

Índios do Brasil

JULIO CEZAR MELATTI



ÍNDIOS DO BRASIL



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-reitora Maria Arminda do Nascimento Arruda



EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Diretor-presidente Sergio Miceli Pessôa de Barros

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente Rubens Ricupero
Vice-presidente Maria Angela Faggin Pereira Leite
Clodoaldo Grotta Ragazzo

Laura Janina Hosiasson
Merari de Fátima Ramires Ferrari
Miguel Soares Palmeira
Rubens Luis Ribeiro Machado Júnior

Suplentes Marta Maria Geraldes Teixeira
Primavera Borelli Garcia
Sandra Reimão

Editora-assistente Carla Fernanda Fontana
Chefe Div. Editorial Cristiane Silvestrin

ÍNDIOS DO BRASIL

Julio Cezar Melatti

ed^{usp}

Copyright © 2007 by Julio Cezar Melatti

1ª edição 1970 (Coordenada)

2ª edição por Coordenada; demais edições por Hucitec

9ª edição 2007 (Edusp)

9ª edição, 2ª reimpressão 2023 (Edusp)

Esta edição está disponível no portal de livros abertos da Edusp (www.livrosabertos.edusp.usp.br). É uma versão eletrônica da obra impressa. É permitida sua reprodução parcial ou total, desde que citadas a fonte e a autoria. É proibido qualquer uso para fins comerciais.

DOI: <https://doi.org/10.34177/978-85-314-1013-0>

Ficha catalográfica elaborada pelo Departamento Técnico do Sistema Integrado de Bibliotecas da USP. Adaptada conforme normas da Edusp.

Melatti, Julio Cezar

Índios do Brasil / Julio Cezar Melatti. – 9. ed., 2. reimpr. – São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

304 p.; 16 × 23 cm.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-314-1013-0

1. Índios (Brasil). 2. História do Brasil. 3. Cultura indígena.
4. Antropologia. 1. Título.

CDD-981.004

Direitos reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Rua da Praça do Relógio, 109-A, Cidade Universitária
05508-050 – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150
www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2023

Foi feito o depósito legal

*Para Adelaide,
minha mãe.*

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| <i>Prefácio</i> | 13 |
| 1 – ÍNDIOS PRÉ-HISTÓRICOS | 17 |
| <i>Os Habitantes do Brasil no Pleistoceno. Holoceno: As Tradições do Arcaico. O Período Cerâmico. Arte Rupestre. Conexões com os Índios Atuais.</i> | |
| 2 – IDENTIDADES INDÍGENAS | 31 |
| <i>Crítérios para uma Definição de Índio. Raça, Cultura e Etnia. Antigas e Novas Identidades Indígenas.</i> | |
| 3 – A POPULAÇÃO INDÍGENA BRASILEIRA | 43 |
| <i>Quantos Eram os Índios Quando os Europeus Chegaram? A População Indígena Atual. Mapas da População Indígena.</i> | |
| 4 – AS LÍNGUAS INDÍGENAS | 57 |
| <i>A Diversidade Lingüística. Como se Classificam as Línguas Indígenas. Tronco Tupi. Tronco Macro-jê. Famílias Não Incluídas em Troncos. Grupos que Não Falam Mais Línguas Indígenas. As Línguas nas Relações Sociais. Quantas Línguas Indígenas são Faladas no Brasil?</i> | |

| | |
|---|-----|
| 5 – DIVERSIDADE DE CULTURAS E SITUAÇÕES | 75 |
| <i>Áreas Culturais. Homogeneidade Cultural ou Articulação Social?</i> | |
| <i>Áreas Etnográficas.</i> | |
| 6 – A LUTA PELA VIDA: PRODUÇÃO DE ALIMENTOS..... | 95 |
| <i>A Caça. A Pesca. A Coleta. A Agricultura. Plantio de Capões. Criação de Animais. Confecção de Artefatos.</i> | |
| 7 – O TRABALHO E AS RELAÇÕES SOCIAIS | 107 |
| <i>Divisão do Trabalho. A Propriedade. A Escravidão. Comércio. Trocas Rituais. Restrição Ritual da Reciprocidade.</i> | |
| 8 – AS SOCIEDADES INDÍGENAS E SUAS UNIDADES..... | 119 |
| <i>Aldeias. Famílias. Metades, Clãs e Linhagens. Seções. Ausência de Grupos de Descendência. Nomes Pessoais. Hierarquia.</i> | |
| 9 – AMOR E CASAMENTO | 131 |
| <i>A Proibição do Incesto. O Casamento Nunca Interessa Apenas aos Noivos. Endogamia e Exogamia. O Casamento: uma Aliança entre Grupos. Das Diversas Maneiras de Trocar Mulheres. Existe Lugar para o Amor no Matrimônio Indígena? E Será o Amor a Base do Casamento entre os Civilizados?</i> | |
| 10 – A VIDA DOMÉSTICA | 145 |
| <i>Um Dia Dentro de uma Casa Timbira. Cada Sociedade Apresenta um Tipo de Organização Doméstica. Maneiras Diversas de Considerar a Mesma Relação de Parentesco. Evolução da Constelação de Parentes Dentro de uma Casa. A Autoridade Doméstica. A Solidificação dos Laços Domésticos.</i> | |
| 11 – A VIDA POLÍTICA | 155 |
| <i>O Chefe. O Conselho. A Mulher na Vida Política. Crime e Castigo. Relações entre Aldeias.</i> | |
| 12 – OS RITOS..... | 171 |
| <i>Aspecto Ritual das Ações. Ritos de Passagem. Ritos de Gestaçao e Nascimento. Ritos de Iniciação. Ritos de Casamento. Ritos Funerários. Rito e Culto. Por que se Infligem Maus Tratos em Certos Ritos?</i> | |

| | |
|--|-----|
| 13 – MITOS E CRENÇAS..... | 185 |
| <i>O Mito e a História. Relações entre Mito e Rito. Relações entre Mito e Estrutura Social. Como se Aprendem os Mitos. A Crença num Ser Supremo. E Tupã? A Crença na Alma. Médicos-feiticeiros e Xamãs.</i> | |
| 14 – O SABER INDÍGENA..... | 203 |
| <i>As Classificações. Astronomia. Ecologia. Venenos de Pesca. Venenos de Caça. Estimulantes e Alucinógenos. Uso de Gases Asfixiantes. Tapiragem. Fabricação de Sal. Borracha. Outros Conhecimentos.</i> | |
| 15 – O ÍNDIO E A ARTE..... | 219 |
| <i>Aspecto Artístico da Ação. Pintura Corporal. Arte Plumária. Arte em Pedra. Arte em Madeira. Trançado. Cerâmica. Pintura e Desenho. Música e Dança. Algo de Teatro. Máscaras.</i> | |
| 16 – A CONQUISTA DO BRASIL..... | 241 |
| <i>As Sociedades Desaparecidas. Moléstias Contagiosas e Decréscimo da População Indígena. A Frente Extrativista. A Frente Agrícola. A Frente Pastoril. As Grandes Obras. Política Indigenista: Período Colonial. Política Indigenista: Período Imperial. Política Indigenista: Período Republicano.</i> | |
| 17 – O ÍNDIO E O CIVILIZADO: O QUE UM PENSA DO OUTRO | 255 |
| <i>Como os Vizinhos Brancos Julgam os Índios. Aqueles que Julgam os Índios de um Ponto de Vista Romântico. Os Índios diante da Mentalidade Estatística. A Mentalidade Burocrática. A Mentalidade Empresarial. Os Índios Percebem as Diferenças que os Separam dos Civilizados. Os Índios Percebem sua Inferioridade Tecnológica. A Procura das Semelhanças. Como os Índios Classificam os Civilizados. A Origem dos Brancos.</i> | |
| 18 – ÍNDIO E CIDADANIA | 271 |
| <i>Interpretação Positiva da Tutela. Terras Indígenas. Serviço Militar. Eleitores e Candidatos. Líderes de Âmbito Nacional. Associações. Aposentados Rurais. Escolas e Professores Indígenas. Universitários Indígenas. Agentes de Saúde.</i> | |
| Referências Bibliográficas..... | 285 |

PREFÁCIO

A redação original deste livro ficou pronta em 1969 e esperou até o ano seguinte para ser publicada. Desde então, até 1994, teve oito edições em português e uma em espanhol. Das edições brasileiras, as duas primeiras foram da Coordenada, de Brasília, e as demais da Hucitec, de São Paulo. Algumas tiveram como co-editora o Instituto Nacional do Livro; outras, a Editora Universidade de Brasília. A tradução para o espanhol foi publicada pela SepSetentas, no México, em 1973.

De uma edição para outra, não raro se fizeram umas poucas e pequenas modificações. Para a presente edição, este livro passou por acréscimos e alterações maiores. O primeiro capítulo foi reescrito. Os dois capítulos que o seguiam foram desdobrados, acrescidos e atualizados. Isso levou a uma renumeração dos demais capítulos, que também passaram por uma ou outra alteração. Houve, ainda, o acréscimo de mais um capítulo no final, de modo a considerar não só o crescente acesso dos

índios aos serviços a que têm direito mas também aos modos de atuação que se oferecem a eles como cidadãos brasileiros que são. Enfim, o livro passou de quinze para dezoito capítulos.

Obviamente o leitor perceberá que, apesar das modificações, o livro não consegue esconder a sua idade, que já beira os quarenta anos, denunciada pela referência mais freqüente a obras mais antigas, pela omissão ou rapidez da abordagem de algumas questões e conceitos hoje mais intensamente discutidos, pela insistência em um ou outro item de interesse residual, enfim, pelo próprio tom que norteia o discurso.

Mas, mesmo que hoje em dia o público em geral tenha acesso a muito mais informação sobre os indígenas do que na época de sua primeira edição, parece haver ainda um lugar para este livro. Multiplicaram-se as pesquisas de campo junto a sociedades indígenas, sobretudo com a instalação dos cursos de pós-graduação a partir dos anos 1970. Mas as teses que se produzem – mesmo as raras publicadas como livros – são de leitura acessível apenas para os mais familiarizados com as ciências sociais. O mesmo acontece com os livros publicados por pesquisadores estrangeiros, com o agravante de não terem tradução para o português. Hoje existem na Internet alguns portais voltados para temas indígenas, mas uma boa parte da população brasileira não tem recursos para comprar um computador e, quando o faz, falta dinheiro para pagar a conta telefônica. Por isso, este livro, tal como alguns outros voltados para uma visão geral das culturas e problemas indígenas, pode alcançar um público mais amplo que o da Internet, seja pelo preço mais acessível, seja pela possibilidade de ficar à disposição dos freqüentadores das bibliotecas escolares ou públicas.

Assim, acreditamos que este livro pode continuar a cumprir seu objetivo original de complementar as informações que os estudantes recebem nos bancos escolares e em livros didáticos, geralmente parcimoniosos naquelas unidades que abordam temas relacionados a indígenas. Pode, ainda, oferecer uma visão dos índios mais próxima da realidade, não os mostrando como seres humanos exóticos, combatendo uma série de idéias preconceituosas que continuam a perdurar. As freqüentes comparações que aqui fazemos de seus costumes com os de povos da Antigüidade e mesmo com os nossos têm por objetivo deixar claro que suas tradições em nada são aberrantes, mas apenas diferentes daque-

las que guardamos. Com exemplos tirados de vários povos indígenas, visamos a mostrar que não formam um todo homogêneo: as línguas, os costumes variam de um para outro.

Creemos, enfim, na utilidade deste livro para os professores do ensino fundamental e médio, que, no preparo de suas aulas, não dispõem de tempo para consultar obras por demais especializadas; para seus alunos, na execução das tarefas escolares; e, ainda, para qualquer leitor que, não familiarizado com a Etnologia, deseje um pouco de informação a respeito dos índios.

Nas edições anteriores deixamos registrado nosso agradecimento àqueles que contribuíram de algum modo para a realização deste livro, seja com estímulo, intermediação de contatos, sugestões, opiniões, informações, desenhos de mapas, gráficos e artefatos, e ainda fotos. Para a presente edição, contamos com as sugestões, a partir da leitura dos originais, do colega Wilson Trajano Filho, e com o apoio de João Baptista Borges Pereira, na busca de uma editora que o abrigasse.

Para aqueles que, após a leitura deste livro, desejarem mais informações, sugerimos a consulta ao *site* do Instituto Socioambiental – www.pib.socioambiental.org – que abrange uma enciclopédia dos atuais Povos Indígenas no Brasil, com verbetes sobre a cultura e a situação de contato de cada um, escritos por autores distintos, com ilustrações e indicação das fontes bibliográficas. Sugerimos também nossa própria página: www.juliomelatti.pro.br. Colocamo-nos ainda à disposição dos leitores para consulta pelo *e-mail*: juliomelatti@gmail.com.

I

ÍNDIOS PRÉ-HISTÓRICOS

Os europeus que começaram a se instalar na América a partir do final do século xv não encontraram um continente vazio. Fazia milhares de anos que estava inteiramente ocupado por uma população que se apresentava distribuída por inúmeras sociedades, organizadas das mais diferentes maneiras, fossem pequenos grupos de caçadores e coletores, aldeias agrícolas autônomas ou politicamente articuladas ou, ainda, estados sustentados por técnicas de plantio intensivo. Estavam instaladas e adaptadas aos ambientes mais variados, como florestas e savanas tropicais, regiões semi-áridas, florestas e campos temperados, planícies e montanhas. Suas línguas eram numerosas. Orientavam sua existência conforme as mais diferentes maneiras de conceber o homem e o universo.

Todo esse extenso mosaico cultural não tivera sempre a mesma feição. Era resultado de um longo desenvolvimento histórico, que se iniciara com a entrada dos primeiros povoadores da América. Os arqueólogos

se encarregaram da reconstituição desse passado pré-colonial das sociedades indígenas. Sua atenção não se voltou com a mesma intensidade para todas as regiões do continente. Por muito tempo, o Brasil esteve entre os países pouco aquinhoados com recursos materiais e pessoal bem formado para a realização dessas pesquisas. Mas elas tomaram um novo impulso a partir dos meados do século XX, e têm aumentado desde então. Desse modo, as linhas gerais de uma pré-história indígena no Brasil têm sido esboçadas com clareza crescente.

OS HABITANTES DO BRASIL NO PLEISTOCENO

Constata-se, com um número cada vez maior de evidências, que o Brasil foi habitado no Pleistoceno, sem nenhuma dúvida, pelo menos nos seus últimos milênios. O Pleistoceno é o penúltimo período em que se divide a era Cenozóica. Embora a porção continental hoje correspondente ao Brasil não tenha sido coberta, talvez sequer parcialmente, por qualquer das quatro ou cinco glaciações que se sucederam no Pleistoceno, intercaladas por períodos de temperatura mais alta, foi afetada pelos fenômenos relacionados a tais glaciações: queda de temperatura, modificação do regime de chuvas, recuo da floresta equatorial, expansão da araucária, baixa no nível do oceano. No decorrer do Pleistoceno, os seres humanos conviveram com enormes mamíferos, atualmente extintos, representados, entre outros, no Brasil, pelos megatérios (preguiças gigantes) e glip-todontes (tatus gigantes). O Pleistoceno termina com o recuo da última glaciação, há cerca de doze mil anos (10 mil a.C.), dando lugar ao período Holoceno ou atual. No Brasil, há cada vez mais sítios com artefatos e outras marcas da presença humana que remontam a datas anteriores ao Holoceno. A maioria está no planalto Brasileiro, como os da região de Lagoa Santa, em Minas Gerais, o sítio de Alice Boër, em São Paulo, os do sudeste do Piauí. Um sítio, o Abrigo do Sol (MT), está na transição do mesmo planalto para a Amazônia; e outro, o Arroio dos Fósseis (RS), fica além dos seus contrafortes meridionais. Os sítios que apresentam as datas mais antigas são os sudeste do Piauí, onde, na Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada, obtiveram-se datas que vão de catorze mil a 48 mil anos atrás. E como ainda há material arqueológico até um

metro abaixo da mais profunda das camadas datadas, calcula-se que a região poderia estar ocupada por grupos humanos desde sessenta mil anos atrás (Guidon, 1992, p. 41). Mas não há unanimidade quanto às datas mais remotas atribuídas aos achados desses sítios. Quanto a esta questão, vale a pena apreciar o contraste entre dois valiosos livros, tanto para o preparo dos estudantes em arqueologia quanto para informar um público mais amplo. Num deles, *Arqueologia Brasileira*, seu autor, André Prous (1992, pp. 127-143), ainda que admita a presença de seres humanos no território brasileiro durante o Pleistoceno, faz uma discussão crítica desses achados, mostrando-se reticente não só quanto a algumas datações, por não terem sido obtidas sobre amostras que tivessem atendido às condições ideais de coleta, mas também por não concordar que alguns desses vestígios sejam oriundos de ação humana. No outro, *Pré-história do Nordeste do Brasil*, acerca da região de onde provêm as datas mais recuadas, sua autora, Gabriela Martín (1997, pp. 57-67), mostra-se mais de acordo com os pesquisadores que as propuseram. De qualquer modo, como há mais acordo sobre datas que se dispõem na faixa de transição entre o Pleistoceno e o Holoceno, e como se referem a locais do interior do território brasileiro, aceitá-las é, sem dúvida, admitir que os seres humanos que nele penetraram o haviam feito fazia muito mais tempo, ou seja, em pleno Pleistoceno.

Na mesma direção apontam os resultados da retomada do estudo dos antigos esqueletos humanos, completos ou não, provenientes de novos achados ou de peças há muito tempo guardadas em museus. Alguns deles foram datados da época de transição do Pleistoceno para o Holoceno, como um crânio, incluído na coleção do Museu Nacional oriunda de Lagoa Santa (MG). Após seu reexame pelo bioantropólogo Walter Neves (2001), que nele constatou características morfológicas pouco semelhantes às dos índios mais recentes, foi-lhe atribuída a idade de 11,5 mil anos, confirmando-o como o crânio mais antigo das Américas. Deu-se à mulher de cujo corpo ele fez parte o nome de Luzia, numa alusão à africana pré-histórica apelidada de Lucy. Se os antigos habitantes do sudeste da América do Sul têm essa idade, isso significa que seus ancestrais entraram no continente muito tempo antes. O estudo morfológico deste crânio, bem como o de numerosos outros da região de Lagoa Santa, Minas Gerais, tem mostrado tratar-se de uma população de característi-

cas corpóreas distintas das dos indígenas atuais, estes mais semelhantes às populações mongólicas. Tal constatação vem a favor da suposição de mais de uma onda de povoamento do continente. Teria havido uma mais antiga – ocorrida antes que as populações humanas tivessem tomado seus aspectos morfológicos atuais –, representada pelos antigos habitantes de Lagoa Santa bem como de outras regiões do Brasil marcadas por artefatos e outros vestígios de ação humana, mas sem o achado de esqueletos. Numa onda posterior, teriam chegado aqueles que deram origem aos indígenas atuais, oriunda de uma população asiática que já teria tomado feições mongólicas. Mais recente ainda, foi a onda constituída pelos esquimós, mas que só afetou o Ártico.

