

## FORMULÁRIO PARA RELATÓRIO FINAL

### 1. Identificação do Projeto

Título do Projeto PIBIC/PAIC

OS MARUBO NA PRODUÇÃO HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA

Orientador

Prof. MSc. Rodrigo Oliveira Braga Reis

Aluno

Sirlei do Nascimento de Andrade, FAPEAM

### 2. Informações de Acesso ao Documento

#### 2.1 Este documento é confidencial?

SIM

NÃO

#### 2.2. Este trabalho ocasionará registro de patente?

SIM

NÃO

#### 2.3. Este trabalho pode ser liberado para reprodução?

SIM

NÃO

#### 2.4. Em caso de liberação parcial, quais dados podem ser liberados? Especifique.

### **3. Introdução**

Este projeto de iniciação científica foi à primeira etapa de uma pesquisa que realize sobre o povo Marubo e suas mitologias. Trata-se de uma etapa preliminar, fundamental para o desenvolvimento de uma pesquisa de campo – o levantamento e análise da produção histórica e etnológica sobre o povo a ser estudado.

Pois, com a análise que alcancei da produção acadêmica acerca dos Marubo pretendo construir a base para minha pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso, que terá como objetivo compreender e descrever as diferenças e as semelhanças da mitologia da etnia Marubo dividida atualmente em dois conjuntos de aldeias localizadas nos rios Ituí e Curuçá, no município de Atalaia do Norte-AM.

Para o presente projeto de Iniciação Científica, foi estabelecido como Objetivo geral: realizar levantamento e análise da produção bibliográfica e de documentos sobre o povo Marubo com o intuito de reunir material para futuros estudos sobre sua Mitologia. E, os objetivos específicos: Realizar leitura crítica e fichamentos de estudos etno-históricos e etnográficos, e de documentos encontrados sobre os Marubo; Aprofundar o estudo sobre a cultura Marubo, mais especificamente sobre seus mitos e sua Cosmologia; Identificar as diferenças e semelhanças entre os Marubo do rio Ituí e os Marubo do rio Curuçá; Produzir um banco de dados (digital) da produção bibliográfica e documental sobre os Marubo.

### **4. Justificativa**

Considero o tema inovador e relevante, porque creio que através da pesquisa que estou finalizando poderei apresentar uma nova compreensão sobre o povo Marubo e suas divisões a partir das aldeias situadas no rio Ituí e no rio Curuçá.

Pois o que desejo alcançar com esta pesquisa é explicar quem é o povo Marubo do Vale do Javari para aqueles que ainda não conhecem a sua cultura, ou que apenas tem contato com suas representações em eventos como o Encontro dos Povos do Vale do Javari, que é um evento em confraternização ao dia do índio realizado anualmente nos dias 17, 18 e 19 de abril. Eventos como este proporcionam uma nova visão para as pessoas que moram em Atalaia do Norte e para os visitantes que acompanham o evento, pois podem observar manifestações da cultura Marubo, como também de outros grupos indígenas como os Matis, os Mayuruna e os Kanamari.

Este projeto também está inserido nas atividades do Grupo de Estudos sobre Etnologia Indígena e Política Indigenista no Alto Solimões/Laboratório de Etnologia – INC/UFAM e buscará reunir material sobre o povo Marubo, sistematizá-los e classificá-los de maneira que facilite sua utilização em outras pesquisas.

A realização de um banco de dados facilitará a produção de outros projetos que utilizarão essas informações como fonte. Em suma, os resultados deste projeto subsidiarão futuros trabalhos, inclusive o meu trabalho de conclusão do Curso (TCC), assim como estará à disposição de outros pesquisadores para o desenvolvimento de estudos mais aprofundados sobre esse povo.

Almejo que os resultados da pesquisa aqui proposta possam ser apropriados tanto pelo universo acadêmico quanto pelo universo das organizações indígenas, neste sentido foi estabelecido como uma das finalidades, a disponibilização do banco de dados (digital).

O banco de dados em modalidade digital constituirá um instrumento prático para o acesso as informações coletadas e sistematizadas durante a pesquisa e ficará a disposição para futuras consultas.

Pelo exposto acima, ressalto que o tema é importante para o debate acadêmico porque proporcionará uma nova visão sobre o grupo étnico Marubo. Sendo que, além disso, um debate acadêmico é de suma importância para a divulgação do povo Marubo, para que todos conheçam este grupo étnico, como ele realmente deve ser reconhecido.

## **5. Objetivos**

### **5.1. Geral**

Realizar levantamento e análise da produção bibliográfica e de documentos sobre o povo Marubo com o intuito de reunir material para futuros estudos sobre sua Mitologia.

### **5.2. Objetivos Específicos**

1. Realizar leitura crítica e fichamentos de estudos etno-históricos e etnográficos, e de documentos encontrados sobre os Marubo;
2. Aprofundar o estudo sobre a cultura Marubo, mais especificamente sobre seus mitos e sua Cosmologia;
3. Identificar as diferenças e semelhanças entre os Marubo do rio Ituí e os Marubo do rio Curuçá;

4. Produzir um banco de dados (digital) da produção bibliográfica e documental sobre os Marubo.

## **6. Metodologia**

As orientações metodológicas do projeto tomarão por base o Guia de fontes para a história indígena e indigenismo em arquivos brasileiros, organizados por Jonh Manuel Monteiro (1994).

Do ponto de vista operacional, o projeto seguirá procedimentos básicos, como: Levantamento, localização, identificação de fontes documentais (primárias e secundárias) e trabalhos acadêmicos; leitura e fichamentos de documentos e trabalhos acadêmicos, no sentido de realizar um resumo dessas fontes; organização dessas fontes com auxílio de fichas catalográficas, especificando número do documento, referência da localização, tipo de documento, tamanho, altura, largura, número de páginas, número de fotos, tempo de gravação, data do documento, estado de conservação, idioma, tradução, nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original, título, nome dos autores, local de edição, editora, principais povos indígenas citados pelo documento, principais assuntos do documento, principais categorias usadas pelo documento, região focal do documento, região citada pelo documento, época focal do documento e descrição sumária do documento.

Estes procedimentos fornecerão os elementos necessários para atender os objetivos deste projeto, a produção do banco de dados, além de provocar uma discussão sobre as condições de acessibilidade das fontes bibliográficas e documentais. O último momento será a sistematização e análise dos dados que foram obtidos durante a pesquisa para a redação e apresentação do relatório final.

## **7. Resultados e Discussão**

No primeiro momento desta análise a prioridade foi à identificação e leitura de textos que fazem referência a esta pesquisa, ou seja, o povo Marubo. Pois os autores que foram utilizados são Julio Cesar Melatti com os textos *Capítulo 17 Juruá Ucayali (retocado em 2011)*, *Enigmas do corpo e soluções dos panos (1992)*. Autora Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti o texto analisando é o *Relatório sobre os índios Marubo (1975)* e com a autora Elena Monteiro Welper o texto é o *Mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo (2009)*.

O texto de Julio Cesar Melatti, o capítulo 17 Juruá Ucayali (retocado em 2011) o escopo é a análise da família lingüística pano, como também o do mosaico cósmico.

O texto Enigmas do corpo e soluções dos panos de Julio Cesar Melatti (1992), o autor relata sobre Wasa. Rodolpho Von Ihering (1968), apud, Melatti (1992, p.02) Wasa é um herói da mitologia Marubo, cujo nome é o do *macaco-de-cheiro* (*Saimiri sciureus*), também chamado jurupixuna, termo tomado à língua geral, ou pela tradução boca-preta, denominação que certamente decorre da mancha preta que traz ao redor da boca.

