes e terrestres

Para as outras camadas do Universo não há muitas informações. Na camada celeste *Osro Nai* moram os *Naiosronáwabo* e é só isso que sabemos dela. No *Imi Nai* estão os *Naimináwabo* e nessa camada há doenças. No *Quene Nai* vivem os espíritos dos macacos; deve ser a eles que se dá o nome de *Txonanáwabo*. No *Coĩ Nai* há fumaça, nuvens; aí vivem os *Naicoĩnáwabo*; há rio e doenças; nessa camada fica o *Nai Ronô*, habitado pelo espírito da cobra; há maloca e *bēsra* (cobra d' água).

Na camada terrestre *Rane Mai* vivem os tatus. O caminho do Sol (*Barĩ Bai*), que passa pelo *Srane Nai* e que é percorrido pelo xamã, atinge um lugar chamado “casa do inca” (*Nai Botẽ Equitõ*), que parece estar no *Rane Mai*. No *Srawã Mai* há tatu canastra e o passarinho *Oro* ou *Srawã Oro*, da beira do rio, que faz buraco no chão para por ovo. No *Robo Mai* vivem os *Robonáwabo*; um outro nome para *Robo Mai* é *Mai Nawa Nono*. O *Osro Mai* é a terra do espírito do rato. O *Imi Mai*, a terra dos *Maimináwabo*. Na camada mais inferior, o *Coĩ Mai*, vivem os *Maicoĩnáwabo*. Nessa região fica o *Nai Tairi*, onde o Sol nasce; aí há um rio grande e largo; não há gente, só coisa ruim: alma que só tem mão e não sabe falar; a água e o sal aí são doces; o espírito do xamã anda por esse lugar quando ele está fazendo *isõchõca* (feitiço).

Nos primeiros dias de nossa estada entre os Marubo, durante o rito da colheita do milho, gravamos um trecho de um cântico que, ao que tudo indica é o mito da criação do *Coĩ Mai*. O tradutor não nos disse quem é o sujeito das ações do mito. Ele mata um animal semelhante a anta (*Noba*), abre sua carne para com ela fazer o chão; mata um passarinho (*Samesrai*), abre sua carne e acrescenta. à do primeiro, para aumentar o chão; com o osso do mesmo passarinho faz o suporte do chão; mata um jacarim (*Coĩ Nea*) e acrescenta à carne do primeiro; mata uma onça (*Yoma Camã*) e com sua carne e sua cabeça aumenta o chão; cobre a carne com o couro peludo da onça, que se transforma em capim; mata um macaco (*Coĩso*) e acrescenta sua carne à da onça; o couro do macaco é colocado em cima de sua carne e se transforma em caniços; mata uma anta (*Yoma Awá*) e sua carne é colocada ao lado da do macaco; a carne de outra anta é acrescentada à da primeira. Nesse ponto nossa gravação se interrompeu. É digno de nota que os nomes desses animais são diferentes daqueles de animais semelhantes existentes na superfície da terra; ou então têm o mesmo nome, mas acrescentado de algo, que pode ser um adjetivo.

Esse mito é interessante porque parece conter algo que pensamos ser uma constante na mitologia Marubo: os novos seres são criados pela justaposição de pedaços de seres anteriores. Assim, o *Coĩ Mai* é formado pela soma de pedaços de carne de diversos animais; o mesmo acontece com Lua, cujo mito de origem transcrevemos neste capítulo: é formada por um tronco, braços e cabeça de um homem e pernas e testículos de anta. O mesmo acontece com seres cuja origem é descrita nos cânticos para curar doenças a que aludimos no capítulo 7, item c.

Finalmente, convém notar que, embora os Marubo acreditem que a humanidade tenha saído do chão por um ou vários buracos, mito a que fazemos breve referência no capítulo 4, item b, não chegamos a saber em que camada do Universo habitariam os homens antes de passarem a viver nesta superfície da terra (*Bei Mai*).

7 – Magia

a) *Romeya* (xamã ou pajé)

O xamanismo é bastante desenvolvido e praticado pelos Marubo. Há um xamã (*romeya*) no Ituí e outro no Maronal. Antes do xamã receber os espíritos, toma ajuasca (*oni*) e aspira muito tabaco (*romewa*). Depois sobe para a rede que está amarrada na entrada principal, ao lado dos *quenã*. Senta na rede, porque, quando seu espírito sai do corpo, este cai no chão que nem morto. A sessão não começa antes das 22 horas e o xamã está enfeitado com contas de aruá. Passa toda a noite na rede, sentando ou deitando nela, cantando e dançando, conforme o espírito que receber. Dança arrastando os pés, pulando num pé só, andando de lado, andando devagar e de outras maneiras.

O xamã recebe vários espíritos durante uma sessão, que podem ser espíritos de pessoas mortas, de animais ou de seres sobrenaturais. Os cânticos que o xamã entoia estão relacionados aos diferentes grupos matrilineares. Às vezes o xamã recebe espíritos brincalhões, fazendo com que os homens riam. O xamã executa as brincadeiras que o espírito faz dentro dele. Há um pequeno intervalo entre o recebimento de um espírito e o outro. Nota-se que o espírito penetrou no xamã porque sua voz fica grossa e canta bonito. Essa voz é a do *Yobé*. Dizem que o espírito *Rewepei* coloca o *môti* (tubo de guardar tabaco) na garganta do xamã e ele canta grosso e bonito. Ao colocá-lo, destampa-o para que possa cantar ou falar alto. Quem tem voz fina ou fanha e língua pesada ao falar é porque o *môti* está tampado.

Os homens adultos ficam sentados nos *quenã*, aspirando ou ingerindo tabaco, bebendo ajuasca e oferecendo de vez em quando para o xamã. Mulheres e crianças ficam em suas *chanã* durante a sessão, que se realiza à noite.

Os espíritos só se manifestam à noite, de dia estão dormindo. Quando o espírito vem, balança a rede do xamã. Dizem que os xamãs não ficam velhos, morrem logo. O espírito chama-o, quando canta bonito, bem declarado e compassado. A dramatização do xamã é imitada periodicamente por um índio (no Ituí), sendo que isso provoca riso na platéia masculina e feminina, que estão nos *quenã* e nas *chanã*. Os espíritos que ele imita são os mesmos do xamã, mas só que estes não entram nele como acontece no xamã. Um menino dá assistência ao pseudo-xamã, dando-lhe *oni*. A duração da brincadeira é de mais ou menos uma hora. O xamã não está presente nestas ocasiões.

Vimos em uma sessão no Maronal, os índios passarem *nawãmi* (uma madeira perfumada) no corpo, sendo dada primeiro para o xamã. Um homem raspa a casca do pau cheiroso e distribui aos presentes. Cada um mastiga sua porção, cospe na mão, esfrega e passa pelo peito, rosto e braços. Fazem isso porque o espírito gosta deste cheiro, é o cheiro do *Yobé*. Este acha bom quando o sente. O *nawãmi* tira a catanga do tabaco. Os espíritos maus — da anta (*awá bacá*), do mato (*ni Yochĩ*) e dos bichos — não apreciam este aroma: é ruim para eles.

O xamã também cura doentes. Sobre, canta e chupa no local dolorido, até que o bicho (*rome*) saia. Mostra aos presentes o *rome* extraído. Antes de realizar o trabalho, aspira tabaco com *rewa* (tubo longo) e bebe *oni*. Para curar dor de cabeça., extrai dela, pelos olhos, pêlo de cachorro. Canta, bebe ajuasca e aspira tabaco. Quando o paciente está muito doente, canta duas noites e dois dias seguidos. Se a doença não é grave, canta um dia inteiro. Também cura dor de cabeça, passando as mãos no rosto do paciente; vai

subindo até a testa e quando as duas mãos se encontram, retira-as e mostra o bicho, uma larva que se aloja na pele de cachorro (*wapa chena*).

Para curar dor de dente, tira o tapuru (*maco*) que estava comendo o dente, passando a mão na boca do paciente. O xamã canta durante uma noite. Cura mordida de cobra, chupando o local onde foi picado. Extraíndo o veneno, não dói mais. Cospe o veneno na mão, joga fora e lava-a com auiasca. Canta duas noites e dois dias, mas se a cobra for grande, canta de três a cinco dias, até melhorar. Também cura picada de cobra, esfregando o joelho e retirando um pequeno ovo da cobra que mordeu. Mostra aos outros e joga fora.

O xamã vê a doença chegando, diz para os outros e cantam para curar o doente. Se não cantarem, a pessoa morre. O xamã doente não cura, porque seu espírito não abandona o corpo, não podendo convidar o *Yobé* a entrar nele. Quando, a doença aflige o xamã, o *Yobe* desaparece, porque não acha bom.. Quando este se restabelecer, *Yobé* aparece novamente, porque o xamã, toma *oni*, aspira e ingere tabaco em grandes quantidades.

Numa, sessão xamanística o xamã (*romeyá*) pode atuar sozinho, ou com o auxílio dos cantadores (*quêchĩtxo*) ou atuar como *quêchĩtxo*, tendo sempre uma assistência de homens que bebem *oni* e aspiram tabaco. Durante a sessão pode haver tratamento de doentes, como uma que assistimos no Ituí, em que uma criança, duas mulheres e um homem foram tratados. O xamã dançava, cantava e olhava, pelo comprido tubo do assoprador de tabaco, a criança adoentada (fraqueza). Quando recebeu outro espírito, repetiu a cena e a criança chorou, sendo retirada do local. Soprou pelo tubo sobre uma mulher que tinha íngua no peito, pediu *oni* e deu para ela beber. Passou *oni* e casca de um pau sobre o peito e costas da mulher. Um rapaz que há muito tempo fora picado por cobra, doía-lhe a perna. O xamã passou *oni* misturado com casca de um pau, esfregando nela. Saiu da maloca, retornou, esfregou novamente a perna, misturou *oni* com pó de tabaco na mão e depois tirou da palma da mão um pequeno bastão pontudo. O xamã saiu da maloca, voltou e tratou de outra mulher, passando a mão no flanco. Os cantadores cantaram junto aos doentes, um em cada paciente. Após baixar mais um espírito, o xamã acabou dormindo na rede. Um determinado homem oferecia *oni* para o espírito beber através do xamã.

Quando o xamã está em transe, cantando, o seu espírito percorre o *Yobé bai*. Aí encontra o espírito *Rewepei*, *Yobé* e outros. *Yobé* é espírito bom, ensina o xamã. Diz-lhe que doença tem o doente, quando vai chegar a morte, que doença está para vir e ensina-lhe remédios do mato. Quando o xamã canta, é o *Yobe* que está lhe contando essas coisas. Depois que o *Yobé* e *Rewepei* entrarem no xamã, não saem mais, porque ele tem sangue bonito (fraco). Se saírem, o xamã morre. A casa do *Yobé* é o peito do xamã. Quando o xamã está em transe, seu espírito sai, fica por aí andando e o espírito de *Yobé* entra. Ao acabar o transe, o seu espírito retorna para o peito e fica junto com o do *Yobé*.

O espírito do xamã não vai ao encontro do espírito do mutum e da anta porque não gosta deles. O *Rome Srãco* (espírito do tabaco) aparece ao xamã quando está cantando, tomando auiasca e aspirando tabaco. O espírito do xamã tem o poder de localizar objetos perdidos e roubados, quando está em transe e cita o nome do ladrão. Seu espírito também sabe quando alguém está gostando de outrem e que homem é valente. Também diz quem é o assassino, porque o espírito do morto entra no seu coração (*wĩti*).

A história de como as pessoas se tornam xamãs é mais ou menos a mesma, tendo características semelhantes. A do xamã João, do Ituí, foi assim: quando menino

adoeceu, cantou, perdeu a voz e o estômago inchou. Estava que nem morto, os seus parentes choravam. Seu tio debruçou-se sobre a boca do menino e cantou um dia inteiro. O menino mexeu-se e começou a cantar, sem que ninguém tivesse ensinado. Virou xamã. A pessoa adoece porque seu espírito sai do corpo, anda por aí, pelo céu, encontra *Yobé* e este fica nele. Quando o espírito do xamã retorna ao corpo, ele vira xamã e melhora da doença.

