

Capítulo G-2

Juruá-Ucayali

<u>Tabela inicial</u>	<u>Lista das áreas</u>
---------------------------------------	--

Esta área foi traçada de modo a abranger a maior parte dos índios da família linguística pano. Não foi possível incluir todos: ficaram de fora os chácobos, pacuaras e caxararis da área Beni, além dos majurunas (maiorunas ou manjeronas), nas vizinhanças de Tefé, na área Alto Amazonas. Por outro lado nela ficaram incluídos representantes de grupos não-panos, que, com exceção dos manxinéris, da família aruaque, são mais numerosos em outras áreas: canamaris (da família catuquina) e culinas (da família arauá), da área Juruá-Purus; e ainda axanincas (da família aruaque), da área Alto Ucayali.

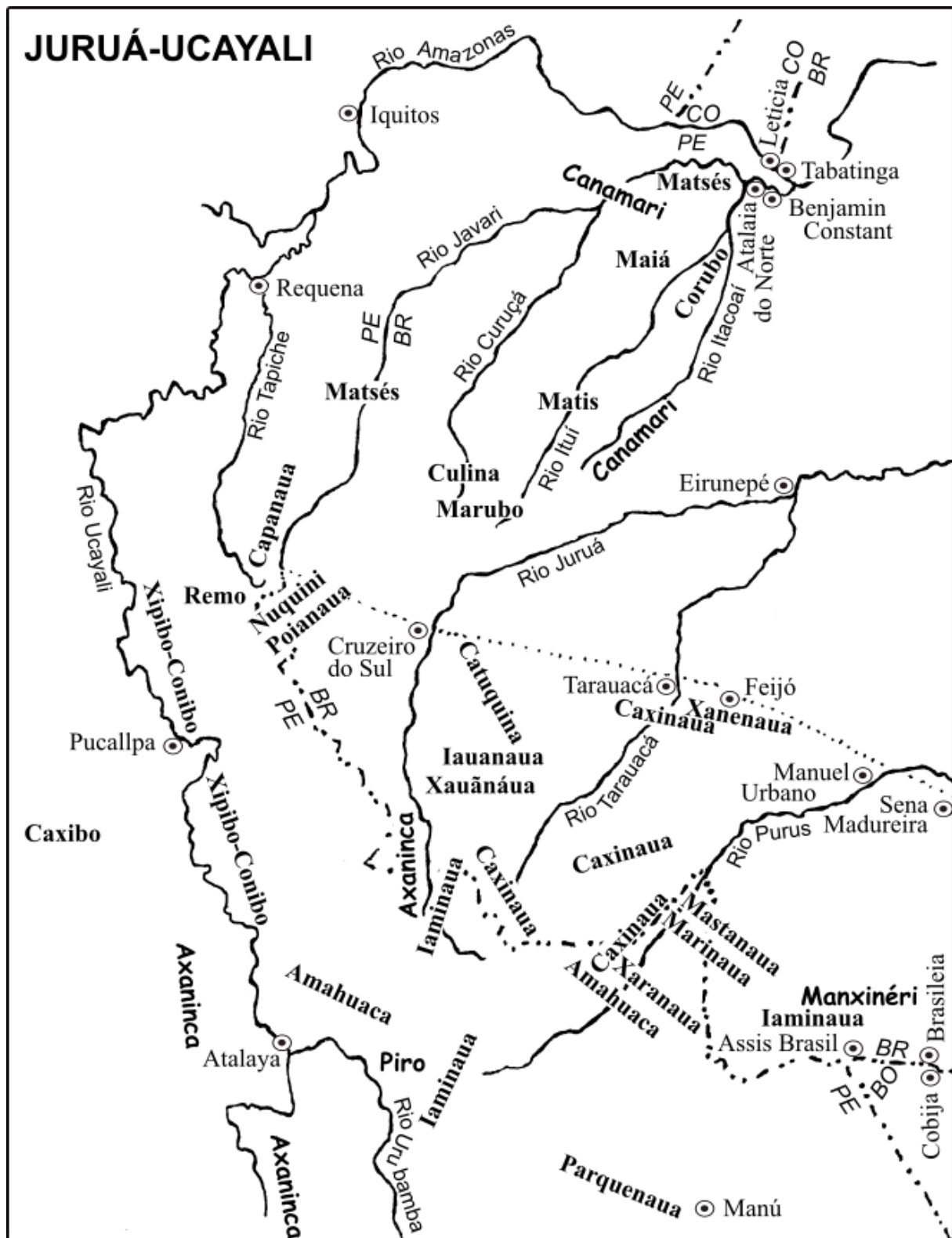
Distribuição dos grupos panos em conjuntos

Os grupos étnicos falantes de línguas panos apresentam muitas semelhanças culturais entre si. Philippe Erikson (1992: 240-242, 1993: 47 e 1996: 42-44) os distribuiu em oito conjuntos conforme sua similaridade linguística. São os seguintes, enumerados do norte para o sul:

Maioruna. Inclui os matis, os matsés, os corubos, os maiás, os culinas-panos, os maiorunas (manjeronas). São os que estão mais ao norte, no médio e baixo Javari e seus afluentes Curuçá e Itacoaí. Os maiorunas ou manjeronas ficam bem afastados, fora da bacia do Javari; estão no rio Solimões, na altura de Tefé.

Caxibo. São os mais ocidentais; estão a oeste de Pucallpa e do rio Ucayali.

Xipibo-conibo. Vivem ao longo das margens do rio Ucayali. Xipibos e conibos são dois povos distintos, o primeiro ao norte de Pucallpa, o segundo ao sul, que pouco a pouco, por intercasamentos foram se entrelaçando cada vez mais. Esse entrosamento envolveu também os xetebos, que estavam mais ao norte, de população severamente diminuída por epidemias e guerras. Entre os panos, este conjunto é o que tem maior população. Distinguem-se dos demais também por viverem junto a um grande rio piscoso e não nos interflúvios. Há diferenças, sobretudo no que tange à organização social, entre aqueles instalados nas margens de um grande rio, como é o caso do Ucayali, e os sediados nos altos cursos, portanto nas partes menos caudalosas, de rios como o Juruá e o Javari, e em seus afluentes. Além disso, talvez também se possa distingui-los no que tange às relações com os brancos: os do Ucayali têm contato, inclusive com missões, desde o período colonial; os dos altos cursos do Juruá e Javari só vieram a ser duramente afetados no “boom” da borracha (entre 1870 e 1912). Nas bacias destes dois últimos rios, há grupos que só iniciaram (ou retomaram) o contato na segunda metade do século XX.



Da família linguística pano: em letras com serifas
 De outras famílias: sem serifas

Medianos. Inclui os capanauas, nuquinis (remos), marubos, poianauas, iauanauas, catuquinas-panos. Estão no centro e oeste do Acre, no extremo sudoeste do Amazonas e na faixa contígua no Peru.

Iaminaua. Do alto Juruá ao alto Purus, de um e de outro lado da fronteira entre o Acre e o Peru. Inclui os iaminauas, xaranauas, marinauas, mastanauas, parquenauas. O nome dos últimos é alusivo ao Parque Nacional de Manú, onde vivem, na bacia rio Beni). Este conjunto coincide com o que Townsley (1988: 13-15) denominou de “panos do Purus” (*Purus Panoans*). Como, além da língua, se assemelham na organização social, na estrutura e terminologia do parentesco, nas ideias sobre autoridade, xamanismo, cosmologia, Townsley os considerou como inclusos numa só categoria étnica, com a mesma língua e tradição sociocultural. Mas o que seria uma categoria étnica? Creio que ainda falta aos “panos do Purus” identificarem-se eles próprios como uma só etnia. Townsley estudou no Peru dois grupos denominados iaminauas, um na bacia do alto Juruá e outro junto ao alto Purus, mas já na bacia do Urubamba, e que falam diferentes dialetos. Oscar Calavia Saez (2006: 29), que estudou os iaminauas no rio Acre, no Brasil, não os identifica com os pesquisados por Townsley, mas sem negar que tenham vagos elos genealógicos com eles e outros panos do Purus.

Amahuaca. No alto Juruá e no alto Purus, no Peru. Robert Carneiro e Gertrude Dole fizeram pesquisa com eles.

Caxinaua. Mais ou menos numa faixa norte-sul, no centro do Acre, do rio Tarauacá (fluente do Juruá) ao Purus, que se prolonga além da fronteira com o Peru. O primeiro trabalho de fôlego sobre um grupo pano no Brasil foi talvez aquele que teve como tema de pesquisa a língua dos caxinauás. Para fazê-lo, o historiador Capistrano de Abreu recolheu-se com dois jovens caxinauás na fazenda de um amigo junto ao rio Paraíba, a 260 km do Rio de Janeiro. Os rapazes foram encaminhados do Acre para o Rio de Janeiro por um outro amigo, cearense como o historiador (Capistrano de Abreu 1941: 4-10). O livro resultante da pesquisa foi lançado em 1914. É estranha a afirmação de Townsley (1988: 9) de que Capistrano passou muitos anos como missionário entre os caxinauás. Talvez ela resulte de um inadvertido salto na digitação do texto de sua tese. Suponho que o trecho pulado tenha sido uma referência a Kenneth Kensinger; este sim iniciou seu trabalho junto aos caxinauás como missionário; deixando a missão e formando-se em Antropologia, a eles retornou como etnólogo.