No entanto, o texto, *Relatório sobre os índios Marubo* (1975), os autores Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti descrevem sobre a cosmologia, mitos, ritos, o período da borracha e da madeira, este texto irá me ajudar a responder o segundo objetivo deste trabalho científico que é o estudo sobre a cultura Marubo, mais especificamente sobre seus mitos e sua Cosmologia.

O texto o *Mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo* da autora Elena Monteiro Welper (2009) apresenta um estudo sobre a formação do povo Marubo, que se define como um povo “criado transformado” pela intervenção Xamânica de João Tuxaua (1996).

## 7.1 O povo Marubo

Conforme a autora Elena Monteiro Welper o povo Marubo, segunda maior etnia da família lingüística Pano, habita o Sudoeste do estado brasileiro do Amazonas, mais precisamente a Terra Indígena (T.I.) Vale do Javari localizada no Município de Atalaia do Norte - Amazonas (ATN - AM).

De acordo, com a autora Welper:

O vale do Javari abrange áreas drenadas pelos rios Javari, Curuçá, Ituí, Itacoá e Quixito, além dos altos cursos dos rios Jutá e Jandiatuba (afluentes do Solimões) e estima-se que nela vivam cerca de 3.500 índios contatados (Marubo: 1.250; Mayoruna: 922; Kanamari: 750 Matis: 300 Kulina-Pano: 42 Kulina-Arawa: 52) e outros tantos “isolados” (o número varia de mil a 2 mil), assistidos pelo Departamento de Índios Isolados, via Frente de Proteção Vale do Javari (2009, p.13).

A partir dos levantamentos do censo de Abril de 2014, realizado pela Secretaria Especial de Saúde indígena (SESAI) e Conselho Nacional de Secretários

de Saúde (CONASS) a população indígena do Vale do Javari é estimado em 4.915 indígenas, que estão divididos em 48 aldeias, localizado no Rio Javari, Médio Curuçá, Alto Curuçá, Pardo, Jaquirana, Itacoaí, Ituí, Branco e Coari. Junto aos Marubo vivem os Korubo, Mayuruna, Matis, Kanamari, entre outros povos isolados. Conforme a análise que realizei sobre o texto da autora Welper 2009 e o censo da SESAI 2014, nesses cinco anos a população indígena do vale do Javari aumentou aproximadamente para 1, 400 indivíduos.

Para atingirem os centros urbanos, as etnias citadas acima descem esses rios, alcançando, nas proximidades da desembocadura do Javari, o município de Atalaia do Norte (onde fica a sede de administração regional da FUNAI), ou no município de Benjamin Constant e Tabatinga, ou então, no sentido oposto, cruzam o divisor de águas que os separa do Juruá, para chegarem o Cruzeiro do Sul, no Acre. Aliás, esta última é bem mais próxima das terras Marubo, porém, dada a necessidade de fazer a viagem parcialmente por terra, só pode ser alcançada com cargas leves.

Conforme a leitura dos textos analisados o povo Marubo parece proceder da reorganização de sociedades indígenas dizimadas e fragmentadas por caucheiros e seringueiros no auge do período da borracha. Entretanto o autor Melatti 2011 classifica esse grupo indígena na área cultural Juruá–Ucayali, tal movimento étnico de dispersão e reagrupamento pode remontar a tempos mais antigos, como sugerem nomes de seções Marubo em outros povos panos vizinhos.

## **7.2. Aldeias**

Todavia, sobre as aldeias do Vale do Javari, realizei uma coleta sobre as informações e as coloquei em forma de tabela que seguem em anexo a este relatório.

Todavia, no objetivo geral deste projeto obtive um grande êxito na realização do levantamento e análise da produção bibliográfica e de documentos sobre o povo Marubo, pois consegui reunir bastante material para futuros estudos sobre sua mitologia e que vão me auxiliar na minha conclusão de curso.

## **7.3. Estudos etno-históricos e etnográficos, e documentos sobre os Marubo**

Deste modo, no primeiro objetivo específico, analisei durante a pesquisa alguns textos dos quais foram feitos os fichamentos e coletados os dados destes

textos para o banco de dados, sendo que essas informações sobre os fichamentos serão reunidas em anexo a este relatório.

Entretanto, avalei alguns desses textos e fiz uma leitura crítica, como proposto neste objetivo. A partir destas leituras uma primeira questão é a denominação deste povo. De acordo os autores Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti (1975, p. 05) eles interpretaram que o nome Marubo era um tanto impreciso, pois vários grupos indígenas da região daquela época, alguns ainda em processo de atração, eram denominados por esse termo.

De acordo, com a minha interpretação Marubo não é o nome que os índios aplicavam a si mesmos, mas um nome que os não – índios lhes atribuíam, ou seja, a etnia Marubo não tem um nome que podemos nos referir a eles, mais existe o termo *yora* que é denominando a todos os indígenas em contraposição ao termo *nawa* que os Marubo nomearam os não – índios.

Os autores Delvair e Melatti comentam sobre o choque entre civilizados e índios;

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 sobre tudo do Curuçá, que praticamente ficou despovoado de brancos. (1975, p.13).

Uma segunda questão que permeia os trabalhos sobre os Marubo são as relações estabelecidas com os nawa. Segundo os autores Delvair e Melatti a relação dos Marubo com os brancos.

O mais curioso da história 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. (1975, p.16).

Conforme a leitura do texto os Marubo começaram a ficar sem produtos industrializados que eram as espingardas, munição, faca, machado e etc. Como eles não tinham mais esses produtos voltaram a fazer flechas e a comer sem sal, após muito tempo sem contanto com os não – índios, decidiram procurar outra vez os não – índios, e foram para as cabeceiras da bacia da Juruá.

Em suma, conforme Delvair e Melatti, 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. (1975, p.17).

#### **7.4. A “cultura” Marubo seus mitos e sua Cosmologia**

Buscando responder ao segundo objetivo proposto identifiquei e analisei na bibliografia estudada os mitos e a cosmologia da cultura Marubo. Sendo que, os mitos e ritos são descrito em anexo. Deste modo, pela leitura dos textos analisados os Marubo acreditam que o universo é constituído de camadas superpostas. Ou seja, o universo é constituído de várias camadas terrestres, das quais a superior é aquela onde vivemos.

Segundo Melatti (2011 pp. 05-06), 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, a cujos obstáculos aqueles que não seguiram as regras sociais ajoelham. Lá, depois de terem suas peles trocadas e renovadas por um personagem mítico cujo nome é o 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 uma unidade matrilinear. A partir do lugar em que surgiram, no baixo curso de um rio mítico, que pode ser algum lugar para onde corre o Amazonas, subiram ao longo do rio até o local onde hoje se encontram.

Ao longo desse caminho em diferentes episódios vão aprendendo sua cultura: a proibição de 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. Note-se,



pois, que as seções surgiram independentemente e seus membros após a morte vivem separados. Logo, somente se encontram, casam entre si, neste mundo (idem, 2011, p. 07).

De acordo com Melatti na mitologia Marubo, a terra é formada de pedaços de animais abatidos por um herói mítico; os vegetais silvestres e cultivados também são feitos de membros e órgãos de animais abatidos; as doenças, conforme os cânticos de cura se formam de partes de outros seres; Lua (do sexo masculino) tem origem num personagem que foi cortado pela cintura e completou seu corpo com membros de anta. Também quando um ser mitológico chega ao fim pode desmembrar-se em muitos outros seres, como aconteceu com o corpo de *Shoma Wetsa*. (2011, p. 07).

Em suma os autores esclarecem sobre a Maloca (srobo) Delvair e Melatti, 1975. A maloca possui duas portas, uma em frente à 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). Acharmos 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. (Delvair e Melatti, 1975, p. 27).