É comum em assuntos xamanísticos, os informantes dizerem que um xamã é mais sabido ou melhor que o outro. O xamã João (do Ituí) gosta que o seu espírito saia, mas o xamã Miguel (do Maronal) não, por isso, dizem que o João é mais sabido. Miguel não gosta porque tem preguiça de passear onde está o *Yobé*. Os xamãs não são todos iguais, são de outro jeito. O xamã *Mani* (do Curuçá), já falecido, era o mais sabido, depois veio o Miguel e o João. *Mani* era o mais sabido porque seu espírito foi até onde estava o espírito *Canaboã*. Para João este espírito não aparece, porque ele mora muito longe e, se o espírito dele for até lá, João morre, pois é menos sabido que *Mani* (foi o primeiro xamã). Atualmente o mais sabido é o João. Alguns depois de velhos desistem da pajelança, como existe um caso no Maronal.

O xamã pode desistir de exercer sua função, como pode perder os seus poderes sobrenaturais. Para desistir, basta mandar que os *tapurus (rome)* saiam de seu corpo; se não mandar, estes permanecem. Quando não quer mais ser xamã, os *rome* saem dele, mas se *Yobe* quer que continue a sê-lo, faz os *rome* retornarem. Pode perder os poderes, quando o xamã tem pena dos espíritos de seus parentes mortos. Os *rome* não saem de seu corpo se o xamã tiver pena dos espíritos de parentes afastados falecidos. Há um caso no Curuçá em que um irmão de *Mani* tornou-se xamã, mas este não consentiu, retirando os *rome* do peito do novo xamã e estes nunca mais apareceram. *Mani* não queria que seu irmão fosse xamã, porque receava que o pessoal não gostasse dele, como não simpatizaram com *Mani*, quando este era vivo.

Só os xamãs possuem os *tapurus (romé)* que são as "coisas" do *Yobé*, que ele chama *paca*. Estes são pequenos e estreitos, de cor verde, amarelo, preto e encarnado. A fim de que o xamã e o aprendiz aprendam mais e se agüentam, os espíritos fazem um teste, lançando a *paca* no peito deles, estes caem e sai sangue. Outro espírito vem, assopra, o xamã ou aprendiz levanta, senta, fala e canta. As pessoas não vêem os *paca (rome)* e não podem pegá-los porque nossas mãos são quentes e eles pulam. A mão do xamã é fria. O espírito do tabaco (*Rome Srãco*) é que fornece os *rome*.

O corpo do xamã se transforma na morada do *paca*, o espírito dele pega-o e coloca-o no canto da casa. A entrada no peito é como uma facada, a pessoa não agüenta a dor. O *paca* é do *Yobé*. Depois que a pessoa recebe o *paca*, sai a catinga, o sangue fica bom. *Rome Srãco* dá o *paca* para curar. E o *Rewepei* dá o *mõti* (guardador de tabaco) de todas as cores. A pessoa sonha, o *Rewepei* se transforma em um espírito de um parente morto e lhe oferece o *mõti*, que vai parar na garganta.

Há um mito de como uma pessoa se torna xamã. Um homem (*Paich Romeyá*) que queria virar xamã, foi buscar cipó de aiwasca. Traz um monte, faz aiwasca o dia todo, bebendo todo o mês. Passou janeiro, um ano, dois anos bebendo aiwasca. Quando terminou a aiwasca, *Yobé* não apareceu. Falou ao curador para (que) cantasse aiwasca para ele. Cantaram. Tomou todo o dia, toda a hora, ficando no porre, mas ainda *Yobé* não apareceu. Passou outro ano e nada (*Yobé*) apareceu. Passou janeiro, o inverno e nada. Perguntou ao pajé porque *Yobé* não vinha. O pajé respondeu: "Vem, ele estará aqui no outro ano, não sei quando." *Yobé* está fazendo chapéu (cocar), flecha, coisas dele. Ele (o homem) voltou a tomar aiwasca. Falou ao curador para cantar aiwasca para

ele. Tomou aiwasca cantada. Passou o ano e (ele) chegou (falou) ao pajé. Este disse que podia beber aiwasca que agora ele (*Yobé*) iria aparecer. Estava tomando aiwasca. Cantou para *Yobé*. O pajé foi tornar banho e escutou o barulho do *Yobé*. Voltou correndo e o *Paich* já estava caído. Virou os olhos, entrou na casa (corpo) e se assustou com o homem grande. Apareceu tanta coisa, chapéu (cocar) branco, azul, amarelo. *Paich* ficou com medo e quis correr. Quando levantou, queria correr para fora. A *paca* (lança) do *Yobé*, quando lançada no peito dele (*Paich*), diminuiu e entrou toda ela. Saiu sangue pelo nariz e boca. Estava morto. O pajé chegou lá, soprou no rosto e no tronco. *Paich* levantou e cantou. Era pajé, não voltou mais para a frente.

b) O aprendiz de xamã

O rapaz que quiser ser xamã tem que passar por um treinamento intensivo, ministrado pelo xamã. Atualmente há um aprendiz no Ituí, que veio do Curuçá, e outro no Maronal. O aprendiz de xamã saiu do Curuçá, porque o xamã de lá perdeu seus poderes, o espírito o abandonou e não era tão bom quanto o do Ituí, que é mais sabido. O aprendiz prepara sua aiwasca que é cantada pelo xamã. Se outra pessoa a beber, *Oni Srãco* vai embora, sai do sangue do aprendiz, e a bebida faz mal para ele, fica tonto. É jogada fora e preparada outra. Se outra pessoa a preparar, *Oni Srãco* não aparece. O aprendiz bebe diariamente cerca de meio litro. A bebida não deixa sentir fome. Se comer, acha a comida ruim, mas depois que passa o efeito do *oni*, tem vontade de comer carne. Se beber *oni* em excesso, embriaga. Dá reação igual a bebedeira com cachaça. As vistas escurecem, a terra anda que nem cobra, vê tudo diferente, azul, mais claro que o dia, vê relâmpagos, as imagens ondulam como água e sonha.

O aprendiz pode ser criança ou adulto, conquanto não sinta medo. O treinamento com criança é mais lento, para que possa agüentar o tabaco. Quando se torna adulta, o treinamento é intensivo. Os dois aprendizes atuais são adultos. O aprendiz do Maronal está fazendo o treinamento, forçado pelo pai, pois ele não gosta de ser xamã. O treinamento pode durar meses ou anos. Consta de restrições alimentares, e abstinência total de relações sexuais, até que *Yobé* apareça ao aprendiz. Vários rapazes iniciam o treinamento, mas o abandonam por quebrarem as regras prescritas. O aprendiz não come junto aos homens, porque estes mantêm relações sexuais, mas em local separado, normalmente nos jiraus. A comida é preparada por mulheres que não estão mantendo relações sexuais, senão ele vomita e fica cansado.

O aprendiz pode comer: macaxeira em caldo; *mani motsá*; banana; *waca*; porquinho moqueado e anta, depois de vários meses que iniciou o treinamento, mas mesmo assim o porco moqueado só pode ser comida depois de três dias que foi caçado; tucano; japu; arara; papagaio; mandim; e talvez juriti. Todos estes animais têm sangue fraco. Não come: veado, mutum, macaco-preto, macaco barrigudo, tatu (depois de muitos meses o come), *paca* e jacu, por terem muito sangue e ser forte, e serem portadores de doenças. Após o recebimento de *Yobé*, o xamã não precisa respeitar as restrições alimentares e sexuais, passa a ter novamente sua vida regularizada, sem a reclusão parcial.

Yobé e *Oni Srãco* não aparecem ao aprendiz enquanto este não tiver sangue bom e seu corpo for catíngoso. O aprendiz se purifica, ingerindo alimento de sangue fraco em pouca quantidade, toma *oni* bastante e não mantém relações sexuais. Quando o sangue do aprendiz virar sangue de aiwasca, o *Yobé* aparece-lhe. Para ajudar a vinda do *Yobé*, o xamã retira um *rome* de seu peito e o coloca na boca do aprendiz. O *rome* desce ao peito e se localiza no lado esquerdo (coração). O aprendiz o engole misturado com tabaco,

porque este conduz melhor o *rome*. *Oni* não presta porque é fina. O aprendiz sente dor quando o *rome* é colocado; para aliviar, toma tabaco e aiuasca. Se não agüentar, o xamã o retira. Mas se os *rome* não quiserem ficar no aprendiz, porque seu sangue é muito quente, estes saem, demorando para o aprendiz tornar-se xamã. Recebe *rome* grande ou pequeno até aparecer *Yobé*. Para que os *rome* fiquem, toma *oni* e tabaco.

O xamã cede seus *rome* porque, quando canta, *Yobé* coloca mais no seu peito, atrás das coxas, na barriga das pernas, nos músculos dos braços e nas costas. Mas o xamã só dá os do peito; os das outras partes do corpo lhe pertencem. Os *rome* do tabaco são brancos e do mesmo tamanho dos *rome* (*paca*) de *Yobé*.

c) *Quêchĩtxo* (cantador ou curador)

O curador (*quêchĩtxo*) é aquele que reza cantando perto ou em cima do doente para curá-lo. O canto faz parar a doença. Pode ficar cantando a noite toda, mas não dança. Há vários curadores espalhados pelas aldeias, em atuação. Os espíritos não entram no corpo do curador. É auxiliado por *Oni Srãco*. Não receita remédio do mato. O curador pode cantar sozinho sobre o doente para a quentura (febre) sair do corpo e ficar frio (temperatura normal). Mas se tiver de três a seis cantadores, o doente melhora logo. Cada um canta num tom de voz diferente, mas o conteúdo do canto é o mesmo. Vão terminando o canto um por um. Para cada tipo de doença, entoam um cântico diferente. Cantam até o doente sarar. Antes de iniciarem o canto, aspiram tabaco, tomam *oni* para ajudar *Oni Srãco*, que está a seu lado, e cantarem bonito. Se não beberem, a garganta canta ruim.

Os cânticos entoados pelos *Quêchĩtxo* para curar doenças e outros males têm letras diferentes, uma para cada problema a resolver. A julgar pelas poucas letras cuja tradução obtivemos, o cântico se divide em três partes: a primeira é como um mito da origem do mal que está sendo tratado; a segunda se refere à penetração do mal e à descrição de sua ação no corpo do doente; e a terceira constitui uma invocação a várias forças da natureza, uma de cada vez, para virem expulsar o mal. Na primeira parte, se descreve como a doença ou seu agente causador foi criado a partir de vários pedaços de seres; cada pedaço vem a ser um atributo do mal. Na terceira parte, entre as forças e seres invocados para expulsar o mal estão as *Sroma*, *Oni Srãco*, o frio da samaúma, o vento da samaúma, o sangue da aiuasca, o frio da água, o doce da samaúma, o sangue da samaúma, o sangue da tartaruga arana, a água da banana, a leveza do pau e muitos outros.

Oni Srãco é o ajudante ou o espírito da aiuasca (*oni*). Este fica aqui na terra, nos paus (*tama*), em todas as regiões superiores (*nai*). *Oni Srãco* é que nem soldado, faz parar a doença, briga para que a pessoa melhore. Não quer que o espírito vá embora. Enquanto o *Oni Srãco* estiver dentro do xamã, este não morre. É homem bonito, grande e tem por esposa *Sroma*. Esta cuida dos doentes. São muitas e estão em todas as regiões superiores (*nai*) e inferiores (*mai*). *Oni Srãco* e *Sroma* transformam-se em onça e no passarinho *chãcha*. A pessoa os vê, mas desaparecem logo. Quando estão transformados, não atacam. Quando a pessoa morre, seu espírito sai e vê a onça, retoma para a pessoa, ressuscitando-a ("fica cortado"). *Oni Srãco* anda por todos os caminhos (*bai*), anda na água e no fundo da terra.

O espírito *Rewepei* é companheiro de *Oni Srãco*. Não se transforma porque tem pena da pessoa, chora. *Rewepei* vai atrás do espírito do morto e lhe diz: "Sua mãe está com pena de deixar você, está chorando muito, pede que não a abandone. Por isso que vim buscá-lo, para que volte. Seu pai chama-o, está com pena de você. Seu filho não

pode deixar os pais, com quem vão ficar, sozinhos, sofrendo." Aí o espírito do morto retoma. *Rewepei* e *Oni Srâco* são invocados pelo curador por ocasião de parto difícil, para que a criança nasça logo, são pessoas mais velhas.