Essas considerações levam à pergunta de como se fez a passagem para as Américas. Até hoje se considera como mais plausível a travessia pelo estreito de Bering, por ser o local em que o Velho e o Novo Mundo estão mais próximos. Como geralmente se admite que naqueles tempos remotos a arte da navegação fosse desconhecida, tal passagem só poderia ter sido possível quando a última glaciação, concentrando grande massa de água em estado sólido sobre os continentes, fazia baixar o nível do mar, deixando a seco larga faixa de terra entre a Sibéria e o Alasca. Mas este trânsito dos seres humanos para as Américas não teria sido tão fácil, pois, uma vez no Alasca, teriam pela frente a grande massa de gelo que cobria todo o Canadá, avançando pelo norte dos Estados Unidos. A solução seria contorná-la pelo litoral noroeste ou penetrar por uma passagem que, nos períodos menos severos da glaciação, abria-se pelo vale do Yukon, caminho que nem todos os estudiosos consideraram praticável. Quanto ao litoral, resta saber se haveria uma faixa livre entre as bordas dos glaciares e a orla marítima.

HOLOCENO

As Tradições do Arcaico

Com o recuo definitivo da última glaciação, tem início o Holoceno. Mas nem o nível do mar, o clima, a vegetação ou a fauna mudaram imediatamente para uma configuração mais próxima da dos dias de hoje.

Houve uma mudança gradual, durante a qual perduraram até alguns mamíferos hoje extintos. Holoceno é o nome de um período geológico. Do ponto de vista cultural, o período que se inicia com essas mudanças a que os grupos humanos têm de se adaptar é chamado de Arcaico. O Arcaico perdura desde 10 mil a.C. até a consolidação da agricultura e da cerâmica, que não ocorre simultaneamente em todos os lugares. Se no Arcaico antigo o modo de vida ainda se parece muito com o do período que o precedeu, no recente se manifestam os primeiros ensaios de plantio de vegetais e confecção de cerâmica. Não há, pois, limites rígidos que marquem seu início nem seu final. No médio e baixo curso do rio Amazonas, ilha de Marajó e faixa costeira vizinha, ele termina poucos milênios antes da era Cristã. No litoral do sudeste e do sul do Brasil, depois do início desta.

No que tange ao Arcaico, os sítios são mais numerosos e o material encontrado mais variado, permitindo aos arqueólogos classificá-lo em tradições, isto é, artefatos, construções, disposições espaciais, elaborações artísticas que resultam da persistência temporal da aplicação de determinadas técnicas. Por exemplo, na parte meridional do planalto Brasileiro, é possível distinguir duas tradições. Uma delas, chamada Uмбу, presente em campos elevados de vegetação mais aberta, é representada por artefatos constituídos pelo núcleo da pedra trabalhada. A outra, denominada Humaitá, localizada nos vales de vegetação florestal, tem ferramentas feitas de lascas, retocadas, retiradas dos blocos de rocha, e pontas de projetis. Mais ao norte, uma outra tradição é representada por indústrias de lascas não acompanhadas de pontas de projetis. Em Minas Gerais, os artefatos deste período são fabricados por habitantes de abrigos naturais. Também são encontrados vestígios de atividade humana do mesmo período no Nordeste e em Goiás.

No litoral do Brasil, não se descobriram vestígios humanos que remontem ao Pleistoceno. Se ele foi habitado, pode ser que essas marcas tenham ficado debaixo das águas do oceano, pois seu nível era bem mais baixo no tempo das glaciações; e a orla marinha estava mais afastada. Os sambaquis litorâneos datam do Arcaico. Foram mais intensamente estudados no sudeste e sul do País. São sítios constituídos de depósitos de conchas, resultantes do consumo de animais marinhos por grupos humanos que viviam sobre eles, neles faziam suas habitações e aí sepultavam seus mor-

tos. Esses concheiros localizavam-se quase sempre em baías, ao longo de mangues e afloramentos rochosos. Embora se advoguem datas mais remotas para alguns, eles floresceram principalmente nos três milênios que precederam a era Cristã. Em alguns deles foram encontradas pequenas figuras de animais esculpidas em pedra, que têm sido chamadas de zoólitos. Foram recolhidas cerca de 240 dessas peças de São Paulo até o Uruguai, nem todas em sambaquis. Os zoólitos podem ser classificados em dois tipos: o geométrico, em forma de cruz ou triângulo, em que o animal é sugerido por apenas alguns ligeiros traços; e o naturalista, em que a figura é esculpida com detalhes que podem, às vezes, permitir identificar até a espécie. Este segundo tipo não está presente no litoral ao norte da ilha de Santa Catarina (Prous, 1992, pp. 233-234 e 248). Além dos sambaquis marinhos, também existem os fluviais, localizados um pouco mais para o interior da faixa litorânea, e ainda sítios com pouca acumulação de conchas: os acampamentos litorâneos.

Por muito tempo se admitiu que, na Amazônia, dificilmente se encontrariam vestígios humanos anteriores ao uso da cerâmica, dada a ausência de pedras na região com que fabricar artefatos. Hoje, esse modo de ver está mudando, embora os sítios apontados como exemplos de um período anterior à cerâmica sejam ainda pouco numerosos e nem todos sistematicamente explorados (Roosevelt, 1992, pp. 58-65).

O Período Cerâmico

Por outro lado, foi na Amazônia – num sambaqui marítimo, o da Mina, na costa do Pará, e num sítio fluvial, o de Taperinha, no rio Tapajós – que se descobriram os exemplos mais antigos de cerâmica. No sambaqui da Mina, ela remonta a 3 200 a.C. (Prous, 1992, p. 433); em Taperinha, suas datas se dispõem entre 5 mil e 4 mil a.C., as mais antigas até agora conhecidas, relativas à cerâmica, nas Américas (Roosevelt, 1992, p. 63). Sendo, pois, mais antigos que a cerâmica andina, esses achados hoje reforçam a argumentação que tem sido desenvolvida contra a tese defendida pelo casal de arqueólogos Betty Meggers e Clifford Evans (1954, pp. 7-10), de que a cerâmica encontrada na ilha de Marajó – tão requintada que só poderia ser obra de especialistas, de uma sociedade com divisão do trabalho, hierarquizada – seria oriunda dos Andes.

Transferida dessa região, onde as terras são muito mais férteis, os recursos proporcionados pelo ambiente amazônico não teriam sido suficientes para sustentá-la por muito tempo, o que conduziu a seu definhamento.

A cerâmica mais elaborada da Amazônia se distribuiria, segundo Anna Roosevelt, em dois pares sucessivos de tradições (ou horizontes). A cerâmica Hachurada Zonada e a Saladóide-Barrancóide (nomes alusivos a localidades dos *llanos*, Saladero e Barrancas) florescem nos três ou dois milênios que antecedem a era Cristã e corresponderiam a um período em que seus habitantes manteriam uma agricultura baseada em tubérculos e raízes (Roosevelt, 1992, pp. 66-68). Já as tradições Inciso-Ponteada e Policrômica, posteriores, e que em alguns casos chegaram a alcançar o tempo da conquista européia, no século XVII, estariam associadas ao plantio de sementes, no caso, o milho, mais apropriadas para o cultivo nas várzeas inundáveis (pp. 72-73). Da tradição Policrômica, são exemplos as cerâmicas Marajoara e Guarita e ainda outras fora do Brasil nos afluentes do alto Amazonas (p. 72); a Inciso-Ponteada é representada em território brasileiro pelos estilos de Santarém e Itacoatiara (pp. 72-73).

Vale notar que, na Amazônia brasileira, com exceção das margens do grande rio, são completamente desconhecidos o período Cerâmico, bem como o Arcaico e também o que o precede; por falta de pesquisa, praticamente nada se sabe das chamadas terras firmes, que constituem a maior parte da região.

No planalto Brasileiro, a transição do Arcaico para o Cerâmico transcorreu de modo gradual, e não raro os primeiros ensaios agrícolas se fazem antes de se começar a produzir recipientes de barro. Assim, na lapa do Gentio, perto de Unaí, noroeste de Minas Gerais, foram descobertas quatro espécies diferentes de milho em forma de sabugos que mediam desde três até quase quarenta centímetros e ainda uma espiga fechada com alguns grãos, que datavam de aproximadamente dois mil a.C. Encontraram-se também restos de amendoim, cabaça e abóbora, que indicavam a prática da agricultura antes do uso da cerâmica, aí presente só a partir de 650 a.C., tal como na vizinha lapa da Foice (Prous, 1992, pp. 182 e 334). Em abrigos de Bom Jardim, Pernambuco, também se encontraram espigas de milho, datadas provavelmente de 2 500 a.C., precedendo a cerâmica, que surge por volta de 200 a.C. (p. 191). A cerâmica e o material lítico encontrado nessas lapas está classificado

na tradição Una. É digno de nota que, nas entradas das grutas de Minas Gerais e Rio de Janeiro que abrigam peças dessa mesma tradição, costumam brotar pés de tabaco e de tomate, talvez derivados dos cultivos de seus antigos habitantes (p. 345).

Noutros casos, é a forma dos recipientes cerâmicos que acusam a atividade agrícola. Assim, na tradição Uru, dos altos cursos do Tocantins e do Araguaia, os pratos assadores, usados na produção de farinha, indicam o plantio da mandioca; os cuscuzeiros, o do milho; as marcas impressas nos recipientes, o do algodão (p. 360).

Na seção meridional do planalto Brasileiro, a tradição Taquara-Itararé, além de seus potes e outros recipientes de argila, está representada também pela construção de casas com piso alguns metros mais baixo que o chão circundante, conectadas a passagens subterrâneas. Nos restos de suas fogueiras se encontraram pinhões carbonizados e, nas oferendas mortuárias, milho e sementes de cabaça, provavelmente datadas de 140 a.D. (p. 328). Já na parte central do mesmo planalto, a cerâmica da tradição Aratu aparece associada a grandes aldeias semicirculares; entretanto, no centro de Minas Gerais ela se relaciona a casas subterrâneas, semelhantes àquelas da tradição Taquara-Itararé (pp. 355-357).

De um modo geral, as comunidades pré-históricas do período Cerâmico dispunham de agricultura. Mas supomos que, atualmente, os pesquisadores não mais colocam a existência da prática agrícola como condição para a invenção ou adoção da cerâmica. Outrora os estudiosos argumentavam que somente um certo grau de sedentarismo proporcionado pela agricultura permitia o uso da cerâmica, uma vez que não era preciso transportar pesados potes em freqüentes deslocamentos. Além disso, a confecção de recipientes de barro seria estimulada pela necessidade de guardar grãos para futuro consumo ou plantio. Mas, diante da presença da cerâmica na Amazônia, em sítios tão antigos como os sambaquis, não se pode tomar a agricultura como um pré-requisito para sua ocorrência. Convém lembrar, também, que vários dos principais gêneros alimentícios indígenas dispensam estocagem em recipientes, como a mandioca, que é colhida na medida em que é consumida, os inhames, as abóboras; o próprio milho pode ser guardado em espigas, amarradas em feixes nas vigas da casa. O deslocamento da comunidade, por sua vez, não impõe o transporte de seus recipientes de cerâmica.

Pode-se tomar por exemplo os marubos, da bacia do rio Javari, ainda que agricultores: quando uma maloca se muda, deixam seus potes no local que abandonam, pois as mulheres podem fazer outros com relativa facilidade. Os potes abandonados nas taperas servem para uso dos viajantes, quando nelas pernoitam.

ARTE RUPESTRE

Um aspecto da pré-história brasileira – objeto de curiosidade há muito tempo, mas só recentemente catalogado, registrado, sistematizado e analisado pelos arqueólogos – é o da arte rupestre. É impressionante o número de locais – no planalto Brasileiro – onde se encontram desenhos pintados ou gravados: nos paredões naturais, entradas de grutas ou rochas junto aos trechos encachoeirados dos rios. Uns são do Arcaico; alguns talvez o precedam; e outros são do Cerâmico. Mas é difícil datá-los. Isso só acontece quando se encontram fragmentos pintados que se despregaram das paredes no interior de uma camada estratigráfica de idade conhecida, ou quando sedimentos arqueológicos recobrem a parede pintada ou gravada. Os arqueólogos também podem distinguir tradições de arte rupestre. Uma delas, a que se deu o nome de Nordeste, é constituída por pinturas figurativas que representam animais e seres humanos, estes de modo bastante esquemático, mas com muito movimento. Elas mostram cenas de ritos, caçadas, combates, relações sexuais, sendo possível notar modificações dos temas e dos desenhos ao longo do tempo. Segundo a arqueóloga Anne-Marie Pessis (2003, pp. 81 e 103), seu período de ocorrência no sudeste do Piauí vai de dez mil a quatro mil a.C., o que as coloca no Arcaico, valendo lembrar que essa tradição se manifesta por uma área muito mais ampla. Em alguns dos paredões pintados com cenas da tradição Nordeste, notam-se figuras maiores, isoladas, sem movimento, feitas com técnica menos elaborada, e também mais recentes, de uma outra tradição chamada Agreste.

Nas galerias subterrâneas do sul do Brasil, da já referida tradição Taquara-Itararé, há gravações da arte rupestre denominada Geométrica Meridional, indicando, assim, que são coetâneas (Prous, 1992, pp. 318 e 532). Como seu nome indica, ela se compõe de figuras geométricas e

não de representações de seres vivos, nem mesmo de modo esquemático. Outras tradições rupestres de caráter geométrico são a Central, cujos sítios se distribuem desde o leste de Santa Catarina até o sudeste de Mato Grosso; a das Itacoatiaras, que se apresenta desde o alto Araguaia até o Rio Grande do Norte; e ainda a Litorânea, de reduzida distribuição geográfica, uma vez que suas gravações, voltadas para o alto-mar, estão em ilhas, cerca de quinze quilômetros da costa de Santa Catarina.

No centro de Minas Gerais há uma outra tradição, denominada Planalto, em que predominam figuras de animais. Por sua vez, os exemplos da tradição São Francisco acompanham o curso do rio que lhe dá nome, por Minas Gerais, Bahia e Sergipe, e também no sentido leste-oeste, por Goiás, Mato Grosso e talvez até Bolívia, misturando figuras geométricas com naturalistas. Parece que é a ela que Prous (1992, p. 360) alude vagamente quando aponta uma possibilidade de relação com a tradição cerâmica Uru.

Em seu já referido livro, Gabriela Martín (1997, cap. 6) dedica todo um capítulo, muito ilustrado (inclusive com fotos no final do volume), ao exame da arte rupestre no Nordeste. André Prous (1992, cap. 14) também tem, no seu, um capítulo referente a todo o planalto Brasileiro, que inclui um mapa (p. 512). Apesar de haver arte rupestre pré-histórica também na Amazônia, não a apreciou no seu volume, talvez por insuficiência de informações.

CONEXÕES COM OS ÍNDIOS ATUAIS

À medida que se começam a considerar os materiais arqueológicos mais recentes, surge a questão de como conectá-los ou atribuí-los a povos indígenas históricos ou atuais. Faz tempo que os arqueólogos chamam de Tupiguarani a um determinado modo de fazer e ornamentar cerâmica, atribuindo-o aos ancestrais dos falantes de línguas da família de mesmo nome. Como uma parte dessa cerâmica é policrômica, tem-lhe sido sugerida uma origem amazônica. Em favor dessa suposição constata-se que a família lingüística tupi-guarani está representada junto com todas as demais que constituem o tronco tupi dentro do grande arco formado pelos rios Amazonas, Madeira, Mamoré e Guaporé, sendo que

essas outras se localizam exclusivamente aí. Contra ela milita a inexistência de cerâmica tipicamente Tupiguarani na Amazônia. Deve-se, porém, lembrar que o referido grande arco é uma área ainda desconhecida pelos arqueólogos. Convém notar também que não é possível conferir se todos os grupos pré-históricos que confeccionavam esse tipo de cerâmica falavam mesmo línguas da família tupi-guarani; por isso há arqueólogos que preferem grafar este nome sem o hífen, Tupiguarani, quando se referem não à unidade lingüística, mas, sim, à tradição arqueológica.

Mais recentemente, outras tradições vêm sendo atribuídas a ascendentes de povos históricos e atuais que viveram ou vivem mais ou menos nas mesmas áreas em que aquelas estavam representadas. A tradição Taquara-Itararé estaria relacionada aos jês do sul (Prous, 1992, pp. 332-333); a tradição Aratu, com suas aldeias circulares, aos jês centrais e seus vizinhos também macro-jês (p. 346); uma variedade desta última tradição, a de Mossâmedes, aos caiapós do sul (p. 349); a tradição Una, a proto-jês e aos históricos puris e cataguás do sudeste do Brasil (pp. 338 e 344-345). Ao apontar uma possibilidade de relação da tradição Uru com os carajás e xavantes, Prous (p. 360) alega, indevidamente, que a agricultura destes últimos se baseia na mandioca, quando na verdade o que plantavam antes do contato com os brancos era milho, favas e abóbora (Maybury-Lewis, 1967, p. 47).

Com base na distribuição geográfica dos estilos cerâmicos e na classificação lingüística, Donald Lathrap (1970, pp. 70-78 e 84-127) argumentou que a tradição Saladóide estaria relacionada a uma primeira expansão dos falantes da língua que daria origem a várias outras, que viriam a constituir o tronco aruaque, a partir do centro da Amazônia para suas bordas, até ultrapassando-as para o baixo Orenoco e Antilhas. Já a distribuição da tradição Barrancóide teria resultado de uma expansão posterior de um subconjunto desse tronco, que viria a constituir a família maipure, a partir do mesmo centro. Entretanto, dada a reordenação feita pelo lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986, pp. 65-72), que substituiu o tronco aruaque por duas famílias independentes, aruaque e arauá (ver cap. 4), sua relação com aquelas tradições cerâmicas fica à espera de uma reformulação.