Segundo Julio Cesar Melatti a morada, ou seja, a maloca do povo Marubo (2011, p. 05) Se a casa Marubo fosse de pedra, seria tombada pelo patrimônio histórico. Mas ela dura poucos anos, devendo ser abandonada quando a palha da cobertura se estraga ao mesmo tempo em que se impermeabiliza pela fuligem produzida pelas fogueiras, retendo a fumaça em seu interior.

Entre os Marubo, há dois tipos de agentes da magia. Um deles, que entra em transe e recebe em seu corpo espíritos de outras camadas do universo enquanto sua própria alma visita essas camadas, exerce mais do que atividades de cura. O outro tipo é constituído por aqueles que entoam cânticos de cura sobre os doentes. Ambos os tipos fazem uso da ayahuasca e do rapé de tabaco.

Segunda Welper (2009, p. 14) a etnografia Marubo foi iniciada pelas pesquisas de Julio C. Melatti e Delvair Montagner em meados da década de 1970.

Como fruto do trabalho de campo desses autores, foi produzido uma série de artigos que descreviam com notável riqueza de informações diferentes aspectos da cultura Marubo, desde Xamanismo e organização social até culinária e cultura material.

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

### **O Xamanismo**

Segundo Melatti e Melatti o Xamanismo, ou seja, o Romeya, que é o xamã ou pajé bastante desenvolvido e praticado pelos Marubo. 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. (1975, p. 67).

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 mōti (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 mōti está tampado. (1975, p. 67).

O aprendiz de xamã é um rapaz que passar por um treinamento intensivo, ministrado pelo xamã mais velho, o aprendiz pode ser criança ou adulto, no entanto que o individuo não sinta medo. O treinamento com criança é mais lento, para que possa agüentar o tabaco, quando se torna adulta, o treinamento é intensivo, 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.

### **O mito de como uma pessoa se torna xamã**

Há um mito de como uma pessoa se torna xamã. Um homem (Paich Romeyá) que queria virar xamã foi buscar cipó de aiuasca. Traz um monte, faz aiuasca o dia todo, bebendo todo o mês. Passou janeiro, um ano, dois anos bebendo aiuasca. Quando terminou a aiuasca, Yobé não apareceu. Falou ao curador para (que) cantasse aiuasca para ele. Cantaram. Tomou todo o dia, toda à 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, coisa dele. Ele (o homem) voltou a tomar aiuasca. Falou ao curador para cantar aiuasca para podia beber aiuasca que agora ele (Yobé) iria aparecer. Estava tomando aiuasca. Cantou para Yobé. O pajé foi tomar 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 frente. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 69 - 70).

### **7.5. Diferenças e semelhanças entre os Marubo do rio Ituí e os Marubo do rio Curuçá**

Neste terceiro objetivo procurei identificar as diferenças e semelhanças entre os Marubo da calha dos dois rios Ituí e Curuçá, sendo que fiz essa análise no *Encontro dos Povos* - evento que acontece nos dias 17,18 e 19 de Abril em confraternização ao dia do Índio. Todavia, participei de três encontros onde procurei observar essas diferenças e semelhanças, sendo que, nesses encontros que participei obtive várias fotografias e alguns vídeos do evento, além disso, procurei ter algumas conversas com indivíduos do rio Ituí e Curuçá.

Entretanto, o que analisei de diferente é que nas competições do evento os Marubo dos dois rios não se uniram, pois sempre fazem equipes diferentes para todas as competições do evento como exemplo no arco e flecha, cabo de guerra, futsal e dança tradicionais das etnias presentes. Além disso, também destaquei nos textos que ler sobre os Marubo que em todos documentários os autores falam dos Marubo com um grupo heterogêneo e não como um grupo homogêneo, ou seja, por que os autores citam os Marubo do Ituí e do Curuçá não relatam que fazem parte do mesmo grupo, por isso o meu interesse nessa pesquisa de descobrir essa diferença. Portanto, quero deixar claro aqui que nesse objetivo, ainda estou coletando dados, para que eu possa fazer uma ótima pesquisa para minha conclusão de curso.

### **7.6. Banco de dados (digital) da produção bibliográfica e documental sobre os Marubo.**

Nesse último objetivo na produção do banco de dados consegui coletar informações de alguns textos, sendo que estas informações serão adsorvidas como



4	Análise dos dados e Elaboração do Resumo e Relatório Final											R	R	R
5	Preparação da Apresentação Final para o Congresso													X

## 10. Anexos

Esses são alguns dos fichamentos que analisei durante a pesquisa.

**Título: Relatório sobre os índios Marubo**

**Autores: Delvair Montagner Melatti (FUNAI) e Julio Cesar Melatti (UnB)**

### 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. (1975, p.03).

[...] 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 Harold 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. (1975, p.03).

[...] A escolha dos Marubo 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. (1975, p.03).

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. (1975, p.03).

Assim, no dia 10 de dezembro de 1974 saímos de Brasília para Manaus. [...] No dia 26 de dezembro, partimos de Tabatinga para

Vida Nova, num avião monomotor da Sociedade Asas de Socorro, uma entidade missionária. [...] 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 os 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. (1975, p.03-04).

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. (1975, p.04).

[...] 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. (1975, p.05).

## **2 – Contactos Interétnico**

### **2.1 - 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 km<sup>2</sup>), Atalaia do Norte dispõe de uma população de apenas 6.058 habitantes, segundo o Censo de 1970 (Fundação IBGE, 1972, p. 24). (1975, p.06).

### **2.2 - O ciclo da borracha**

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 Mayuruna. 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 Gaívez (afluente da margem peruana). (1975, p.06).

[...] 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). (1975, p.06).

[...] Um velho Marubo nos informou que a seringueira dá na várzea; nas cabeceiras seu látex não presta; já o caucho é da cabeceira; 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 Ituí 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 Itacoaí também era ocupado por peruanos. No Curuçá havia peruanos e brasileiros. (1975, p.07).

[...] 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. (1975, p.08).

### **2.3 - 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. [...] 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. [...] 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. (1975, p.08).

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 m<sup>3</sup>. 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. (1975, p.08).

## 2.4 - A população indígena

Um mapa etno-históricos 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. (1975, p.10).

[...] 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 Remos. 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 Itacoaí, o alto Jandiatuba e o médio Jutai, estão indicados os Waraikú. (1975, p.10).

[...] Mas, no que tange aos grupos que ocupavam e ocupam as terras correspondentes, Nimuendajú não nos indica nenhuma data, o que é um reflexo da pobreza das informações de que se dispõe sobre tais grupos. (1975, p.10).

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. (1975, p.10).

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 seringa<sup>1</sup>. 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 cana1ete, a bebida de pupunha e a de macaxeira, o uso de rãs como alimento, as bolas de milho, o peixe assado em embru1hos de folhas, a conservação de grandes beijus dentro do chão. Essa senhora nos citou uns poucos vocábu1os Remo, muito semelhantes aos Marubo. Os Remos 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 Remos, 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 famí1ia 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. (1975, p.10 -11).

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 coche de paxiúba. Entretanto, um morador de Atalaia do Norte nos contou que um irmão dos Luzeiros 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. (1975, p.11).

O 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. [...] 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. (1975, p.11).

[...] 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. (1975, p.12).

[...] 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. (1975, p.12).

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. (1975, p.12).

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. (1975, p.12-13).

No alto Itacoaí, subordinado ao Posto Indígena Marubo, fica o Sub-Posto Massapé, junto a índios Kanamari pacíficos. Em 1950, José Cândido de Melo Carvalho, zoólogo do Museu Nacional, deparou com os Kanamari nesta região. (1975, p.13).