Meridional. Inclui os chácobos, pacauaras, caripunas, caxararis. Os últimos vivem na estreita faixa de terra do estado de Rondônia que toca o Acre. Os demais estão entre os rios Beni e Mamoré na Bolívia. Um tanto afastados dos outros panos, estão considerados em outra área etnográfica, a Beni.

Malocas e aldeias

A casa marubo dura poucos anos, devendo ser abandonada quando a palha da cobertura se estraga ao mesmo tempo que se impermeabiliza pela fuligem produzida pelas fogueiras de cozinhar, retendo a fumaça em seu interior. Mas como é cuidada em cada detalhe! Embora de tamanho variável, os pilares, caibros, cumeeira são sempre colocados da mesma maneira e amarrados do mesmo modo. Os talos das palhas, no seu interior, podem formar diferentes desenhos, cada um associado a uma seção (unidade social abaixo explicada). É uma casa oblonga, coberta do cimo até o chão. Partindo-se da porta principal, numa das extremidades, caminha-se primeiro entre dois bancos compridos, onde os homens fazem suas refeições e onde

se recebem as visitas; atrás de um dos bancos pende o troceno; junto a essa porta, numa rede, o xamã incorpora os espíritos; também perto da porta, metidas nas palhas da parede, ficam as mandíbulas descarnadas de animais abatidos na caça. Depois percorre-se um pátio interno ladeado pelos pilares mais altos, no centro do qual as mulheres fazem suas refeições, sendo também usado em eventos rituais. Alcança-se em seguida a outra porta, perto da qual fica um longo cocho que serve de pilão. Em ambos os lados do pátio estão os espaços destinados a cada família elementar, marcados cada qual por quatro pilares, dois altos e dois baixos, e um fogo de cozinha. As roças se fazem inicialmente em torno da maloca, que ocupa geralmente o topo de uma colina, e cada nova roça mais longe dela se faz. A macaxeira ou aipim, a banana e o milho são os principais vegetais cultivados. O contato com os brancos trouxe aos marubos a casa do habitante rural amazônico, sobre pilotis, com assoalho e paredes de casca de paxiúba. Esse tipo de construção se erige em torno da maloca de estilo tradicional e serve para guardar os objetos de origem industrial: tigelas de colher látex, cabos de aço para amarrar toras de madeira, máquina de costura, munição, querosene, roupas, tecidos, protegidos por uma porta fechada a cadeado. Os matis foram levados a solução semelhante.

A maloca matsés é muito parecida com a marubo. A matis diverge um pouco por ter mais duas portas, laterais, por estar o espaço de refeição masculino no centro e porque seus pilares são mais afastados no alto do que ao rés do chão (Montagner e Melatti 1986). Os parquenauas, de contato mais recente, moram também em malocas (Townsend 1988: 76).

Outros grupos, de contato mais antigo e continuado com os brancos, deixaram de fazer suas malocas tradicionais, como os caxinauas, por exemplo. Os iaminauas lembram como se dispunham as suas: no cimo alongado de uma colina, duas malocas eram erigidas, com suas portas masculinas voltadas uma para a outra e ligadas por um caminho. Em volta dessas malocas se plantavam as roças (diagrama de Townsend 1988: 75-76). Essas malocas eram politicamente autônomas e também auto-suficientes economicamente. As alianças matrimoniais se faziam entre as duas, de primos cruzados, por troca direta.

O abandono das malocas não implica no desaparecimento dos grupos domésticos que abrigavam. No caso dos iaminauas, seus integrantes passaram a ocupar pequenas casas vizinhas, formando um aglomerado ou uma linha. Um espaço entre as casas forma como que um pátio. Uns três ou quatro desses grupos domésticos assim dispostos formam uma aldeia (ou comunidade) iaminaua. E um grupo local se constitui de uma a três dessas comunidades. Os dois grupos iaminauas estudados por Townsend no Peru, e também os xaranauas, os mastinauas, os marinauas e os parquenauas, são grupos locais representativos da categoria étnica “panos do Purus” (Townsend 1988: 28-32 e 87).

No que tange aos marubos, é difícil falar na existência de uma aldeia. A maloca, que abriga um grupo doméstico, pode estar distante da mais próxima por duas horas ou mais de caminhada. O grupo doméstico inclui várias famílias elementares, algumas associadas entre si por um marido comum, ou seja, constituem famílias poligínicas. Entre os caxinauas o grupo doméstico ideal é o constituído por dois homens que se casam um com a irmã ou irmãs do outro e de cujos filhos e filhas também se espera que se casem entre si. Entre os marubos esse é um tipo de composição possível e talvez aqueles casos em que filhos do sexo masculino casados morem com o pai ou sobrinhos casados morem com o tio materno resultem daquela composição inicial. No caso dos iaminauas, Townsend (1988: 35-39) mostrou como a composição do grupo doméstico passa por um ciclo. Começa por uma etapa de residência uxorilocal, quando jovens maridos moram junto com o sogro, ajudando-o na roça e outras tarefas, cumprindo o serviço da

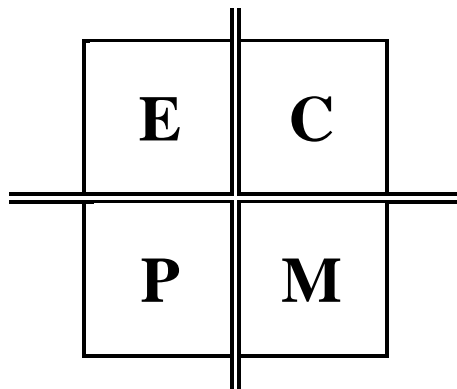
noiva. Depois de algum tempo alguns desses maridos, com o casamento estabilizado, se esforçam por sair, retornando ao grupo doméstico dos pais, vivendo virilocalmente. Com a morte dos velhos pais e com filhas em idade de casar, esses maridos recebem genros, dando origem a um novo ciclo.

Metades e gerações alternadas

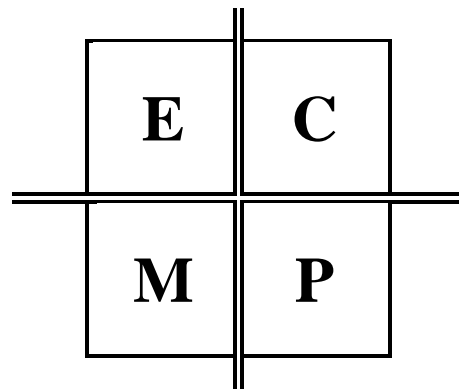
De um modo geral, entre os panos, cada geração se divide em dois setores conforme os critérios da distinção entre primos paralelos (filhos e filhas do irmão do pai e da irmã da mãe, equiparados a irmãos e irmãs) e cruzados (filhos e filhas da irmã do pai e do irmão da mãe, com os quais o casamento é permitido, preferencial ou prescrito). Porém, o que verdadeiramente caracteriza esse sistema é, digamos assim, a existência de apenas duas gerações. Nos textos antropológicos geralmente se designa a geração daquele que fala (Ego) como geração 0 (zero); a geração de seus pais é a primeira ascendente ou +1, a dos avós a segunda ascendente ou +2, e assim por diante. Já a geração dos filhos é a primeira descendente ou -1, a dos netos a segunda descendente ou -2 etc. Ora, no sistema aqui abordado, as gerações se equiparam àquelas que não lhes são contíguas. Ou seja, as gerações pares fazem como que uma só, e as ímpares a outra.

Assim, pai do pai e filho do filho podem chamar um ao outro até por termos de um mesmo radical, cuja tradução não será "avô" nem "neto", mas algo como "irmão mais velho" e "irmão mais novo". O mesmo acontecerá com a mãe da mãe e a filha da filha. Da mesma maneira, uma pessoa pode incluir entre seus possíveis cônjuges não somente seus primos (ou primas) cruzados, mas também indivíduos da geração dos avós ou da geração dos netos; o pai da mãe e o filho da filha podem se referir um ao outro por termos que têm o mesmo radical que aqueles utilizados entre primos cruzados.

Em suma, essas sociedades como que se dividem em quatro conjuntos que, quando explicitamente reconhecidos por seus membros, chamamos de seções. O par de gráficos apresentado a seguir serve de ilustração. Nele vemos quatro letras, escolhidas por razões mnemônicas: "**E**" marca a seção em que está **E**go, aquele que fala, o ponto de referência dos esquemas genealógicos. "**C**" marca a seção onde Ego vai buscar seu **c**ônjuge, que é também onde tem seus **c**unhados, onde ele se **c**asa (todas essas palavras começam com "**c**"). "**P**" é a seção onde Ego tem seu **p**ai e "**M**", onde tem sua **m**ãe. Duas seções podem agrupar-se para constituir uma metade, e as metades podem ser patrilineares ou matrilineares. Por convenção estou pondo em coluna as seções que constituem uma mesma metade. No gráfico da esquerda, a seção de Ego está sobre a seção do Pai, o que significa que elas fazem parte da mesma metade, que é patrilinear. O gráfico da direita ilustra a situação oposta, em que a seção de Ego constitui metade com a seção da mãe, portanto num sistema matrilinear.