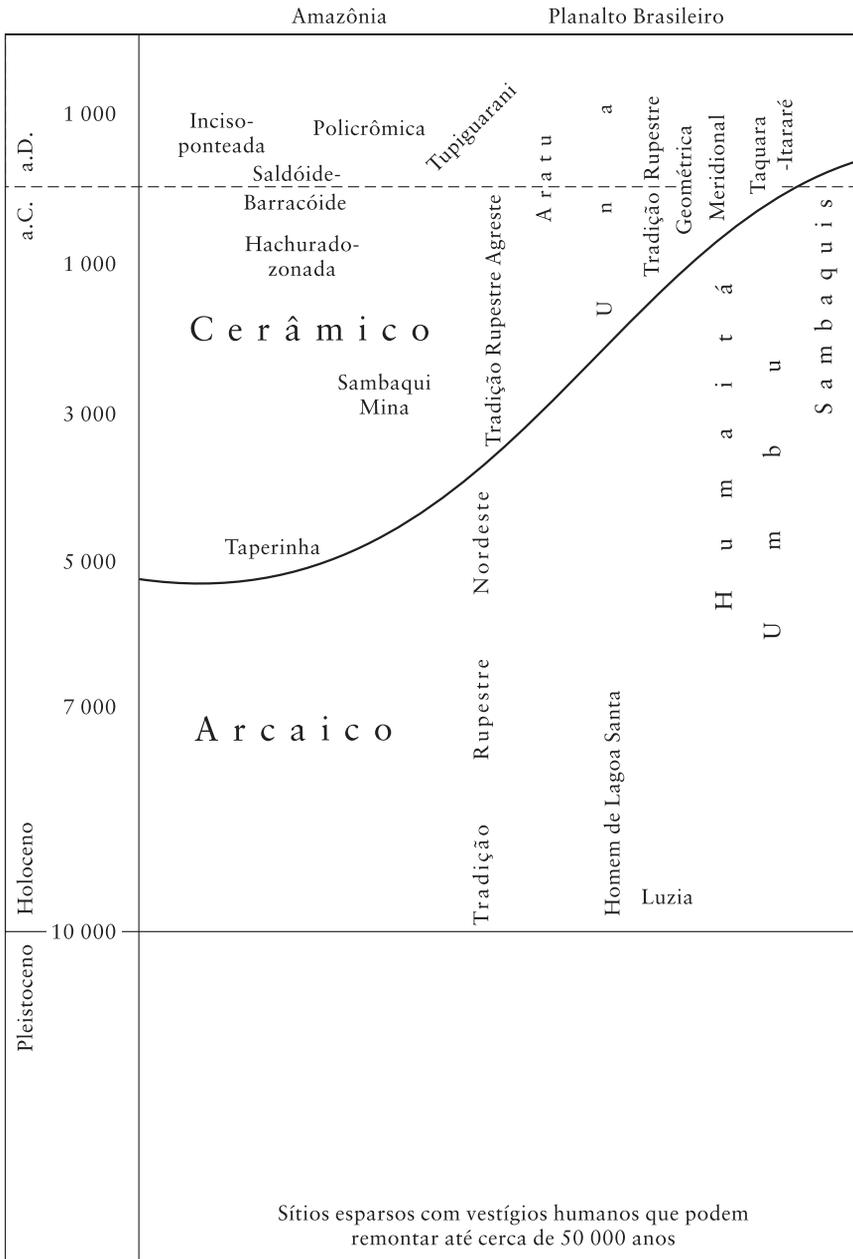
Essas identificações entre tradições arqueológicas, ainda que recentes, e culturas indígenas, históricas ou atuais, não são absolutamente segu-

ras. Por um lado, uma tradição é menos que uma cultura, pois reúne apenas aquelas técnicas de que resultaram artefatos passíveis de sobreviver por longo tempo; veja-se, por exemplo, que as descrições de sítios arqueológicos quase nunca se referem à plumária, tão rapidamente perecível e tão presente entre os índios atuais. Por outro lado, itens de uma mesma tradição poderiam ter sido partilhados por antigas culturas, que se distinguiriam em outros aspectos cujo reconhecimento não é possível por intermédio dos poucos restos materiais que deixaram.

Mas é possível chegar a um ajuste mais fino entre os estudos arqueológicos e os etnológicos. No estudo das mais antigas aldeias bororos, que remontam ao início do século XVIII, Irmhild Wüst (1994) valeu-se dos trabalhos etnólogos, de documentos coloniais, de sua própria observação de aldeias bororos atuais e, ainda, da colaboração dos próprios bororos, que identificaram lugares onde seus antepassados moraram ou acamparam e confiaram-lhe outros detalhes que lhes foram transmitidos pelas gerações antecedentes. Michael Heckenberger (2001) tem contado com igual colaboração dos indígenas alto-xinguanos na sua reconstituição das etapas, desencadeadas por sucessivas invasões de migrantes de línguas e culturas distintas, pelas quais passou a área dos formadores do rio Xingu até chegar a sua feição sociocultural atual.

Em suma, as questões levantadas no estudo da pré-história indígena brasileira têm despertado o maior interesse, desde aquelas relativas aos testemunhos que trazem as datas mais antigas – como os artefatos líticos e restos de fogueiras do Piauí, o crânio de Luzia, ou a cerâmica do sambaqui fluvial de Taperinha – até os vestígios arqueológicos recentes, mais intimamente associados com os povos indígenas que conhecemos diretamente nos dias de hoje, e pesquisados, inclusive, com a colaboração deles.

Tradições pré-históricas do Brasil



2

IDENTIDADES INDÍGENAS

Os europeus, ao chegarem à América, deram a seus habitantes a denominação de índios por pensarem estar pisando em terras das Índias. Mesmo depois de suas explorações terem-nos levado a perceber seu engano, demonstrando que a América constituía um continente à parte, distinto da Ásia, os habitantes do Novo Mundo continuaram a ser chamados de índios.

Entretanto, com este termo – índios – os conquistadores rotulavam as populações mais diversas, desde o norte até o sul do continente americano. Tais populações diferiam umas das outras tanto no aspecto físico como nas suas tradições. Membros de sociedades tão distintas como os incas e os tupinambás, que falavam línguas completamente diferentes, que tinham costumes os mais diversos, sendo os primeiros construtores de estradas e de cidades, vivendo num império administrado por um corpo de burocratas e organizado em camadas sociais hierarquizadas, enquanto os segundos viviam em aldeias de casas de palha, numa socie-

dade sem camadas sociais, em que a maior unidade política era provavelmente a aldeia, eram tanto uns como os outros incluídos na mesma categoria: índios. Nada, pois, havia de comum entre as populações americanas que justificasse serem denominadas por um único termo, índios, a não ser o fato de não serem europeus.

A princípio foi muito fácil aos colonizadores identificarem os índios: eram todos aqueles que tinham encontrado na América. Agora, entretanto, mais de quinhentos anos depois de Colombo ter desembarcado no Novo Mundo, aqueles que estudam as sociedades indígenas – ou que de qualquer modo têm de lidar com ameríndios, como, por exemplo, os funcionários do órgão governamental destinado à assistência aos indígenas – têm muito mais dificuldades em distinguir o índio do não-índio. Isso porque, nesses quinhentos anos, houve tempo mais do que suficiente para a constituição de uma grande população mestiça, fruto do cruzamento de brancos com índios (mamelucos), de negros com índios (cafuzos), e também entre mamelucos e cafuzos. Podem os indivíduos originados desses cruzamentos continuarem a ser considerados índios? Ao mesmo tempo, durante este período de quinhentos anos, as sociedades indígenas adotaram uma série de instrumentos, de hábitos e crenças dos civilizados: ferramentas, instrumentos agrícolas, dinheiro, vestuário, crenças cristãs etc. Podem seus membros ainda serem considerados índios?

CRITÉRIOS PARA UMA DEFINIÇÃO DE ÍNDIO

A necessidade de definir com certa precisão os índios estava ligada, como até hoje está, a problemas de ordem prática. Tanto Portugal como Espanha tinham uma vasta legislação com respeito aos índios. E, atualmente, os países americanos, além da legislação referente a índios, possuem órgãos destinados a lhes dar assistência, fazendo-se necessário um critério mais ou menos preciso para distinguir aqueles que têm direito a ela.

Vários têm sido os critérios propostos para distinguir os indígenas das demais populações que hoje habitam a América. São eles: o racial, o legal, o cultural, o de desenvolvimento econômico e o de auto-identificação étnica. Cada um deles será considerado a seguir.

a. Critério racial

Trata-se do critério mais antigo. Define o índio como uma entidade racial evidenciada por caracteres físicos distintos daqueles dos conquistadores europeus. Este critério se choca com duas dificuldades. Em primeiro lugar, os índios não são morfologicamente homogêneos, mas constituem populações com notáveis diferenças entre si. Em segundo lugar, desde o início da colonização da América, houve a oportunidade de cruzamento de índios com brancos e com negros, tomando-se difícil classificar sob esse critério os frutos dessas uniões.

b. Critério legal

Uma outra maneira de definir o índio desde a administração colonial era de caráter puramente legal: toda pessoa que satisfizesse às características definidas por lei como peculiares aos índios seria classificada como indígena. Como exemplo deste critério pode-se apontar a definição oficial de índio nos Estados Unidos: “uma pessoa com uma quarta parte de sangue indígena, que esteja legalmente inscrito nas listas do Governo como índio”. É certo que o artigo de que tiramos este exemplo (Lewis & Maes, 1945, pp. 110-111) é bastante antigo. Nos dias de hoje, o governo norte-americano requer de um grupo indígena a demonstração histórico-documental de que satisfaz a definição legal de “tribo” ou “nação doméstica dependente” para lhe reconhecer direito a terra, serviços, auxílios e isenções, além de certo grau de poder legislativo, judiciário e de polícia sobre seus membros (Aldred, 1993, pp. 214-216).

c. Critério cultural

Deve-se lembrar que existem dois modos pelos quais os homens transmitem suas características a seus descendentes: há aquelas cuja transmissão é regulada pelas leis da genética; há outras, como a língua, os costumes, as crenças, os hábitos, que o indivíduo vai recebendo pouco a pouco pelo aprendizado, formal ou informal, intencional ou não, com os outros membros de sua sociedade. Ao conjunto desses elementos que não são transmitidos de modo biológico dá-se o nome de cultura.

Ora, o já citado critério racial só leva em conta os caracteres biológicos dos índios, deixando de considerar a distinção cultural entre os índios e os civilizados. De fato, se levarmos em conta apenas os caracteres biológicos, teremos de incluir entre os índios um grande número de indivíduos que, embora tenham ascendentes indígenas, vivem como civilizados, no campo ou na cidade, sem terem mais nenhum contato com os indígenas filhos de seus antepassados e que vivem nas aldeias. Por outro lado, não pode deixar-se de considerar como índios indivíduos, brancos ou negros, que nasceram em aldeias indígenas ou desde muito pequenos foram levados para elas, sendo educados como os demais habitantes da aldeia. No Brasil, por exemplo, numa sociedade timbira, a dos craôs, existem alguns indivíduos que são filhos de brancos ou negros que tiveram relações com mulheres indígenas. Nasceram na aldeia, sem que seus pais nunca se preocupassem em procurá-los. Foram criados por suas mães e os parentes delas, vivendo como os demais índios da aldeia, isto é, falando a mesma língua, seguindo os mesmos costumes, tendo os do sexo masculino as orelhas furadas como os demais homens, usando cabelos compridos, os corpos pintados de urucu e de carvão, fazendo corridas com toras, partilhando das mesmas crenças tribais, enfim, em nada diferindo dos índios que os criaram. Distinguem-se dos demais apenas por possuírem o cabelo mais ou menos encarapinhado ou ondulado, um pouco mais de barba, ou seja, em alguns caracteres biológicos. Mas comportam-se como os outros craôs. Logo, não se pode deixar de considerá-los índios.

Considerações como essa levaram alguns estudiosos a propor um critério cultural para definir o índio. Assim, por exemplo, Manuel Gamio propôs que se estudasse todos os elementos culturais de alguns povos indígenas representativos, fazendo-se um inventário em que esses elementos seriam classificados em três conjuntos: a) os elementos correspondentes à cultura pré-hispânica, isto é, aqueles costumes indígenas propriamente ditos; b) os elementos correspondentes à cultura pós-hispânica, isto é, as tradições de origem não indígena, mas sim européia ou africana; e c) os elementos mistos, produtos da combinação das duas culturas. Dessa maneira, um determinado povo, fossem quais fossem seus caracteres biológicos, seria classificado como indígena, branco ou mestiço, conforme a porcentagem que mantivesse de elementos culturais de cada conjunto acima discriminado (*apud* Lewis & Maes, 1945, p. 112).

Porém um tal critério seria insuficiente para explicar a situação de alguns grupos indígenas como, por exemplo, os do Nordeste do Brasil. Tais grupos adotaram a maior parte dos costumes da população brasileira, havendo a maioria esquecido a própria língua em favor do português. Segundo o critério cultural, estando reduzidos a poucos os elementos culturais pré-europeus entre eles, já não poderiam ser chamados de índios. Entretanto, os membros desses grupos continuam a considerar-se índios e a serem considerados como tais pelos brasileiros.

Portanto, o critério cultural, da maneira como foi proposto, é insuficiente para identificar o índio. Cumpre alertar o leitor, entretanto, de que negar a adequação do critério cultural para resolver o problema da definição de índio não implica, de maneira nenhuma, em subestimar o conceito de cultura – cuja formulação constitui marco importante na história das ciências sociais –, que vem sendo continuamente clarificado pelo trabalho dos etnólogos. As deficiências deste critério se devem ao fato de apoiar-se num conceito antiquado e já ultrapassado de cultura como um mero conjunto de traços culturais, a simples soma de costumes, crenças e técnicas. Não se leva em consideração que uma cultura constitui um sistema em que os elementos componentes mantêm relações entre si de forma tal que a modificação de um deles acarreta mudança nos demais. Além disso, nesse sistema, os elementos componentes não têm todos a mesma importância, já que não contribuem no mesmo grau para que a sociedade a que esta cultura pertença continue existindo como entidade concreta e distinta das demais sociedades. Por isso, uma sociedade indígena não pode ser considerada como absorvida pela sociedade brasileira, por exemplo, simplesmente porque a cultura daquela, somados os traços culturais indígenas numa coluna e os traços culturais brasileiros noutra coluna, apresentar um número maior de traços na segunda coluna do que na primeira. É que os traços culturais não têm todos o mesmo valor para distinguir uma sociedade indígena da sociedade brasileira e isso pode ser ilustrado pelo caso dos índios fulniôs.

Os fulniôs localizam-se no interior de Pernambuco e, no Nordeste, constituem a sociedade indígena menos modificada pela brasileira. Em seu livro sobre estes índios, Estêvão Pinto (1956, pp. 224-243) apresenta duas listas em que discrimina os elementos do equipamento cultural dos

fulniôs. Na primeira, especifica os elementos de origem ou com influência alienígena; na segunda, os elementos indígenas. Ora, a primeira lista contém 74 elementos contra 53 em uso na segunda. Na primeira lista, seis elementos apresentam alterações; na segunda, quinze. Por conseguinte, haveria 68 elementos brasileiros, 38 indígenas e 21 mistos. Pelo critério cultural, portanto, os fulniôs não poderiam mais ser considerados índios. Entretanto, alguns desses elementos formam um complexo que serve de base ao festival do ouricuri, cerimônia cuja realização exige a ausência dos civilizados e de índios não fulniôs, com exceção dos índios de Porto Real do Colégio (p. 146). Ora, mesmo que esta cerimônia fosse o conjunto dos últimos elementos indígenas de suas tradições, sendo todos os outros adotados dos civilizados, só esta cerimônia bastaria para demonstrar que os fulniôs continuam índios, pois uma das funções desse cerimonial é justamente discriminá-los dos brancos, já que não permitem a participação de brasileiros nesse ritual.

d. Critério do desenvolvimento econômico

Criticando os critérios até aqui referidos, Lewis & Maes sugerem que, para objetivos práticos, quais sejam, o de melhorar as condições de vida dos grupos indígenas, a definição de índio deveria levar em consideração antes de tudo as deficiências concretas, tanto qualitativas quanto quantitativas, dessas populações. Para avaliar essas deficiências, deveriam ser recolhidos dados como, por exemplo, informações sobre renda, produção agrícola, taxa de mortalidade, número e localização geográfica de povos que possuem língua distinta da oficial, que vivem em isolamento geográfico e administrativo que impeça sua participação nos benefícios dos programas sanitários, agrícolas etc. Com base em tais dados,

[...] quando um grupo tem o número máximo das necessidades e deficiências quantitativas encontradas em um povo, ao lado do máximo de frequência das necessidades e deficiências qualitativas, estamos diante de um grupo que poderíamos denominar indígena. Pelo contrário, se se trata de um caso em que esta frequência numérica é mínima, estamos diante de um grupo mestiço ou não indígena (1945, p. 115).

Sem dúvida tal definição de índio tem sobretudo caráter prático e visa principalmente a auxiliar aqueles que estão encarregados de fomentar melhoramentos nas regiões menos desenvolvidas de cada país. Para os autores deste critério, o que parece importar é a promoção social das regiões pobres, sejam elas habitadas por índios ou não. Entretanto, malgrado derivar de uma preocupação por sua qualidade de vida, este critério traz, no fundo, uma visão pessimista do índio: é que nele está implícita a afirmação de que é impossível progredir sem deixar de ser índio. Na realidade, este critério confunde dois problemas distintos: a situação de índio com a situação de exclusão social. Embora quase todas as sociedades indígenas habitem regiões muito carentes, elas não são ocupadas apenas por índios.

e. Critério da identificação étnica

Em 1949, o II Congresso Indigenista Interamericano, reunido em Cuzco, no Peru, formulou a seguinte definição de índio (*apud* Azevedo, 1957, p. 128):

O Índio é o descendente dos povos e nações pré-colombianas que têm a mesma consciência social de sua condição humana, assim mesmo considerada por eles próprios e por estranhos, em seu sistema de trabalho, em sua língua e em sua tradição, mesmo que estas tenham sofrido modificações por contatos estranhos.

O Índio é a expressão de uma consciência social vinculada com os sistemas de trabalho e a economia, com o idioma próprio e com a tradição nacional respectiva dos povos ou nações aborígenes.

Trata-se de um critério mais tarde reiterado por Darcy Ribeiro (1957, p. 35), para quem, no Brasil, indígena é

[...] aquela parcela da população que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma tradição pré-colombiana. Ou, ainda mais amplamente: índio é todo indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato.

Segundo este critério, por conseguinte, o que decide se um grupo de indivíduos pode ser considerado indígena ou não, seja qual for sua composição racial, estejam em que estado estiverem suas tradições pré-colombianas, é o fato de serem considerados índios por eles próprios e pela população que os cerca. Não se trata apenas de auto-identificação, mas também de identificação pelos outros.

RAÇA, CULTURA E ETNIA

Apesar de seu aspecto físico peculiar, uma vez que viveram milhares de anos isolados dos outros continentes, é muito raro – entre nós, brasileiros – que ocorra a alguém sublinhar as diferenças raciais entre índios e brancos. Estamos mais atentos para as diferenças culturais. Mesmo nas ciências sociais dos meados do século xx, os estudos de “aculturação” geralmente focalizavam as relações entre brancos e índios, enquanto os estudos das relações entre brancos e negros, ainda quando interessados em seus aspectos culturais ou sociais, eram denominados de estudos de “relações raciais”. Ou seja, de modo como que inadvertido, associamos índio com cultura e negro com raça. Vale ainda dizer que o próprio termo “branco” tem sentidos diversos nos dois tipos de estudo: nos estudos de relações raciais, tem um sentido mais estrito; nos de aculturação, é mais amplo, abrangendo todos os não-índios, negros inclusive.