## **2.5 - Choques entre civilizados e índios**

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. (1975, p.13-14).

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. (1975, p.14).

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. (1975, p.14).

## 2.6 - Os Marubo e o caucho

[...] 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. [...] 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. [...] 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 o Remo atacaram os Marubo no igarapé Tamchiaco, onde viviam também o Inca (que deveriam ser índios pacíficos que falavam o quíchua). (1975, p.14-15).

[...] 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. (1975, p.15).

## 2.7 - 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 ao sentido das cabeceiras, cruzarem o divisor de águas e chegar à bacia do Juruá. (1975, p.16).

[...] 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. (1975, p.16).

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 embarcava em canoas e assim chegavam a Boa Fé. Também levavam couros para vender. (1975, p.16).

## **2.8 - 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. (1975, p.17).

[...] 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. (1975, p.17).

[...] A maçaranduba tem preço alto, mas não bóia, por isso é cortada no fim e vai à 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. (1975, p.17).

## **2.9 - 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. (1975, p.19).

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. (1975, p.19).

[...] 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. (1975, p.19).

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. (1975, p.20).

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. (1975, p.20).

## **2.10 - 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. (1975, p.20).

Esclarecimento de Firmino: Sretábica era do grupo dos Barinábabo. 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 Nirōbimi e Nirōwashmē, ambos do grupo dos Isconáwabo. (1975, p.21).

Tradução de Mario Peruano: Então Sretābica se encontrou com a cobra (Quenequebesro) e lhe disse: "Quenequebesro, ēbisoai." 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. Sretābica 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 sumaúma, e a mataram também. Então Sretābica 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. (1975, p.21).

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 (Bēsra), peitica (maitichca, arraia (ibi). Depois nasceu gente, duas crianças: Netewāni e Yaméwa. Aí disseram: "Como é que nos vamos conhecer?" Como irmão." Netetwāni 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. (1975, p.21).

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 Sretābica 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. (1975, p.22).

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 Noícoa; era do sexo masculino. (1975, p.22).

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". (1975, p.22).

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 envreira (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 (baca) 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. (1975, p.22 - 23).

### **3 – Ocupação e aproveitamento do meio ambiente**

#### **3.1 - Malocas (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. (1975, p. 25).

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". (1975, p. 25).

Quem sobe o Ituí para além da foz do Paraguaçu encontra, em primeiro lugar, a maloca de Lauro. Aí moram dezessete pessoas. A ma1oca 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. (1975, p. 25).

Bem ao lado de Vida Nova ficava a ma1oca de Raimundo Dionísio, com 21 habitantes. Durante nosso período de pesquisa, os moradores dessa ma1oca 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 ma1oca 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 ma1oca de Reissamon, com 26 habitantes. Daí, viajando-se de canoa por mais três horas, rio acima,



chega-se à maloca de Pau1ino, com 20 habitantes. Continuando rio acima, com mais uma hora de canoa, a1cança-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 ma1ocas do Ituí, com exceção da nova maloca de Raimundo Dionísio, ficam na sua margem direita. (1975, p. 25).

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). Aachamos 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. (1975, p. 27).

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 painelas 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 painelas 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. (1975, p. 27 - 28).

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. (1975, p. 29 - 30).

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. (1975, p. 30).

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. (1975, p. 30).

### 3. 2 - Atividades agrícolas

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. (1975, p. 30).

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. (1975, p. 30).

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 (mayoní), sete variedades de pupunha (wanĩ), duas de abacaxi (cãcá), quatro de inhame (poa), sete de pimenta (yotxi). Plantam duas variedades de cana. (1975, p. 30).

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. (1975, p. 31).

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. (1975, p. 31).

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 ca1ango e rato, que estão comendo os brotos do milho. (1975, p. 31).

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. (1975, p. 31).

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 consangüíneos e afins), em paneiros, mais ou menos a partir do meio da tarde. (1975, p. 31).

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). (1975, p. 33).

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. (1975, p. 33).

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; chãquĩ parecido com uva preta etc. (1975, p. 33).

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. (1975, p. 34).

Com milho também fazem muitos pratos: potó 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). (1975, p. 34).

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. (1975, p. 34).

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. (1975, p. 34).

O mamão é comido cru; cozido em pedaços n'água; cozido e esmigalhado como se fosse sopa (chõpa waca). (1975, p. 34).

### 3.3 – 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. (1975, p. 34).

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 rastreamento de caça. (1975, p. 34 - 35).

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. (1975, p. 35).

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 tapiiri, para aguardar um dia em que realmente não haja mistura ou que chegue um visitante. O jabuti é coletado por homem ou mulher. (1975, p. 35).

A caça é trazida limpa da floresta, com o intestino amarrado em separado. [...] 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. (1975, p. 35).

[...] 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. (1975, p. 35).

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. (1975, p. 35).

O caçador, o pescador ou mesmo o homem que saiu para a floresta, traz um pequeno embrulho (caóa) 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. (1975, p. 36).

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. (1975, p. 36).

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. (1975, p. 36).

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. (1975, p. 36).

### **3.4 – Pesca**

É freqüente a coleta de pequenos peixes por mulheres e crianças. Raramente conseguem peixe de maiores proporções. Pescam: lambari, dourado, cascudo, botó, mandim, piau, piranha, curumatã, traíra, surubim, e pacu. (1975, p. 36).

[...] 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. (1975, p. 36).

As pescarias são realizadas quando não há carne e os peixes são preparados imediatamente. (1975, p. 36).

[...] 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. (1975, p. 37).

## **4 - Organizações sociais**

### **4.1 - Grupos domésticos 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. (1975, p. 38).

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. (1975, p. 39).

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. (1975, p. 39).

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. [...] 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 número de 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. (1975, p. 39 - 40).

[...] Cada maloca parece constituída por um grupo de irmãos (ou irmãos por parte de mãe ou primos paralelos matrilaterais) 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. (1975, p. 40).

## 4.2 - 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). (1975, p. 40).

### 4.3 - 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. (1975, p. 44).

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<sup>1</sup> 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 frequentemente, sua variação paĩtxo 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. (1975, p. 45).

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. (1975, p. 45).

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. (1975, p. 45).

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. (1975, p. 45).

#### 4.4 - O sistema das atitudes

Um desses elementos é a acentuada solidariedade entre irmãos reais ou classificatórias, 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 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. (1975, p. 48).

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 classificatórias. 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. (1975, p. 48).

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. (1975, p. 48).

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. (1975, p. 49).

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. (1975, p. 49).

## 5 – Ciclos de vida

### 5.1 – 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. (1975, p. 50).

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. (1975, p. 50).

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. (1975, p. 50).

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. (1975, p. 50).

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. (1975, p. 50).

[...] A parturiente dá à luz fora da maloca, para os homens não ficarem panema na caça e porque têm vergonha. (1975, p. 50).

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. (1975, p. 52).

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. (1975, p. 52).

## 5.2 - Socializações 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. (1975, p. 52).

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. (1975, p. 52).

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. (1975, p. 52).

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. (1975, p. 52).

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. (1975, p. 53).

A educação da criança é bastante descontraída. Ela pode comer no grupo das mulheres ou sozinha, comendo as mesmas coisas que os adultos. (1975, p. 53).

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. (1975, p. 53).

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. (1975, p. 53).

### 5. 3 - 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. (1975, p. 53).

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. (1975, p. 53).

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. (1975, p. 53 - 54).

Mulher viúva, homem adulto (velho) e pessoas separadas, quando querem casar novamente não recebem conselhos matrimoniais. (1975, p. 54).

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. (1975, p. 54).

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. (1975, p. 55).

[...] 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. [...] 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. (1975, p. 55).