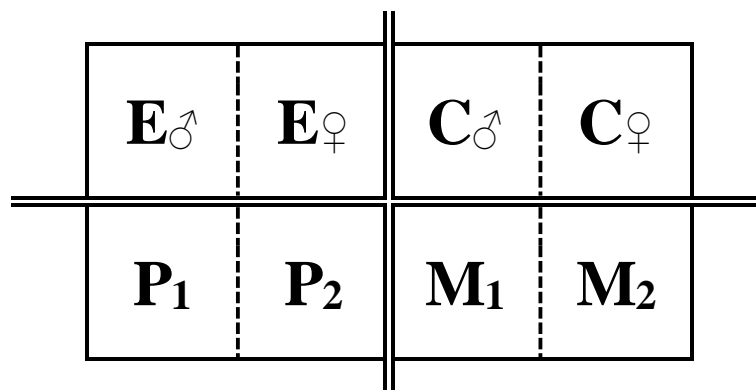


Seções agrupadas de modo patrilinear



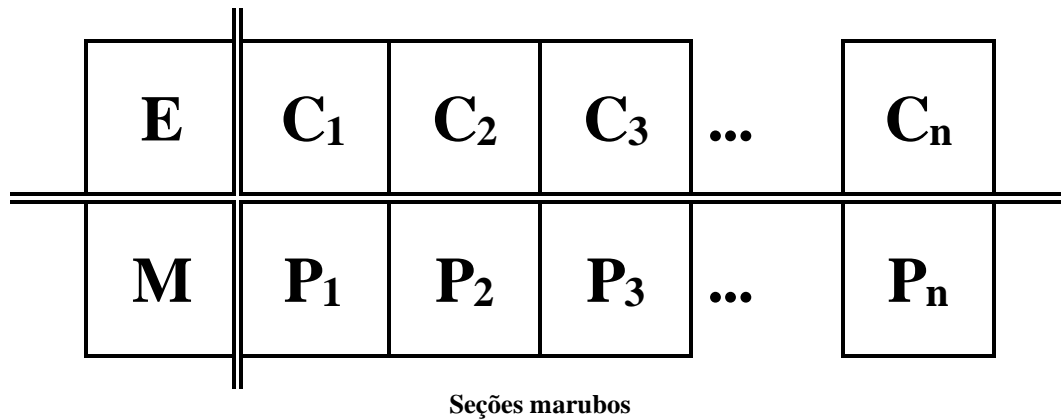
Seções agrupadas de modo matrilinear

Entretanto, as sociedades panos dificilmente correspondem exatamente aos referidos esquemas. Os caxinauás, por exemplo, aqueles que mais se aproximam deles, têm metades patrilineares divididas em seções. Embora o funcionamento seja o mesmo que o esperado no esquema de seções agrupadas de modo patrilinear (o primeiro da esquerda mostrado acima), o fato é que os caxinauás dão nomes diferentes às divisões masculina e feminina de cada seção. Confira o gráfico seguinte, que tenta retratar o sistema caxinaua.



Seções caxinauas

Mas existem sociedades panos que não têm metades, como as dos marubos. Estes, entretanto, dispõem de várias seções nomeadas que formam pares não nomeados de tal modo que as mulheres de cada seção geram os membros da outra seção do mesmo par. Veja o gráfico seguinte, que tenta dar conta do sistema marubo. Embora os parentes por linha feminina se incluam necessariamente na seção E ou na seção M, os outros podem se distribuir por mais de um par de seções.



Há ainda sociedades panos que não têm metades nem seções, como a dos xaranauas, embora se possa vislumbrar nelas uma divisão em quadrantes, pelos quais se distribuem os termos de parentesco e a transmissão de nomes pessoais por gerações alternadas. É o caso também dos matis, ainda que entre eles vigore um dualismo, que talvez se manifestasse no passado por um par de metades, hoje correspondente a duas categorias que opõem a nível simbólico os matis de velha cepa aos descendentes de estrangeiros, e os itens de caráter masculino aos de caráter feminino. Já os iaminauas do Peru não reconhecem seções, mas se dividem em metades patrilineares e transmitem seus nomes pessoais ao longo de gerações alternadas.

O modo de organizar-se até aqui apresentado, característico da maioria dos grupos panos que vivem no alto curso dos rios e seus afluentes, difere da organização social dos xipibos-conibos, que se distribuem ao longo das margens do caudaloso rio Ucayali. Estes não têm metades nem seções. Também não distinguem os primos paralelos dos cruzados e nem prescrevem ou preferem o casamento com eles; pelo contrário, referem-se a todos os primos, paralelos e cruzados, com os mesmos termos aplicados aos irmãos. E não prescrevem o matrimônio com um categoria de parentes ou não parentes, mas entram em jogo nas alianças fatores econômicos e políticos (Morin 1998: 340-341).

**Distribuição dos parentes
em um sistema com apenas quatro seções
do ponto de vista de Ego,
que está na seção 1**

Composição da seção 1 (de Ego)

Qualquer que seja meu sexo, meus irmãos e irmãs, meus primos e primas paralelos estão comigo nesta seção.

Meu avô paterno, seus irmãos, suas irmãs e seus primos e primas paralelos; minha avó materna, seus irmãos, suas irmãs e seus primos e primas paralelos também estão aqui.

Também estão o filho e filha do meu filho de mesmo sexo que eu.

Os termos de parentesco que aplico àqueles que estão neste conjunto consideram apenas as diferenças de sexo e de idade relativa. Pode haver mesmo um único termo que aplico a todos.

Guardadas as diferenças de sexo, indivíduos de quem eu, meu irmão e minha irmã recebemos nome e a quem damos nossos nomes estão neste conjunto.

Composição da seção 2

Neste conjunto estão meus primos e primas cruzados.

Também estão aqui meu avô materno, seus irmãos, suas irmãs e seus primos e primas paralelos; minha avó paterna, seus irmãos, suas irmãs e seus primos e primas paralelos.

Aqui ficam também o filho e a filha do meu filho de sexo oposto ao meu.

Aqui estão as pessoas com quem eu posso me casar.

Composição da seção 3

Caso a regra de descendência seja patrilinear, este conjunto pode constituir uma metade com o que lhe está acima neste esquema.

Aqui ficam parentes de gerações contíguas à minha, a primeira ascendente e a primeira descendente.

Qualquer que seja meu sexo, meu pai, seus irmãos, suas irmãs e seus primos e primas paralelos estão neste conjunto.

Entretanto, somente se eu for homem é que meu filho, minha filha, os filhos e filhas de meu irmão e de meus primos paralelos estarão aqui neste conjunto. Os filhos e filhas de minha irmã estarão no conjunto da direita.

Aqui estão, guardadas as diferenças de sexo, indivíduos de quem meu pai, seu irmão e sua irmã recebem e a quem dão nomes.

De qualquer modo, não posso me casar com pessoas deste conjunto.

Composição da seção 4

Se a regra de descendência for matrilinear, este conjunto pode formar uma metade com o conjunto acima e em diagonal neste esquema.

Aqui também ficam parentes de gerações contíguas à minha.

Qualquer que seja meu sexo, minha mãe, sua irmã, seu irmão e seus primos e primas paralelos estão neste conjunto.

Mas somente se eu for mulher meus filhos e filhas e os de minha irmã e de minhas primas paralelas estarão neste conjunto. Os de meu irmão deverão estar no conjunto da esquerda.

De qualquer maneira, não posso me casar com pessoas incluídas neste conjunto.

Origem mítica e destino das seções marubos

Para os marubos o universo é constituído de várias camadas terrestres, das quais a superior é aquela onde vivemos, e várias camadas celestes. Para os seres humanos, talvez a camada celeste mais importante seja a segunda, contando-se de baixo para cima, pois é para lá que devem se dirigir suas almas após a morte, percorrendo um caminho cheio de perigos, em cujos obstáculos aqueles que não seguiram as regras sociais sucumbem. Lá, depois de terem suas peles trocadas e renovadas por um personagem mítico chamado *Roca* (nome do macaco parauacu), cada alma residirá com os membros de sua seção.

Por sua vez, no mito de origem, cada seção marubo sai do chão independentemente das outras, até mesmo daquela com a qual constitui um par. A partir do lugar em que surgiram, no baixo curso de um rio mítico, subiram-no caminhando por suas margens até o local onde hoje se encontram. Ao longo desse percurso em diferentes episódios vão aprendendo sua cultura: a proibição do incesto; os nomes pessoais; o consumo da pupunha; a “injeção de sapo” (secreção da perereca *Philomedusa bicolor*) para dar ânimo, tirar a preguiça, tirar o panema; como ter relações sexuais; como fazer o parto; os cantos de curar e outros conhecimentos. Note-se, pois, que as seções surgiram independentemente e seus membros após a morte vivem separados. Logo, somente se encontram e casam entre si neste mundo.

A pessoa pano

Para os distintos povos panos, além do corpo, integram a pessoa um ou mais espíritos com distintas características e bem diferentes da concepção cristã de alma. Apesar disso, esse termo tem sido mantido nas descrições e análises da noção de pessoa pelos etnólogos.