Isso nos evoca duas contribuições no estudo da etnicidade.

Uma delas é do antropólogo Fredrik Barth (1969), que nos mostrou que os grupos étnicos não se opõem por terem culturas diferentes, mas sim que suas fronteiras são traçadas pela acentuação de algumas marcas, que operam como sinais diacríticos. Seria como se, ao traçarmos a fronteira étnica com os índios, nos valêssemos de marcas culturais, mas, ao lidarmos com a fronteira entre brancos e negros, recorrêssemos a marcas raciais. Alguém pode levantar a objeção de que estamos lidando com problemas diferentes: características culturais podem ser modificadas ou abandonadas, as raciais não. Mas não parece ser este o caso. Há muitos anos, o sociólogo Oracy Nogueira (1955) mostrou uma diferença fundamental entre o preconceito racial nos Estados

Unidos e no Brasil: lá o preconceito seria de origem; aqui, de marca. Aquele levaria em conta o número de linhas pelas quais o indivíduo alvo da consideração preconceituosa descende de negros. Neste se considera a aparência do indivíduo. Em suma, a idéia de raça, que preside o preconceito, é uma noção popular, que varia de sociedade para sociedade e não deriva de qualquer reflexão científica. Se o racismo se fundamenta em critérios arbitrários para identificar uma raça, então ele está no terreno da etnicidade.

A outra contribuição é do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1976, pp. 5-6), que chamou a atenção para o caráter contrastivo dos fenômenos étnicos. Ou seja, uma etnia não existe por si mesma, mas somente em contraste com outra. Só tem sentido falarmos de índios se os opusermos a outro grupo ou categoria, no caso os brancos (ou civilizados; todas as soluções terminológicas para denominar esta categoria têm um quê de impróprio). Nos estudos de relações entre índios e brancos subentende-se que estes últimos incluem os negros.

A inclusão dos negros na mesma categoria dos brancos, quando esta é contrastada à dos índios, também se manifesta no pensamento indígena, pelo menos num exemplo. É o caso de um episódio do mito de Aukê, conforme uma versão craô (Schultz, 1950, pp. 86-93). Aukê é o índio que se transforma no primeiro homem branco, conforme contam os craôs, do estado do Tocantins, e outros índios que, como eles, são timbiras. Nessa versão, Aukê, depois de ressurgir das cinzas da fogueira em que fora queimado, já transformado em civilizado, separa definitivamente os índios dos civilizados (ou “cristãos”), fazendo os primeiros escolherem entre o arco e a espingarda. Eles preferem o arco. Aukê entrega a um negro a espingarda desprezada pelos índios, que logo a experimentou, gostou e aceitou ficar com ela. E assim se estabelecem as diferenças culturais, pois quem escolhe o arco fica também com a cuia, enquanto quem deu preferência à espingarda recebe também o prato. Indiferentemente à sua aparência física (“racial”), são os artefatos (arco + cuia / espingarda + prato), itens culturais, que distinguem os dois grupos, no mito tomados como marcas étnicas, sinais diacríticos.

Mas se a conquista européia fez surgir a categoria índio, vale lembrar que antes dela os nativos do continente americano identificavam-se com grupos que contrastavam entre si e que permaneceram, recombina-ram-se ou reorganizaram-se, perdurando até os dias de hoje. “Etnia” (ou “grupo étnico”) é apenas um dos termos que têm sido usados na referência a esses grupos. Há outros, como “tribos”, “sociedades”, “nações”, “povos”. Não são sinônimos, mas correspondem a conceitos entre os quais há alguma sobreposição de sentido, não havendo aqui espaço para discuti-los e distingui-los com total clareza. O termo tribo tem caído em desuso, talvez por estar associado à idéia de arcaico ou primitivo. Sociedade é mais usado quando se quer trazer o foco para a organização interna desses grupos. Nação e povo são mais próximos de etnia. Nação tem sido evitado, por levantar, entre certas pessoas, o injustificado temor de que algum grupo indígena aspire constituir-se em estado soberano. Aliás, Jean Jackson (1993) redigiu um interessante comentário dos diferentes matizes que toma a idéia de nação ao longo dos últimos séculos, especialmente quando tem ameríndios como referência. Povo tem sido o termo recentemente mais utilizado pelos indigenistas brasileiros, sem que saibamos citar alguma reflexão que tenha justificado a escolha.

Mas, qualquer que seja o termo de que se lance mão, fica o problema de limitar entre si as distintas etnias indígenas. Os trabalhos gerais ou de divulgação não raro apresentam uma estimativa de quantos povos indígenas há no Brasil. Cada ramo dos timbiras é dado como um povo distinto: craô, apaniecrá, ramcocamecrá, pucobiê, crincati, parcateiê. O contrário costuma se dar com os xicrins, gorotires, mentuctires, que são todos reunidos sob o rótulo de caiapó. Os ianomâmis são geralmente referidos em bloco; às vezes, é lembrado que falam quatro línguas; mas vale alertar que não se pode admitir *a priori* que cada língua corresponda a um povo. Mas, afinal de contas, é preciso ouvir dos membros dos próprios grupos étnicos como se delimitam, uma vez que aqueles que são vizinhos devem ter uma prolongada história de inter-relacionamento amistoso ou bélico, durante a qual se definiram contrastes ou inclusões. Os próprios indígenas, entretanto, podem, em certas situações, colocarem-se numa unidade étnica mais restrita e, noutras, numa mais

inclusiva. Por exemplo, aqueles que no noroeste da Amazônia se distinguem em grupos patrilingües, geralmente tomados por nós como etnias (tucanos, dessanas, pirá-tapuias, uananas, arapaços etc.), ao migrarem para Manaus aí se declaram índios “do alto rio Negro”, omitindo aquelas distinções (Figoli, 1984, pp. 222-223). Cardoso de Oliveira (1976, pp. 11-13) tomou como exemplo de identidade – histórica, latente ou renunciada – indivíduos cujos pais e avós foram absorvidos pelas aldeias terenas, depois que seus grupos étnicos (quiniquinau, laiana, echoaladi) esfacelaram-se diante da expansão das fazendas em Mato Grosso do Sul. Esses indivíduos, que na vida quotidiana e momentos cerimoniais eram tidos como terenas, em certas ocasiões, como um censo feito pelo pesquisador, faziam questão de se identificarem etnicamente com seus antepassados. Assim, muitos dos grupos que geralmente consideramos como um povo podem integrar um certo número de indivíduos que mantêm em latência uma segunda identidade étnica. Falta a estes, para ostentá-la de modo permanente, estarem organizados em um grupo autônomo. Isso nos leva a perguntar se ainda lhes cabe a designação de povo.

Mas há etnias que, após se embuçarem por um longo período, voltaram a se apresentar, ainda que reformuladas. Nos aldeamentos coloniais dirigidos por missionários, representantes de vários grupos étnicos foram agrupados, catequizados, casaram-se entre si, passando a viver segundo as normas impostas pelos catequistas, abandonando seus padrões culturais e esquecendo sua identidade étnica original. Em muitos casos, uma nova identidade surgiu, associada à devoção ao santo padroeiro do aldeamento ou à terra que lhes foi reconhecida pela Coroa Portuguesa. Entretanto, no tempo do Império, após a Lei de Terras de 1850, uma interpretação de má fé desse documento legal levou as províncias a considerarem os moradores desses antigos aldeamentos não mais como índios, e suas terras, como devolutas e passíveis de serem vendidas a terceiros. Os preconceitos desfavoráveis da população envolvente reforçaram a pressão para os assim despojados esconderem ou abandonarem sua identidade indígena.

A partir aproximadamente de 1970, começa a se fazer sentir entre os indígenas e também entre os missionários, indigenistas e etnólogos que até então tinham falado por eles, que era tempo de os próprios índios assumirem, perante as autoridades, a defesa de seus interesses. É o tempo

em que se realizam as primeiras assembléias indígenas, sob os auspícios do Conselho Indigenista Missionário. Também o tempo em que alguns antropólogos começam a assessorar as comunidades indígenas, nas quais realizavam pesquisa, na procura de meios legais de fazer valer suas aspirações. Contando com esse apoio externo e premidas pela necessidade de terras que uma reforma agrária a conta-gotas é incapaz de satisfazer, algumas comunidades optaram por reativar sua identidade indígena. Obviamente, essas etnias não são exatamente as mesmas que, nos períodos colonial e imperial, foram transferidas, misturadas e esmaecidas, e nem têm os mesmos nomes, mas mantiveram aspirações que a memória não apagou. Essas etnias recém-reconhecidas não raro se apresentam com um nome novo, distinto da denominação daquelas de que se destacaram ou de cuja combinação surgiram. Na sua maioria, localizam-se nas regiões Nordeste e Sudeste. Constituem exemplos desses casos os chamados tapebas, moradores das terras da antiga aldeia de Caucaia, no litoral do Ceará (Barretto Filho, 1999), os moradores das terras da antiga Missão do Senhor São João do Riacho do Itacarambi, no norte de Minas Gerais, reconhecidos como xacriabás (Santos, 1997), os conhecidos como tapuios, descendentes dos índios levados no século XVIII para o aldeamento Pedro III ou do Carretão, em Goiás (Almeida, 1985).

3

A POPULAÇÃO INDÍGENA BRASILEIRA

Duas perguntas geralmente se fazem a respeito da população indígena do Brasil. Uma, quantos são os índios atualmente. A outra, quantos eram no início do século XVI, quando se iniciou a colonização portuguesa. Apesar de ser muito mais fácil responder a primeira pergunta, os dados demográficos sobre os índios atuais são muito precários. É verdade que os censos gerais do Brasil, que se realizam periodicamente, incluem parcialmente a população indígena. Não o fazem integralmente porque os recenseadores não visitam os povos indígenas isolados, e mesmo no caso da maioria – que são os que mantêm contato com os brancos – muitas aldeias estão em lugares de difícil acesso. Também é difícil localizar os que moram em cidades, onde nem sempre se identificam como índios. Seria necessário realizar um censo indígena, com entrevistadores especialmente treinados, inclusive preparados para gastar mais tempo em se fazerem entender, pois em nem todos os lugares encontrarão pessoas que falem bem o português ou que, dadas as diferenças culturais, entenderão a razão de determinadas per-

guntas. Enquanto esse recenseamento especial não se faz, os números de que se dispõe a respeito dos índios são meras contagens de pessoas, muitas vezes sem distinguir sexo nem idade, às vezes nem mesmo a etnia, quando mais de uma habitam o local, realizadas por funcionários de postos indígenas, missionários ou atendentes de saúde. Sem dúvida há quem se esforce em realizar um censo cuidadoso. Por exemplo, em 2001, o antropólogo William Crocker realizou um censo detalhado da aldeia canela (ramcocamecrá) no Maranhão, junto com três auxiliares, dedicando um dia para cada casa da aldeia. Porém, de um modo geral, os etnólogos não fazem censos exaustivos dos povos que estudam e, quando o fazem, nem sempre os publicam.

Se é difícil dispor de dados demográficos relativos aos índios atuais, pode-se imaginar como é temerário estimar a população indígena de quinhentos anos atrás. Mesmo assim, há quem tente fazê-lo. Vejamos como é possível responder à segunda questão.

QUANTOS ERAM OS ÍNDIOS QUANDO OS EUROPEUS CHEGARAM?

Vários pesquisadores tentaram fazer essa estimativa, mas aqui vamos nos referir apenas a três deles, que têm algo em comum nos seus procedimentos: dividir a área geográfica cuja população querem estimar em parcelas menores; fazer as estimativas para cada parcela e depois somá-las.

O primeiro a assim proceder foi Julian Steward, organizador e coordenador do famoso *Handbook of South American Indians*, constituído de sete volumes publicados no período 1946-1959. Num capítulo dessa obra – levando em conta os recursos naturais de cada área, a tecnologia que sociedades indígenas que a ocupavam detinham para explorá-los e as informações sobre o número de habitantes oferecidas pelos cronistas que primeiro as tinham visitado –, Steward calculou a densidade demográfica de cada uma delas. Dá uma idéia de seu método num mapa (Steward, 1946-1959, vol. v, p. 659) e numa tabela (pp. 661-664). Noutra tabela do mesmo texto, ele estima, para o Brasil do ano de 1500, uma população de 1,1 milhão de indígenas (p. 666).

Posteriormente, Julian Steward publicou um livro em co-autoria com Louis Faron, *Native Peoples of South America*, em que aumentou um

pouco a densidade de algumas áreas, de modo que, se no livro anterior estimava em 9 120 000 o número de habitantes indígenas da América do Sul, Central e Antilhas no início do século XVI (p. 666), neste o total subia para 10 190 235, conforme a tabela que acompanha o mapa das densidades demográficas (Steward & Faron, 1959, pp. 52-53). Tanto no mapa quanto na tabela, é difícil separar o Brasil do restante do continente. Na tabela, o Brasil é compreendido por dois itens: florestas tropicais, com 2 188 970 habitantes, e Brasil Oriental, com 387 440 habitantes. Como as florestas tropicais também se estendem fora do Brasil, a população deste não é simplesmente a soma daqueles dois números. Se a alteração da estimativa de 9 120 000 para 10 190 235 resultasse de uma correção igualmente proporcional para todas as áreas, a população indígena do Brasil seria de 1 229 085. Mas talvez a supere, pois a densidade da várzea amazônica, que fica em sua maior parte no Brasil, foi o número que sofreu mais sensível acréscimo.

Em 1976, William Denevan republicou, com alterações, um artigo seu, “The Aboriginal Population of Amazonia”, usando praticamente o mesmo método de Steward, mas ajustando as densidades demográficas de algumas áreas. Vale dizer que a “Grande Amazônia” de Denevan é *sui generis*, abrangendo quase todas as terras não-andinas sul-americanas até o trópico de Capricórnio, inclusive cerrado e caatinga. Por conseguinte, boa parte do Brasil está nos seus cálculos. Com exceção da terra firme amazônica, Denevan majorou todas as densidades de Steward, sobretudo no que tange a formações vegetais que interessam ao Brasil: a várzea amazônica, que saltou de 0,39-0,77 para 14,6 habitantes por km²; e a faixa litorânea da mata atlântica, que passou de 0,77 para 9,5 habitantes por km². Os resultados de Denevan estão no Quadro 1, dos quais excluímos, segundo um cálculo aproximado, a superfície que ele atribui à floresta amazônica que ultrapassa os limites do Brasil. É certo que 21% do território brasileiro ficaram fora de seus cálculos, como a parte mais meridional da mata atlântica, a mata da araucária, os pampas, a parte meridional do cerrado. Entretanto, como Denevan, atendendo a uma crítica feita a seu trabalho – a de ter ignorado os espaços livres geralmente deixados entre as sociedades indígenas –, reduziu o total de seus cálculos de 25%, conforme o adendo que finaliza seu texto (pp. 233-234), é bem possível que o total mostrado no Quadro 1 esteja

próximo do total para o Brasil inteiro, de acordo com a sua correção. Em suma, o total dos indígenas brasileiros em 1500 seria, para Denevan, cerca do triplo do que foi calculado por Steward e Faron.

Quadro 1 *População indígena pré-cabralina, adaptado de Denevan*

| | Área km ² | Densidade hab/km ² | Habitantes |
|-----------------------------------|----------------------|-------------------------------|------------|
| Várzea amazônica | 80012 | 14,6 | 1 168 175 |
| Terra firme amazônica | 3 920 611 | 0,2 | 784 122 |
| Litoral (do norte até RJ) | 105 000 | 9,5 | 997 500 |
| Interior do Nordeste | 477 500 | 0,5 | 238 750 |
| Cerrado | 2 178 000 | 0,5 | 1 089 000 |
| <i>Total parcial</i> | 6 761 123 | | 4 277 547 |
| Falta calcular | 1 786 280 | | |
| <i>Superfície total do Brasil</i> | 8 547 403 | | |

No apêndice de seu livro *Red Gold*, John Hemming (1978, pp. 487-501) também apresenta uma estimativa do número de indígenas que teria o Brasil na época da chegada dos europeus. Ele não parece levar em conta a relação entre os recursos oferecidos pelo meio ambiente e a tecnologia dos grupos indígenas para explorá-los. Usa, em seus cálculos, os vários textos antigos que consultou para escrever seu livro, que trata do contato com os índios no período colonial até a expulsão dos jesuítas. Considera que, se, por um lado, houve realmente um grande despovoamento devido às moléstias introduzidas no continente, por outro, havia em muitos grupos indígenas procedimentos para limitar a população. Argumenta que certas cabeceiras de rios, que hoje se encontram povoadas de indígenas (que para aí teriam se deslocado devido à pressão do avanço dos conquistadores), talvez nem fossem povoadas em 1500. E também leva em conta, entre outras considerações, que os grupos indígenas que até recentemente estiveram isolados dos brancos e sem vestígios de terem sido afetados por estes teriam, há quinhentos anos atrás, a mesma população com que foram encontrados. O Quadro 2 mostra as parcelas em que Hemming dividiu o território brasileiro para fazer seus cálculos. Seu resultado é quase que uma média aritmética entre a estimativa de Steward e Faron, de um lado, e a de Denevan, de outro.

Quadro 2 *População indígena pré-cabralina, conforme Hemming*

| <i>Região</i> | <i>População</i> | <i>Região</i> | <i>População</i> |
|---------------------------|------------------|---------------------------------|------------------|
| Rio Grande do Sul | 95 mil | Xingu, Iriri | 66 mil |
| Santa Catarina e Paraná | 152 mil | Bacia do Tapajós | 86 mil |
| Estado de São Paulo | 146 mil | MT central, vale do Guaporé | 71 mil |
| Mato Grosso do Sul | 118 mil | Bacia do Madeira | 78 mil |
| Guanabara, Rio de Janeiro | 97 mil | Amazonas, abaixo do Negro | 60 mil |
| Espírito Santo, Ilhéus | 97 mil | Amapá | 49 mil |
| Minas Gerais | 91 mil | Norte do Pará | 55 mil |
| Bahia | 149 mil | Rio Negro | 98 mil |
| Vale do São Francisco | 100 mil | Rio Branco | 33 mil |
| Litoral do Nordeste | 208 mil | Içana, Uaupés | 19 mil |
| Interior do Nordeste | 85 mil | Içá, Japurá | 19 mil |
| Maranhão | 109 mil | Solimões | 47 mil |
| Rio Pará, Marajó | 87 mil | Purus, Acre | 30 mil |
| Tocantins, Araguaia | 101 mil | Juruá, Jandiatuba, Ituí, Javari | 22 mil |
| <i>Total do Brasil</i> | | | 2.431.000 |

Ao considerar essas estimativas, deve-se estar atento às recomendações de John Monteiro (1994, p. 17), que alerta para a inadequação de cálculos que tomam como presentes, em certas regiões, em 1500, povos indígenas que para elas se deslocaram ou nelas se constituíram já em pleno período colonial ou transferem densidades demográficas da atualidade para os tempos da chegada dos europeus.