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. (1975, p. 55).

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. (1975, p. 55).

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. (1975, p. 55).

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. (1975, p. 55).

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. (1975, p. 56).

## 5.4 – 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. (1975, p. 57).

O xamã e os três cantadores se preparavam bebendo ajuasca 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. (1975, p. 57).

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 patauí. 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 miratóá (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. (1975, p. 57).

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. (1975, p. 57).

## 6 – Cosmologia

### 6.1 - Multiplicidade de céu e terra

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. (1975, p. 59).

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. (1975, p. 59).

## 6.2 - 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). (1975, p. 59 - 60).

[...] 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. (1975, p. 59 - 60).

[...] 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. (1975, p. 59 - 60).

[...] 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. (1975, p. 59 - 60).

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. (1975, p. 60 - 61).

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 (Ochĩca Srawã). Essa onça e essa arara não existem aqui na superfície da terra; ficam no Bei Nai. (1975, p. 61).

Um outro caminho que fica no Bei Nai é o Awá Osrõ 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. (1975, p. 61).

### 6.3 - 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. (1975, p. 61).

[...] 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. (1975, p. 61).

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. (1975, p. 61).



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. (1975, p. 62).

#### 6.4 - 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. (1975, p. 62).

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. (1975, p. 63).

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. (1975, p. 63).

#### 6.5 - 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 Ronõ, habitado pelo espírito da cobra; há maloca e bêsra (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). (1975, p. 65- 66).

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. (1975, p. 66).

## 7 – Magia

### 7.1 - Romeya (xamã ou pajé)

O Xamanismo é bastante desenvolvido e praticado pelos Marubo. Há um xamã (romeya) no Ituí e outro no Maronal. Antes de o xamã receber os espíritos, toma auiasca (oni) e aspira muito tabaco (romewa). [...] 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. (1975, p. 67).

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 entoa 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 Rewepi coloca o mōti (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 mōti está tampado. (1975, p. 67).

Os homens adultos ficam sentados nos quenã, aspirando ou ingerindo tabaco, bebendo auiasca e oferecendo de vez em quando para o xamã. Mulheres e crianças ficam em suas chanã durante a sessão, que se realiza à noite. (1975, p. 67).

Os espíritos só se manifestam à noite, de dia estão dormindo. (1975, p. 67).

O xamã também cura doentes. Sobre, canta e chupa no local dolorido, até que o bicho (rome) saia. [...] 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). (1975, p. 67-68).

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. Extraindo o veneno, não dói mais. Cospe o veneno na mão, joga fora e lava-a com aiuasca. 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. (1975, p. 68).

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. (1975, p. 68).

Numa, sessão xamanística o xamã (romeyá) pode atuar sozinho, ou com o auxílio dos cantadores (quëchĩtxo) ou atuar como quëchĩtxo, 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. (1975, p. 68).

Quando o xamã está em transe, cantando, o seu espírito percorre o Yobé bai. Aí encontra o espírito Rewepeí, 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 Rewepeí 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. (1975, p. 68).

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 aiuasca 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). (1975, p. 68).

[...] A pessoa adocece 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. (1975, p. 69).

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. (1975, p. 69).

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. (1975, p. 69).

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. (1975, p. 69).

## 7.2 - O aprendiz de xamã

O rapaz que quiser ser xamã tem que passar por um treinamento intensivo, ministrado pelo xamã. (1975, p. 70).

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. (1975, p. 70).

[...] 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. (1975, p. 70).

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. (1975, p. 70).

[...] Quando o sangue do aprendiz virar sangue de aiuasca, 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. (1975, p. 70 - 71).

### 7.3 - 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. (1975, p. 71).

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. (1975, p. 71).

Curador pode beber capi, que é mais forte que oni t 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. [...]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. (1975, p. 72).

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. (1975, p. 72).

Curador e todos os homens que bebem auiasca 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 Srãco não gostam da catinga desse animal e não os ajudam nas sessões. (1975, p. 72).

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 txápo 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. (1975, p. 73).

#### **7.4 - 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. (1975, p. 73 - 74).

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. (1975, p. 74).

#### **7.5 - 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. (1975, p. 74).

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. (1975, p. 74).

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. (1975, p. 74).

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. (1975, p. 74).

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". (1975, p. 75).

## 7.6 - 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. (1975, p. 76).

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. (1975, p. 76).

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 nitĩti 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. (1975, p. 78).

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. (1975, p. 78).

## 7.7 – Resguardos

A carne de jacamim 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. (1975, p. 78).

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. (1975, p. 78).

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. (1975, p. 78).

## **7.8 - 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 xamá. Nem todos os sonhos se concretizam. (1975, p. 79).

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. (1975, p. 79).

## **7.9 - 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 guardiães 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. (1975, p. 80).

## **8 – Ritos**

### **8.1 – o rito da colheita do milho**

O rito ligado à colheita do milho se chama Seiqui. (1975, p. 82).

### **8.2- A confecção de um novo trocano (aco)**



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 palmos 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. (1975, p. 84 - 85).

[...] 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. (1975, p. 85).

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. (1975, p. 85).

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 toque 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. (1975, p. 85 - 86).

**Título: Capítulo 17 Juruá – Ucayali**

**Autor: Julio Cesar Melatti**

Esta área foi traçada de modo a abranger a maior parte dos índios da família lingüística pano. Não foi possível incluir todos: ficaram de fora os parquenauas (ou nauas), os chácobos, pacauaras e caxararis da área Beni, além dos majurunas (maiorunas, mas não matsés) da área Alto Amazonas. (2011, p. 01).

As sociedades falantes de línguas panos apresentam muitas semelhanças entre si e, num tipo de gênero hoje raro na literatura antropológica, Philippe Erikson (1993) nos oferece um sugestivo panorama geral das mesmas. (2011, p. 01).

### **Fusão de gerações**

Pelo menos os grupos que não vivem à beira do Ucayali estão organizados, apesar das variações, de um modo que lembra as seções das sociedades australianas. Em sistemas como esses, cada geração se divide em dois setores conforme os critérios da distinção entre primos paralelos e cruzados e da fusão bifurcada. (2011, p. 01).

Assim, pai do pai e filho do filho pode 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 vê como seus possíveis cônjuges, não somente seus primos (ou primas) cruzados, mas também, teoricamente e, às vezes, de fato, indivíduos da geração dos avós ou da geração dos netos: o pai da mãe e o filho da filha podem usar termos que têm o mesmo radical que aqueles utilizados entre primos cruzados. (2011, p. 01).

Entretanto, as sociedades panos dificilmente correspondem exatamente aos referidos esquemas. Os caxinauas, por exemplo, aqueles que mais se aproximam deles, têm metades patrilineares divididas em seções. Entretanto, há metades só de homens e metades só de mulheres. (2011, p. 02).

Mas existem sociedades panos que não têm metades, como as dos Marubo. Estes entretanto, dispõem de várias unidades, que podemos chamar de clãs, divididas em seções. Além disso, esses clãs são matrilineares. (2011, p. 03).

Há ainda sociedades panos que não têm nem 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 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. (2011, p. 03).

### **A morada**

Se a casa marubo fosse de pedra, seria tombada pelo patrimônio histórico. Mas ela dura poucos anos, devendo ser abandonada quando a palha da cobertura se estraga ao mesmo tempo em que se impermeabiliza pela fuligem produzida pelas fogueiras, 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. (2011, p. 05).

### O mosaico cósmico

Para os Marubo 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, a cujos obstáculos aqueles que não seguiram as regras sociais sucumbem. Lá, depois de terem suas peles trocadas e renovadas por um personagem mítico cujo nome é o do macaco parauacu, cada alma residirá com os membros de sua seção. (2011, p. 05 e 06).