Os componentes espirituais da pessoa. Townsley (1988:107-124) distingue três componentes da pessoa iaminaua: o corpo, a alma *diawaka* e a alma *wëroyoshi*. *Diawaka* é a que dá as ideias, diz o que fazer, acompanha sempre o corpo, tal como a sombra. *Wëroyoshi* está menos ligada ao corpo; separa-se dele e atua nos sonhos, pode afastar-se nas enfermidades e, se não retornar, leva-o à morte. Muitas vezes a atuação de um xamã é necessária para fazê-la voltar. Se prosseguir para o mundo dos mortos, lá viverá sem necessidades nem problemas em ambiente agradável e perfumado. *Diawaka*, ao contrário, não tem para onde ir, insiste em ficar junto dos parentes vivos e se torna aflita e vingativa. As cerimônias funerárias têm como principal objetivo aplacá-la e separá-la totalmente dos vivos (: 113-114). O corpo (*yora*), *diawaka* e *wëroyoshi* foram relacionados por Townsley respectivamente à consanguinidade, aos nomes pessoais e às metades em uma longa argumentação que não há como resumir aqui (: 56-74 e diagrama 7.2 entre as pp.123-124).

Já a pessoa caxinaua, além do corpo, compõe-se de um número um pouco maior de espíritos. Um deles corresponde ao *wëroyoshi* dos iaminauas e tem o mesmo nome: *bedu yushin* (com diferença apenas de pronúncia e de grafia), o espírito do olho, pois vive nos olhos da pessoa. Ele sai do corpo quando alguém se embriaga com bebidas fermentadas de mandioca ou de mel ou está sob os efeitos da ayahuasca. Se não retorna, o corpo morre. É ele que se dirige para o céu, junta-se aos espíritos dos ancestrais e se torna um espírito celeste. Mas o espírito que vive os sonhos é outro, o *nama yushin*, que para fazê-lo deixa o corpo pelo nariz ou pela boca. Por ocasião da morte, esse espírito abandona a aldeia e vai morar no cimo de árvores altas. Por sua vez *yuda bake yushin*, “espírito filho do corpo”, corresponde ao *diawaka* dos iaminauas, dada a sua forte ligação com o corpo. Ele encapsula o corpo e tem algo a ver com a

sombra e com o reflexo da imagem na água ou espelho. Quando o corpo morre, esse espírito faz o percurso inverso ao que a pessoa fez ao longo da vida até chegar ao local de seu nascimento, onde se transforma em um espírito da floresta. E os caxinauas ainda admitem a existência de dois espíritos menores, um das fezes e outro da urina. Em cada ato de defecar ou urinar, uma fração deles é liberada. Quando o corpo morre, eles caem no chão e são dissipados na primeira chuva (Kensinger 1995: 208-209).

Segundo Edilene Coffaci de Lima (2000: 52-53), os catuquinas (panos) admitem que cada ser humano tem dois espíritos. Um deles é o *yora vaka*, nome cuja tradução é “sombra (*vaka*) do corpo (*yora*)”, pois a sombra é a contrapartida visível desse espírito, que é invisível. Ele comporta a história e a memória individual. Após a morte, permanece na terra, nas vizinhanças da sepultura. O outro é o *wero yushin*, o espírito do olho, que se manifesta no brilho dos olhos. Ele se afasta do corpo nos sonhos e nas “viagens” promovidas pelo uso da ayahuasca. Quando o corpo morre, o *wero yushin* se dirige para o céu, alcançando a imortalidade.

Note-se que catuquinas, iaminauas e caxinauas têm na pessoa respectivamente dois, três e cinco espíritos, entre os quais dois são os mais importantes. Um é o espírito do olho, a que todos os povos panos aqui comentados dão o mesmo nome. O outro é o que tem na sombra seu indício. E entre os catuquinas o espírito do olho (*wero yushin*) é também chamado de “espírito verdadeiro” (*yushin kuin*), segundo Edilene Coffaci de Lima (2000: 52), talvez por ser o único que chega à imortalidade na região celeste. Mas que dizer da pessoa marubo com seus nove espíritos, como descreve Delvair Montagner (1996a: 49-63, esquema na p. 62)? E quatro, não apenas um, têm como destino final a segunda camada celeste: *mekiri vaká* (alma do lado direito), *chinã nató* (alma do coração), *verõ yochivo* (almas dos olhos, que seriam duas para os marubos). Pedro Cesarino, cuja pesquisa penetrou mais profundamente no pensamento e na cosmossociologia marubo, dá preferência ao termo “duplo” para denominar o que outros autores têm chamado de alma ou espírito, quando referente aos integrantes da pessoa humana. Ele confirma que somente os citados duplos, após a morte do corpo, vão para a região celeste, a não ser que fracassem no Caminho Morte, mas esclarece que o *verõ yochi* é apenas um (Cesarino 2011: 41, 46-47 e 2013: 208, nota 1).

O corpo. Mas, para os caxinauas, o corpo também conhece, como mostra um interessante texto de Kenneth Kensinger (1955: 237-246). O conhecimento relativo aos mais diversos trabalhos físicos está sediado nas mãos; o referente aos animais, à vegetação, à água, da chuva, ao sol, ao vento, na pele; o social, nas orelhas; o da mortalidade, da imortalidade, da força da vida, nos genitais. Perguntados se o conhecimento atribuído à pele não caberia melhor aos olhos, os caxinauas responderam que não, pois, do sol, do vento, da chuva, da água, os olhos só lhes captam o envoltório; o observador só aprende sobre eles com as sensações que produzem na superfície de seu corpo. Somente o espírito do olho, nas suas viagens fora do corpo, inconscientes e alucinogênicas, é que pode vê-los plenamente na sua substância física e espiritual. Nada foi atribuído ao cérebro e nem ao coração. Somente ao retornar aos caxinauas, depois de uma ausência de 25 anos, o pesquisador veio a saber que ao cérebro fora atribuído o conhecimento resultante da leitura, da escrita e da escolaridade; e ao coração, o decorrente da introdução do Cristianismo.

Um costume comum aos panos, desaparecido em alguns grupos, mas não em outros, é a antropofagia funerária, isto é, a ingestão dos ossos do parente falecido, calcinados pela cremação, pulverizados e misturados a um caldo ou mingau. O rito foi presenciado por Gertrude Dole (1974) entre os amahuacas, motivado pelo falecimento de uma criança. Após a cremação,

somente a mãe consumiu os ossos calcinados do filho. Em outro trabalho a pesquisadora (Dole 1998: 230-232) faz uma descrição de como os amahuacas realizam o rito para os falecidos de um modo geral, homens ou mulheres de qualquer idade. Primeiro os afins próximos pintam o corpo do defunto e lhe colocam os adornos. Depois escavam uma cova dentro de casa e nela põem o cadáver deitado numa rede pendurada entre dois postes com o rosto voltado para leste. Se é uma criança, colocam-na em uma urna de cerâmica. Palha e esteiras impedem que a terra toque o corpo. Ao lado do morto ficam suas armas e utensílios. Tapada a sepultura, os parentes se lamentam e cantam, pintam-se e raspam seus cabelos, esperando por uma ou duas semanas pela chegada de parentes e afins de aldeias próximas. O corpo então é exumado. Envolto na rede é colocado sobre uma pira, como também seus pertences tirados da sepultura. Os demais são destruídos. Acendida a pira, a queima pode durar horas ou até mesmo dias, dependendo do tamanho do cadáver. Extintas as brasas, as parentas passam horas a separar delas os fragmentos de ossos e dentes carbonizados. As cinzas são colocadas em uma urna providas com comida e que posteriormente serão enterradas ao abandonar-se o sítio. O carvão é depositado nas águas de um arroio próximo. Os fragmentos de ossos são reduzidos a pó e colocados em uma sopa que pouco a pouco os parentes consumirão. Todas essas etapas são acompanhadas de lamentos e manifestações de pesar dos parentes. Aos afins cabem os trabalhos mais braçais dos procedimentos, como abrir a cova, rachar lenha. Ajudantes e visitantes recebem alimentos e tabaco dos parentes moradores da casa.

Outros grupos panos recordam e descrevem o antigo rito funerário com incineração e osteofagia. É o caso dos marubos, cujo rito e também a transcrição e tradução do cântico que lhe era associado são apresentados por Cesarino (2011: 330-349).

Em vários grupos panos, os órgãos sexuais femininos sofrem intervenções com propósitos diversos. Karsten (1955: 156-162) descreveu um rito xipibo em que uma ou mais jovens em idade de casar têm seus genitais operados, sem que ele tenha conseguido saber exatamente o que lhes é cortado. Ora diz defloramento, ora circuncisão, ora ablação do clitóris. Enquanto as jovens sofrem a operação, os homens dançam aos pares e se cortam mutuamente na cabeça. Roe (1982: 93-112) descreve com mais detalhes o rito e esclarece que as jovens sofrem a excisão do clitóris. Roe chama a atenção para o contraste entre as jovens feridas na parte inferior do corpo enquanto os homens se ferem na superior. Além da dança em que os homens se ferem, acrescenta o sacrifício dos xerimbabos (como queixada, caitetu, mutum), que ocorre na festa do corte de cabelos, realizada pouco tempo depois do rito. Erikson (1996: 238-239), por sua vez, descreve um outro tipo de corte que os matis fazem no órgão genital feminino, eliminando a parte aparente dos lábios menores da vulva, sendo que essa "circuncisão feminina" também existe entre os caxibos, caxinauas, marubos, xaranauas e alguns grupos não-panos vizinhos. Entre os matis também se permite que o genital da sobrinha seja manipulado pelo tio materno (seu possível futuro sogro, segundo as regras tradicionais), introduzindo um ou mais dedos na vagina (conforme a idade dela) como preparação para o coito e para o parto (: 143).