A POPULAÇÃO INDÍGENA ATUAL

Em 1957, o etnólogo Darcy Ribeiro publicou um cálculo da população indígena de então, que ele próprio elaborou com base na documentação disponível no Serviço de Proteção aos Índios. Como na época nem sempre era fácil averiguar se um dado etnônimo correspondia a uma sociedade ou a uma subunidade de outra maior, preferiu aplicar-lhes a expressão neutra “grupo tribal” (Ribeiro, 1957, pp. 6-7). Também devido à falta de informações a respeito de grande parte dos grupos tribais, estimou para cada um deles uma população mínima e outra máxima. A soma de todas as mínimas foi de 68,1 mil indivíduos e a

das máximas, de 99,7 mil. A verdadeira população indígena do Brasil deveria estar entre estes dois números (p. 47). Alertava, ainda, para a diminuição da população indígena, que se distribuía por 230 grupos tribais em 1900 e havia-se reduzido a 143 em 1957 (p. 18).

Desses 143 grupos tribais, 33 eram isolados, isto é, viviam em lugares ainda não alcançados pela sociedade brasileira, apresentando-se arredios ou hostis aos civilizados, com os quais experimentavam contatos acidentais e muito raros. Lembrava que tal isolamento não era completo: muitos desses grupos já tinham sido alcançados por moléstias que os europeus trouxeram para a América e tinham conhecimento de instrumentos dos civilizados, que passavam de um grupo para outro.

Havia 23 grupos em contato intermitente com a sociedade brasileira, isto é, localizados em áreas raramente percorridas pelos civilizados, em começo de ocupação ou economicamente marginais. Estavam em contato com uns poucos representantes da sociedade brasileira, que constituíam, num caso, uma missão religiosa; noutra, um seringal; num terceiro, um posto de atração etc. Suas línguas já começavam a sofrer modificações, assim como seus costumes, alterados pelo aparecimento de novas necessidades criadas pelo contato: instrumentos de ferro, armas de fogo etc.

Uma grande parte dos grupos indígenas, em número de 45, achava-se em contato permanente com a sociedade brasileira, isto é, em comunicação direta e constante com grupos numerosos e diferenciados de civilizados, com um grande número de membros capazes de se expressar em português, com modificações significativas na estrutura social e dependentes dos civilizados no que toca a uma série de produtos.

Finalmente, 38 grupos indígenas achavam-se integrados, isto é, seus membros constituíam reserva de mão-de-obra ou produtores especializados de certos artigos de comércio na sociedade brasileira, tendo perdido a maior parte de seus costumes tribais, às vezes mesmo a língua original, e vivendo quase da mesma maneira e com o mesmo aspecto dos sertanejos brasileiros que os cercavam, mas, mesmo assim, continuavam a se considerar como índios (pp. 7-21).

Hoje os números são bem diferentes daqueles divulgados por Darcy Ribeiro há cinqüenta anos. Tanto a população quanto o número de grupos indígenas cresceram. E vários são os motivos que conduziram a este novo quadro: informações mais atualizadas mostraram que não estavam

extintos alguns dos grupos que ele assim considerava; grupos que eram desconhecidos no tempo de seu levantamento entraram em contato com a sociedade brasileira; novas rodovias, linhas aéreas, expansão das instalações telefônicas, permitiram levar aos índios, com mais assiduidade, o atendimento de saúde e também, no sentido inverso, permitiram que saíssem mais rapidamente em busca de socorro nas emergências, debelando moléstias que bloqueavam o crescimento de vários grupos.

Mas um outro importante fator – que contribuiu para o aumento tanto da população como do número de etnias – é a recente reivindicação da identidade indígena por parte de grupos que a haviam abandonado ou a escamoteavam por serem pressionados ou perseguidos por aqueles que desejavam ou ocupavam suas terras. A perspectiva de reavê-las, com o apoio de uma maior receptividade a suas reivindicações por parte das autoridades, proporcionada por uma reformulação das idéias que estas mantinham sobre tais grupos, tem feito com que reapareçam como etnias indígenas, não na situação em que se encontravam antes do início da colonização, mas rearticuladas e animadas por um novo modo de ser.

Na época em que foram publicados, o referido artigo e outros trabalhos de Darcy Ribeiro contribuíram para modificar no público a idéia então reinante de que o desaparecimento da maior parte dos indígenas se devia à mestiçagem com os europeus e africanos, dando origem ao povo brasileiro. Darcy Ribeiro chamou a atenção para o desaparecimento físico de grande parte da população indígena, ao longo de quatro séculos e meio, não só devido às guerras, à escravidão, à desorganização de suas sociedades, mas sobretudo à dizimação pelas moléstias contagiosas contra as quais não possuíam resistência. Sem que tenha sido esta a sua intenção, as objeções que levantou àquele modo de ver conduziram à admissão do extremo oposto: a de que os índios estavam votados irrevogavelmente ao decréscimo e à extinção. Entretanto, os levantamentos posteriores bem como a experiência pessoal de cada etnólogo, missionário ou indigenista vêm mostrando que a população indígena está crescendo.

Para nos convenceremos de que a população indígena está realmente crescendo, deveríamos examinar as etnias indígenas caso a caso. Como isso não é possível neste breve texto, resolvemos reuni-las em alguns conjuntos, conforme sua distribuição geográfica. No Quadro 3, indicamos a população de cada conjunto conforme o artigo de Darcy Ribeiro de 1957 e o volume

Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000, organizado por Carlos Alberto Ricardo e publicado pelo Instituto Socioambiental (ISA, 2000). E notamos, desde logo, que em todos esses conjuntos, menos um, houve aumento de população nos cerca de quarenta anos que separam uma estimativa da outra. A superação dos números atuais pelas estimativas de Darcy Ribeiro no segundo conjunto do Quadro 3 talvez não corresponda propriamente a uma queda de população, mas se deve ao parco conhecimento do norte do Pará na época, o que fez o pesquisador superestimar o tamanho de alguns grupos indígenas de que não conhecia mais que o nome.

Quadro 3 *Crescimento da População Indígena nas Diferentes Regiões do Brasil na Segunda Metade do Século XX*

| Áreas Cap. 5 | Conjuntos de etnias | Darcy Ribeiro, 1957 | ISA, 2000 | |
|-----------------|----------------------------------|------------------------|------------|------------|
| | | | Por etnias | Por terras |
| 1 a | Oiapoque | 750 a 1 500 | 4 418 | 3 962 |
| 1 b-c | Serras Acaraí e Tumucumaque | 6 050 a 7 650 | 5 129 | 5 747 |
| 1 d | Campos do Roraima | 3 750 a 5 500 | 24 257 | 21 814 |
| 1 e | Serras Imeri, Parima e Pacaraima | 9 000 a 10 000 | 12 126 | 11 386 |
| 2 | Alto Rio Negro | 3 100 a 5 450 | 20 452 | 19 611 |
| 3 | Solimões | 1 050 a 1 600 | 34 228 | 35 304 |
| 4 | Acre e Vale do Javari | 5 100 a 6 750 | 10 324 | 12 772 |
| 5 | Jutaí, Juruá e Purus | 2 000 a 4 000 | 9 721 | 7 805 |
| 6 a-f | Madeira e Tapajós | 4 850 a 6 700 | 22 423 | 22 082 |
| 6 g-h | Vale do Guaporé | 650 a 1 250 | 2 856 | 2 861 |
| 6 i | Aripuanã | — | 1 499 | 2 664 |
| 7 | Amazônia Oriental | 2 300 a 4 150 | 15 370 | 16 791 |
| 8 | Alto Juruena | 1 450 a 2 500 | 4 055 | 4 068 |
| 9 | Alto Xingu | 2 500 a 3 500 | 3 876 | 3 705 |
| 10 | Planalto Central | 8 700 a 14 550 | 29 184 | 28 043 |
| 11 | Nordeste | 5 800 a 9 250 | 44 749 | 44 451 |
| 12 | Leste | 1 00 a 2 50 | 13 632 | 14 570 |
| 13-14 | MS, SP, PR, SC, RS, RJ | 9 300 a 12 750 | 78 620 | 74 505 |
| | <i>Total</i> | 66 450 a 97 350 | 336 919 | 332 191 |

As somas das populações mínimas e máximas de Darcy Ribeiro, apresentadas no Quadro 3, não coincidem com os totais a que ele próprio chegou em seu artigo (68,1 mil e 99,7 mil). Darcy Ribeiro distribuiu

suas estimativas em tabelas de várias maneiras, sempre com os mesmos totais: por classificação lingüística, por graus de integração à sociedade brasileira (isolados, em contato intermitente, em contato permanente e integrados), por confronto com a frentes econômicas (agrícola, pastoril, extrativa) e por unidades da federação. Entretanto, ele não fez uma tabela com a mínima e máxima de cada grupo tribal. Em seu lugar, apresenta, no final do trabalho, uma lista dos grupos tribais em ordem alfabética, cada qual acompanhado de uma pequena nota, certamente algo bem mais informativo que uma simples tabela. Foi nessa lista que nos baseamos para elaborar o Quadro 3. Porém, algumas discrepâncias se notam entre a lista final e as outras tabelas de Darcy Ribeiro. Daí a diferença entre os totais a que chegamos e os dele.

Também é necessário um esclarecimento a respeito dos números que tomamos do volume do ISA. Nele, a população indígena é apresentada de duas maneiras: logo no seu início, em ordem alfabética, sobre páginas de fundo cinza; e depois, por áreas geográficas, como um dos itens informativos a respeito de cada terra indígena. Entretanto, nas terras indígenas habitadas por mais de uma etnia, raramente se indica o número de indivíduos de cada uma, mas apenas o total. Por isso fizemos duas colunas para os números do ISA: na coluna “por etnias” usamos a lista inicial; na coluna “por terras” somamos as populações das terras indígenas. Há alguma discrepância entre os totais. É verdade que o ISA tem evitado, neste e nos volumes anteriormente publicados, somar as populações das etnias ou das terras num total geral para o Brasil. Provavelmente isso se deve a três motivos: os números apresentados não são todos do mesmo ano; é muito difícil fazer uma estimativa segura dos índios que vivem em cidades; e ainda há povos indígenas sem contato, cujos membros não podem ser contados. Por conseguinte, a soma dos números do ISA que apresentamos no Quadro 3 não inclui os índios isolados, nem a maior parte dos urbanos e nem umas poucas etnias sobre as quais falta informação. As cifras somadas, com uma ou outra exceção, correspondem ao último lustro do século xx. Um outro motivo para discrepâncias entre as duas colunas é que algumas etnias estão presentes em mais de um conjunto, tendo sido integralmente incluídas num só total na coluna “por etnias”, mas distribuídas por mais de um conjunto na coluna “por terras”.

Quanto à primeira coluna do Quadro 3, ela indica a correspondência entre os conjuntos de etnias e as áreas etnográficas descritas no Capítulo 5.

MAPAS DA POPULAÇÃO INDÍGENA

Ensaíamos fazer dois mapas da distribuição da população indígena no Brasil, um tomando em conta as distinções étnicas e o outro sem considerá-las.

No mapa “População Indígena por Etnias” (p. 53) distinguimos os etnônimos com quatro tamanhos de letras, cada qual correspondente a uma faixa demográfica. Assim, com as letras maiores escrevemos os nomes dos nove povos com população acima de nove mil indivíduos, que estão arrolados no Quadro 4. A soma das suas populações, também no quadro, corresponde à metade da população indígena brasileira, se a compararmos o total da coluna “por etnia” do Quadro 3.

Quadro 4 *Com População acima de nove mil Indivíduos*

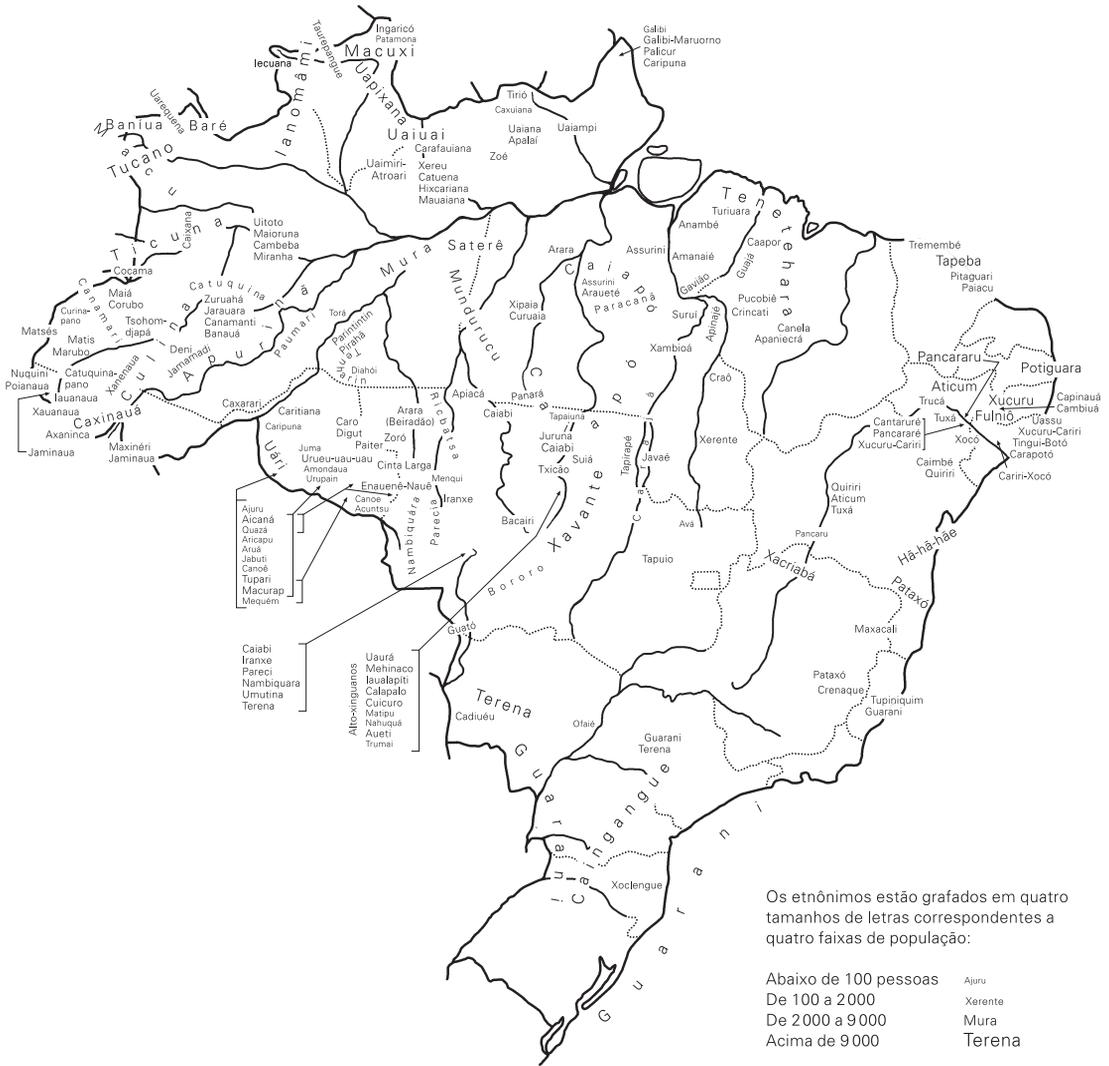
| | | | |
|------------|--------|--------------|---------|
| Tucano | 9 523 | Xavante | 9 602 |
| Ianomâmi | 11 700 | Terena | 15 795 |
| Macuxi | 16 500 | Guarani | 35 000 |
| Ticuna | 32 613 | Caingang | 25 000 |
| Tenetehara | 12 270 | <i>Total</i> | 168 003 |

Com letra um pouco menor, escrevemos no mapa os nomes dos 22 povos cujas populações estão na faixa de dois mil a nove mil, listados no Quadro 5. Sua soma corresponde a 28% da população indígena do Brasil.

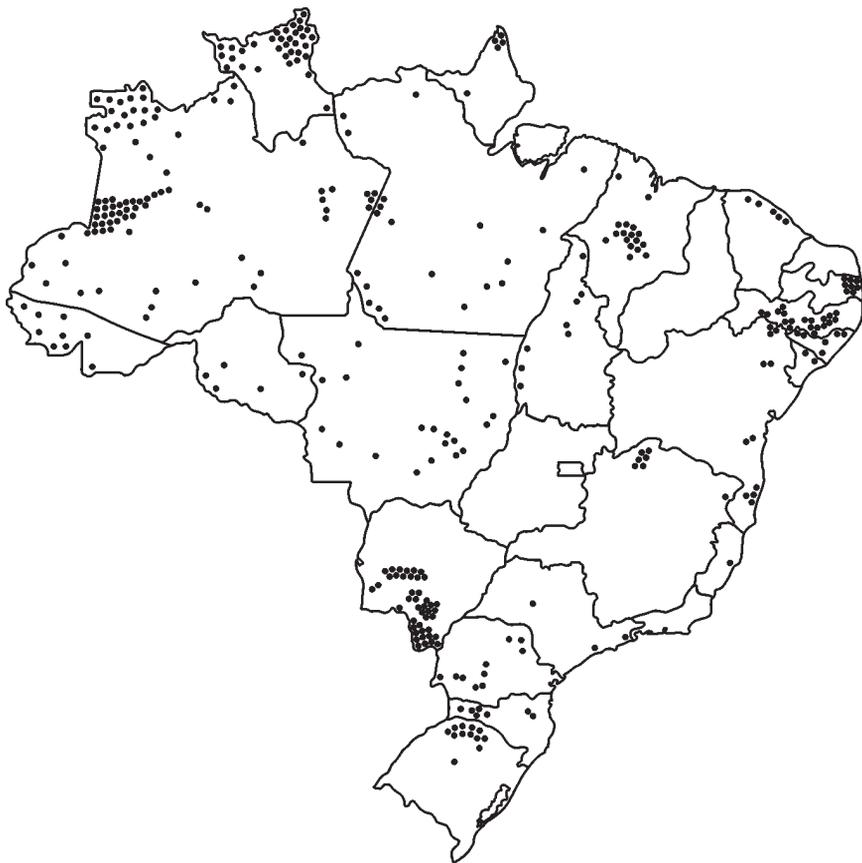
Quadro 5 *Com População entre dois mil e nove mil Indivíduos*

| | | | | | |
|----------|-------|-----------|-------|--------------|--------|
| Baniúa | 5 100 | Mura | 5 540 | Aticum | 2 743 |
| Macu | 2 548 | Sateré | 7 134 | Xucuru | 6 363 |
| Baré | 2 790 | Mundurucu | 7 500 | Pancararu | 4 146 |
| Uapixana | 6 500 | Uári | 2 050 | Pataxó | 4 151 |
| Uaiuai | 2 020 | Caiapó | 6 306 | Hãhãhãe | 2 050 |
| Caxinauá | 3 964 | Tapeba | 2 491 | Xacriabá | 5 093 |
| Culina | 2 318 | Potiguara | 7 575 | <i>Total</i> | 94 091 |
| Apurinã | 2 779 | Fulniô | 2 930 | | |

População indígena por etnias



*Densidade da população indígena no final do século xx, exceto a população isolada e a população das grandes cidades.
Cada ponto corresponde a mil indivíduos.*



Os demais 22% correspondem às populações dos povos com números abaixo de dois mil indivíduos, cujos etnônimos escrevemos no mapa com letras ainda menores. Com a mais miúda de todas, distinguimos aqueles cujas populações não alcançam cem indivíduos e que corresponde a cerca de 0,5% da população indígena brasileira.