Por sua vez, no mito de origem, cada seção Marubo sai do chão independentemente das outras até mesmo daquela com a qual constitui uma unidade matrilinear. A partir do lugar em que surgiram, no baixo curso de um rio mítico, que pode ser algum lugar para onde corre o Amazonas, subiram ao longo do rio até o local onde hoje se encontram. Ao longo desse caminho em diferentes episódios vão aprendendo sua cultura: a proibição de 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... Note-se, pois, que as seções surgiram independentemente e seus membros após a morte vivem separados. Logo, somente se encontram, casam entre si, neste mundo. (2011, p. 07).

[...] Na mitologia Marubo, a terra é formada de pedaços de animais abatidos por um herói mítico; os vegetais silvestres e cultivados também são feitos de membros e órgãos de animais abatidos; as doenças, conforme os cânticos de cura, se formam de partes de outros seres; Lua (do sexo masculino) tem origem num personagem que foi cortado pela cintura e completou seu corpo com membros de anta. Também quando um ser mitológico chega ao fim pode desmembrar-se em muitos outros seres, como aconteceu com o corpo de *Shoma Wetsa*. (2011, p. 07).

### Profusão simbólica

Há outros aspectos em que essas sociedades se assemelham. Um traço azulado tatuado da boca até as orelhas é regra geral nas sociedades panos. Sobre esse padrão comum elaboram variações. É como se fosse a marca que distingue os panos dos não-panos. Apesar de importante e, conforme os Marubo, até condição para percorrer o perigoso caminho que leva à segunda camada celeste, essa marca não resiste às pressões do contato interétnico. (2011, p. 08).

Entre os Marubo, há dois tipos de agentes da magia. Um deles, que entra em transe e recebe em seu corpo espíritos de outras camadas do universo enquanto sua própria alma visita essas camadas, exerce

mais do que atividades de cura, uma vez que o simples contato com esses seres já é razão suficiente para procurar comunicação com eles. O outro tipo é constituído por aqueles que entoam cânticos de cura sobre os doentes. Ambos os tipos fazem uso da *ayahuasca* e do rapé de tabaco. (2011, p. 08).

### Contato Interétnico

Os grupos panos certamente se fragmentavam e se fundiam, ao sabor de alianças e conflitos, até que sua dizimação, a intrusão de colonos civilizados entre suas áreas, a delimitação das mesmas, concorreu para cristalizá-los nos grupos étnicos que conhecemos atualmente. (2011, p. 09).

### Título: Enigmas do corpo e soluções dos panos

Autor: Julio Cesar Melatti

Wasa, dos Marubo herói da mitologia Marubo, cujo nome é o do macaco-de-cheiro (*Saimiri sciureus*), também chamado jurupixuna, termo tomado à língua geral, ou pela tradução boca-preta, denominação que certamente decorre da mancha preta que traz ao redor da boca. (1992, p. 02).

[...] os Marubo contam a história de Wasa como um dos episódios do mito de Wenía, que descreve a origem de sua sociedade e de sua cultura. (1992, p. 02).

Wasa, ou Ni Wasa, se lhe acrescentarmos o prefixo indicador de pertinência da seção dos Ninávavo, era o nome de um homem que não podia sustentar-se sobre as pernas. Por isso, seu irmão, Shopa ou Neshopa, quiçá Ni Shopa, costumava carregá-lo às costas. (1992, p. 02).

[...] Conta-se como a seção dos *Ninávavo*, tal como as outras seções Marubo, saiu do chão, sendo *Wasa* o primeiro a emergir, seguido de sua irmã *Tenpe*. Os membros da seção traziam diademas de penas de cauda de japu e os homens traziam rabos de onça na cintura. *Wasa* fez um campo. Depois tirou olho de babaçu. Em seguida amarrou cipó em torno do campo, partiu a palha do babaçu e pendurou-a no cipó. Apanhou flores de taxizeiro, flores de *chiwã*, fazendo um monte de flores em cima do campo. Então afastou-se, gritou, fez vento, que espalhou as flores, girou com elas, e os *Chainávavo* saíram das flores. (1992, p. 03).

[...] *Wasa* é o primeiro a sair do chão, à frente da seção dos *Ninávavo*. Além disso, há uma distinção entre os *Mariwin*: os negros seriam mais velhos e viveriam longe dos matis, em buracos à beira dos rios, enquanto os vermelhos, mais novos, habitariam mais próximos, também em buracos, nas roças abandonadas (Erikson 1987: 111). Essas posições nos lembram vagamente o longo percurso dos ancestrais dos Marubo, desde os buracos onde se originaram, junto à boca de um grande rio, subindo até o lugar onde hoje vivem (Melatti 1986). (1992, p. 04).

Mas é o grito de *Wasa*, provocando um vento que rodopia com as flores e outros materiais ajuntados por ele, que faz surgirem às seções. Aliás, segundo uma informação, *Wasa* grita o nome dessas seções (Melatti 1986: 26 e 36). Por conseguinte, *Wasa*, além de chorar, também fala, enquanto os *Mariwin* mugem, grunhem, mas não falam. O grito de *Wasa* é fecundo, talvez por tomar chá de tabaco, substância importante no Xamanismo e nos ritos de cura Marubo, mas também, quem sabe, por ter posto sua boca em contato com o púbis de uma mulher. E mais, acreditam os Marubo que seu idioma provém da língua falada pelos membros da seção dos *Chainávavo*, hoje extinta, uma das criadas pelo grito de *Wasa*. (1992, p. 05).

Antes de passar adiante, convém abrir um parêntesis para assinalar que os Marubo também dispõem de uma máscara, chamada *Sheni* (o velho), usada pelos rapazes para assustar os meninos que vagabundeiam pela mata. (1992, p. 05).

Inkanchasho, dos caxinauás. Também os caxinauás, falantes de uma língua da família pano, como os Matis e os Marubo, e que vivem na região onde os afluentes dos Purus e do Juruá se aproximam, de um e outro lado do paralelo 10, ou seja, tanto no Brasil, mais especificamente no Acre, como no Peru, têm três personagens míticos que lembram os *Mariwin* e *Wasa*. (1992, p. 05).

As semelhanças de *Inkanchasho* com *Wasa* são mais visíveis do que com os *Mariwin*. Certamente ele não é um ancestral, como esses dois últimos, mas, tal como *Wasa*, *Inkanchasho* supera suas próprias deficiências. É certo que nem mesmo tenta ter relações sexuais. Se *Wasa* mantém intimidade sexual com a mulher do irmão, ainda que de modo esdrúxulo, a intimidade de *Inkanchasho* com as mulheres de seus irmãos se faz através da transformação inventiva do material de tecelagem delas. Alimentando com carne suas cunhadas e as outras mulheres do grupo local durante a ausência dos irmãos, *Inkanchasho* se associa de alguma forma à fecundidade e ao crescimento, como os outros dois personagens. (1992, p. 06).

Iba Roa, também dos caxinauás. Os caxinauás contam também a história de Iba Roa, hábil caçador que, numa expedição de caça para realização de uma festa, ao apoderar-se de um fruto (*shapaja*, no espanhol da selva peruana) quente, atirado por aquele que o assava, e cravar-lhe os dentes para lhe retirar a semente, teve seus lábios e gengivas queimados por um jato de polpa líquida e escaldante. Socorrido com plantas medicinais por seus companheiros, Iba Roa conseguiu a cicatrização da queimadura, mas de tal modo que ficou com os lábios soldados, não podendo mais que murmurar o que queria dizer, e com uma horrível deformação no rosto. Foi assim, evitando encontrar-se com os que aguardavam os expedicionários, sobretudo com sua namorada, que era mulher de um de seus primos paralelos, que Iba Roa entrou na aldeia, dirigindo-se diretamente para junto de sua esposa. (1992, p. 07).