Curador pode beber *capi*, que é mais forte que *oni* mas depois fica quatro meses sem comer carne. O xamã o toma uma vez por ano, quando vai cantar e depois fica um mês por ano sem comer carne. Quando o ingere em grande quantidade o curador ou o xamã vê relâmpagos na frente, sonha e lhe aparece o espírito do *capi* (*capi Yochĩ*). Só o xamã fala com este espírito. O *capi* é preparado longe da maloca, das mulheres e crianças, para que a pessoa que o beber não sinta dor de cabeça, febre ou enlouqueça. A pessoa que preparar o *capi* não mantém relações sexuais enquanto tiver no corpo o cheiro do *capi*. Se tiver relações, ficará tonto, com dor de cabeça, o espírito o joga longe e morre.

Sêpa é uma resina cheirosa que tem finalidade terapêutica e de adorno. É misturado com urucu e passado no corpo. Quando o *sêpa* é cantado pelo curador e xamã, é usado para aliviar dor de cabeça, de corpo e fraqueza, pois o cântico entra na pessoa para retirar a doença. Passa-se essa a mistura de *sêpa* com urucu nos locais doloridos.

O curador é portador do *rome* do tabaco, mas não os (*paca*) do *Yobé*, que são coloridos. Quando a pessoa não tem os *rome* do tabaco, acha-o ruim, dói o nariz ao aspirá-lo, não agüenta acordado uma noite toda e acha o *oni* desagradável.

Curador e todos os homens que bebem aiuasca não comem carne d.e anta, só depois que passar o efeito da mesma. Não comem tal carne porque é forte e possui doença. O xamã e o curador não comem carne de jacaré porque *Yobé* e *Oni Srâco* não gostam da catinga desse animal e não os ajudam nas sessões.

Há um mito sobre cura. O pessoal de *Romewá* (flor do tabaco) matou com veneno timbó (*yamati*) o *Romewá*. Os olhos dele saíram (saltaram). O filho de *Romewá* o abandona e os outros também, só ficando o *Romewá* na casa. Quando apodreceu sua carne, os urubus (*chete*) vieram comê-la. Uns urubus comeram a bunda, fazendo um buraco. O peito dele não apodreceu, só os olhos que saltaram (das órbitas). Um urubu azul (*poichete*) chegou à casa, esperando o urubu branco (*chete osro*). Depois que o urubu branco virou pajé, havia muitos urubus sobre a casa do *Romewá*. O urubu branco entrou pela porta e foi aonde estava deitado *Romewá*, soprando tabaco sobre ele, no peito. *Romewá* não sabia que seus olhos tinham saltado. *Romewá* pegou o assoprador de tabaco do urubu branco. Todos os urubus entraram na casa. *Romewá* pegou o assoprador de tabaco e os urubus saíram voando para o terreiro. Os urubus pensaram que o *Romewá* estivesse morto. Só o urubu branco ficou na *chanã*. Este pediu o assoprador para *Romewá*. Este chama o urubu branco e diz que quase tinha morrido e que era para ele vir espiar o corpo. O urubu branco assoprou e aspirou (*romeresti*) tabaco e bebeu aiuasca. O urubu espiou (o corpo) e perguntou porque estava doente. *Romewá* disse-lhe que seu pessoal o tinha matado com timbó (*yamati*) e se ele tinha remédio. O urubu branco disse que sim e que queria tirar-lhe os olhos, e jogar fora. O urubu tirou os olhos e os pôs em *Romewá* e os deste, no seu. Quando trocou os olhos de *Romewá*, o urubu branco soprou sobre o corpo daquele. No lugar onde o urubu azul comera, o urubu branco colocou remédio. Quando pôs remédio, sarou ligeiro. *Romewá* levantou com os olhos bom. *Romewá* falou para (o urubu branco) se ele sabia onde estava seu filho. Este disse que não sabia. O urubu azul disse que sabia, que o tinha visto na cabeceira do rio, quando voava alto. *Romewá* o convidou para (irem) espiar. Quando chegaram à casa dos filhos, estes disseram que os (seus) olhos eram do urubu

branco. Os filhos disseram que (ele) não era o seu papai. Um dos filhos disse que (ele) era o pai deles, (porque) tinha escutado que haviam posto os olhos do urubu branco (no pai). É nosso pai mesmo. Trabalharam com ele. O urubu branco foi para sua casa no céu (*Coĩ Nai*).

Para curar uma dor de estômago atribuída a um bichinho que passou na vasilha de colocar *wanĩ waca*, quatro curadores cantaram sobre o doente deitado na rede, para que melhorasse. Cantam tantos dias quantos forem necessários para curar o doente. Cada canto dura de 50 a 60 minutos. Em cada intervalo tomam *oni* e aspiram tabaco. Cantam para curar febre, íngua, diarreia, vômitos, dores em geral e outros males. Há cantores que têm cantiga tão forte, que chegam a ter quase tanto poder quanto um xamã. Às vezes, quando o caso de cura está difícil para os curadores, o xamã se encarrega dele. Em caso de desmaio ("passamento") os espíritos do xamã e do curador saem um para cada lado a procurarem o espírito do doente. Quando o encontram, trazem de volta e o colocam no corpo desmaiado. A pessoa acorda, bebe água e, mais tarde, mingau.

Um mingau de banana sobre o qual se cantou (*waca chõca*) também pode ser tomado por todos para curar doenças ou para evitar que sejam picados de cobra. Cantam durante alguns dias sobre a panela e só depois distribuem a todos. Normalmente cantam à noite, de dia é muito raro. Podem cantar um ou três curadores, juntos, sobre a *waca chõca*.

Há cânticos para matar. São atribuídos aos velhos do Curuçá; os habitantes do Ituí dizem que não o praticam mais. Quando um velho queria casar com uma moça e esta se recusava, ele providenciava o cântico para matá-la. Pegava-se excremento e urina da pessoa a ser atingida, misturava-se com leite de pau *txãpo tama* e *charõti*, colocando-os numa panela. Este preparado era chamado *isõchõca* (feitiço). Antes de iniciar o canto para chamar doença ruim, bebia-se *oni* e fumava-se tabaco. O cantador cantava sozinho na boca da noite, à beira do igarapé. Durante um mês cantava todos os dias sobre a panela, mexendo-a. O cantador neste período não comia macaco, veado, anta, caititu, queixada, paca e tatu. Não bebia mingau doce, só comia banana pacovão assada ou verde. Se comesse carne, a doença ruim não chegaria à destinatária. Quando a doença aparecia, levava o espírito da mulher para o mato, para casa onde morava a doença, no *Nai Botê Equitô*, no *Nai Mato Vaxã* e no *Nai Tairi*. O espírito da mulher, ao sair do coração, morria. Para curá-la, o curador (o pai da moça) cantava sobre ela, lembrando onde estava situada a casa da doença. O espírito da mulher voltava e entrava no coração dela. Ficava boa e comia de tudo. A mulher doente só se alimentava depois que seu espírito retornasse a ela.

O cantador desprezado cantava, chamando o espírito de vários animais para que casasse com a mulher e o levasse junto com ele. Só determinados curadores sabem quando uma pessoa está com *isõ chõca* e só eles podem curá-la, porque sabem como fazê-lo. Há outras composições que entram na panela do *isõchõca* e outras maneiras da pessoa desprezada se vingar da recusa da moça. Mas o desfecho é o mesmo: a espírito da doença vem buscar o espírito da mulher e é preciso que os curadores cantem sobre ela para salvá-la.

d) Envenenamento

A morte de várias pessoas foi atribuída a envenenamento e outras foram acusadas de terem comprado ou ministrado veneno dos "civilizados". O envenenamento é provocado por substância de origem industrial e elementos vegetais usados magicamente, às vezes sendo utilizados simultaneamente. O envenenamento é sempre

por causa de mulheres, interesse em outra mulher, casamentos não permitidos ou a não aceitação da co-esposa por uma mulher. Num caso de envenenamento a formicida “Tatu” misturada com folhas de mamão bravo (*waca chõpa*) foi queimada no terreiro. A raiz do mamão bravo foi colocada dentro da maloca, no teto. A pessoa destinatária do veneno pegou uma dor de cabeça e nunca mais ficou boa. Outra composição de envenenamento: folhas de pau de envireira (*chai*) misturado com casca de pau. Joga ou esfrega esse pó na pessoa e esta morre de disenteria.

Há envenenamento destinado a “cunhados” que fazem más transações comerciais, prejudicando os parentes. O veneno é comprado na cidade, colocado no pote d’água ou na comida. O veneno corta a goela (garganta), provoca sangue no fígado, dá vômitos e a barriga incha. No outro dia cedinho a pessoa morre. Certa vez desviaram a responsabilidade do ato para um regatão, alegando que este vendeu cachaça envenenada. Às vezes a vítima se salva, depois de cantarem muito e usarem remédio da Missão. Criança também é vítima de envenenamento, passando veneno na banana pacovão e dando para ela comer.

O último caso de envenenamento que tinha um caráter de *isõchõca* ocorreu em março de 1975, no Ituí, quando uma mulher teve malária. Surgiram comentários que foi um velho do Maronal, que, há muitos anos atrás, quis casar com ela e esta o recusou para se unir com um rapaz solteiro. Dizem que ela adoeceu porque ele provocou envenenamento com erva do mato ou que usou *isõchõca*. Outra versão dessa história foi que o próprio marido da mulher, que estava com intenção de largá-la, descascou uma envira errada, no momento em que a esposa passava e esta começou a adoecer. O xamã retirou pela boca da paciente pó de envira (*chai*).

Alguns índios gostam de usar o processo de envenenamento, mas não chegaram a matar ninguém. Há homens que sabem preparar o veneno. O xamã também sabe prepará-lo, curar pessoas envenenadas, fazer alguém ficar doente e tratá-la.

e) Panema (*meyo*)

O caçador não come a caça que matou porque depois não consegue encontrar e matar nenhuma, além do animal ficar bravo e fugir ao vê-lo. Quando dois caçadores matam animais da mesma espécie, as mulheres os avisam qual deles devem comer. Velho não caça porque é panema, anda devagar, o animal corre e ele não pode acompanhá-lo. Só jovem é caçador.

Rapaz novo que matou paca, jabuti, tatu, veado, não os come para não ficar panema. Os velhos podem comê-los, porque não caçam longe e doem-lhes as pernas. Não comem os rins porque o caçador não acha nenhum animal, este corre, afasta-se de sua vista e vai longe. Alguns caçadores comem o intestino (bucha) e o fígado da caça.

Quando um homem come ananás, fica panema, não acha tatu e a criança, fica fraca, magra. Só a homem e mulher é permitido comê-lo e a pessoa picada por cobra, por ser doce. Mas parece que na prática esta restrição não é seguida, pois vimos mulheres e crianças comendo ananás.

Mulher e menina não pegam e não tocam no arco, flecha e lança para estas acertarem no animal. Se tocarem, o dono da peça toma “injeção de sapo”, no primeiro dia, nos braços e antebraços; no segundo dia, no peito; e no terceiro dia, na barriga. A “injeção de sapo” tira a panema. Durante uma caçada coletiva, tomam regularmente a “injeção de sapo” para acharem caça e não ficarem panemas. Fazem isso porque alguém

às vezes fica panema durante a caçada, só matando macaco barrigudo e preto. Não acha caça grande. Mas às vezes a "injeção" não faz efeito e o caçador continua panema.

A mulher menstruada não ajuda a fazer *Wāni waca* e *atsá waca* porque a bebida faz mal aos homens, deixando-os panema na caça. Homens velhos podem assistir ao nascimento porque caçam pouco, não ficando panema na caça. Também curadores velhos podem cantar ao lado da parturiente quando o parto é difícil, porque não ficam panema.

Para tirar panema, o homem mistura "leite" de sapo (substância extraída das costas do sapo) com tabaco e aspira. Também faz um chá com folhas de tabaco e bebe quente, em bastante quantidade. Depois toma "injeção de sapo". A folha do *choco* (*choco pei*) é esquentada e o caçador a passa no rosto, na flores ta. A flor e a folha do mamão são esquentadas e passadas em todo o rosto. Faz isso para não ter sono e não ficar panema. Se passar, encontra de duas a três pacas. Com a mesma finalidade a batata do *choco* e o mamão verde são partidos, esquentados e passados no rosto. Quando a anta está esquiva põe quatro folhas de tabaco dentro d' água, ferve e bebe. Vomita. Toma "injeção de sapo". Toma mais uma vez o chá. A anta fica mansinha e o caçador pode matá-la com facilidade.