O outro mapa, “Densidade da População Indígena”, preferimos baseá-lo nos números da coluna “por terras” do Quadro 3, uma vez que as distinções étnicas nele não são consideradas. Cada ponto corresponde a

mil indivíduos; isso faz com que esses pontos não apareçam em estados (como Goiás) ou em zonas (como o litoral da lagoa dos Patos, RS) em que o número de indígenas não alcance o milhar, fazendo com que seu número seja incorporado à zona mais povoada mais próxima. O mapa assim construído permite observar onde os pontos se aglomeram mais, que seriam onde a população indígena é mais densa: no alto rio Solimões, no oeste do estado do Amazonas, onde predominam os ticunas; no nordeste de Roraima, onde são preeminentes os macuxis e uapixanas; na fronteira entre Amazonas e Pará, onde se localizam os saterés (maués); no extremo norte do Amapá, devido principalmente aos palicures, caripunas e galibismaruornos; no centro do Maranhão, onde são maioria os guajajaras (os quais, com os tembés do Pará, constituem os teneteharas); no norte do litoral da Paraíba, lugar dos potiguaras; na fronteira de Bahia, Pernambuco e Alagoas, na região das cachoeiras e represas do rio São Francisco; no norte de Minas Gerais, onde estão os xacriabás; no centro do sul de Mato Grosso do Sul, onde estão os terenas e os guaranis. Outras áreas densas são o noroeste do Amazonas, onde vivem os tucanos e baníuas; o noroeste do Roraima, onde estão os ianomâmis; o norte do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina, onde vivem guaranis e caingangues.

4

AS LÍNGUAS INDÍGENAS

A DIVERSIDADE LINGÜÍSTICA

Não é raro encontrar pessoas que acreditam que todos os índios do Brasil falam a língua tupi. Essa idéia se deve a uma supervalorização da língua e dos índios tupis em prejuízo dos demais. Na verdade, muitas outras línguas são faladas pelos indígenas do Brasil. Mas a crença de que o tupi é a única ou a mais importante língua dos índios tem uma explicação. É que os conquistadores portugueses encontraram quase todo o litoral brasileiro ocupado por índios que a falavam. Esta foi a primeira língua nativa que os missionários aprenderam, e ela se afeiçoando e adotando uma atitude de desdém para com as outras línguas, que não compreendiam, chamando aqueles que as falavam de povos de “língua travada”. A língua tupi foi não somente aprendida, mas também adotada na catequese pelos missionários, de modo que populações indígenas de outras tradições lingüísticas chegaram a aprender o tupi. Um interessante artigo de Yonne Leite (2000) mostra como a gramática dessa língua redigida

por José de Anchieta e divulgada em 1595, ainda que escrita nos moldes da gramática latina, como acontecia na época com as gramáticas escritas sobre outras línguas, foi realizada com tal acuidade e competência, que seus dados permitem uma reanálise com base em teorias mais modernas. Tal como o guarani, que lhe é muito semelhante, perdurou no Paraguai e hoje é falado também por não-índios, sendo, junto com o espanhol, língua oficial do país, no Brasil, o tupi, difundido e modificado por missionários e bandeirantes, tomou forma de uma “língua geral”, que competiu com o português até meados do século XVIII. Outra língua geral parecida predominou na Amazônia colonial e imperial, cedendo ao português em meados do século XIX, mas perdura até hoje no alto rio Negro, no noroeste do estado do Amazonas. Os índios da região, que falam diferentes línguas não tupis, foram levados a aprender a “língua geral” para poderem comunicar-se com os sertanejos e entre si (Galvão, 1959, pp. 5, 13, 14 e 55). Assim, por incrível que pareça, muitos indígenas vieram aprender a falar o tupi com os civilizados!

Um grande número de cronistas deixaram muitas informações sobre os costumes dos índios falantes do tupi, o que não aconteceu com outros grupos indígenas. Antes que a pesquisa etnológica se iniciasse no Brasil, a partir do final do século XIX, o que se sabia dos costumes indígenas referia-se sobretudo aos índios tupis, devido às informações de André Thevet, Jean de Léry, Claude d’Abbeville, Hans Staden, Gabriel Soares de Sousa, José de Anchieta, Pero de Magalhães Gandavo e outros.

Dada a falta de informações sobre os índios não tupis, grandes figuras da literatura brasileira, nos seus trabalhos indianistas, focalizaram predominantemente os índios tupis, chegando mesmo a atribuir seus costumes a outros, como o faz Gonçalves Dias nos seus poemas. Tudo isso levou a uma supervalorização do tupi, que Lima Barreto captou muito bem, quando fez seu personagem Policarpo Quaresma redigir um requerimento às autoridades em língua tupi, como se fosse a língua oficial. No sexto capítulo de sua *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras*, Joaquim Mattoso Câmara Jr. (1965, pp. 99-112) fez algumas considerações sobre essa preferência pelo tupi, mesmo nos meios universitários. E já no final do século XIX, o etnólogo Paul Ehrenreich chamava a esse vezo de “tupimania”, segundo Egon Schaden (1966), que lhe cita dois trechos.

Do sexto ao nono capítulo do referido livro, Mattoso Câmara Jr. (pp. 99-157) faz um instrutivo retrospecto dos primeiros estudos das línguas indígenas, dos critérios experimentados para classificá-las e de como foram pouco a pouco se identificando as diferentes famílias que hoje conhecemos. A primeira classificação das línguas indígenas do Brasil foi aquela que as distribuía em línguas tupis e línguas tapuias. Tal classificação se deve aos primeiros colonizadores e missionários, que adotaram os próprios preconceitos dos índios tupis contra os demais. Assim, enquanto as línguas classificadas como tupis se relacionavam entre si, as classificadas como tapuias eram as mais diversas, completamente diferentes umas das outras, e que não interessava aos missionários conhecer. Essa classificação vigorou por muito tempo, até que Martius, no século XIX, destacou da confusão das línguas tapuias a família jê e mais outras duas que os estudos lingüísticos recentes não mais aceitam, tendo sido incluída uma delas também dentro da família jê. Ainda no fim do mesmo século, Steinen classifica o bacairi na família caribe. Desse modo foi-se chegando gradativamente à tão conhecida classificação das línguas dos índios do Brasil em tupi, jê, caribe e aruaque, sempre presente nos livros didáticos de História do Brasil. E o termo tapuia perdeu cada vez mais sua razão de ser. Além desses grandes conjuntos de línguas, os pesquisadores conseguiram também distinguir conjuntos menores, como pano, tucano, guaicuru, macu e outros.

Há várias maneiras de se fazer uma classificação das línguas, mas os lingüistas atuais consideram como mais desejável a classificação do tipo genético, só recorrendo a outras quando não há dados suficientes para realizá-la. A classificação de tipo genético (que nada tem a ver com o ramo biológico da Genética) consiste em reunir numa só classe as línguas que tenham tido origem comum numa língua anterior. Esta língua anterior é reconstituída pelos lingüistas de maneira que de seus vocábulos possam se fazer derivar, por meio de leis fonéticas, os vocábulos das línguas atuais que constituem a referida classe. Da mesma maneira que os filólogos, com ajuda de leis fonéticas, deduzem do latim vulgar as línguas neolatinas (português, francês, italiano, espanhol etc.), assim também os lingüistas tentam fazer com as línguas indígenas do Brasil,

mostrando como se derivam de línguas já desaparecidas, que eles tentam reconstruir. Desse modo, as *línguas* que têm uma origem comum são todas reunidas numa *família*. As famílias oriundas de uma língua ainda mais remota são grupadas num *bloco*. Os blocos que apresentam certas afinidades são, por sua vez, colocados num mesmo *filo* (pp. 155-156). Com base nesse critério, os lingüistas se esforçam para conseguir incluir as línguas ainda não classificadas numa família, as famílias isoladas num bloco e assim por diante. Tal trabalho exige, no entanto, que o conhecimento das línguas a serem classificadas vá mais além do que uma mera lista de palavras, devendo haver também um conhecimento profundo da sua gramática.

No que diz respeito aos índios, o trabalho de classificação genética mais ousado parece ser o de Greenberg, em que tenta classificar todas as línguas americanas. Reúne, por exemplo, num mesmo filo, todas as línguas jês, panos e caribes; num outro filo, todas as línguas tucanos, aruaques e tupis. Embora o ideal dos lingüistas seja obter famílias, blocos e filios que abranjam o máximo de unidades, simplificando cada vez mais a classificação, como faz Greenberg, a classificação elaborada por ele ainda é muito prematura, uma vez que não se assenta em informações suficientes (pp. 156-157).

O lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues tem trabalhado na elaboração de uma classificação das línguas indígenas faladas no Brasil. Muito mais prudente e segura do que a classificação de Greenberg, nela é evitada não somente a prematura inclusão dos blocos em filios, bem como a inclusão de famílias em blocos ou de línguas em famílias, quando falta um mínimo de dados que justifiquem tal inclusão. Também se recusa a classificar línguas de sociedades desaparecidas sobre as quais não existe nenhuma documentação lingüística. Aprimorada ao longo dos anos, essa classificação foi publicada mais de uma vez, chegando sua forma mais atual no livro *Línguas Brasileiras* (Rodrigues, 1986). Neste capítulo, limitamos sua apresentação às línguas faladas pelos grupos indígenas atuais. Convém notar que o referido lingüista prefere o termo *tronco* ao termo *bloco*.

Além do valor que tem para a Lingüística, a classificação das línguas indígenas pelo critério genético muito serve de auxílio aos etnólogos. De fato, se as línguas de uma mesma família têm origem numa mesma lín-

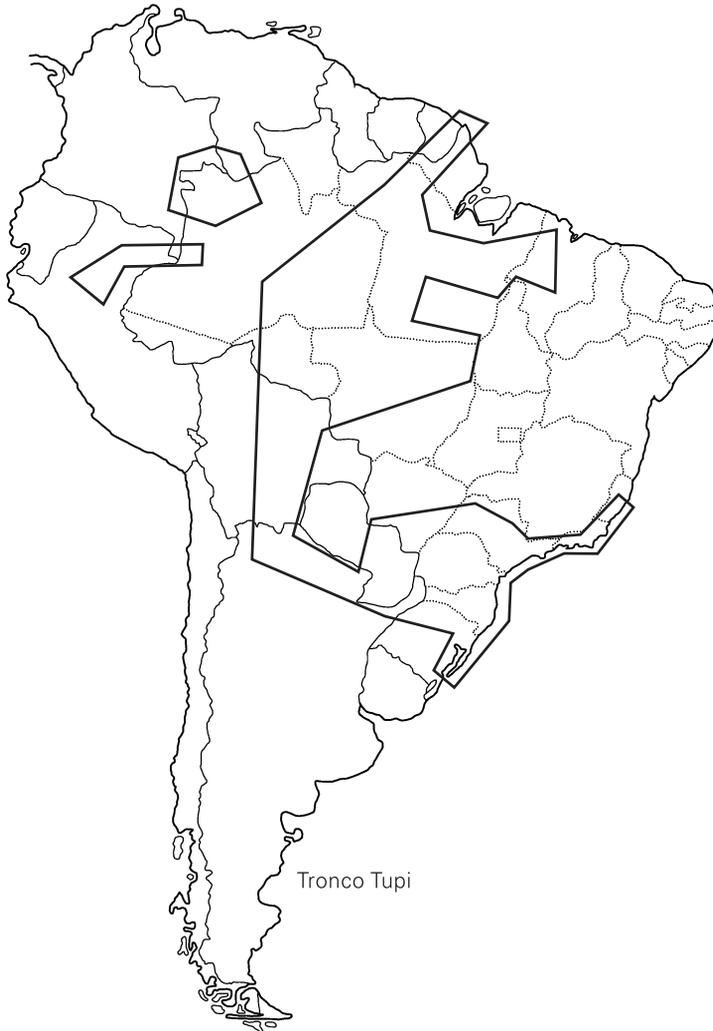
gua anterior, isso significa que os grupos indígenas que as falam podem ter tido origem num único grupo mais antigo, embora tal hipótese não valha para todos os casos, já que uma língua pode ser imposta por um povo a outro. De qualquer modo, se dois povos falam línguas da mesma família, isto indica uma conexão histórica no passado. Se têm uma origem comum ou uma conexão histórica, tais povos podem dispor também de algumas instituições sociais em comum. Logo, uma classificação lingüística pode oferecer valiosas sugestões para estudos etnológicos.

TRONCO TUPI

O nome “tupi” pode ser usado com três níveis de abrangência. No sentido mais estrito, é o nome da língua falada pelos indígenas do litoral quando chegaram os europeus. Em um outro nível, este nome é agregado ao nome “guarani”, para denominar uma família lingüística, a tupi-guarani, da qual faz parte a referida língua litorânea. E, num nível ainda mais elevado, “tupi” é o nome de um tronco lingüístico que inclui a citada família tupi-guarani, além de outras mais. É, pois, necessário cuidar para que não se confundam os diferentes sentidos do termo “tupi”.

O tronco tupi inclui as famílias tupi-guarani, ariquem, tupari, ramarara, mondé, mundurucu, juruna, maué e aueti.

Começamos pela *família tupi-guarani*, a que abrange maior número de línguas e a que se dispersa por maior extensão geográfica. A primeira a ser lembrada é a própria língua tupi, falada em grande extensão do litoral brasileiro quando chegaram os portugueses. Mas aqui vamos nos limitar apenas àquelas que são faladas atualmente. Uma delas é a língua geral amazônica, também conhecida como nheengatu ou tupi moderno, falada no noroeste do estado do Amazonas, tanto por índios como não-índios, como já dissemos, e que deriva daquela língua antiga. Junto ao rio Madeira, estão alguns grupos indígenas que se autodenominam *kagwahib*, ou usando-se a forma aportuguesada, cauáibas. São eles os parintitins, os tenharins, os diahóis e os jumas, no sudeste do estado do Amazonas, e os caripunás e os urueu-au-au do norte de Rondônia. Falam todos uma mesma língua. Os tenharins são os mais numerosos, mas os jumas estão reduzidos a uns poucos



indivíduos, que agora vivem junto aos urueu-au-au. Na fronteira dos estados de Mato Grosso e do Pará, onde os formadores do rio Tapajós confluem, falam-se duas línguas desta família, a dos apiacás e a dos caiabis, sendo que os segundos também estão presentes no Parque Indígena do Xingu, onde ela é também representada pela língua dos camaiurás. Um pouco mais para leste, na margem matogrossense do Araguaia, defronte à ilha do Bananal, os tapirapés também usam lín-

gua da mesma família. Não sabemos se os avás de Bananal e de Goiás ainda conseguem manter sua língua, poucos que são.

A língua dos cocamas, do alto Solimões, que têm população bem maior do lado peruano que do brasileiro, e que era também a dos omáguas, que tiveram a hegemonia desta região antes da conquista européia, parece mais ser o resultado de um cruzamento de uma língua da família tupi-guarani com outra talvez da família aruaque (Rodrigues, 2000, p. 19). Quanto aos omáguas, seus poucos descendentes dos dias de hoje, os cambebas, não a falam mais.

Outra língua tupi-guarani é a dos teneteharas, conhecidos como guajajaras no Maranhão, onde são muito numerosos, e como tembés no Pará. Também têm línguas desta família os guajás e os caapor, na vertente maranhense do rio Gurupi. Entre esse rio e o Tocantins, em terras paraenses, as línguas dos amanaíes e anambés (e turiuaras?) também são da mesma família. Na margem esquerda do Tocantins, uma língua tupi-guarani é falada pelos suruíis, assurinís e os paracanãs. E no médio Xingu, além da língua destes mesmos paracanãs, também se falam a dos arauetés e a de outros assurinís, que não se confundem com os de mesmo nome do Tocantins.

Do outro lado do Amazonas, a família tupi-guarani é representada pelas línguas dos uaiampis, do oeste do Amapá, e dos zoés do norte do Pará.

Mas, desta família, é a língua guarani a que tem maior número de falantes. Eles são os caiuías, concentrados na parte meridional de Mato Grosso do Sul, os nhandevas, também neste estado, no vizinho São Paulo e nos estados sulinos, e, ainda mais dispersos, os mbiás, representados em todos esses estados (exceto Mato Grosso do Sul) e ainda no Rio de Janeiro e Espírito Santo.

As outras famílias do tronco tupi são menos espalhadas e se concentram todas à direita da grande curva formada pelo rios Guaporé, Mamoré e Madeira. A *família ariquéim* inclui hoje apenas a língua dos caritianas do norte de Rondônia. A *família tupari* engloba as línguas dos tuparis, macurap e ajurus na parte ocidental do mesmo estado. A *família rama-rama* se resume à língua dos caros, que vivem em Rondônia na fronteira de Mato Grosso. Perto deles, na mesma fronteira, no aglomerado de terras indígenas integrado pelo Parque Indígena do Aripuanã, concentram-se as línguas da *família mondé*: as dos digut, dos paiter,

dos cintas-largas e dos zorós. Outras línguas da mesma família se falam no oeste de Rondônia: aruá, mequém e salamã. A *família mundurucu* inclui a língua dos índios de mesmo nome, do alto Tapajós e seu formador Teles Pires, tanto do lado do Pará como do Amazonas e ainda em Mato Grosso, e a língua dos curuaias, do oeste do Pará. Já a *família juruna* inclui só a língua do povo de mesmo nome, do alto e do baixo Xingu. Incluiria também a língua dos xipaias, do baixo curso do Xingu e de seu afluente Iriri, mas talvez não seja mais falada. Há ainda a *família maué*, que só inclui a língua dos maués (ou saterés), que vivem de um e de outro lado da linha seca que marca a fronteira do Amazonas com o Pará, e a *família aueti*, representada apenas pela língua dos auetis do alto Xingu.