O desenvolvimento corporal diante das expectativas culturais. Apesar de não haver dúvidas quanto às semelhanças entre esses personagens, ainda é difícil dizer algo de conclusivo como resultado da comparação de uns com os outros. (1992, p. 09).

As deficiências dos personagens marubo e caxinauás os põem numa como que reclusão. *Wasa* e *Inkanchasho* não podem andar, o que os faz permanecer na maloca em intimidade com as esposas dos irmãos. *Saninwanka Banë* sente irresistível atração pela esposa do irmão, o que o leva a abandonar qualquer atividade para voltar à maloca e estar sozinho com ela. *Iba Roa* mantém-se afastado dos moradores da aldeia durante o dia por causa da deformidade do rosto e a impossibilidade de falar decorrente do acidente que sofreu, ainda que não perca o amor da esposa do primo paralelo. (1992, p. 09).

Finalmente, esses personagens constituiriam o resultado e o estímulo de uma reflexão sobre algumas das bases somáticas sobre as quais as culturas panos se constroem. Tais bases seriam os movimentos dos membros inferiores, a atividade sexual, os movimentos dos membros superiores e a boca, aqui enumerados segundo a ordem em que parecem ganhar importância social ao longo do ciclo de vida. (1992, p. 11).

Também é certo que desde tenra idade os seres humanos se valem da boca para falar. Mas, pelo menos entre os Marubo, é somente por volta dos trinta anos, geralmente já casado e com filhos, que um homem tem acesso ao uso do rapé e da *ayahuasca*, indispensáveis aos cânticos de cura, ao Xamanismo e quiçá à narração de mitos, atividades em que se faz uso de linguagem ritual. (1992, p. 12).

No limiar do varadouro das máscaras. No estudo desses personagens panos, por preliminar e aproximativa que tenha sido a interpretação alcançada, valho-me, sobretudo de minha experiência de campo junto aos Marubo. (1992, p. 12).

**Título: Colapso no Atendimento Provoca Retorno de Epidemias.  
Autores: Beatriz de Almeida Matos e Jorge Marubo.**

Descaso e inoperância dos órgãos governamentais responsáveis agravaram profundamente os problemas de saúde na região, assolada por doenças como malária e hepatite (2005, p. 01).

A situação da saúde no vale do Javari é, há pelo menos 20 anos, caótica. Desde 1982, são registradas entre seus povos epidemias como a hepatite e a malária. Como ainda não foi constituído um sistema eficaz de atendimento à saúde dessa população, essas epidemias vêm retornando ao longo do tempo. (2005, p. 01).

Desde 1999, como em todo país, o atendimento à saúde na Terra Indígena (TI) Vale do Javari deixa de ser responsabilidade da Funai e passa a ser da Funasa. Nessa data, começa a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), com uma estrutura que visava estabelecer a construção de Pólos-Base de saúde nas aldeias, as Casas do Índio nas cidades e a formação de Agentes Indígenas de Saúde (AISs) e Agentes Indígenas de Saneamento. (2005, p. 01).

[...] Seriam construídos sete Pólos Base: na aldeia São Luis (Kanamari); na aldeia Trinta e Um (Mayuruna); na aldeia São Sebastião (Marubo); na aldeia Maronal (Marubo); na aldeia Aurélio (Matis); na aldeia Vida Nova (Marubo) e na aldeia Massapé (Kanamari). Destes, foram efetivamente construídos apenas três, os das aldeias São Luis, Trinta e Um e Vida Nova. (2005, p. 01).

### **Convênio com o Civaja**

O DSEI Javari nunca foi estruturado administrativamente e logisticamente pela Funasa. Essa instituição, logo no início de suas atividades, em outubro de 1999, firmou um convênio com o Conselho Indígena do vale do Javari (Civaja), terceirizando completamente o atendimento à saúde. Assim, a Funasa repassava os recursos financeiros, e o Civaja executava todas as ações. (2005, p. 01).

Em junho de 2004, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) divulga um dossiê intitulado "A grave situação das hepatites B e D no Vale do Javari", que foi protocolado, entre outros, junto à Organização Mundial de Saúde (OMS), Ouvidoria do Ministério da saúde e Secretário Especial dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça. O lançamento do dossiê teve ampla divulgação na imprensa. (2005, p. 02).

### **Protestos contra a Funasa**

Indignados com toda essa situação, em 30 de junho de 2004, cerca de 150 indígenas dos povos Marubo, Mayuruna, Matis, Kanamari e Kulina fizeram uma grande mobilização, ocupando a sede da Funasa em Atalaia do Norte. Negociada a desocupação, O responsável pelo DSAI, Sr. Alexandre Padilha, assinou em 9 de julho deste ano um "Termo de Acordo" entre o DSAI e o Civaja. (2005, p. 02).

No primeiro semestre de 2005, todos os quatro rios mais importantes do Vale do Javari (Javari, Curuçá, Ituí e Itacoaí) estavam assolados por uma epidemia de malária, sendo que não havia remédio em quase nenhuma comunidade. Para reverter essa situação, mas de maneira tardia, foi articulada pela Funasa uma ação de emergência chamada "Força Tarefa". Em 21 de julho de 2005, começaram as operações, percorrendo o Javari, a Curuçá e o Ituí, recolhendo e examinando as lâminas de toda a população de todas as aldeias, e fazendo a borrifação do veneno contra o mosquito. No Itacoaí, no entanto, não foi feita nenhuma ação. (2005, p. 02).

### **Falta de responsabilidade**

Mesmo com todos esses problemas, os dirigentes do DSAI em Brasília nunca admitiram a inoperância e falhas da Funasa no Vale do Javari. Como exemplo disso, podemos citar como a Funasa reagiu à tentativa da Coordenação de índios Isolados da FUNAI de realizar a Expedição Vale do Javari, patrocinada por 40 empresas internacionais e composta por médicos radiologistas que levavam para dentro das aldeias uma sofisticada carga de equipamentos de diagnóstico por imagem. Depois de apenas 20 dias em área, em 30 de abril de 2004, a expedição foi embargada pela juíza federal substituta do Amazonas a partir de pressão da Funasa. (2005, p. 02).

Todavia, esses são os ritos e mitos que conseguir identificar durante a pesquisa.

### **O mito da construção da maloca**

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, panela, 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 (Běsra), 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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 28 - 29).

### **O mito sobre a pupunha**

Há um mito sobre a pupunha. Rocã vivia na terra; seu irmão Mecho morreu e foi queimado dentro da casa. Rocã pensou: "Quando eu morrer faz assim comigo também." Ficou com medo e foi embora para o céu (nai). Rocã 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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 30 - 31).

### **O mito do milho**

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 (bacū 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 (ãsí 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... (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 32 - 33).

### **O mito sobre o parto**

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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 51).

### **O mito que se refere às qualidades do pretendente**

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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 54).

### **O mito sobre casamento Poligínico**

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), Txõtxó 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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 56).

### **O mito incompleto sobre a cremação**

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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 58).

### **Uma das versões do mito ligado a essas estrelas ichi e órion**

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 fato (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 coĩ), 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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 62).

### **O mito sobre a origem da lua**

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



sobrancelha 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 paneiro de folha de açai 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, Neãarasi, Neãasina. 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 (bêsra, 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. Neãarasi 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 Maspõ). Subiu pelo Nei Maspõ. 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". (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 63,64 e 65).