A panema atinge também o cachorro; por isso, deve queimar marimbondos, misturar na cinza na sopa e dá-la ao cachorro para tirar a panema. Às vezes os cachorros estão tão panemas que os homens vão a outras aldeias buscarem outro cachorro. Há vários remédios sob forma de banho, para tirar a panema de cão, além da "injeção de sapo". Quando o cachorro não sente o cheiro da caça é porque está panema. O remédio *manasi* para tirar panema é o seguinte: raspa-se o pau de *manãsi*, põe na água fria, fecha o nariz do animal e o seu dono o banha. Banha-o de três em três meses.

Mito sobre panema. *Chanerasĩ* saiu para caçar, (mas) estava panema, não matava caça. Caiu um pau grande e procura aí um jabuti. Mata com flecha uma cobra grande (*camoche*), no rio. *Chanerasĩ* fez um tapiri todo fechado, entrando por baixo. Deixou a cobra do lado de fora. Às 22 horas, na boca da noite, a macaca (*Niro*), irmã da cobra, chorou lembrando a irmã morta. *Niro* balançava a árvore e *Chanerasĩ* estava com medo. *Niro* falou com ele, por que tinha matado sua irmã. *Chanerasĩ* respondeu que não tinha carne. *Niro* disse-lhe que sua irmã não era bicho, que ele devia procurar veado, porco. Enquanto a irmã falava, *Camoche* levantou. *Niro* pergunta-lhe se ela tinha morrido e ela disse que não. *Niro* disse (falou), se *Chanerasĩ* fosse homem, que saísse do tapiri. *Niro* perguntou porque *Chanerasĩ* estava panema, se não matava nenhuma caça quando saía diariamente para caçar. *Niro* perguntou se ele queria os olhos dela. *Chanerasĩ* disse-lhe que não queria trocar de olhos com ela. Ele estava com medo de morrer quando tirasse os olhos. *Niro* era pajé, disse-lhe que ele não morreria. *Niro* tirou os olhos de *Chanerasĩ* e viu que estavam fracos, mandou que ele fechasse bem os olhos. *Niro* retirou a cerração (*wichnã*) dos olhos dele e jogou fora. *Niro* tirou seus olhos e colocou os do *Chanerasĩ*, mandando que ele abrisse os olhos. Disse-lhe que quando voltasse para seu pessoal, não contasse nada sobre a troca. Se ele contasse, *Chanerasĩ* morreria. *Chanerasĩ* foi dormir e as duas irmãs cobras (ou uma era macaca?) foram embora. De manhã cedo *Chanerasĩ* saiu, viu a casa, achou (matou) veado, jabuti, paca, tatu, macaco preto e barrigudo. Seu irmão, em casa, perguntava por *Chanerasĩ* que estava panema, aonde tinha ido. *Chanerasĩ* chega carregado de caça, veado e jabuti. Seu irmão perguntou-lhe onde tinha dormido. *Chanerasĩ* não contou nada, disse que dormiu num tapiri fechado. *Chanerasĩ* deu a carne para todos comerem. Acabou a carne. Dormiam todos juntos. O dono da casa diz para seu pessoal irem caçar. Os caçadores saíram para

longe. *Chanerasĩ* na ponta da roça matou veado, anta, paca e tatu. Voltou. Sua irmã pergunta-lhe onde tinha ido caçar. Havia caça, mansa, disse *Chanerasĩ*. Os caçadores estavam panema, trouxeram jabuti e macaco. Todo o dia *Chanerasĩ* matava anta e veado. *Chanerasĩ* era casado, mas não pegava (mantinha relações sexuais) a mulher. Esta queria acompanhá-lo nas caçadas. *Chanerasĩ* não a quer mais, achou outra mulher (*Iscosrábobo*). A primeira esposa pediu-lhe dois pedaços de carne, ele disse que não queria nada com ela. A irmã de *Chanerasĩ* perguntava-lhe porque ele matava caça todos os dias. Seu irmão (*Isconáwabo*) também lhe perguntava isso todos os dias. *Chanerasĩ* contou que tinha trocado os olhos com *Niro*. *Chanerasĩ* caiu, não levantou mais, morreu. Enterram-no.

f) Doenças e tratamento

Os espíritos das cobras, mesmo as que não picam, provocam doenças. Quando alguém mata uma cobra d'água (*bēsra*), fica doente. O espírito da cobra d'água (*bēsra yochĩ*) entra na pessoa, provocando dor de cabeça, de barriga ou íngua. A pessoa pode morrer. A *awá rono* não morde, mas seu espírito (*awá rono yochĩ*) faz a pessoa ficar doente e ter íngua. O espírito da *nai rono* (*nairono yochĩ*) mata gente, faz ficar doente; dor de dente, de barriga e de cabeça. O *manã bēsra*, espírito da jibóia, provoca doença. A cobra *wanĩro* não pica, não tem espírito, mas provoca íngua; o mesmo acontece com a *panitxochi*. O espírito da sucuriju (*ĩperene yochĩ*) come o espírito da pessoa. Um mês depois ela morre. A cobra *titxãro* emite um som igual ao do macaco guariba; este vem e a cobra o mata. O caçador encontra a cobra grande e cai morto. Morre porque o espírito da cobra pega o espírito dele.

Picada de cobra dói muito, mulher chora e vomita sangue. Para não doer todo o corpo, amarra com cipó tiririca a perna, se a cobra for pequena; a cintura, se for grande. Amarra para o espírito da cobra sair da pessoa e esta não morra. O marido também canta para que o espírito saia e para que o espírito da cobra não fleche o espírito da pessoa picada.

A pessoa picada de cobra não é trazida para a maloca porque o barulho das crianças não deixa o veneno sair e elas estão suadas. Além disso, o soro anti-ofídico não "mata" o veneno da cobra. A vítima só se alimenta com banana madura(?); a verde faz a picada virar ferida. Tanto ela como o acompanhante não comem banana crua, queixada, caititu, anta, macaco preto, macaxeira e peixe porque a carne da pessoa picada fica mole, apodrece, aparecendo água no corpo.

Outros animais também provocam doenças. O espírito do mandim (*tono*) entra na barriga da pessoa e provoca doença. O espírito da samaúma (*srono pae*) e da onça também. O espírito do gato doméstico (*michõ yochĩ*) entra na cabeça, dói e deixa a pessoa doida. Criança pequena, se comer galinha, fica com febre. Remédio de "civilizado" não faz efeito, tem que tomar *moca* (remédio do mato, folhas, raízes; são amargas). O pai da criança raspa pau-de-virabrito (*chai*) e pau-de-galinha (*tacare nã moca*). Coloca-o num pouco de água fria e dá para a criança beber. Senão, põe os farelos do pau raspado e a folha de galinha a ferver e retira do fogo. Coloca a criança sobre o vapor, de barriga, para sair o calor, o suor.

Se comer muita pupunha, a pessoa fica com febre, pega a doença do espírito *Wanĩ*. Para curar febre, pisa-se folhas de *nisáno*, põe-se água fria, faz-se o doente beber um pouco e banhar-se com a infusão. Outro remédio com o mesmo fim é o *rabã rao*, com o qual banham o nenê. Há vários outros remédios para curar febre.

A carne de anta e de veado dá várias doenças nas crianças. Para cada espécie de animal ou peixe comido em demasia há remédios específicos de folhas ou cascas para curar o doente, porque quase toda a caça é portadora de doença. As pessoas contaminadas têm que tomar o remédio específico contra aquele animal e tomar "injeção de sapo", porque esta faz vomitar, e sair o cheiro da caça. Os animais que não provocam doença também não podem ser ingeridos quando a pessoa está doente porque o mal aumenta, doendo estômago e as pernas. Há homens que conhecem os remédios contra as doenças provocadas por cada animal.

A "injeção de s.apo" (*câpo*) tem várias funções, tendo efeito preventivo e curativo. O *câpo* (que também é o nome do sapo) consiste de um pedaço de cipó titica (*câpo txoti*), com duas pontas, que, quando em brasa, e encostado na pele, queima -a. Há uma pequena espátula de madeira (*chewã*) que contém o suco das costas do sapo *câpo*, seco. Após a queimadura, retira-se a pele queimada e se põe em cima uma pitada desse suco misturado com saliva. Imediatamente a. pessoa vomita e vai se banhar. A injeção de sapo serve para tirar ou prevenir panema, para mocinha engordar, tirar preguiça, doença ruim e cansaço, para dar força e para a comida não fazer mal. Conforme a finalidade, a "injeção" é dada em determinado lugar do corpo. É comum encontrarmos pessoas com várias marcas de queimadura pelo corpo, mas estão dispersas segundo padrões estéticos. A "injeção" é aplicada por homem adulto e todos a tomam, com exceção de crianças com menos de 3 ou 4 anos de idade.

Mito relacionado com o *câpo*. *Têchabáwa* (papagaio gasquita) foi quem gerou o sapo (*câpo*). *Câpo* pousou num galho de ingazeiro, na beira da lagoa. A velha o achou e do ovo do *Têchabáwa* fez uma salada com pimenta, macaxeira e leite de macaxeira. Depois adoeceu, mas antes ela tirou o leite do sapo. A velha comeu pupunha (*asti wanĩ*) e rachou os beijos, (devido) a pupunha que comeu. A velha voa que nem papagaio, de uma árvore para a outra, atrás de frutas. Encontrou uma fruta boa, outra pupunha (*Yobé wanĩ*). Comeu e não rachou os beijos. Voou de novo e se encontrou com a taioba braba (*choni*). Comeu a batata e deu uma coceira na garganta. Depois comeu o sapo cururu (*iri*). Quase morreu (de) dor na barriga. Tornou injeção de leite de sapo. Vomitou. Quando terminou a dieta (*nesa*) disse que essa era o remédio bom, (que) tomou e melhorou. A velha dizia para os filhos: tomem injeção de sapo que é remédio bom. Eu estava para morrer e agora estou boa. Este sapo tira a preguiça de quem não tem disposição para trabalhar. Também faz aparecer os bichos (caça) do mato; os bichos brabos (caça) ficam mansos; quem. é magro, fica gordo; tira toda a moleza do corpo da gente. Os filhos da velha tomaram a injeção, foram para o mato e encontraram os bichos (caça) perto, mataram. Tudo era fácil, manso para eles. Não iam longe para caçar, aparecia caça. Depois disso, continuaram a tomar injeção de sapo, ensinada pela velha. Antes de tomarem injeção de sapo, não viam tatu, veado e jabuti. Aprenderam a tomar injeção de sapo.

Para curar diarreia, machuca-se a folha do *yoto*, põe-se água e se dá para o menino beber. Para matar *ora* (larva do carapanã) que está encravada no corpo da pessoa., põe-se pó de tabaco em cima e se faz uns estalidos com a boca para chamá-la para fora. O tabaco é para matá-la, sai morta.

O espírito do grilo (*txãpo yochĩ*) come o ouvido interno (*pãcho quini*) da criança. Esta chora e não dorme, porque o grilo morde, saindo sangue. Seu pai busca capim (*wache pei*) e mistura com água quente. Coloca uma colher dessa água no ouvido e o grilo sai vivo daí de dentro. O espírito do grilo deve ser queimado no fogo para que morra e não volte mais.

Há vários remédios que servem para proteger a criança contra os espíritos ou para ajudá-la a caminhar. Logo após o parto, a parturiente banha-se com as folhas do *mai bacã pei*. Se ela não tomar este banho, a criança não caminhará. Folha de *nai ronõ nititi* amarrada no tornozelo direito da criança é para ela caminhar ligeiro. Parece que é amarrada só para dormir, apesar de termos visto em uso de manhã. Esta folha também pode ser esfregada da cintura para baixo, como o mesmo objetivo.