A aparência do corpo também pede cuidados. No que tange aos adornos, por exemplo, enquanto os matis ostentam suas perfurações labiais, nasais, auriculares e até faciais para a introdução de adornos de concha, talos e espinhos, os caxinauas se destacam pelos ornamentos de penas e pela pintura de corpo, os marubos são conhecidos por seus colares, pulseiras, talabartes e outros pendentes feitos com pedacinhos de caramujo aruá arredondados por um demorado polimento. A dissertação de mestrado Nelly Barbosa Duarte Dollis (2017), da etnia marubo, tem por tema os ornamentos corporais de seu povo.

O tratamento do corpo também é a via pela qual se inculcam bons hábitos e qualidades morais. O combate à preguiça e ao panema, com o uso de meios como a picada da tocandira, a urtiga, a “injeção de sapo” (secreção da perereca *Philomedusa bicolor* sobre pequeninas queimaduras feitas nos braços, barriga), também está presente entre os panos. Os marubos pedem que esses recursos lhes sejam aplicados pelas mãos de pessoas reconhecidamente trabalhadoras, para delas receberem suas qualidades. Os matis associam a preguiça à morte e à chuva (Erikson 1996: cap. 15). Mais do que a preguiça, os matis reprovam o que ela representa como recusa em atender os pedidos alheios. Também combatem o egocentrismo, a avareza e a mesquinha.

Xamanismo, cânticos de cura e ervas medicinais

Entre os marubos, há dois tipos de agentes que fazem a intermediação com o mundo dos espíritos. Um deles, o *romeya*, à noite, na rede junto à porta da maloca, bebendo ayahuasca e conversando com os homens sentados nos bancos paralelos, que também a bebem em goles mais intervalados, entra em transe e recebe sucessivamente em seu corpo espíritos de outras camadas do universo, que o usam para cantar e conversar com os homens, contando-lhes o que faz a alma do pajé, que saiu de seu corpo para visitá-las. Esses espíritos podem exercer atividades de cura se solicitados, mas o principal objetivo da sessão xamânica parece ser o conagraçamento com os espíritos, de quem os marubos recebem informações e conhecimentos (Montagner 1996a: 107-122 e 1996b). O outro tipo de agente são os *kêchîtxo*, que, em torno da rede de um doente, entoam sobre ele cânticos de cura. Cantado simultaneamente por quantos estiverem sentados junto à rede do enfermo, cada cântico dura cerca de 45 minutos, e começa por contar como surgiu a doença, como se instalou no corpo do enfermo, e termina por descrever como os espíritos e forças invocados a combatem e expulsam. Ambos os tipos de agente fazem uso da *ayahuasca* e do rapé de tabaco soprado por um tubo nas narinas (Montagner 1996a: 85-106). No livro *Oniska*, dedicado à atuação dos *romeya* e *kêchîtxo* marubos, Cesarino (2011) transcreve e traduz seus cânticos, além de mitos, sem retirar-lhes a poesia.

O último xamã dos catuquinas (pano) faleceu na década de 1990. Mas não desapareceu a esperança de que novos xamãs (chamados de *romeya*, o mesmo nome que lhes dão os marubos) voltem a surgir. Mas existem os que entoam cânticos de cura, chamados *shoitiva*, que correspondem aos *kêchîtxo* marubos, que podemos chamar em português de “rezadores”, à falta de melhor escolha. Cantam sobre o doente à noite, ou então sobre um pote com caiçuma (ou leite em pó) que no dia seguinte será bebida pelo enfermo ou esfregada em seu corpo. A carreira de um rezador se inicia necessariamente com o encontro com uma cobra (condição também para tornar-se um xamã), que é como uma eleição para aprender os conhecimentos de cura.

Os matis abandonaram o xamanismo e o uso das substâncias essenciais à sua prática, como o tabaco. Ela dependia de uma força que cultivavam pela evitação de alimentos do sabor doce-salgado, entre outros difíceis cuidados. Porém atribuíram as doenças que dizimavam sua população, introduzidas pelo contato com os brancos, à exacerbação dessa força (Erikson 1996: 208-209).

O último xamã poderoso dos caxinauas morreu em 1950 ou 1951 e a última mulher a quem reconheciam como xamã faleceu em 1964 (Kensinger 1995: 218). Os caxinauas distinguem dois tipos de medicina: a doce (*dau bata*) e a amarga (*dau muka*). A medicina doce

é praticada por ervanários que a aprendem trabalhando por longo tempo com especialistas mais antigos. São procurados por aqueles “têm” problemas como fungos, inchaços, feridas, disenteria, furúnculos, ou “sentem” algo como dores, náuseas, preguiça, insônia, pouco rendimento nas caçadas, ódio, egoísmo, inadequação pessoal. Se o paciente apresenta vários sintomas, cada qual corresponde a uma só doença. Por sua vez o praticante da medicina amarga atua como xamã, advinho, feiticeiro e profeta. Como xamã e advinho, ele trata dos casos em que os remédios do ervanário falham ou daqueles em que os sintomas correspondem a males que não são tratados usualmente por este, ou seja, são de origem sobrenatural. Entra em transe por efeito do rapé. Passa as mãos no corpo do paciente, localiza e extrai por sucção o objeto estranho causador do mal, ou recomenda-lhe o uso de ervas e um período de jejum. Como feiticeiro, pode receber a solicitação de alguém para agir contra um membro de um outro grupo local. Como profeta, recebe pedidos do chefe da aldeia para averiguar, com auxílio de seus espíritos familiares, o que está acontecendo ou acontecerá em outras aldeias que afetará aquela em que vivem. Geralmente são informações complementares ao que foi conhecido em uma sessão de ayahuasca.

Vale lembrar que o conhecimento uso de plantas medicinais também é importante entre os marubos. Foi objeto de um detalhado artigo de Delvair Montagner (1991).

Relações de casamento e de filiação podem se criar e manter entre humanos e espíritos. A criança xipibo-conibo que tem seu nascimento atribuído a relações sexuais que sua mãe manteve em sonho com um espírito é observada e examinada por seus parentes e sobretudo por um xamã. Se este, que geralmente é também um parente, conclui que ela tem propensão a tornar-se um xamã, costuma oferecer-se para orientá-la nessa direção. Por outro lado, alguém que se esforça, fazendo tudo o que lhe é exigido para conseguir ser xamã, como jejuns, abstinência sexual, consumo de ayahuasca, ao lograr finalmente estabelecer contato com os espíritos, não tarda em seduzir uma mulher-espírito, ou fazer amizade com um espírito que o apresenta a sua família e lhe oferece sua irmã como esposa, a qual dará nascimento a seus espíritos auxiliares, que com ela o ajudarão na sua atividade xamânica. Enfim, homens-espíritos se aliam a mulheres humanas para gerar futuros xamãs e xamãs masculinos se aliam a mulheres-espíritos para gerar espíritos auxiliares (Saladin d’Anglure e Morin 1998: 51, 58-61, 62, 68).

A propósito e voltando à pessoa marubo, Pedro Cesarino nos mostra que o duplo ou *vaká* de uma pessoa pode se relacionar com o de outra e gerar filhos e filhas espirituais, digamos assim, que têm nomes individuais e se manifestam nas sessões xamânicas. O *vaká* mantém as mesmas relações de parentesco e pertence à mesma seção da pessoa de quem faz parte. O *vaká* também pode relacionar-se a um espírito não humano, como o do poraquê ou da sucuriçu, por exemplo. Por sua vez, os duplos que integram uma pessoa, que moram no seu corpo-maloca, também são aparentados. Três deles são irmãos: *chinã natô* (o mais velho), *mekiri vaká* e *mechmiri vaká* (o mais novo). A julgar por um exemplo, o duplo de um determinado xamã é o seu próprio *chinã natô*, identificado com um outro nome. E os irmãos deste (o *mekiri vaká* e o *mechmiri vaká*) também se tornam irmãos do xamã, cada qual com um outro nome. Um esquema genealógico que inclui os duplos ajuda a entender um pouco o sistema (Cesarino 2011: 62-74). É uma rede complexa cuja compreensão depende de leitura muito atenta.

Contato interétnico

No que tange ao contato interétnico, convém distinguir três aspectos interrelacionados: o contato dos panos entre si, o contato com os brancos e as idéias relativas aos incas.

Os grupos panos certamente se fragmentavam e se fundiam, ao sabor de alianças e conflitos, até que sua dizimação, a intrusão de brancos entre suas áreas, a delimitação das mesmas, concorreram para cristalizá-los nos grupos étnicos que conhecemos atualmente. Com respeito ao conjunto que Erikson chamou de panos médios, vale observar que alguns grupos étnicos hoje reconhecidos ou unidades que os integram têm os mesmos nomes de seções dos marubos. Esclarece, por sua vez, Edilene Coffaci de Lima (1997: 8) que as auto-denominações atribuídas aos catuquinas (da família linguística pano) referem-se aos seis clãs em que estão divididos: *Varinawa*, *Kamanawa*, *Satanawa*, *Waninawa*, *Numanawa* e *Nainawa*. É digno de nota que os cinco primeiros nomes também são de seções marubos; um deles, *Numanawa*, de uma seção já extinta.