### **O mito de como uma pessoa se torna xamã**

Há um mito de como uma pessoa se torna xamã. Um homem (Paich Romeyá) que queria virar xamã, foi buscar cipó de aiuasca. Traz um monte, faz aiuasca o dia todo, bebendo todo o mês. Passou janeiro, um ano, dois anos bebendo aiuasca. Quando terminou a aiuasca, Yobé não apareceu. Falou ao curador para (que) cantasse aiuasca 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 aiuasca. Falou ao curador para cantar aiuasca para podia beber aiuasca que agora ele (Yobé) iria aparecer. Estava tomando aiuasca. Cantou para Yobé. O pajé foi tomar 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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 69 - 70).

### **O mito sobre cura**

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). (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 72 -73).

### **O mito sobre panema**

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 (Iscostrábobo). 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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 75 -76).

### **O mito relacionado com o cãpo (injeção de sapo)**

Mito relacionado com o cãpo. Têchabáwa (papagaio gasquita) foi quem gerou o sapo (cãpo). Cãpo 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 beiços, (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 beiços. Voou de novo e se encontrou com a taioba braba (choní). Comeu a batata e deu uma coceira na garganta. Depois comeu o sapo cururu (irí). 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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 77).

### **O mito sobre resguardos**

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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 79).

Os ritos são esses.

### **O rito da colheita do milho**

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. Um 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 marimondo. 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 arquinhas 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. (Delvair Montagner Melatti e Julio Cesar Melatti, Relatório sobre os índios Marubo 1975, p. 82-83).

Portanto, essas são algumas das informações que estão alimentando o banco de dados.



<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 01</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	1
Título,	Relatório sobre os índios Marubo
Nome dos autores,	Delvair Montagner Melatti (FUNAI) e Julio Cesar Melatti (UnB)
Local de edição,	Brasília, DF
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Projeto de Pesquisa
Tamanho,	970,32 KB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	92 páginas.
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	Em 1975
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo, Mayuruna, Kaxináwa, Remo, Pissabo e Mayo.
Principais assuntos do documento,	É o contanto Interétnico com as etnias citadas.
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	Amazônia
Região citada pelo documento,	Os rios Javari, Jaquirana, Ituí, Itacoaí e Curuça.

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 02</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	2
Título,	Capítulo 17 Juruá Ucayali
Nome dos autores,	Julio Cesar Melatti
Local de edição,	Brasília, DF
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Etnografia
Tamanho,	
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	15
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	2006 Retocado em 2011
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo, Caxinavas, Taranavas e Matis.
Principais assuntos do documento,	É fusão de gerações, ou seja, a cosmologia.
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 03</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	3
Título,	Enigmas do corpo e soluções dos panos.
Nome dos autores,	Julio Cesar Melatti
Local de edição,	Campinas IFCH - Unicamp, 1992
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Artigo
Tamanho,	
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	16 páginas
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	Em 1992
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Matis, Marubo e Caxinauás.
Principais assuntos do documento,	É a análise dos rituais dos grupos citados no texto.
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 04</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	4
Título,	Colapso no atendimento provoca retorno de Epidemias
Nome dos autores,	Beatriz de Almeida Matos e Jorge Marubo
Local de edição,	
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Artigo
Tamanho,	165,43 KB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	2
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	Em 2001 e 2005
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo, Kanamary, Mayuruna, Matis e Kulina

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 05</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	5
Título,	Notas para uma história dos Brancos no Solimões
Nome dos autores,	Julio Cesar Melatti
Local de edição,	
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Documentário
Tamanho,	432,24 KB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	70
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Machiparo, Omáguas, Curina, Paguanas, Yoriman, Cuchiguarás
Principais assuntos do documento,	Expedições
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 06</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	6
Título,	Mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo
Nome dos autores,	Elena Monteiro Welper
Local de edição,	Rio de Janeiro
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Tese de Doutorado
Tamanho,	6,79 MB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	226
Número de fotos,	23 fotos
Tempo de gravação,	
Data do documento,	Em 2009
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo
Principais assuntos do documento,	A origem do povo Marubo
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	Amazônia

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 07</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	7
Título,	Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia
Nome dos autores,	Julio Cesar Melatti
Local de edição,	
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Pesquisa de campo
Tamanho,	1,09 MB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	38
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	EM 1974
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo, Kariera, Kaxinawa e Xaranawa
Principais assuntos do documento,	Estrutura social Marubo
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	Amazônia

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 08</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	8
Título,	Os Padrões Marubo
Nome dos autores,	Julio Cesar Melatti
Local de edição,	
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Pesquisa de campo
Tamanho,	1,00 MB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	44
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	Em 1983
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo
Principais assuntos do documento,	um fenômeno etnográfico a que se tem dado pouca atenção
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	Amazônia



<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 09</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	9
Título,	A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa
Nome dos autores,	Julio Cesar Melatti
Local de edição,	
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Pesquisa de campo
Tamanho,	1,92 MB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	65
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo
Principais assuntos do documento,	Um levantamento da Shoma Wetsa.
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	Amazônia

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 10</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	10
Título,	brancos. Os Marubo no trânsito entre dois mundos
Nome dos autores,	Pedro de Niemeyer Cesarino
Local de edição,	
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Artigo
Tamanho,	559,61 KB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	16
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	Em 2008
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo
Principais assuntos do documento,	Xamanismo e da mitologia mobilizados na compreensão das cidades, dos
Principais categorias usadas pelo documento,	
Região focal do documento,	Amazônia

<b>TABELA DE DADOS DO TEXTO 11</b>	
<b>Itens investigados</b>	<b>Resultados</b>
Classificados por número do documento,	11
Título,	Saúde Indígena do Vale do Javari
Nome dos autores,	União dos povos Indígenas do Vale do Javari (Univaja) "União pela Autonomia dos Indígenas do Vale do Javari"
Local de edição,	
Editora,	
Referência da localização,	
Tipo de documento,	Dossiê
Tamanho,	1,44 MB
Altura,	
Largura,	
Número de páginas,	19
Número de fotos,	
Tempo de gravação,	
Data do documento,	Em 2012
Estado de conservação,	
Idioma,	Português
Tradução,	
Nome(s) do tradutor (es), se tradução, título original,	
Principais povos indígenas citados pelo documento,	Marubo
Principais assuntos do documento,	A saúde dos povos indígenas do Vale do Javari.

Quadro - Aldeias do vale do Javari.

<b>Localização das aldeias, etnias e rios</b>		
<b>Rio</b>	<b>Etnia</b>	<b>Aldeias</b>
No médio rio Javari	Mayoruna	Lago Grande, São Meireles, 31 e Lobo
	Kanamary	Irari, Lago Tambaqui e São Luiz
Rio Curuçá	Mayuruna	Flores e Fruta Pão
	Kulina	Pedro Lopes
	Marubo	São Salvador, Fonte Boa (volta grande) e São Sebastião
No alto rio Curuçá	Marubo	Morada Nova, Manelão, Maronal, Jaburu, Cachoeirinha e Vicente (kumaya)
No rio pardo	Mayuruna	Vicente
	Mayuruna	Terrinha e Nova Esperança
Rio Itacoai	Mayuruna	Massapé, Bananeira, Remansinho, Estirão da Pedra, Arrombado e kumarú
No alto rio Branco	Matis	Paraíso e Tawaia
Rio Ituí	Korubo	Esperança
Rio Coari:	Matis	Todawah
No médio rio Ituí	Marubo	Rio novo
No alto rio Ituí	Marubo	Boa Vista Pentiaquino, Mancio Lima, Alegria, Praia, Vida Nova, Carneirinho, Liberdade, Nazaré, Paulino, Paraná, Água Branca (Pakaya/ Sawea) e Kapivanawai.