Para o recém-nascido não ver o espírito do parente que vem buscá-lo para levá-lo para baixo da bananeira, no chão, passa-se *boási pei* em todo o seu corpo. O espírito chupa as faces da criança. Evita-se isso, amarrando-se folhas nas extremidades da rede; o espírito, ao sentir o cheiro, afasta-se. Se chorar à noite, queima-se as folhas velhas, secas, porque a fumaça faz o espírito ir embora para sua casa. O *yochĩ acá* tem a mesma finalidade, com algumas variantes. É esfregada no corpo da criança, acompanhada de um banho frio de manhã cedinho. Amarra-se uma folha no pulso e no braço. Se a criança enxergar o espírito do parente, vomita, transpira e seu pai ou outro parente tem que cantar imediatamente, senão ela morre.

Dá-se banho quente no recém-nascido com erva-do-mato *yochĩca* ou *mani pei rao* e continua-se a administrá-la até ela ficar durinha. O banho serve para a criança não chorar muito, não ficar doente, para o sereno, o sol não fazerem mal a ela. A mesma água é usada mais ou menos três vezes.

g) Resguardos

A carne de jacarim só é comida por rapaz grande; antigamente as crianças não a comiam. Atualmente muitas caças que eram proibidas estão sendo consumidas. Alegam que por isso há tanta preguiça, dor no corpo e na cabeça. Primeiramente não comiam cabeça de porco, miolos de macaco e de anta, porque ficavam com a cabeça dura, não pensavam e não sabiam dizer as coisas. Agora, como estão comendo, esquecem o idioma nativo. Velho pode comer miolos, porque não precisa pensar e a época das doenças já passou. Se o caçador comer o coração de anta, ao rastejá-la a anta sente o cheiro, foge e ele não a acha mais. Se não o comer, ela fica dormindo e é só ir caçá-la.

Quando a mãe de um dos cônjuges adoecer do fígado, estes não comem carne de macaco barrigudo e preto, paca, veado e tatu porque o espírito do animal vem morder o espírito da doente, no pescoço. Sai muito sangue, a língua fica pegada e acaba morrendo. O casal volta a comer estas carnes quando a paciente melhorar.

Existem certas carnes que são evitadas sempre, como, por exemplo, a do guariba (*ro*), porque é verde, ruim e o espírito do *oni* não gosta de sua. catinga. Não comem cutia, porque é ruim. Talvez se possa relacionar ao fato que a alma do morto que não consegue chegar ao céu vira este animal. As carnes permitidas aos velhos são: jabuti, tatu, cujubim e mutum. Veado e paca comem, mas acham que pode fazer-lhes mal.

Mulher grávida não come jabuti, ovos de galinha e de tracajá, bodó (*epo*), tatu, mandim e traíra para que o filho nasça rápido, ela não sinta dor e a criança ande depois. Para estancar a hemorragia de parto, primeiramente o marido cantava, agora a mulher toma remédio de "civilizado". Os pais do recém-nascido não podem comer paca e tatu até ela caminhar, senão fica com tosse. Outro resguardo: a parturiente não assa carne no seu fogo, porque dá tosse na criança; só faz carne cozida. Utiliza seu fogo para assados, quando a criança fica maior. Além do casal, o irmão e a irmã da criança também não comem carne assada. Para a criança aprender a falar, não come fígado e pedaços de carne de caititu enroladas em folhas de babaçu e assado nas brasas.

A menina e a mulher jovem não comem *wanĩ cotxa* (lagarta da pupunha) porque, quando derem à luz, seu filho não terá bunda, carne e ânus, apenas ossos e pênis. Se o pai adoecer, o filho não come carne e peixe, e de banana só come a *awá mani*. A parturiente fica muito mais tempo proibida de comer certos alimentos do que o marido.

Há algumas restrições alimentares referentes à pessoa morta. Parentes do morto não comem banana madura por dois dias, porque estão tristes. "Cunhado" pode comê-la. Os parentes e a viúva não comem mamão, carne de caça e peixe porque pensam no defunto. Há outra informação que diz que a viúva pode comer de tudo, menos dançar, porque não é irmã do morto. Os filhos do morto não comem anta para que o espírito dele chegue ao céu e não fique vagando por aí. A irmã, a "sobrinha" e a viúva do defunto cortam os cabelos bem curtos porque tiveram contato com o morto. O irmão e a viúva do morto jogam sua roupa fora para tirar o cheiro do defunto.

O pó de tabaco e a auiasca são preparados longe das mulheres e crianças para estes não ficarem olhando. Se pegá-los, o homem que os usar, adoece. Mulheres e crianças podem tocá-los depois de prontos. Na noite em que os homens aspiram tabaco e bebem *oni*, não têm relações sexuais, porque ficam doentes.

Mito sobre resguardos. *Chanerasĩ* é um homem de cabelos brancos, corpo branco como eu (o informante). Falou com o *Isconáwabo* que quando fosse tomar banho, fosse com sua família (esposa). Pessoal solteiro toma banho com solteiro. (As mulheres) não mostrem o sexo. Quando mulher tiver nenê, não tome banho com ela (sua esposa), faz mal. Só tome (banho) quando a criança estiver maior. Não coma mutum, jabuti, jacu, surubim, cujubim, piava, porque, se comerem, ficarão com preguiça, não serão trabalhadores. Nem velho pode comê-los. Podem comer mandim, queixada, porquinho (caititu), anta., veado, tatu e paca que não sentem preguiça. Durma pouco, se dormir muito, fura (tropeça) o pé no toco, pega espinho de jarina e tucum no pé, a caba morde o corpo e cobra morde. Se dormir pouquinho, quando for caçar não tem nada disso, cobra. Quando você dormir muito, vai doer o dente, a cabeça, briga com seu primo (*watxáma*). Se dormir pouco, é gente trabalhadora, não tem briga.

h) Sonhos (*namá*)

Parece que o sonho tem grande importância na vida dos Marubo. Quando a pessoa sonha, o seu espírito sai do corpo, vai para a cidade dos "civilizados". Ao parar de sonhar, o seu espírito retorna ao coração. Antigamente previam ataques de inimigos pelo sonho do xamã. Nem todos os sonhos se concretizam. O xamã através do sonho acordado, provocado pela quantidade de *oni* ingerido e de tabaco aspirado, entra em contato com os espíritos. Ao clarear do dia os homens relatam em voz alta na maloca, em suas redes, os sonhos que tiveram à noite. Como a mulher não sabe contar, narra os seus para o marido e este os repete em voz alta. Criança sonha pouco; a partir dos 10 ou 12 anos, conta-os.

Interpretações de alguns sonhos: homem sonhando com anta; quando for caçar, mata-a. Sonhar com água é sangue; no outro dia sai a caçar, matando porquinho e veado. Sonhar que achou um jabuti; ao acordar, dói o fígado. Sonhar com fogo; ao acordar está com febre. Se sonhar com vento, ao acordar está com frio. Sonhar com casco de canoa; ao acordar caça uma anta. Se a pessoa picada de arraia não sonhar com o espírito desta, não morre, está salva; se sonhar, seu pai canta para o espírito não vir flechá-la no pescoço. A pessoa que ver cobra, tem que sonhar, senão fica panema: não trabalha, fica com preguiça. Sonhar com cobra grande é doença que virá para o sonhador. Quando alguém sonhar coisa ruim, sai para o serviço com cautela.

i) Espíritos *Yobé, Yochĩ e Bacá*

Devido à falta de informações mais precisas, não foi possível fazer uma distinção entre *Yobé*, *Yochĩ* e *Bacá*. Mas parece que *Yobé* é o espírito de pessoas mortas e de certos vegetais ou guardiões de vegetais. *Yochĩ* são os espíritos de certos animais e de pessoas que não conseguiram chegar até *Roca*. *Bacá* parece que tem uma conotação dúbia, podendo ser espírito de gente ou de animal.

O espírito do morto que toma *oni*, vira *Yochĩ*, aparece-lhe o *Yobé bai* e ele caminha por cima, como avião. O espírito de cada pessoa que morre vira *Yobé*. O espírito da criança não vai para o céu, fica na terra com outro *Yobé*, parente seu, que já morreu. Depois que este cria a criança e ela fica grande, esta vira *Yobé*. *Yobé* emite um barulho como grito de gente, ouvindo-se longe. A fala do *Yobé* é grossa. Ele não morre, não é gente. Há muitos *Yobé*, mas ninguém os vê, estão perto de nós.

A *Yobesrábobo* é ajudante de *Oni Srãco*, estão sempre juntos. É ajudante também do xamã. *Yobesrábobo* é mulher grande, mas fica de todos os tamanhos que quiser, o mesmo acontecendo com o *Oni Srãco*. Ambos podem ficar feios ou gordos. Provocam vento, viram fogo, estragam as coisas e são violentos. Há uma informação ao contrário, que diz que *Yobesrábobo* é boa e ajudante de *Yobé*.

Em cada pé de pupunha (*wanĩ caya*) mora o *Yobé wanĩ*, numa casa que só o xamã vê. Quando a árvore começa a envelhecer, o espírito se muda e ela morre. Vai para outro lugar aqui na terra. O *Yobé wanĩ* é homem, vive com sua família no céu. O xamã convida-o a aparecer e a tomar *oni*.

Há vários espíritos protetores de plantas e seus espíritos aparecem como se fossem gente: espírito da bananeira (*Yobé mani*); espírito da cuia (*Yobé māsã*); espírito da samaúma (*Yobé chono*); espírito do tabaco (*Yobé pome*) e espírito do *capi* (*Yobé capi*).

Alma (*yochĩ*), brasileiro diz que é uma tinta, chora à noite e grita. Para Marubo, é como macaco-preto, tem cabelo feio, olhos como lanterna e catinga ruim. Não sabe falar, tem língua pesada. Há muito *yochĩ* pela área dos Marubo. Aparecem à noite. Quando criança os vê, vomita, fica mole, chora, grita e não pode mamar. *Yochĩ* gosta de criança.

O espírito do morto que fica no meio do *bei bai*, volta para a terra, vira cobra, alma (*yochĩ*), coruja e mora no mato. O espírito sombra (*nocã yochĩ*) que acompanha sempre a pessoa, sai pela boca e vai para baixo da bananeira. Este é o espírito que chama o espírito da criança (seu parente) para lhe fazer companhia. A pessoa pode falar com o *nocã yochĩ*, mas tem medo. O xamã conhece-o. Tem cabelo grande que cobre os olhos. É parecido com macaco preto. O *nocã yochĩ* mexe nos objetos do jirau (*tapo*), deixando-os cair, varre a casa, mexe nos pratos, tira a tampa da panela, faz comida para ele e come-a. Come os restos de comida que sobraram e banana madura, porque ele não tem comida. Deixa cair a colher depois de comer. À noite, a maloca está escura, cachorro late e acha o *nocã yochĩ*. Depois o cachorro late o dia todo.

A pessoa possui o espírito do mijo (*isoni yochĩ*) e do excremento (*poi yochĩ*). São feios, não sabem falar, sentem frio porque chove muito e não têm casa. Moram dentro da maloca, na *chanã*, escondidos debaixo dos potes vazios. O *poi yochĩ* é gente, tem o cabelo comprido até o chão, é do mesmo jeito do tamandú bandeira (*chai*), caminhando como macaco-preto. A pessoa doente sonha e o vê. O *poi yochĩ* balança a rede da pessoa, esta acorda e o encontra sentado ao lado. O *isoni yochĩ* tem o jeito do macaco-preto e mora embaixo da bananeira (informação contraditória). Há o espírito *poi romeýá* que, quando está encarnado no xamã, provoca risadas, gritos e correrias nos

presentes. Qualquer pessoa pode ver seu espírito bom (*bacá*) quando adoece, é como dormir, sonhar. Ele sai do coração e vai para a casa do *Roca*. O espírito usa a mesma roupa que o morto. Quando o *bacá* retorna ao corpo da pessoa, esta sente dor, escurece os olhos, sente-se fraco e cambaleia. O outro espírito do morto, *bacá watsa*, que está no braço, sai da chanã entra no jirau (*tapo*).

Há muitos espíritos corujas (*popo*). *Bacá bano* e *bacá popo* moram no mato. Eles não são gente, são bichos, têm doença, não prestam. Quando aparecem para alguém, a pessoa morre.

Quando há muito espírito de morto (*yora bacá*) dentro da maloca ocupada, o xamã manda fazer grandes fogueiras na *chanã naqui*, em toda sua extensão. As mulheres saem da maloca. Os homens com esteiras abanam o fogo, fazendo labaredas. Os espíritos saem amedrontados. Quando o fogo acabou, os homens batem com os paus as cinzas e os restos de paus acessos. Quando todos acabaram e estão prontos, as cinzas são espalhadas ao mesmo tempo, pelo vento provocado com a esteira. Ocupam novamente a maloca, após a saída da fumaça.