O próprio contato com os brancos deve ter contribuído para esse fazer e desfazer. O sudoeste da Amazônia brasileira começou a ser ocupado pelos brancos com a extração do látex do caucho e da seringueira a partir de 1870 aproximadamente. Muitos grupos indígenas foram liquidados, outros dizimados, outros transferidos, de modo que, num setor dessa região como a bacia do Javari, com a queda dos preços da borracha a partir de 1912 e a decorrente retirada dos extratores do látex, vários desses grupos vieram a se reorganizar. Os marubos apontam um velho já falecido, uma espécie de herói mítico que conheci ainda vivo, como o reorganizador do grupo, aquele que extinguiu as lutas intestinas. Os matsés, por sua vez, desenvolveram um movimento de expansão, incorporando um número significativo de mulheres conseguidas em incursões sobre outros grupos. Mas esse interregno que permitiu a reorganização de certas sociedades panos veio a terminar por volta dos anos 1950 com o desenvolvimento da atividade madeireira, intensificando-se o contato 20 anos depois com as prospecções em busca de petróleo.

O “Inca”

É intrigante a figura do Inca na mitologia dos panos. Se por um lado alude a uma possível remota relação como antigo Tahuantinsuyu, por outro as características atribuídas ao personagem em nada lembram os antigos monarcas daquele império, a não ser sua autoridade e poder. Os marubos o associam ao machado. Segundo o comentário do tradutor de uma versão do mito de *Wenía*, os machados seriam fabricados a oeste, pelos incas, uma tribo de brancos, americanos (Melatti 2005: 45). Por isso os marubos dão ao Javari, rio que lhes fica a oeste, o nome de "rio do Machado". Mas eles não são os únicos panos a falarem do Inca. Em três mitos caxinauas transcritos por Capistrano de Abreu (1941: 442-454), "O Içá", "A aranha" e "O roubo do sol", o Inca é o senhor do frio, do escuro e do sol e, além disso, canibal. Versões desses mitos tomadas por André Marcel d'Ans (1975: 83-88) confirmam a posse desses poderes. E ele apresenta um outro mito (: 325-336) em que os caxinauas atribuem ao Inca, além do canibalismo, um alto poder de adivinhação de palavras cochichadas na sua presença ou mesmo proferidas na sua ausência, bem como de acontecimentos a que não tenha assistido, e ainda língua e costumes estranhos, além de flechas de grande poder destrutivo. Numa crença que envolve a espera messiânica do retorno de “Inca Dios” ou “Inca Deus”, os conibos admitem

que a alma dos olhos de qualquer membro de sua sociedade que faleça deve dirigir-se essa divindade para confessar seus pecados, constituídos sobretudo por faltas contra objetos de sua cultura material (Harner 1993). Os xipibos, moradores das margens do Ucayali como os conibos, contam, num mito, que não têm nada porque um homem preferiu ficar com uma mulher comum em vez de sua companheira de canoa, que era filha do Inca (Roe, 1982, p. 49-51). Contam ainda como obtiveram o fogo e os vegetais cultivados, conquistando-os a duras penas ao sovina *Shano Inca*, que defendia suas posses com ajuda de marimbondos e da cobra surucucu, *shano* (Roe, 1982, p. 68-70). Os xipibos opõem este Inca Mau ao Inca Bom, aquele que lhes ensinou a usar o remo corretamente. Essa distinção corresponderia à mudança de comportamento do Inca, conforme explicam os campas (axanincas), que não são panos, mas sim aruaques: no passado os ajudava inventando coisas para eles; mas tendo sido aprisionado pelos brancos, agora provê a base tecnológica da supremacia destes (Roe, 1982, p. 89-90). Oscar Calavia Sáez (2000) discute as opiniões dos pesquisadores que abordaram a figura do Inca nos mitos dos grupos panos. E relaciona a variedade de comportamentos atribuídos ao Inca às direções tomadas por cada povo nas relações com os brancos e a forma com que moldou seu sistema social, sobretudo no que tange ao parentesco.

Não-panos

Falantes de línguas de outras famílias bordejam os panos. Na fronteira Brasil-Peru e Brasil-Bolívia, axanincas e manxinéris respectivamente representam os aruaques. Os primeiros, localizados junto ao ponto em que o Juruá corta a fronteira, são mais numerosos a oeste, nos rios Ucayali e Urubamba (área Alto Ucayali). Os manxinéris estão próximos ao trecho em que o rio Acre traça a fronteira com a Bolívia. Os culinas (nada a ver com os culinas-panos), da família arauá, e os canamaris, da família catuquina (nada a ver com os catuquinas-panos), têm sua maior população a leste, na área Juruá-Purus, que toca a de que estamos tratando ao longo do rio Itacoaí, afluente do rio Javari. No Acre os culinas estão em diferentes terras dos axanincas, iaminauas e caxinauas (o que torna difícil mostrá-los no mapa deste capítulo).

Dentre os não-panos, os mais focalizados na parte brasileira desta área são os axanincas, no Acre. A tese e os artigos de José Pimenta (2002, 2006, 2007, 2010, 2012, 2015, 2018) cobrem uma ampla gama de temas relacionados à vida desse povo.

BIBLIOGRAFIA

- ANS, André-Marcel d'. 1975. *La Verdadera Biblia de los Cashinahua (Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana)*. Tradução. Lima: Mosca Azul.
- AQUINO, Terri Valle de. 1977. *Kaxinawa: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano"*. Dissertação de mestrado pela Universidade de Brasília.
- BEHRENS, Clifford A. 1986. "Shipibo food categorization and preference: relationships between Indigenous and Western dietary concepts". *American Anthropologist* 88 (3): 647-658.
- BRABEC de MORI, Bernd. 2018. "A magia da canção, a invenção da tradição e a estruturação do tempo entre os Shipibo, Amazônica Peruana". *Ilha* 20 (1): 17-44. Florianópolis: UFSC.
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2018v20n1p17>
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2000. "O Inca Pano: Mito, história e modelos etnológicos". *Mana* 6 (2): 7-35. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional-Departamento de Antropologia.
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132000000200001

- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa: Etnologia e História dos Yaminawa do Rio Acre*. São Paulo: Editora Unesp e Instituto Socioambiental (ISA); Rio de Janeiro: Núcleo Transformações Indígenas (Nutí).
- CAMPOS, Roberta. 1977. "Producción de pesca y caza de una aldea Shipibo en el río Pisqui". *Amazonía Peruana*, vol. 2, n° 2, pp. 53-74. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. 1941. *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: A língua dos Caxinauás do rio Ibuacú, afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá)*. 2a. edição, com as emendas do Autor e um estudo crítico do Prof. Theodor Koch-Grünberg. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu e Livraria Briguiet. Edição de 1914:
http://biblio.wdfiles.com/local--files/abreu-1914-caxinauas/abreu_1914_caxinauas_archive.pdf
- CARID Naveira, Miguel Alfredo. 1999. *Yawanawa: Da Guerra à Festa*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC-Programa de Pós-graduação em Antropologia Cultural.
- CARNEIRO, Robert L. 1974 [1970]. "Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the peruvian montaña". Em *Native South Americans* (Patricia J. Lyon, org.). Boston e Toronto: Little, Brown and Company. pp. 122-132.
- CARNEIRO, Robert L. 1979. "El cultivo de roza y quema entre los Amahuaca del este del Peru". Em *Etnicidad y ecología* (Alberto Chirif, org.). Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. pp. 27-40.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva e Fapesp. Em forma de tese no Museu Nacional, UFRJ:
https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2018/06/CesarinoNP_Oniska-a-poetica-da-morte-e-do-mundo.pdf
- CESARINO, Pedro de Niemeyer (organizador, tradutor e apresentador). 2013. *Quando a Terra Deixou de Falar: Cantos da Mitologia Marubo*. São Paulo: Editora 34.
- COFFACI DE LIMA, Edilene. 1994. *Katukina: História e organização social de um grupo pano do alto Juruá*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP-FFLCH.
- COFFACI DE LIMA, Edilene. 1997. "A onomástica katukina é pano?" *Revista de Antropologia* 40 (2): 7-30. São Paulo: USP-FFLCH-Departamento de Antropologia.
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27052/28824>
- COFFACI DE LIMA, Edilene. 2000. *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos das Concepções Katukina sobre a Natureza*. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP.
- COFFACI DE LIMA, Edilene. 2008. "Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (Pano). *Tellus* 15: 35-57. Campo Grande (MS).
https://www.researchgate.net/publication/292127411_Cobras_xamas_e_cacadores_entre_os_Katukina_pano
- COLPRON, Anne-Marie. 2005. "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: O contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo". *Mana* 11(1): 95-128. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional.
<https://www.scielo.br/pdf/mana/v11n1/25693.pdf>
- DOLE, Gertrude E. 1974 [1962]. "Endocanibalism among the Amahuaca indians". Em *Native South Americans* (Patricia J. Lyon, org.). Boston e Toronto: Little, Brown and Company. pp. 302-308.
- DOLE, Gertrude. 1998. "Los Amahuaca". Em *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Org. por Fernando Santos e Frederica Barclay. Quito: Abya-Yala; Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute. Vol. 3, pp. 125-273.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1377&=&context=abya_yala&=&sei-redir=1&referer=https%253A%252F%252Fscholar.google.com.br%252Fscholar%253Fhl%253Dpt-PT%2526as_sdt%253D0%25252C5%2526q%253Dshipibo%252Bconibo%2526oq%253Dshipibo%252Bk