A cada dois anos, Aryon Dall'Igna Rodrigues costuma realizar um encontro de lingüistas estudiosos de línguas do tronco tupi.

TRONCO MACRO-JÊ

O tronco macro-jê tem uma dispersão geográfica quase que coincidente com o planalto Brasileiro. Dele fazem parte distintas famílias lingüísticas.

A *família jê* se dispersa por uma área bem mais extensa que as demais. Uma de suas línguas é a timbira, falada no centro-sul do Maranhão pelos canelas, apaniecrás, pucobiês e crincatis; no leste do Pará, pelos gaviões; no nordeste do Tocantins, pelos craôs. Há dois nomes aplicados a grupos timbiras que podem trazer alguma confusão. Um deles é “canela”, pelo qual eram conhecidos os ramcocamecrás, os apaniecrás e os quencateiês. Estes últimos foram massacrados em 1913 por um fazendeiro, e seus sobreviventes foram absorvidos por outros grupos timbiras. Um dos restantes dá hoje preferência a ser chamado de canela e não de ramcocamecrá, conforme informa o etnólogo William Crocker, com longa experiência de pesquisa entre eles. O outro termo é “gavião”, aplicado aos pucobiês, crincatis e aos timbiras do Pará, os parcateiês, que são os que tendem a ficar com o nome. Há ainda dois grupos timbiras mais para o norte, mas não sabemos se mantêm sua língua, uma vez que estão incorporados a aldeias que falam outras línguas; são os creniês e os cucoicamecrás. Os apinajés, que vivem na



outra margem do rio Tocantins, a esquerda, antes de este se encurvar para oeste para se encontrar com o Araguaia, são conhecidos como timbiras ocidentais, mas hoje se considera sua língua como distinta e um tanto parecida com a caiapó. Os falantes desta última estão mais para oeste, além do Araguaia, no centro e sul do Pará e nordeste de Mato Grosso. No Parque Indígena do Xingu e numa terra indígena que lhe é contígua também se fala uma língua da família jê, que é a dos suiás. Os

tapaiúnas, hoje junto aos caiapós de Mato Grosso, falam a mesma língua, pois teriam, no passado, constituído um único grupo com os suiás. Também no conjunto de línguas dos chamados jês do norte inclui-se a dos panarás, que vivem na fronteira de Mato Grosso com o Pará. Nos anos 1970, quando os sertanistas procuravam atraí-los, eles apareciam na mídia com o nome de crenacarores. Há argumentos bastante convincentes que os identificam com os caiapós do sul, que em séculos passados viveram no interior de São Paulo, no Triângulo Mineiro e no sul de Goiás.

Outro conjunto é constituído pelas línguas dos jês centrais: a dos xavantes, do sudeste de Mato Grosso, e a dos xerentes, do leste do estado do Tocantins. A língua dos xacriabás, hoje no norte de Minas Gerais, também se incluía neste conjunto, mas há grande probabilidade de que hoje não conte com nenhum falante.

Os jês do sul falam duas línguas. Uma, a caingangue, está presente no planalto, desde São Paulo até o Rio Grande do Sul. A outra, a xoclengue, é falada em Santa Catarina.

A *família bororo* inclui duas línguas: a dos bororos, do sudeste de Mato Grosso, e as dos umutinas, no alto rio Paraguai, no mesmo estado. Esta última é falada atualmente por uma única pessoa.

O tronco macro-jê abrange ainda algumas famílias, cada qual a incluir apenas uma só língua. A *família carajá* inclui uma só língua, falada ao longo do Araguaia pelos carajás, javaés e xambioás. O mesmo acontece com a *família maxacali*, que inclui somente a língua de mesmo nome, no nordeste de Minas Gerais. Outrora os pataxós e os hã-hã-hãe, da Bahia, falavam uma outra língua desta família. A *família ricbatsa* só contém a língua dos índios deste nome, no alto Juruena, em Mato Grosso. À *família guató* só pertence a língua de um povo indígena de que só alguns indivíduos ainda a falam, no rio Paraguai, no extremo noroeste de Mato Grosso do Sul. A única língua da *família ofaié* se fala no mesmo estado, junto ao rio Paraná. E a *família iatê* só inclui a língua deste nome, falada pelos fulniôs, em Pernambuco.

Alternando com os encontros bienais sobre línguas do tronco tupi, Aryon Dall'Igna Rodrigues costuma realizar um encontro semelhante, mas de pesquisadores de línguas do tronco macro-jê. Sobre este tronco, ele publicou recentemente um valioso trabalho (Rodrigues, 1999).

Houve tempo em que se considerou um tronco aruaque. Mas depois que o lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986, cap. 6) dele destacou a família arauá, não houve mais razão para assim considerá-lo. Podemos, por conseguinte, falar de uma *família aruaque*, que continua representada numa grande área, desde a península Guajira, no extremo setentrional da América do Sul, até Mato Grosso do Sul. No passado ela se estendia ainda mais para o norte, pois línguas dessa família eram faladas nas Antilhas. Aliás, uma dessas línguas ainda é falada no litoral da América Central, pelos garífunas de Honduras e Belize, de ascendência africana; apesar de também conhecidos como caraíbas (ou caribes) negros, sua língua é aruaque.

Mas, restringindo-nos ao Brasil, há línguas da família aruaque no noroeste do Amazonas, faladas pelos banúas e uarequenas; a dos barés também o é, mas no Brasil a substituíram pela língua geral. Os tarianas, do Uaupés, também perderam sua língua original. Consta que línguas da família aruaque predominavam ao longo de todo o rio Negro até a embocadura antes de seus falantes serem destruídos ou escravizados pelos conquistadores portugueses. Em Roraima, a família é representada pela língua dos uapixanas e, no Amapá, pela dos palicures. No Acre, pela língua dos axanincas, vindos do Peru, e dos maxinéris (relacionados aos piro peruanos). No sul do Amazonas, pela dos apurinãs. No noroeste de Mato Grosso, pelas dos parecis e enauenê-nauê. No alto Xingu, falam línguas da família aruaque os uaurás, os mehinacos e os iaualapitis. E a língua mais meridional é a dos terenas em Mato Grosso do Sul.

A *família arauá* concentra-se no sul do estado do Amazonas, na região cortada pelos rios Juruá e Purus. É constituída pelas línguas dos culinas, denis, paumaris, jarauaras, jamamadis, banauás, canamantis e zuruahás.

A *família caribe*, no Brasil, é representada por línguas que se distribuem ao longo de duas linhas. Uma é a fronteira setentrional do Brasil: galibi, no norte do Amapá; uaiana, apará e tirió, no norte do Pará; hixcariana, na fronteira Pará-Amazonas; uaimiri-atroari, na fronteira Amazonas-Roraima; uaiuai, macuxi, taurepangue e iecwana, no Roraima. A outra



linha é o curso do Xingu e vizinhanças: as línguas dos araras, txicãos, calapalos, cuicurus, matipus, nahuquás, bacairis.

A *família ianomâmi* localiza-se nos dois lados da fronteira Brasil-Venezuela. No Brasil, suas línguas são faladas no noroeste do Roraima e norte do Amazonas. Engloba quatro línguas, cujas designações são variações do nome ianomâmi: ianomamo, ianomam, ianam e sanumá (neste último nome, o “s” toma o lugar do “i”).

A *família tucano* também se localiza de ambos os lados da fronteira, no caso, Brasil-Colômbia. No Brasil, elas são faladas no estado do Amazonas, no alto rio Negro e seus afluentes Uaupés e Tiquié. São as línguas dos tucanos, dessanas, pirás-tapuias, tuiucas, uananas, cubeus, miritis-tapuias, arapaços, barás, barassanas, carapanãs, macunas, sirianos. Essas línguas são emblemáticas, pois os casamentos não se fazem entre falantes da mesma língua. Note-se que o nome “tucano” tem dois níveis de abrangência: é o nome da família lingüística e também o nome de uma das línguas.

Geograficamente vizinha a ela, está a *família macu*, que engloba as línguas de seus grupos regionais: bara, hupda, ioiop, nadob, camã, guariba.

No rio Madeira são faladas as duas línguas da *família mura*: a dos muras, na confluência com o rio Amazonas; e a dos pirahãs, em afluentes da margem direita daquele.

A *família catuquina* inclui as línguas dos catuquinas, canamaris e tsohom-djapá, na região cortada pelos rios Juruá e Jutai e ainda no baixo curso do Javari.

A *família pano* inclui línguas faladas na fronteira do Brasil com o Peru e com a Bolívia. No Brasil elas se concentram em duas áreas vizinhas. Uma é o rio Javari e seus afluentes, no sudoeste do estado do Amazonas. Aí estão as línguas dos matsés, matis, marubos, corubos, maiás e talvez outras mais de índios isolados do divisor de águas que separa esta bacia da do Jandiatuba. A outra é a parte ocidental do Acre, onde se falam as línguas dos caxinauas, iaminauas, catuquinas-pano, poianauas, nuquinis, xauanauas, iauanauas. Relativamente afastados dessas duas áreas, há os iaminauas da parte oriental do Acre e os caxararis, do Amazonas, logo ao norte da estreita faixa que liga Rondônia ao Acre. Quanto aos maiorunas do rio Solimões, eles certamente falaram uma língua desta família no passado, mas já a deixaram.

A *família txapacura* é representada tanto no Brasil como na Bolívia. Limitando-nos ao primeiro, temos a língua dos uáris (pacaás novos), em Rondônia, e a dos torás, no rio Madeira, no estado do Amazonas.

A *família nambiquara*, na fronteira do sudeste de Rondônia com Mato Grosso, compreende três línguas: nambiquara no norte, nambiquara do sul e sabanê.

As poucas línguas da *família guaicuru* falam-se na Argentina, no Paraguai e no Brasil. Neste último, apenas uma, a dos cadiuêus, em Mato Grosso do Sul.

Outras famílias que incluem cada qual uma língua são as seguintes: a *família ticuna*, no alto Solimões, no oeste do estado do Amazonas; a *família canoê*, a *família aicaná*, a *família cuazá*, a *família jabutillaricapu* em Rondônia; a *família irantxe/minqui* nos formadores do rio Juruena; e a *família trumai* no alto Xingu, em Mato Grosso.

GRUPOS QUE NÃO FALAM MAIS LÍNGUAS INDÍGENAS

Dentre os grupos que não falam mais sua língua indígena se contam os caripunas e os galibis-maruornos, do Amapá; os cambebas, maiorunas e miranhas, do rio Solimões, no Amazonas; os xipaias, do baixo Xingu e seu afluente Iriri, no Pará; os tapuios de Goiás; os tabajaras, tremembés e tapebas do Ceará; os potiguaras, da Paraíba; os capinauás, xucurus, pancararus, cambiuás, de Pernambuco; os tuxás, trucás, aticuns, de Pernambuco e Bahia; os pancararés, caimbés, quiriris, do nordeste da Bahia; os uassus, tingui-botós, carapotós, cariris-xocós, xucurus-cariris, de Alagoas; os xocós, de Sergipe; os pataxós, hã-hã-hãe, gueréns, do sudeste da Bahia; os tupiniquins da Bahia e do Espírito Santo; os creniques e xacriabás de Minas Gerais.

Nem sempre os grupos que abandonam sua língua original a trocam simplesmente pelo português. Podem passar a usar uma outra língua indígena, como os tarianas do noroeste do Amazonas, que deixaram sua língua da família aruaque para usarem a língua dos tucanos. Há aqueles que tomam a língua não-indígena adotada como marca integrante de sua identidade, como os galibis-maruornos, que falam um patoá do francês.

Ao falar, em qualquer situação social, as pessoas comunicam mais do que o conteúdo das frases que emitem. O uso da língua está sujeito ao controle social e envolve conotações simbólicas. Ao ouvir um brasileiro qualquer falando em português, podemos fazer suposições sobre sua região de origem, seu grau de instrução, se está se dirigindo a um superior hierárquico, a um subalterno, a um colega, a uma mulher, a outro homem, se está numa cerimônia ou numa reunião informal. Entre outros indícios, baseamo-nos na pronúncia, nos pronomes de tratamento, na seleção do vocabulário, no tom de voz.

Nas sociedades indígenas, as distinções sociais também estão presentes no ato de falar. A língua carajá, por exemplo, tem uns poucos fonemas que são pronunciados de modo diferente conforme o sexo do falante. Certas palavras que os marubos usam no cotidiano têm sinônimos alternativos quando figuram nos cânticos de cura e outras situações rituais. Há sociedades em que indivíduos ligados por uma determinada relação não podem se falar: os amigos-rituais *craô*s, o genro e o sogro *cadiuéus* (Ribeiro, 1948, p. 192) ou o genro e a sogra *sanumás* (Ramos, 1990, p. 151).

A língua também pode ser tomada como emblema de um grupo de descendência exogâmico, como acontece no noroeste da Amazônia, onde os cônjuges devem ser procurados em grupos que não falam a mesma língua; e a mulher, ao se casar, muda-se para o grupo local do marido. Assim, em cada grupo local se falam várias línguas: a dos homens e as das mulheres de diferentes grupos que com eles estão casadas. O menino aprende tanto a língua do pai como a da mãe, mas considera como sua a primeira. Ao se tornar rapaz, aprende também a língua do grupo a que pertence a moça em que está interessado; e pode aprender outras línguas dos grupos que costuma visitar. Vale notar que também acaba aprendendo alguma das línguas francas da região: o português e a língua geral no lado brasileiro; o espanhol no lado colombiano; e, se não for sua própria língua, o tucano (uma das referidas línguas emblemáticas, da família tucano) falado em ambos os lados da fronteira internacional. Arthur Sorensen Jr. (1974) fez uma descrição detalhada do multilingüismo nessa área.

QUANTAS LÍNGUAS INDÍGENAS SÃO FALADAS NO BRASIL?

Considerando que há várias línguas de que se conhece muito pouco; considerando que, por falta desse conhecimento, por vezes se acentua a diferença lingüística entre dois grupos apenas por estarem espacialmente afastados; e considerando ainda que várias etnias têm um número tão pequeno de indivíduos que já não vivem em aldeias autônomas, mas sim junto com outras etnias maiores ou igualmente reduzidas, e que provavelmente já não mantêm seu idioma; não há como dizer com exatidão quantas línguas indígenas se falam atualmente no Brasil. Porém, apesar de todos esses senões, pode-se tentar uma estimativa. Acreditamos que podemos chegar a um resultado bem próximo se somarmos as línguas arroladas por Aryon Dall’Igna Rodrigues no seu livro *Línguas Brasileiras*, apesar de ser uma edição de 1986 e o próprio autor estar preparando uma revisão atualizada.

Quadro 2 *Línguas Indígenas Atualmente Faladas no Brasil*

| <i>Rodrigues, 1986</i> | <i>Línguas</i> | <i>Número</i> |
|------------------------|---|---------------|
| Quadro 2 (p. 39) | da família tupi-guarani | 19 |
| Quadro 3 (p. 46) | de outras famílias do tronco tupi | 19 |
| Quadro 4 (p. 56) | do tronco macro-jê | 17 |
| Quadro 5 (p. 63) | da família caribe | 20 |
| Quadro 6 (p. 72) | das famílias aruaque e arauá | 21 |
| Quadro 7 (p. 81) | de famílias menores ao sul do rio Amazonas | 24 |
| Quadro 8 (p. 92) | das famílias tucano, macu e ianomâmi | 21 |
| Quadro 9 (p. 98) | únicas em famílias não incluídas em troncos | 9 |
| | <i>Total</i> | 150 |

Fizemos alguns ajustes nos números de línguas de cada quadro. No Quadro 2 não consideramos a língua omágua porque muito provavelmente os cambebas não mais a falam e nem a urueu-uau-uau, por ser cauáiba e, por conseguinte, já estar computada no mesmo quadro. No Quadro 4 não consideramos a língua dos crenaques, que supomos não mais falada, e desdobramos a língua acuên em xavante e xerente, como faz Rodrigues (1999) em trabalho mais recente. No Quadro 5, juntamos a língua uaimiri com a atroari, pois os uaimiris-atroaris falam uma só.

No Quadro 6, não consideramos a língua baré, pois os que a falavam no Brasil a substituíram pela língua geral amazônica já incluída no Quadro 2, e nem a tariana, porque seus falantes hoje falam tucano, incluída no Quadro 8; também ignoramos iabaana e mandauaca, nomes de que há muito não ouvimos referências; por outro lado, acrescentamos sorouahá (zuruahá), de um povo que se tornou conhecido mais recentemente, que consta ser da família arauá. No Quadro 7, descartamos caripuna, por não ser pano, mas sim cauáiba, já incluída no Quadro 2; e nem catauixi, nome de que não se tem ouvido falar. No Quadro 9, não consideramos a língua auaquê, sobre cujos falantes não se ouvem referências; mas mantivemos a língua maco (não confundir com macu), apesar de, em meados do século XX, ser falada apenas por três pessoas, duas explicitamente de meia-idade (Migliazza, 1966, p. 1, nota 3).

Enfim, após todas essas ressalvas, podemos estimar que se falam atualmente cerca de 150 línguas indígenas no Brasil.

5

DIVERSIDADE DE CULTURAS E SITUAÇÕES

Não apenas as línguas fazem a diferença entre as sociedades indígenas, mas também seus costumes, suas instituições, suas visões de mundo, seus ritos, seus cânticos, suas danças, seus artefatos, suas relações com o ambiente natural e com outros grupos humanos que as cercam. Cada sociedade tem suas peculiaridades, sua configuração própria, é única. Mas, para uma visão panorâmica das sociedades indígenas do Brasil, seria demasiado longo apresentá-las uma a uma. O trabalho se torna mais fácil se forem agrupadas em conjuntos segundo alguns critérios.