8 – Ritos

a) Rito da colheita do milho

Se aceitarmos a observação de Leach, segundo a qual quase toda ação social tem um aspecto técnico e um aspecto ritual (LEACH, 1965, p. 13), teremos de descrever neste capítulo todos os aspectos rituais dos atos do comportamento padronizado dos Marubo. Mas vamos descrever aqui apenas aquelas ações de que participam um grande número de pessoas e em que predomina o aspecto ritual ou simbólico, deixando de lado aquelas já descritas ainda que brevemente em outros capítulos, como a maneira de se comportar nas refeições, nos sepultamentos, na presença do xamã em estado de possessão e outras.

O rito ligado à colheita do milho se chama *Seiqui*, e tivemos a oportunidade de assisti-lo logo que chegamos às malocas Marubo. O rito foi realizado na maloca de Paulo, com a participação de duas malocas vizinhas (de José do Nascimento Velho e de Raimundo Dionísio) e de um núcleo próximo, sem maloca (de Arnaldo), todos juntos a Vida Nova, sede da Missão. No mesmo dia em que chegamos, 26 de dezembro, os homens que iriam sair para caçar no dia seguinte, a fim de obter carne a ser consumida durante o rito, realizaram, a partir do cair da tarde, atos de magia destinados a propiciar uma boa caçada. Em primeiro lugar quebraram, nas proximidades da maloca, uma casa de marimbondos, deixando-se picar pelos mesmos. Em seguida, dirigiram-se à maloca, onde, junto aos *quenã*, bancos paralelos da entrada principal, cada um deles deixou que um companheiro tratasse durante longos minutos, com pancadas leves de caule de urtiga cultivada, ao longo de cada membro superior. Os pacientes demonstravam sua dor com gemidos e suspiros. O trocano, durante essa operação, estava sendo tocado por três homens. Até jovens de onze anos ou mais eram assim tratados. Umas três moças, mas pelo menos duas delas andando juntas, aproximavam-se dos caçadores, segurando ramos em suas mãos, indo e vindo, e, de vez em quando, batendo com os ramos no chão. Depois viemos a saber que essas moças representam macacos e que batem com os ramos no chão quando o caçador que está sendo tratado finge, com o braço que está livre, atirar nelas. Soubemos também que o braço deve ser assim tratado até que fique dormente; caso sangue, deve ser friccionado com ovos de marimbondão. Os caules de urtiga, depois de utilizados, são fincados no teto de palha, junto à porta, para que os animais de caça não fiquem espantadiços. Convém notar que os caçadores estavam ornamentados com enfeites de palha recém-tirada do olho de palmeira, na cintura e na cabeça, que, a julgar por uma situação observada posteriormente, também têm uma finalidade mágica: a de não cansar. Finalizado o tratamento com urtiga, o trocano parou. Os caçadores passaram a andar de mãos dadas, no interior da maloca, no sentido contrário ao dos ponteiros do relógio; os caçadores eram seguidos por moças, também de mãos dadas. Aí teve início um outro ato de magia, que foi a imitação da caçada. As moças se puseram agachadas junto à porta dos fundos da maloca, batendo palmas rapidamente, talvez para imitar o som produzido pelas presas dos porcos-queixadas. Os rapazes, com arquinhos e flechinhas minúsculas, fingiram atirar nas mulheres, abatendo-as. Depois, cada um pegou uma ou duas pela mão, conduzindo-as ao centro da maloca, onde elas se tornaram a agachar. Um rapaz espalhou pequenas brasas em torno das moças, enquanto um outro, com um abano, dirigia as fagulhas sobre elas. Antes disso, roçava nos cabelos e nas costas das jovens, como se estivesse retalhando carne. Depois de espalhadas as brasas, cada um tomou uma ou duas moças pela mão, levando-

as até os pilares que sustentam o teto da maloca. Esse ato representa o abatimento dos porcos-queixadas, o retalhamento de sua carne, a ação de assá-la e de dependurá-la. Esse ato mágico foi repetido várias vezes, as mulheres representando caititus, antas ou veados. Numa dessas representações, os meninos se fingiram de macacos-pretos, colocando-se nos galhos de goiabeiras nas encostas da colina em que está a maloca. Depois, as mulheres passaram a representar os caçadores e os homens, a caça. Numa das vezes, vimos meninos que se fingiam de cachorros, acuando a caça. Enquanto se fazia isso, um fino mastro era levantado perto do centro da maloca, em torno do qual se dispuseram de pé as espingardas. Homens e mulheres deram-se as mãos e começaram a rodar em torno das armas, no sentido contrário ao dos ponteiros do relógio. Um homem iniciou um cântico e os demais passaram a acompanhá-lo. Duas ou três moças e alguns meninos estavam agachados junto das armas. Retiramo-nos. Disseram-nos que depois de alguns cânticos as armas foram retiradas. Mas continuou-se a cantar até o amanhecer.

Pelas oito horas da manhã os caçadores, que pertenciam às várias malocas e ao núcleo que participavam da festa, partiram. No dia 29, três rapazes que não pretendiam participar do rito, um deles, pelo menos, queria partir para tirar cedro, foram convencidos pelo dono da maloca a partirem para a caçada. Para isso, eles também quebraram uma casa de marimbondos, enfeitaram-se com palha de olho de murumuru e tiveram seus braços tratados com urtiga. Na tarde do dia 2 de janeiro chegaram os primeiros caçadores de volta. Traziam pelo menos dez grandes cestos de carne, que foram depositados junto ao trocano. Cada um deles, ao entrar na maloca, dava, individualmente, algumas pancadas no trocano. Em seguida lhes foi oferecida uma refeição nos bancos paralelos da entrada, enquanto as mulheres comiam em círculo perto do centro da maloca. Durante toda a noite houve cânticos dentro da maloca. Enquanto cantavam, jovens de ambos os sexos andavam no centro da maloca no sentido oposto ao dos ponteiros do relógio. De manhã foi oferecida uma refeição. Neste dia chegou novo grupo de caçadores.

E daí por diante, até a manhã do dia 8, quando se encerrou o rito, houve cânticos todas as noites e de dia havia refeições para os convidados. De vez em quando os habitantes da maloca juntamente com os convidados iam buscar lenha ou algum outro material necessário para a cozinha. Por exemplo, no dia 6, um grupo de homens trouxe para maloca folhas de palmeira para embrulhar as pamonhas a serem feitas pelas mulheres. Trouxeram as folhas em forma de bonecos que representavam diferentes seres: homem, cabeça de pato, macaco, espingarda...

Nesse mesmo dia 6, no começo da noite, homens, mulheres e crianças saíram para confeccionar enfeites de olho de buriti. Fizeram saiotos longos e curtos, assim como ornamentos de cabeça de diversas formas, ainda que semelhantes, que rerepresentavam atributos físicos de diversos animais: casco de jabuti, casco de jacamim, rabo de mutum, bico de socó, pena de mutum e outros. Uma vez enfeitados, entraram na maloca, giraram dentro dela, tornaram a sair, deram uma volta em torno dela, tornaram a entrar e ficaram girando, sobretudo os mais jovens, dentro da maloca, pela noite afora. De manhã, um dos homens, o pajé, com uma lamparina na mão, enxotou todas as mulheres para fora da maloca. Dois homens, com tições, expulsaram então da maloca o homem de lamparina. Iniciou-se então dentro da maloca uma fingida luta corporal, representando a briga da formiga *ima*. Lutando, enfeitados, os participantes saíram da maloca, continuaram a lutar por algum tempo. Depois foram tomar banho.

Pela manhã, o pajé João, auxiliado por mais um rapaz, traçou um caminho em ziguezague fora da maloca, representando o caminho mítico *bei bai*. Logo após o meio-

dia, João começou a cantar, sentado num dos jiraus que ficam em torno da maloca. Durante o cântico, quatro rapazes andaram em círculo, praticamente ignorando o caminho em ziguezague traçado no chão. O cântico terminou antes das três horas da tarde. Ao entardecer foram confeccionados novos enfeites de buriti. E voltou-se a dançar do lado de fora da maloca, cada um com as mãos nos ombros de quem estava na frente e inclinando o corpo ligeiramente para o lado direito. Depois entraram na maloca e continuaram a andar do mesmo jeito. Em seguida, passaram a outros tipos de dança. Quando entraram na maloca já era noite.

Na manhã seguinte, do dia 8 de janeiro, encerrou-se o rito. Por volta das cinco e meia da manhã, mais de um homem, entre eles o pajé João, com tições, passaram a correr atrás das mulheres, procurando queimar-lhes as pernas. Em seguida, começou uma brincadeira em ambas as portas da maloca, mas que durou mais tempo, cerca de uma hora, na porta principal. Um rapaz se colocava na porta, voltado para dentro da maloca, segurando-se bem no portal. Outros rapazes e moças tentavam empurrá-lo para dentro, enquanto outros tentavam pô-lo para fora. Não nos ficaram claras as relações que uns e outros mantinham com o rapaz. Tanto se fazia até que o rapaz acabava sendo arrastado para dentro da maloca, agarrando-se a tudo o que pudesse alcançar para não ser carregado. Uma vez terminada essa brincadeira, o rito estava terminado. As duas portas e a parede frontal, de palha, ficaram bastante danificadas, mas dois dias depois foram consertadas.

Logo depois do encerramento, o mesmo rito começou a ser realizado na maloca do Reissamon; mas desta vez não assistimos a ele. Parece ter durado de 9 a 31 de janeiro. Mas algumas diferenças puderam ser notadas em comparação com o realizado na maloca de Paulo. Em primeiro lugar, os ritos de propiciação da caçada parecem ter sido realizados em mais de uma maloca, pois vimos caules de urtiga fincados na parede da maloca de Américo. Em segundo lugar, na maloca de Reissamon, ao invés de urtigas, foram utilizadas formigas tocandeiras (*buna*). Cada formiga tocandeira é colocada num pauzinho fendido a formiga é colocada na fenda e o pauzinho é amarrado para que ela não saia. Parece que é uma das irmãs do caçador que faz a formiga picá-lo: na parte interior dos cotovelos, no diafragma, perto das narinas, na ponta da língua, entre os dedos das mãos, na parte lateral da cintura. O caçador assim picado deve sonhar que está conseguindo caçar; se não sonhar, está com panema.

Para o rito da maloca do Paulo, só foram convidados os índios que vivem perto da Missão; para a realização do rito na maloca do Reissamon, esses índios parecem não terem sido convidados e sim os das demais malocas do Ituí, o que mostra a hostilidade existente entre os dois grupos de malocas nesse rio.

b) A confecção de um novo trocano (*aco*)

Enquanto se realizava o rito da colheita do milho na maloca do Paulo, outros ritos foram executados simultaneamente. Assim, pelo menos numa das noites, o pajé João realizou sessão de xamanismo, antes e depois da qual, sem estar em estado de possessão, entoou cânticos a serem respondidos ou acompanhados pelos que dançavam dentro da maloca. Além disso, nos dias de realização do *Seiqui*, foi também confeccionado um novo *aco* para a maloca de Paulo.

Na manhã do dia 3 de janeiro alguns rapazes e homens maduros saíram para derrubar uma árvore, que os civilizados da região chamam de malva e que os Marubo denominam de *aco*, portanto o mesmo nome do instrumento sonoro que confeccionam com seu tronco. Derrubada a árvore, cortou-se uma seção do tronco de cerca de dez

palmas de comprimento. Uma vez separada essa seção, começou a ser escavada na mesma uma fenda retangular, no sentido longitudinal, com cerca de oito palmos de comprimento por uns cinco dedos de largura e numa profundidade que iria ultrapassar o eixo do cilindro. Nessa tarefa trabalhavam oito pessoas, inclusive um madeireiro civilizado que havia sido convidado para assistir ao *Seiqui*. Mas apenas umas duas ou três pessoas trabalhavam de cada vez, de modo que essa tarefa se tornou uma boa oportunidade para conversar e descansar.