- DUARTE DOLIS, Nelly Barbosa. 2017. *Nukē mevīsh shovia awe* (Saber-fazer das mãos entre os Marubo do rio Curuçá). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional.
https://kupdf.net/download/marubo-nellydiss-2017_5c941ea1e2b6f5070d02ee4d_pdf
- DWYER, Jane Powell (org.). 1975. *The Cashinahua of Eastern Peru*. Por Kenneth M. Kensinger, Phyllis Rabineau, Helen Tanner, Susan G. Ferguson & Alice Dawson. Brown University-The Haffenreffer Museum of Anthropology (Studies in Anthropology and Material Culture 1).
- ERIKSON, Philippe. 1987. "Pères Fouettards en Amazonie. Bats-moi, mais Tout Doucement". *L'Univers du Vivant* 20: 99-115. Paris.
- ERIKSON, Philippe. 1990. *Les Matis d'Amazonie: Parure du Corps, Identité Ethnique et Organisation Sociale*. Tese de doutorado. Paris: Université de Paris X - Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.
- ERIKSON, Philippe. 1992. "Uma singular pluralidade: A etnohistória Pano". Em História dos Índios no Brasil. Org. por Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras, Fapesp e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 239-252. Reedição de 1998:
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap239-252/p239-252_Erikson_Uma_singular_pluralidade_a_etno-historia_pano.pdf
- ERIKSON, Philippe. 1993. "Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble pano". *L'Homme* 33 (2/2/4) (ou n^{os} 126/127/128): 45-58.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369628
- ERIKSON, Philippe. 1996. *La Griffes des Aïeux — Marquages du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: CNRS/Peeters.
- GOW, Peter. 1993. "Gringos and wild Indians: Images of history in western amazonian cultures". *L'Homme* n^{os} 126/127/128: 327-347.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369643
- HARNER, Michael. 1993. "Waiting for Inca God: Culture, Myth, and History". Em: *Leadership in Lowland South America*. Org. por W. H. Kracke. South American Indian Studies, 1. Bennington College. pp. 53-60.
- HORNBORG, Alf. 1993. "Panoan marriage sections: A comparative perspective". *Ethnology* 32 (1): 101-108.
- KARSTEN, Rafael. 1955. "Los indios Shipibo del rio Ucayali". *Revista del Museo Nacional* 24: 154-173. Lima.
<http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/771>
- KEIFENHEIM, Barbara. 1990. "Nawa: Un concept clé de l'alterité chez les Pano". *Journal de la Société des Américanistes* 76: 79-94.
https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1990_num_76_1_1358
- KEIFENHEIM, Barbara. 1999. "Zur Bedeutung Drogen-induzierter Wahrnehmungs-veränderungen bei den Kashinawa-Indianer Ost-Perus". *Anthropos* 94(4/6): 501-514.
- KENSINGER, Kenneth M. 1983. "Investigación lingüística, folklórica y etnográfica Pano: retrospectiva y perspectiva". *América Indígena* 43 (4): 849-875.
- KENSINGER, Kenneth M. 1995. *How Real People Ought to Live — The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights (Illinois): Waveland Press.
- KENSINGER, Kenneth M. 1998. "Los Cashinahua". Em Guia *Etnográfica de la Alta Amazonía*, Org. por Fernando Santos e Frederica Barclay. Quito: Abya-Yala; Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute. Vol. 3, pp. 1-124.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1377&=&context=abya_yala&=&sei-redir=1&referer=https%253A%252F%252Fscholar.google.com.br%252Fscholar%253Fhl%253Dpt-PT%2526as_sdt%253D0%25252C5%2526q%253Dshipibo%252Bconibo%2526oq%253Dshipibo%252Bk
- LAGROU, Elsje Maria. 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos: Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de doutorado. São Paulo: USP-FFLCH.

- LAGROU, Elsje Maria. 2006. "Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa". *Revista de Antropologia* 49 (1): 55-90. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27230/29002>
- McCALLUM, Cecilia. 1990. "Language, kinship and politics in Amazonia". *Man* 25 (3): 412-433.
- MELATTI, Julio Cezar. 1977. "Estrutura social Marúbo: Um sistema australiano na Amazônia". *Anuário Antropológico/76*: 83-120.
<http://www.julielatti.pro.br/artigos/a-estruturasocialmarubo.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1985a. "Os padrões Marúbo". *Anuário Antropológico/83*: 155-198.
<http://www.julielatti.pro.br/artigos/a-patroesmarubo.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1985b. "A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa". *Anuário Antropológico/84*: 109-173.
<http://www.julielatti.pro.br/artigos/a-origembrancos-shomawetsa.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 2005 (1986). "Wenia: A origem mitológica da cultura marubo". *Série Antropologia* 54. Redigitação, com modificações da edição original de 1986. Brasília: UnB-ICS-DAN.
www.julielatti.pro.br/artigos/a-wenia.pdf
- MELATTI, Julio Cezar. 1989. "Shoma Wetsa: a história de um mito". *Ciência Hoje*, nº 53. Rio de Janeiro: SBPC, p. 56-61.
<http://www.julielatti.pro.br/artigos/a-shomawetsa.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1992. "Enigmas do corpo e soluções dos panos". Em *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem* (Mariza Corrêa & Roque Laraia, orgs.). Campinas: UNICAMP-IFCH. pp. 143-166.
<http://www.julielatti.pro.br/artigos/a-enigmas.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar (org.). 1981. *Javari*. São Paulo: CEDI (volume 5 da Coleção Povos Indígenas no Brasil, dirigida por Carlos Alberto Ricardo).
- MONTAGNER, Delvair. 1985. *O Mundo dos Espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marúbo*. Brasília: Tese de Doutorado aprovada pelo Curso de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília (mimeo).
- MONTAGNER, Delvair. 1986. "Simbolismo dos Adornos Corporais Marúbo". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 31: 7-41. São Paulo: USP.
- MONTAGNER, Delvair. 1987. "A cozinha marúbo: A arte de comer e beber". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 32: 29-71. São Paulo: USP.
- MONTAGNER, Delvair. 1991. "Mani pei rao: Remédios do mato dos Marúbo". Em *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Org. por Dominique Buchillet. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Cejup. Universidade do Estado do Pará. pp. 463-487.
- MONTAGNER, Delvair. 1996a. *A Morada das Almas — Representações das Doenças e das Terapêuticas entre os Marúbo*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- MONTAGNER, Delvair. 1996b. "Cânticos xamânicos dos Marúbo". Em *Xamanismo no Brasil*. Org. por E. Jean Matteson Langdon. Florianópolis: Editora da UFSC. pp. 171-195.
- MONTAGNER, Delvair & Julio Cezar MELATTI. 1975. "Relatório sobre os índios Marubo". *Série Antropologia* 13. Brasília: UnB-IH-DAN.
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie013empdf.pdf>
- MONTAGNER, Delvair & Julio Cezar MELATTI. 1982. "A Criança Marubo: educação e cuidados". Em *A Criança na Família e na Sociedade*, org. por Eunice Soriano de Alencar. Petrópolis: Vozes: 38-51 (publicado originalmente na *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* 143. Brasília: MEC-INEP, 1979: 291-301).