No dia 5 de janeiro, o *aco* foi transportado para o interior da maloca do Paulo. Foi amarrado a um comprido tronco, cujas extremidades os homens, em fila, tomaram aos ombros. Para não escorregarem com tanto peso, cada carregador providenciou para si um bastão para se apoiar. O percurso ainda se tornou mais difícil porque começou a chover, com a formação imediata de lama escorregadia. Quando paravam para descansar, apoiando o *aco* no chão, alguns rapazes aproveitavam para fazê-lo soar; talvez por isso é que tinham retirado a casca das bordas da fenda, que é onde se golpeia o *aco*. Numa dessas paradas, uma mulher indicou a duas meninas homens que estas deviam de cutucar, fazendo-lhes cócegas. É que quando se introduz um *aco* novo na maloca as mulheres fazem cócegas nos homens a que chamam de *txai*, isto é, maridos em potencial. Na maloca, as mulheres aguardavam a chegada do *aco* pintadas e vestidas com panos novos. Algumas desceram a colina onde fica a maloca e foram se encontrar com os homens; depois voltaram. Uma ou duas picaram a encosta com enxada, para que os carregadores não escorregassem na lama. Quando estes subiam a encosta, algumas mulheres foram cutucá-los. O *aco* foi introduzido pela porta dos fundos e deposto no chão entre os bancos paralelos da porta principal.

Enquanto o *aco* vinha sendo conduzido pela mata, algumas mulheres, acompanhadas de crianças, dançavam dentro da maloca, por um momento conduzidas por Paulo, o dono da casa. Quando o *aco* se aproximou da maloca, as mulheres saíram para fazer cócegas nos homens; a esposa mais velha do dono da maloca levou uma panela cheia de *waca* para oferecer aos carregadores. As mulheres e crianças retornaram, deram umas duas voltas dentro da maloca e tornaram a sair ao encontro dos homens. Quando os carregadores entraram na maloca gritando, as mulheres deram umas voltas dentro da mesma; o dono da casa começou a cantar e as mulheres passaram a responder ao canto.

Dois homens começaram a tirar a casca do *aco*, enquanto outros providenciavam material para dependurá-lo em dois postes localizados atrás do banco que fica à direita de quem entra na maloca pela porta principal. Mais tarde fomos encontrar a casca do *aco* junto ao igarapé, no local em que os habitantes da maloca tomam banho. É que, segundo uma informação, aproveitando a lama do caminho que leva ao local de banho, os meninos tinham usado a casca para brincar de deslizar.

O *aco* foi colocado defronte ao *aco* mais antigo, que fica atrás do banco da esquerda. Todas as malocas Marubo parecem ter *aco* num período de sua existência. Algumas têm um, outras têm dois, que talvez seja o número ideal. Mas as bordas da fenda do *aco*, onde é golpeado, quando o fazem soar, se desgastam rapidamente. Quando está imprestável, é retirado. Por exemplo, na maloca do Américo vimos um *aco* em seu interior, mas vimos também um outro dependurado do lado de fora, num tapiri, que já não prestava mais. Segundo uma informação, os *aco*, quando estão imprestáveis, são transformados em lenha para cozinha.

O toque do *aco* indica certos momentos do desenvolvimento de um rito, anuncia a chegada de visitantes de malocas distantes, retorno de viagem, a chegada de caçadores

durante os ritos, a chegada de frutos coletados para festa, o preparo de caissoma, a intenção de realizar uma festa, antes que se providencie os convidados. Há quem diga que há vários toques de *aco*, um para cada tipo de mensagem, mas, de qualquer maneira, seu toque é freqüentemente complementado pelo envio de uma mensagem ou pela visita a outras malocas pelo próprio chefe, que sai a fazer convites.

Num dia de janeiro observamos três mulheres a trabalhar no *srasro*, isto é, o pilão em forma de canaleta, esmagando milho e bananas. Estavam junto à porta dos fundos da maloca. A primeira ralava o milho, a segunda esmagava o milho com um paralelepípedo de pedra grande e chato; a terceira pilava bananas com um paralelepípedo semelhante. O conjunto de sons assim produzido lembrava o toque do *aco*, ainda que de uma maneira um tanto descompassada. Os dois paralelepípedos de pedra produziam sons parecidos com aqueles tirados do *aco* por dois homens, cada um com um grosso bastão; o ralador lembrava, mais remotamente, o som produzido pelo terceiro homem, no *aco*, com duas pequenas varinhas. O ralador era manejado rapidamente, como as varinhas do *aco*, enquanto os paralelepípedos, mais vagarosamente, como os grossos bastões no *aco*. Além disso, as posições dos dois instrumentos dentro da maloca pareciam mostrar terem alguma relação um com o outro: o *srasro* junto à porta dos fundos (mas nem sempre aí) e o *aco* junto à porta da frente. O *srasro* é manejado por mulheres, enquanto o *aco*, por homens (ainda que alguém tenha dito que outrora as mulheres também o tocassem, o que pode ser apenas uma inversão mítica). Dois meses depois viemos a saber que a palavra correspondente a "tocar o *aco*" em língua Marubo é *srasrotoquica*. Deve, pois, haver realmente alguma relação simbólica entre o *aco* e o *srasro* que futuras informações poderão esclarecer.

c) Inauguração de uma nova maloca

No início de fevereiro, os habitantes da maloca de Raimundo Dionísio, que estava bem ao lado das casas dos missionários, em Vida Nova, se mudaram para uma maloca nova, que tinham acabado de construir nas proximidades, mas do outro lado do Ituí. Foi então oferecida uma festa; segundo uma informação seria uma retribuição àqueles que haviam ajudado na construção da nova maloca. Raimundo Dionísio não estava presente, pois estava com sua mulher, doente, na maloca do irmão dela (Paulino) e quem dirigia a festa era seu irmão João, o pajé. Convém notar que a maloca era constantemente referida como "maloca de João"; isso talvez indicasse que Raimundo Dionísio não iria morar nela, preferindo ficar morando em seu jirau, junto à velha maloca, com sua família, como já vinha fazendo havia algum tempo.

A festa se iniciou no dia 10 de fevereiro e se prolongou até o dia seguinte. Foi nesse segundo dia, de manhã, que estivemos lá, acompanhando Paulo e outros habitantes de sua maloca. Quando desembarcamos do outro lado do rio, Paulo nos pediu que esperássemos pelos outros. Reunidos os de sua maloca, entramos todos juntos na maloca de João, tendo Paulo à frente, que caminhava apoiado em seu cavador feito de madeira do tronco de pupunha; esse cavador, de forma muito delicada para ser usado propriamente como cavador, Paulo o utiliza para espantar os cachorros quando se oferecem refeições em sua maloca, usa-o como bengala e até, talvez, como uma espécie de cetro. Chegamos à maloca de João por volta das sete e meia da manhã. Foi servida uma refeição, quase todos os visitantes eram índios que viviam nas proximidades da Missão. Mesmo antes dessa refeição, um rapaz andava de um lado para o outro com um caldeirão de alumínio cujo conteúdo era oferecido aos presentes com uma caneca de plástico: era *srequioca*, isto é, uma bebida feita de milho pilado, fervido, misturado com

garapa, coado e deixado a fermentar por dois ou três dias. Enquanto os mais maduros conversavam sentados nos *quenã*, os mais jovens dançavam ao som de uma flauta, um tambor feito de cedro e couro de macaco-preto (coatá) e de um chocalho feito com uma lata de talco amassada numa das extremidades. Vários rapazes dançando frente a frente, aproximando-se e afastando-se, uns dois deles com lenços na mão, vimos rapazes e moças dançando da mesma maneira e depois aos pares. Sentado nos bancos da entrada, Paulo, com seu cavador na mão, dirigiu palavras a João, louvando-o pela construção da maloca e incentivando-o a fazer roça e a continuar a fazer as coisas e dirigir as pessoas assim como seu falecido pai tinha feito; suas palavras não eram ditas da maneira ordinária, mas entoadas de uma forma ritualizada.

A dança executada por rapazes e, por vezes, também moças, frente a frente, afastando-se e aproximando-se, alguns com lenços na mão, era, disseram-nos, peruana; a dança em que se abraçavam, aos casais, era brasileira. Do lado de fora da maloca também se realizou algo de origem peruana: nas folhas de dois açazeiros cortados os meninos amarraram enfeites de palha de babaçu. Em seguida os homens puseram de pé esses açazeiros em dois buracos previamente escavados, um junto à porta principal e outro junto à porta dos fundos da maloca. À tarde os açazeiros deveriam ser derrubados e os enfeites recolhidos. Disseram-nos que os peruanos fazem essa brincadeira pondo na palmeira dinheiro, ao invés de enfeites.

Retiramo-nos por volta das onze horas, mas a festa continuaria até a tarde. O nome dela é *batsa*.

d) Caissoma de pupunha

A caissoma de pupunha tem o nome de *wanĩ waca* e seu preparo já foi descrito. Durante o período em que os frutos das pupunheiras amadurecem, o preparo da caissoma, é freqüente, e a maloca que a prepara convida os habitantes das vizinhas para consumi-la. Desde o dia 12 de fevereiro até o dia de nossa saída, 22 de março, as malocas de Paulo e de José de Nascimento prepararam a caissoma várias vezes, convidando uma à outra e também a maloca de Raimundo Dionísio para participarem de seu consumo. Normalmente os convidados aparecem para tomar a caissoma no final da tarde e ela é servida ao cair da noite; quando a caissoma não está pronta a essa hora, ela é servida às duas ou três horas da noite, voltando a ser oferecida ao clarear do dia. Há convidados que a bebem ao cair da noite e retornam para suas malocas; outros passam a noite na maloca anfitriã, aguardando que ela seja servida outra vez (ou pela primeira vez) altas horas da noite; há também aqueles que saem de sua maloca de manhã bem cedo para bebê-la na maloca vizinha.

Um dos oferecimentos de caissoma que mais tempo durou enquanto estivemos entre os Marubo foi o que teve início na maloca de Paulo no dia 5 de março. Já no dia anterior Paulo nos contara que iria até a maloca de Lauro para convidá-lo a participar. O convite é algo levado muito a sério, pois Arnaldo nos contou que não foi tomar caissoma numa das vezes em que foi oferecida na maloca de José do Nascimento Velho porque não tinha sido convidado. No dia 5 de manhã um grupo formado por habitantes da aldeia de José do Nascimento Velho, sobretudo, e de Paulo, saíram na direção de uma capoeira para colher pupunhas, a fim de se fazer a caissoma na maloca de Paulo. Assim que se aproximaram da capoeira, os homens, rapazes e meninos iam providenciando a confecção de ganchos para puxarem os cachos de pupunha. Cada gancho era feito de uma vara fina, apontada, dobrada e amarrada com cipó; essa vara era atada a um talo de palmeira para ficar mais longa. Como as pupunheiras têm muitos

espinhos ao longo do caule e também no talo das folhas, não é possível subir pelo seu tronco; como são altas, raramente é possível puxar os cachos do chão. Por isso, meninos e rapazes subiam nos troncos das árvores vizinhas, árvores essas que constituíam a vegetação secundária, crescida depois do plantio e colheita da roça, de caules finos e copadas apenas no alto, às vezes com ajuda de peconhas, e daí puxavam os cachos das pupunheiras. Na maior parte dos casos o cacho ficava seguro no gancho, de modo que este se curvava girava no ar; alguém tinha de vir e destacar o cacho do gancho; às vezes o cacho batia com força na base do tronco da árvore em que estava o apanhador, esmigalhando e espalhando as frutas. Homens maduros apanhavam os cachos do chão e os levavam para a beira. do caminho e daí os conduziam. para uma clareira, onde os depositavam sobre um tapete formado por folhas de palmeira, sobre as quais se haviam estendido algumas folhas de bananeira. Esses mesmos homens aí destacavam as frutas dos cachos. Também eles confeccionavam cestos de folhas de jarina ou de uma outra palmeira, para o transporte das frutas até a maloca. A única tarefa das mulheres nessa colheita foi a de recolher do chão as frutas que se espalhavam quando o cacho batia contra o tronco das árvores. Os homens conduziram os cestos para a maloca, cerca de dez cestos. Paulo, que já havia voltado a sua maloca, pois fora convidar Lauro, ofereceu refeição aos que haviam apanhado as pupunhas. Os cestos estavam depositados junto aos *quenã*.