- MONTAGNER, Delvair & Julio Cezar MELATTI. 1986. "A maloca Marúbo: organização do espaço". *Revista de Antropologia* 29. São Paulo: USP-FFLCH-DCS.
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111142/109448>
- MORIN, Françoise. 1998. Los Shipibo-Conibo. Em *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Org. por Fernando Santos e Frederica Barclay. Quito: Abya-Yala; Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute. Vol. 3, pp. 275-453.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1377&=&context=abya_yala&=&sei-redir=1&referer=https%253A%252F%252Fscholar.google.com.br%252Fscholar%253Fhl%253Dpt-PT%2526as_sdt%253D0%25252C5%2526q%253Dshipibo%252Bconibo%2526oq%253Dshipibo%252Bk
- PIMENTA, José. 2002. *Índio não é Todo Igual: A Construção Ashaninka da História e da Política Interétnica*. Tese de doutoramento. Brasília: UnB-ICS-DAN.
- PIMENTA, José. 2006. "Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia". *Série Antropologia* 392. Brasília: UnB-ICS-DAN.
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie392empdf.pdf>
- PIMENTA, José. 2007. "Indigenismo e ambientalismo na Amazônia Ocidental: A propósito dos Ashaninka do rio Amônia". *Revista de Antropologia* 50 (2): 633-681. São Paulo: USP.
<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27274>
- PIMENTA, José. 2010. "O caminho da sustentabilidade entre os Ashaninka do rio Amônia". Em *Povos Indígenas: Projetos e Desenvolvimento II*, org. por Cassio Noronha Inglez de Souza *et alii*. Brasília: Paralelo 15 ; Rio de Janeiro: Laced. pp. 97-111.
<http://laced.etc.br/acervo/livros/povos-indigenas-ii/>
- PIMENTA, José. 2012. "Parentes diferentes: Etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninkas na fronteira Brasil-Peru". *Anuário Antropológico* 37: 91-119. Brasília: UnB-ICS-DAN.
<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6907/7189>
- PIMENTA, José. 2015. "Alteridade contextualizada: Variações ashaninkas sobre o branco". *Anuário Antropológico/2014* 40 (1): 279-206. Brasília: UnB-ICS-DAN.
<https://journals.openedition.org/aa/1558>
- PIMENTA, José. 2018. "Amor rebelde: História, casamento e política no alto Juruá". *Mana* 24 (2): 199-234. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional.
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132018000200199
- PIMENTA, José e MOURA, Guilherme Fagundes de. 2010. "O sabonete da discórdia: Uma controvérsia sobre os conhecimentos tradicionais indígenas". Em *Conhecimento e Cultura*, org. por Marcela Coelho de Souza e Edilene Coffaci de Lima. Brasília: Athalaia e Capes. pp. 63-93.
http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2019/10-out/O_sabonete_da_discordia_uma_controversia.pdf
- ROE, Peter G. 1982. *The Cosmic Zygote: Cosmology in Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.
Capítulo 1: <https://udel.edu/~roe/TheCosmicZygote/ch1.pdf>
Capítulo 2: <https://udel.edu/~roe/TheCosmicZygote/ch2.pdf>
Capítulo 3: <https://udel.edu/~roe/TheCosmicZygote/ch3.pdf> (faltam pp. 247-263)
Capítulo 4: <https://udel.edu/~roe/TheCosmicZygote/ch4.pdf>
- ROMANOFF, Steven. 1976. "Informe sobre el uso de la tierra por los Matses en la selva baja peruana". *Amazonía Peruana* 1 (1): 97-130. Lima: CAAAP.
- ROMANOFF, Steven. 1984. *Matses adaptations in the Peruvian Amazon*. Tese de doutoramento pela Columbia University (Graduate School of Arts and Sciences). (University Microfilms International 8506027).
- RUEDAS, Javier. 2001. *The Marubo Political System*. 2 vols. Tese de PhD. pela Tulane University (Department of Anthropology). (University Microfilms International).

- SALADIN D'ANGLURE, Bernard e MORIN, Françoise. 1998. "Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie et les Inuit de Nunavut canadien". *Antropologie et Sociétés* 22 (2): 49-74. Université Laval.
https://www.researchgate.net/publication/271170724_Mariage_mystique_et_pouvoir_chamanique_chez_les_Shipibo_d%27Amazonie_peruvienne_et_les_Inuit_du_Nunavut_canadien
- SISKIND, Janet. 1973. "Tropical forest hunters and the economy of sex". Em *Peoples and Cultures of Native South America*. Org. por Daniel R. Gross. Garden City (New York): The American Museum of Natural History, Doubleday/Natural History Press. pp. 225-240.
- SISKIND, Janet. 1975. *To Hunt in the Morning*. Londres, Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press.
- TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*. Tese de PhD. Cambridge University.
- TOWNSLEY, Graham. 1993. "Song paths: The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge". *L'Homme* n^{os} 126/127/128: 449-468.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369649
- TOURNON, J. & U. REÁTEGUI. 1987. "Diez años de estudios de las plantas medicinales del Ucayali (Amazonía peruana)". *América Indígena* 47 (2): 269-278.
- WERLANG, Guilherme. 2006. "De corpo e alma". *Revista de Antropologia* 49 (1): 165-201. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27233/29005>
- WHITTON, Louis C., H. Bruce GREENE & Richard P. MOMSEN JR. 1964. "The Isconahua of the Remo". *Journal de la Société des Américanistes* 53: 85-125. Paris.

Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém dos seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 1998. "Yaminawá".
- CARID NAVEIRA, Miguel & PÉREZ GIL, Laura. 1999. "Yawanawá".
- COFFACI DE LIMA, Edilene. 1999. "Katukina Pano".
- CONDE, Ananda. 2008. "Korubo".
- CORREIA, Cloude de Souza. 2005. "Nukini".
- CORREIA, Cloude de Souza. 2005. "Arara Shawãdawa".
- COSTA, Luiz. 2006. "Kanamari".
- Equipe de Edição de PIB. 2008. "Matis".
- LAGROU, Elsje Marie. 2004. "Kaxinawá".
- MATOS, Beatriz de Almeida. 2008. "Matsés".
- MELATTI, Julio Cezar. 1998. "Marubo".
- MERCANTE, Marcelo Simão. 2006. "Manchineri".
- PIMENTA, José. 2005. "Ashaninka".
- SILVA, Domingos Bueno da. 2003. "Kulina".

PANOS da área JURUÁ-UCAYALI				
Nome tribal e sinônimos	Sub-conjunto pano	População	Data	Fonte
matsés	maioruna (setentrional)	1.700 BR	2016	CTI
		2.500 PE	2016	CTI
matis		457 BR	2014	ISA
corubo		34 BR	2014	ISA
Rio Quixito (isolados)		[a]		
maiaá				
culina-pano		20 BR	1996	ISA: 12
marubo	mediano	2.008 BR	2014	ISA
nuquini [b]		622 BR	2014	ISA
remo				
isconaua		384 PE	2007	INEI
capanaua				
poianaua		745 BR	2014	ISA
catuquina pano		1154 BR	2014	ISA
xanenaua		763 BR	2014	ISA
iauanaua		831 BR	2014	ISA
arara		677 BR	2014	ISA
xauãnáua				
jaminaua	iaminaua (“panos do Purus”)	1.454 BR	2014	ISA
iaminaua		600 PE	2007	INEI
		132 BO [c]	2001	Cejis
marinaua		20 PE	2007	INEI
mastanaua/ xaranaua/ marinaua		79 PE	2007	INEI
xaranaua/ marinaua		486 PE	2007	INEI
parquenaua		[d] PE	2007	INEI
amauaca	amauaca	301 PE	2007	INEI
caxinaua	caxinaua	10.818 BR	2014	ISA
		2.419 PE	2007	INEI
caxibo/cacataibo	caxibo	1.879 PE	2007	INEI
xipibo-conibo	xipibo-conibo	25.222 PE	2017	INEI

NÃO-PANOS da área JURUÁ-UCAYALI				
Nome tribal e sinônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte
canamari	catuquina	4.002 BR [e]	2014	ISA
culina	arauá	7.211 BR [e]	2014	ISA
		417 PE	2007	INEI
axaninca	aruaque	1.645 BR	2014	ISA
campa		55.489 PE [f]	2017	INEI
manxinéri		1.214 BR	2014	ISA
	38 BO [c]	2012	Cejis	

Notas e abreviaturas dos quadros

- [a]→ Não há informações sobre população de grupos isolados e nem sempre sobre aqueles em processo de atração.
- [b]→ Nos dados populacionais dos panos para 1990, apresentados por Erikson (1996: 41), os remos do Brasil são identificados aos nuquinis na figura 4, enquanto os remos do Peru o são com os isconauas na figura 5, sem que afirme ou negue que uns e outros constituam o mesmo grupos étnico.
- [c] → Esses números incluem apenas os indivíduos de 15 anos para cima que se identificam como pertencentes a cada povo indígena.
- [d]→ População não indicada.
- [e]→ Os números referentes aos canamaris e aos culinas também incluem os localizados na área Juruá-Purus, onde estão maioria.
- [f]→ No Peru, além de presentes junto ao Acre, a grande maioria dos axanincas está na área Alto Ucayali.
- BR→ Brasil.
- BO→ Bolívia.
- Cejis → Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social. *Bolivia Censo 2012: Algunas Claves para entender la variable indígena*, Quadro 3. A auto-identificação como pertencente a uma etnia indígena só considera os indivíduos de 15 ou mais anos de idade.
<http://www.cejis.org/bolivia-censo-2012-algunas-claves-para-entender-la-variable-indigena/>
- CTI → Centro de Trabalho Indigenista. Citado pelo ISA.
- INEI → Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Resultados Definitivos de las Comunidades Indígenas. Censos Nacionales 2007: XI de Población e VI de Vivienda*. Lima, 2009, Quadro 1.1, pp. 12-13, Ao que parece, não mais disponível na internet:
<http://www.inei.gob.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0789/Libro.pdf>
Mas os dados podem ser encontrados também em *Perú: Análisis Emosociodemográfico de las Comunidades Nativas de la Amazonía, 1993 y 2007*. Lima: INEI, 2010.
<http://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0902/Libro.pdf>
Os resultados do censo mais recente estão em: *Peru – Perfil Sociodemográfico – Informe Nacional – Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades*. Lima 2018. Mas não os transcrevo porque não especifica os povos constantes da tabela acima, a não ser os axanincas, que figuram como 68.667 pessoas de 5 anos ou mais que falam a língua indígena desde a infância na p 204, quadro 2.64, e como 55.489 pessoas de 12 anos ou mais segundo autopercepção étnica na p. 214, quadro 2.69. Neste último quadro também constam os xipibos-conibos e awajún (huambisas). Os demais nativos ou indígenas da Amazônia são arrolados como 79.266 pessoas em 2017. Seu endereço é:
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf
- ISA → Instituto Socioambiental. Quadro Geral dos Povos (Indígenas). Dados demográficos tomados de Siasi/Sesai.
https://piib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos
- PE→ Peru.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)