Durante esse dia, as mulheres trabalharam no preparo da caissoma. Eram as mulheres da maloca que faziam a parte mais pesada. Seu trabalho terminou quase à meia-noite. Foram preparados pelo menos três grandes potes, que não ficaram prontos ao mesmo tempo. O primeiro teria ficado pronto antes das nove horas da noite. A caissoma foi servida por volta das três horas da manhã. Foi servida não somente aos que estavam dentro da maloca, mas também aos convidados que dormiam nos jiraus, que foram, para isso, acordados.

E desse dia em diante, até 10 de março, a caissoma foi servida na casa de Paulo todos os dias, ora no começo da noite, ora de madrugada e pela manhã; para isso foram necessárias algumas colheitas suplementares. A caissoma de pupunha é geralmente servida aos homens pelo próprio dono da maloca, que vai ao pote que está junto do nicho de uma das mulheres e traz uma cuia com caissoma, passando-a a um dos homens que está num dos *quenã*, na sua extremidade mais interior; assim, vai servindo, um de cada vez, os homens, de um e de outro banco, do interior para a porta da frente. Cada homem, ao receber a cuia, bebe seu conteúdo inteiramente, devolvendo o recipiente ao dono da maloca, que o espera; este retorna com a cuia, enche-a novamente e a entrega ao seguinte. Após servir os que estão sentados nos bancos, o dono da maloca passa a servir os visitantes que dormem em redes nas proximidades dos bancos e os que dormem fora da maloca. O dono da casa serve a si próprio depois de todos, bebendo junto ao próprio pote. Uma mulher da casa oferece a caissoma às outras mulheres, cuia por cuia, tal como o chefe da maloca; as mulheres servidas estão espalhadas pela maloca: algumas junto ao *aco*, que são as visitantes, outras nos diversos nichos da maloca. Nota-se que alguns dos convidados trazem panelas, para levarem caissoma para sua própria maloca.

e) *Wacayá* ou *Tanaméa*

Os Marubo realizam um outro rito a que não tivemos a oportunidade de assistir. Dois índios nos descreveram essa festa, em diferentes ocasiões, que um deles comparou com o Carnaval.

A maloca que deseja oferecer a festa convida algumas ou todas as demais. Ao se aproximarem da maloca que vai dar a festa, os convidados começam a encontrar clareiras. Ao chegarem à primeira, os homens da aldeia anfitriã os recebem, oferecendo-lhes caissoma de banana e milho; os homens retornam à maloca e já avisam quantos são os visitantes. Os convidados tornam a avançar e as mulheres da maloca os recebem numa segunda clareira com mais caissoma. Na terceira clareira ganham mais caissoma; aí já está o dono da maloca que os convidou e que lhes diz que na próxima clareira terão alimento. O chefe da maloca convidada (ou os chefes das malocas convidadas) responde que de fato precisam de comer, pois estão com fome. Assim, na clareira seguinte, são oferecidos alimentos sólidos e líquidos, inclusive carne. Na clareira seguinte os convidados não recebem mais alimento; aí se dedicam a se enfeitarem e fazem também ornamentos de palha. A partir daí os convidados se aproximam da maloca, por volta das quatro horas da tarde, penetrando em suas roças, derrubando bananeiras (e até goiabeiras e mamoeiros), em torno da maloca cavoucam o chão e começam a furar as paredes de palha da maloca, fazendo um grande estrago. Quando começam a danificar a maloca, o dono da mesma lhes pede para parar. Então lhes é oferecida mais uma refeição. Durante a mesma, como indenização pelos estragos, o chefe da maloca lhes toma os cavadores, arcos, flechas e enfeites. E discursa, dizendo que todos devem fazer assim como ele. O chefe ou chefes dos convidados responde com palavras de incentivo. Se os visitantes não forem convidados a ficarem mais tempo, então se retiram, pelas sete horas da noite, alguns alcançando suas malocas, outros dormindo em tapiris pelo caminho. Quanto aos objetos tomados aos visitantes, o chefe da maloca os dá aos moradores que lhe peçam. As malocas convidadas podem dar festas semelhantes em retribuição.

9 – Sugestões para uma ação indigenista

Para quem conhece a situação de outras tribos indígenas, uma visita aos Marubo é bastante animadora: o estado de saúde dos índios parece bom, assim como a nutrição; não há falta de alimentos; os índios levam uma vida bastante ativa e tudo o que têm, inclusive os produtos de origem industrial, é obtido por seu próprio esforço e não por dádivas; os civilizados, que ainda vivem afastados deles, não perturbam muito sua maneira de viver. Uma ação indigenista entre os Marubo deve ter em meta pelo menos manter as boas condições em que se encontram agora e, se possível, melhorá-las.

Uma das medidas mais importantes a serem tomadas com relação aos Marubo é a demarcação e garantia de um território para eles. Agora é o momento oportuno, pois não há civilizados vivendo entre eles; mas esta situação não deve durar muito tempo, uma vez que a rodovia Perimetral Norte está sendo construída na área e as empresas madeireiras procuram cedro e aguano cada vez mais longe. Será necessário, para a criação de uma reserva tribal, que uma equipe de técnicos da FUNAI visite os Marubo, a fim de que se evite a aprovação de projetos realizados por pessoas que se basearam apenas em mapas (aliás, mapas que são bastante incorretos no que tange à área em questão), sem um conhecimento direto dos Marubo e seu território.

Outro problema a ser resolvido é o da regularização de seu comércio com os civilizados. Como foi visto neste relatório, os Marubo procuraram restabelecer o contacto com os civilizados, por volta de 1952, sobretudo com o objetivo de conseguir produtos de origem industrial. A FUNAI, com a intenção de facilitar a atração de índios hostis nos cursos médios do Itacoáí, Ituí e Curuçá, interditou a navegação desses rios pelos regatões e os Marubo ficaram sem ter a quem vender sua madeira. Realmente, o comércio dos Marubo com os regatões não é dos mais satisfatórios, pois estes às vezes deixam de lhes pagar e quase sempre preferem pagar em mercadorias ao invés de dinheiro, aumentando bastante o preço dessas mercadorias. De qualquer maneira os Marubo preferem o comércio com os regatões a não ter nenhum e foram vários os que nos pediram que solicitássemos ao Governo que permitisse aos regatões novamente comerciar com eles. Superimos, pois, que a FUNAI permita que os regatões voltem a comerciar com eles, mas sob uma severa fiscalização, de modo que os regatões lhes paguem em dinheiro, quando os índios assim o desejarem e vendam suas mercadorias a preços razoáveis. Segundo um médico da FUNAI que esteve entre os Marubo depois de nós, o chefe na Base Avançada do Solimões quer resolver o problema rebocando a madeira e conduzindo seus proprietários indígenas numa mesma embarcação da FUNAI, levando-os a Benjamin Constant, onde os próprios índios venderiam a madeira sob a supervisão da FUNAI e fariam suas compras, retornando na mesma embarcação. Essa solução também nos parece muito boa. Será preciso ter o cuidado, entretanto, de realizar essa operação sem falta no tempo certo, quando os rios estão nas cheias, o que corresponde ao final e ao início do ano, o tempo mais difícil de se conseguir verba na administração dos órgãos públicos, devido às prestações de conta do final do ano e à demora da liberação das verbas no início do ano.

Os índios Marubo cortam menos madeira que os civilizados. Será preciso tomar cuidado para que, com a facilitação de seu comércio com os civilizados, os índios não passem a explorar em demasia a madeira. Isso teria duas conseqüências indesejáveis: em primeiro lugar, a madeira se esgotaria rapidamente e os índios, depois de algum tempo, não disporiam mais das espécies aceitas no comércio; em segundo lugar, a intensificação das atividades madeireiras pode levar os índios a se descuidarem da

agricultura, o que, a longo prazo, conduziria os Marubo a terem de comprar seu próprio alimento, como acontece com muitos madeireiros civilizados, que, por isso, estão numa contínua situação de insolvência.

Existe uma certa fartura de carne de caça na área dos Marubo. Mas, tendo-se em conta que o povoamento dos civilizados vai aumentar com o tempo e que, por certo, fará diminuir os animais de caça, talvez seja interessante estimular entre os Marubo a criação de galinhas (que já fazem) e a de porcos (há apenas um casal de porcos com algumas crias numa das malocas). Parece que os Marubo teriam facilidade em criar porcos uma vez que deixam muitos restos de cozinha, sobretudo cascas de bananas, que poderiam servir para alimentar os animais.

Os Marubo, sobretudo os jovens, sabem ler e escrever em sua língua. Mas desejam aprender também o português, que é a língua daqueles com quem comerciam. A Missão está se preparando para ensinar também o português. Seria interessante que a FUNAI providenciasse a edição de cartilhas em português de boa aparência gráfica, numa linguagem própria para os índios da região. Não queremos dizer que essas cartilhas fossem elaboradas especialmente para os Marubo, pois isso implicaria numa edição de número muito reduzido de exemplares para ser viável como trabalho de gráfica, mas que fossem cartilhas especialmente redigidas pelo menos para a região amazônica. Essas cartilhas usariam os termos regionais e seus temas também seriam regionais. Mas não seria possível ficar apenas na cartilha. Uma vez alfabetizado, o índio precisa de usar essa nova habilidade adquirida. Talvez fosse então interessante a edição de outros textos que ensinassem sobre temas de interesse dos índios nas suas relações com os brancos. Por exemplo: como se faz a cubagem da madeira (o que implicaria em noções sobre o sistema métrico); o que os civilizados fazem com a madeira; o que os civilizados fazem com a borracha; o que é, quem faz e como se usa o dinheiro; como se fazem os instrumentos de ferro; como se faz a pólvora; de onde vem o sal; o que é que produz a gripe, o sarampo, a meningite, a tuberculose. Seria de muito interesse também uma edição do próprio Estatuto do Índio em linguagem acessível e bem explicada, a fim de que os índios saibam usá-lo em seu favor.

No que tange aos problemas de saúde, parece-nos necessária a construção de um campo de pouso na área do Curuçá para atender a casos urgentes, como surtos de sarampo, meningite etc. Aliás, seria interessante a aplicação de vacinas contra essas doenças. No lado do Ituí existe o campo de pouso da Missão, que pode ser utilizado por monomotores. Enquanto os Marubo dispuserem da boa alimentação que têm é bem provável que não tenham problemas sérios de saúde.

10 – Bibliografia

- BRANCO, José Moreira Brandão Castello. 1950. "Caminhos do Acre", *Revista (Trimensal) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 196, Rio de Janeiro, julho/setembro de 1947, pp. 74-225.
- CAPISTRANO DE ABREU, J. 1938. "Os Caxinauás", *Ensaio e Estudos*, 3a. série, Edição da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Brigueit, Rio de Janeiro, pp. 275-347.
- _____. 1941. *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: a língua dos índios Caxinauás do rio Ibuaçu, afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá)*, 2a. edição, Edição da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Brigueit.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukuna*. 2a. edição, Livraria Pioneira Editora, São Paulo.
- CARVALHO, José Cândido de Melo. 1955. *Notas de Viagem a Javari-Itacoai-Juruá*. Publicações Avulsas do Museu Nacional, nº 13, Rio de Janeiro.
- FEFREIRA, Jurandyr Pires (planejador e orientador). 1957a. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*, vol. I, IBGE, Rio de Janeiro.
- _____. 1957b. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*, Vol. XIV, IBGE, Rio de Janeiro.
- FUNDAÇÃO IBGE. 1972. *Sinopse Estatística: Amazonas*, Instituto Brasileiro de Estatística, Fundação IBGE, Ministério do Planejamento e Coordenação Geral, Rio de Janeiro.
- GALVÃO, Eduardo. 1960. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil; 1901-1959, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*", Nova Série, Antropologia, nº 8, Belém.
- JOBIM, Anísio. 1943. *Panoramas Amazônicos: VI – Benjamin Constant*, Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda, Manaus.
- LEACH, E. R. 1965. *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston.
- MÉTRAUX, Alfred. 1948 "Tribes of Juruá-Purus basins", *Handbook of South American Indians*, vol. 3, pp. 657-686; in Bulletin 143 do Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1944. *Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes* (escala 1:2.500.000), Belém (inédito).
- SCHULTZ, Harald e CHIARA, Vilma. 1955. "Informações sobre os índios do alto rio Purus", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 9, São Paulo, pp. 181-201.