ÁREAS CULTURAIS

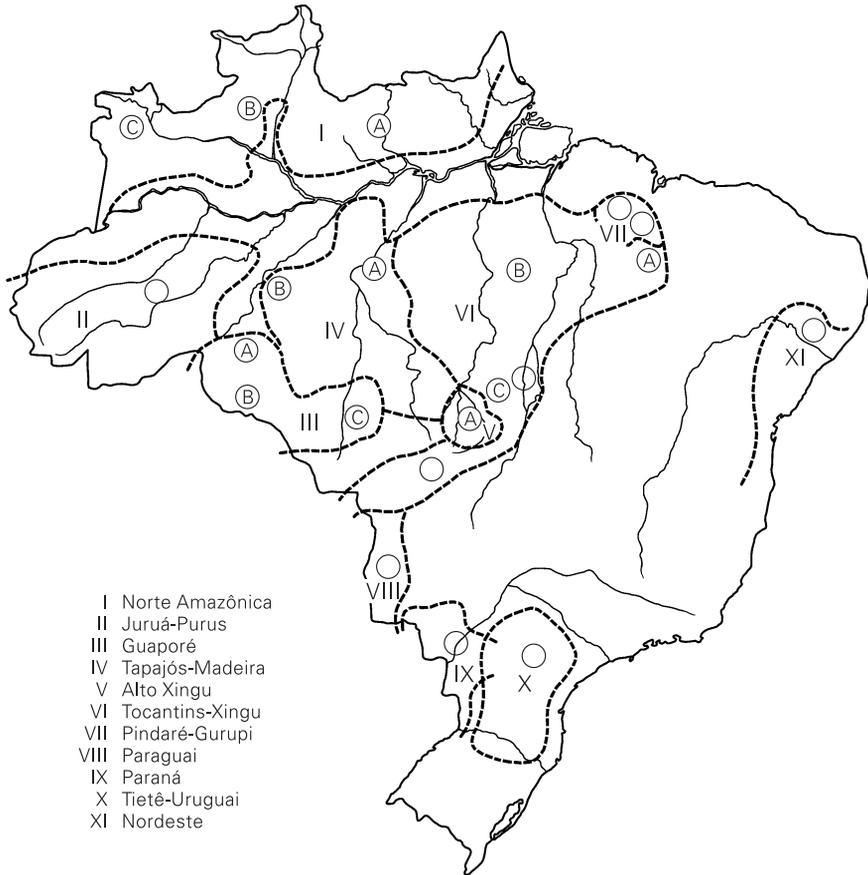
Um modo de assim fazer é distribuí-las em áreas conforme a sua semelhança cultural. Várias foram as tentativas de classificação dos indígenas em áreas culturais. As que consideraram o Brasil, assim o fizeram por abrangerem as Américas ou, pelo menos, a América do Sul. Uma delas,

entretanto, e a mais divulgada entre nós, leva em conta somente os índios do Brasil. Trata-se da divisão elaborada por Eduardo Galvão (1960).

Este etnólogo, ao realizá-la, tomou uma série de cuidados. Em primeiro lugar, só incluiu nas suas áreas as sociedades indígenas existentes entre os anos 1900 a 1959, quando apresentou sua comunicação na IV Reunião Brasileira de Antropologia, em Curitiba. Em outras palavras, incluiu aquelas da primeira metade do século xx. Por conseguinte, esta divisão não abrange índios como os tupinambás, os caetés, os goitacases, sempre citados nos livros didáticos de História do Brasil, simplesmente porque desapareceram muito antes de se iniciar o dito século. A consideração de um período bem determinado tem sua razão de ser. Suponha-se, por exemplo, uma divisão em áreas culturais que não considerasse o tempo. O mapa dessas áreas registraria a presença dos xavantes tanto em Goiás como em Mato Grosso. Isso daria uma idéia falsa a quem consultasse o mapa, pois seria levado a pensar que eles ocupam simultaneamente terras de um e de outro estado. Mas, na realidade, os xavantes atualmente só habitam Mato Grosso; no século xix é que habitavam Goiás. Traçando as áreas culturais do Brasil apenas para o período de 1900-1959, Eduardo Galvão admitiu que as áreas culturais se modificam com o tempo, e que outras divisões podem ser elaboradas para outros períodos. Em segundo lugar, deu atenção tanto às modificações decorrentes das relações entre grupos indígenas como do contato com os civilizados. No caso destes últimos, levou em consideração o contexto cultural das frentes pioneiras nacionais e as categorias em que Darcy Ribeiro distribuía os índios conforme a intensidade do contato com os brancos: isolados, em contato intermitente, em contato permanente, e integrados. Em terceiro lugar, para a delimitação das áreas, o etnólogo deu grande importância à presença contínua no espaço tanto de técnicas como de costumes. Finalmente, procurou aproveitar, na medida do possível, a contribuição de pesquisadores que anteriormente tinham se aplicado ao problema (Galvão, 1960, pp. 14-15).

Com esses critérios, Galvão traçou suas onze áreas culturais, num texto esquemático e, como ele próprio reconheceu, preliminar. No mapa que acompanha o artigo de Galvão, cada área cultural é limitada por uma linha tracejada. E, dentro de cada uma dessas áreas, ele colocou um ou mais pequenos círculos, numerados ou não, para indicar o que ele

Áreas culturais em 1900-1959 (Eduardo Galvão)



chamou de “núcleos”. Mas ele não definiu o que entendia por núcleo. Supomos que fossem pontos de referência para o traçado de subáreas, pois, ao cuidar das sociedades indígenas ao longo da fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, o Suriname e a Guiana, diz que se poderia “considerar os Pianokotó-Tiriyó como o núcleo da subárea” (Galvão, 1960, p. 20). Suas áreas estavam, pois, divididas em subáreas, cujo traçado não definiu, mas que os núcleos sugeriam. Elas antecipariam uma possível divisão das áreas em unidades menores quando mais informações viessem a permiti-la.

Nos mais de quarenta anos que se passaram após a comunicação de Galvão, as informações etnográficas se multiplicaram a ponto de sugerirem uma revisão de suas áreas. Mas os estudos das sociedades indígenas não apenas cresceram em número como também mudaram sua orientação teórica. Já não é mais possível retraçá-las segundo os mesmos princípios que nortearam Galvão. É certo que Galvão não esperava que suas áreas culturais fossem instrumento para reconstituições históricas, a partir do arrolamento de itens nelas presentes ou ausentes, como faziam alguns pesquisadores anteriores. Ele as queria como base para estudos comparativos, principalmente os voltados para as mudanças culturais. A idéia que presidia seu trabalho era o processo de aculturação, e seu texto dá-nos a impressão de que ele estava mais atento, na caracterização de cada área, para com aqueles aspectos que apontavam uma tendência para a homogeneização cultural. Num outro artigo seu (Galvão, 1953, pp. 11-12), essa orientação se torna evidente quando, ao notar que uma peça da indumentária feminina estava presente em todas as sociedades do alto Xingu, sugere a aplicação de seu nome a essa unidade cultural, chamando-a de “área do *uluri*”.

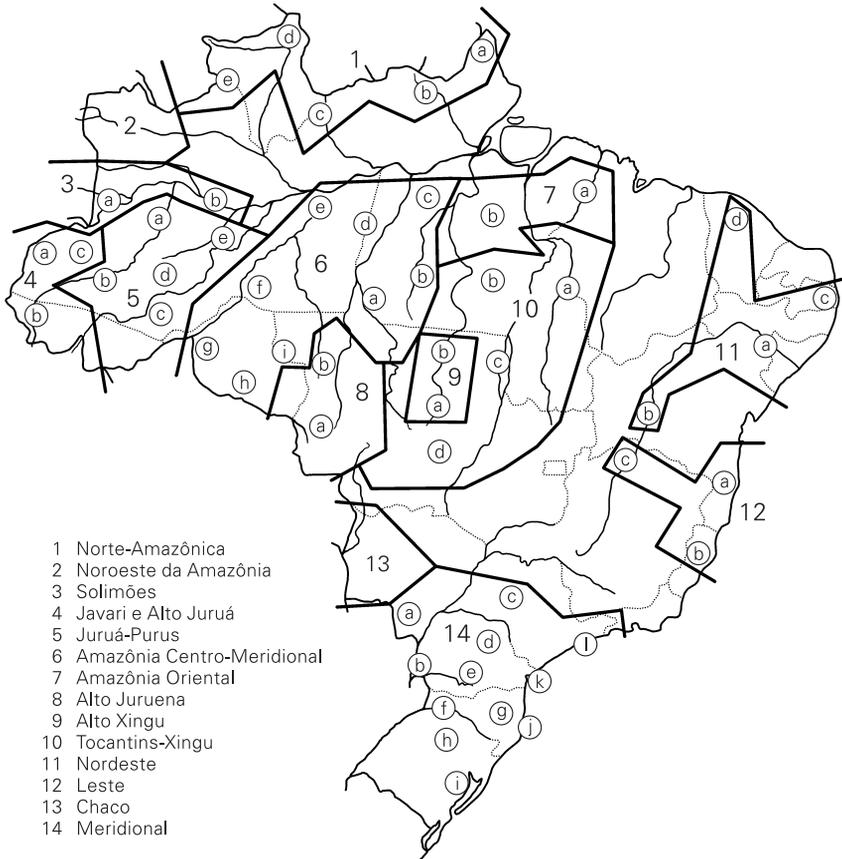
Entretanto, nem sempre o contato entre sociedades conduz à uniformidade cultural. São as diferenças culturais que muitas vezes estimulam as relações entre sociedades, que só podem continuar seu intercâmbio enquanto essas diferenças se mantiverem. O volume *Hierarquia e Simbiose*, organizado por Alcida Ramos (1980), reúne vários artigos que tratam dessas relações entre os tucanos e aruaques, índios das margens dos rios do noroeste da Amazônia, agricultores e pescadores, e os macus, caçadores dos divisores de águas da mesma região; dos iecuanas (maiongongue), índios aruaques da fronteira Brasil-Venezuela, e os sanumás, um ramo dos ianomâmis; e ainda dos guaranis com os caingangue, numa terra indígena do Paraná. Num livro mais antigo, Roberto Cardoso de Oliveira (1960, cap. 2) reconstituiu as relações que, no passado, os cadiuêus, um ramo dos guaicurús, mantinham com os terenas, aruaques de Mato Grosso do Sul. Além da troca de bens e serviços, nessas relações, uma das sociedades parceiras considera-se culturalmente superior, de mais prestígio ou dominante. Daí o termo “hierarquia” no título do primeiro livro referido.

Também as relações entre índios e não-índios não têm necessariamente que conduzir à assimilação daqueles por estes. O trabalho nas fazendas ou nas cidades, o serviço militar, o título de eleitor, a aposentadoria rural, a busca de atendimento médico, a instrução escolar, a afiliação a igrejas cristãs, certamente contribuem em muito na modificação de cada cultura indígena, mas não logram sempre alcançar o abandono da identidade de cada povo. Já Cardoso de Oliveira (1960, pp. 145-148) mostrava como os postos indígenas do antigo Serviço de Proteção aos Índios operavam, não intencionalmente, como fator que dificultava a assimilação dos terenas. Na fronteira tríplice marcada pelo monte Roraima (Brasil-Guiana-Venezuela), desde o início do século xx os macuxis reformularam os ensinamentos missionários, criando o culto xamânico-cristão do Aleluia. No alto Solimões, a introdução de papel e tintas industriais fez os ticunas produzirem trabalhos bastante criativos na arte do desenho e da pintura, em que já eram tradicionalmente hábeis. Em toda a parte, em associações criadas nos moldes das não índias, e atuando com o reconhecimento legal, cada povo indígena faz suas reivindicações e manifestações relativas a seus interesses, sem que isso implique a perda de sua identidade étnica, antes reforçando-a.

ÁREAS ETNOGRÁFICAS

Nossos objetivos aqui são ainda mais modestos que os de Galvão. Não esperamos das áreas mais do que, no exercício de desenhá-las e justificar seu traçado, ter a oportunidade de apresentar os grupos indígenas de um modo panorâmico. Desmembraremos ou alongaremos umas poucas áreas de Galvão e deslocaremos alguns de seus núcleos. Gostaríamos de dar mais peso à articulação social do que à similaridade cultural, pois acreditamos que, assim, englobaríamos numa mesma área aquelas sociedades que mantêm entre si intercâmbio, amistoso ou hostil, pois nem sempre as que se parecem se conhecem. Por exemplo, os índios conhecidos como canelas (ramcocamecrás) têm uma longa história tanto de choques como de convívio amistoso com seus vizinhos guajajaras, do mesmo estado do Maranhão; no entanto são mais semelhantes culturalmente aos bororos, que vivem a mais de mil quilômetros de distância,

Áreas etnográficas



em Mato Grosso; dependendo, pois, do critério a que se der mais força, os canelas partilharão a mesma área com os guajajaras ou com os bororós. Mas considerar apenas as articulações ia nos obrigar a um conhecimento minucioso, nem sempre disponível, desses laços sociais entre grupos indígenas. Ademais, ao levar em conta exclusivamente essas articulações, mais valeria falar de uma rede, – de cujos nós as sociedades indígenas faziam as vezes – do que de áreas. Por outro lado, são os etnólogos, não os índios, que costumam pôr em destaque determinadas áreas do país, conforme as questões em que estão interessados. Enfim, é preciso levar em conta as semelhanças culturais, as articulações sociais

e resguardar aquelas unidades que já estão consagradas pela atenção etnológica. Por isso, mais do que áreas culturais, teríamos áreas etnográficas. A própria divisão de Galvão, freqüentemente referida, já é algo consagrado. Por isso faremos a apresentação das áreas etnográficas a partir de suas áreas culturais.

I. Norte-Amazônica

Este foi o nome que Galvão deu a sua área 1, que ele estendeu desde o extremo norte do Amapá até o ponto em que o rio Amazonas entra no Brasil. Dela vamos excluir o Noroeste da Amazônia e o Solimões. Mesmo assim, ela continua enorme, pois se, ao invés de somente o Brasil, estivéssemos considerando a América do Sul, esta área abrangeria todas as sociedades indígenas presentes na “ilha” marítimo-fluvial limitada pelo Oceano Atlântico, os cursos do rio Amazonas, do Negro, do canal de Cassiquiari e do rio Orenoco, ou seja, a “grande Guiana”. O livro do etnólogo britânico Peter Rivière, *Individual and Society in Guiana* (1984), faz as vezes de um consagrador dessa ilha como uma área etnográfica, ao destacar as peculiaridades da organização social das sociedades indígenas aí presentes, quase todas falantes de línguas caribes: sem clãs ou linhagens, são constituídas por pequenos grupos locais que fazem os casamentos em seu interior ou com vizinhos próximos. Outra característica da área, que por força da delimitação de seu tema não é levada em conta pelo referido autor, são as extensas redes de comércio entre essas sociedades. Podemos distinguir algumas subáreas.

- a. No extremo norte do Amapá, há quatro grupos indígenas: caripuna, palicur, galibi e galibi-maruorno. Vivem em intenso contato com os brancos de um e de outro lado da fronteira com a Guiana Francesa. Pelo menos dois deles, caripuna e galibi-maruorno, resultam da convergência de diferentes grupos étnicos afetados pela conquista européia. Se estivéssemos considerando também os países vizinhos do Brasil, poderíamos estender esta subárea para noroeste, pelos litorais de Guiana Francesa, Suriname, Guiana e Venezuela até o delta do Orenoco. É um litoral baixo, com mangues, inundável e os indígenas mantêm intensas relações com a população não índia.

- b. Na fronteira do Amapá com o Pará, vivem os tiriós, os uaianas, os aparaís, de línguas da família caribe, e os uaiampis e zoés, da tupi-guarani. Os últimos são de contato recente. Os tiriós, junto aos quais atua uma missão franciscana de longa data, constituíram-se num ponto de convergência de vários grupos pouco numerosos que com eles tendem a se confundir. Também os uaianas e aparaís vivem num forte entrosamento, sem que cheguem a se fundir num único povo. Todos estão junto a rios que correm de norte para sul, desembocando no curso inferior do Amazonas.
- c. Na fronteira Amazonas-Pará-Roraima, estão os uaimiris-atroaris, os uaiuais, os hixcarianas. Poderíamos incluí-los na sub-área *b*, não fosse a razoável distância espacial que se abre entre eles e os anteriormente referidos. Num mapa que acompanhava o volume *Índios*, de José da Gama Malcher (1964), havia um detalhe do norte do Pará, elaborado por Protásio Frikel, cheio de inúmeros nomes de grupos indígenas, fazendo com que não houvesse interrupção entre as subáreas *b* e *c*. Não se fala mais na maioria desses grupos hoje, o que não quer dizer que tenha havido necessariamente uma extinção em massa. É possível que vários desses nomes tenham sido sucessivas denominações de um número menor de grupos, mediante um processo de desmembramentos e recombinações. Por exemplo, atualmente os uaiuais desenvolvem uma política de atração de outros grupos da região.
- d. O nordeste de Roraima não é florestal, mas sim coberto de campos, sendo conhecido como Lavrado. Autores há que o consideram parte de uma área cultural Circum-Roraima, por se estender em torno do monte deste nome, pelo Brasil, Venezuela e Guiana. Aí estão os macuxis, taurepangues, ingaricós, patamonas, da família caribe, e os uapixanas, da aruaque, nenhum deles exclusivamente do lado brasileiro da fronteira. O contato com os brancos data do século XVIII, pelo menos, quando aí se começou a estabelecer a criação de gado. É a terra de Macunaíma, personagem mítico incorporado à literatura brasileira por Mário de Andrade. Aí também se expandiram o Aleluia e outros cultos xamânicos-cristãos.
- e. No noroeste de Roraima e norte do Amazonas, e também do outro lado da fronteira Brasil-Venezuela, numa área florestal e montanhosa,

estão os ianomâmis. Eles são bem diferentes da maioria caribe da área Norte-Amazônica ou Grande Guiana, na constituição e formato das aldeias, na cosmologia, nas atividades xamânicas, na língua. Por considerá-los bastante diferentes no que tange à organização social, Peter Rivière não os inclui no seu referido livro. Distinguem-se os ianomâmis, por exemplo, pela grande edificação circular, de parede e teto de palha, com uma abertura redonda no centro, onde vivem todas as famílias de grupo local (com exceção de seu ramo sanumá, cujas casas são menores); pela organização em grupos unilineares; pela cremação dos mortos seguida da ingestão das cinzas. Mas, levando em conta que sua distribuição geográfica de hoje resulta de uma expansão que fizeram nos últimos séculos sobre os caribes, e que um de seus ramos, pelo menos, os sanumás, mantém relações hierárquico-simbióticas com os iecuanas (maiongongues), falantes de uma língua caribe, e que são justamente suas diferenças culturais que propiciam as trocas e serviços entre eles, não convém destacá-los numa outra área.

2. *Noroeste da Amazônia*

Desmembrada da área I de Galvão. Inclui as sociedades do alto rio Negro e seus afluentes. Prolonga-se pela Colômbia e, na Venezuela, até as vizinhanças do canal de Cassiquiare. Inclui falantes das famílias lingüísticas aruaque (sobretudo no rio Içana), tucano (principalmente nos rios Uaupés e Tiquié) e macu (numa diagonal noroeste-sudeste desde as cabeceiras do Guainia – como é chamado o alto curso do rio Negro na Colômbia – até o Japurá). Os povos indígenas da região estão organizados num sistema hierárquico de unidades patrilineares exogâmicas, de tal modo que cada uma tem uma língua. O casamento entre falantes da mesma língua é proibido, regra que parece vigorar só para os tucanos, mas não para os aruaques. Cada povo é como se fosse simultaneamente um clã e uma etnia; entre alguns deles, o casamento também não se faz, de modo que constituem uma unidade mais abrangente, uma fratria. A hierarquia é por ordem de nascimentos, que preside desde as relações entre irmãos, passando por povoados patrilocais (que substituem as antigas e grandes casas comunitárias retangulares) até os clãs, e ao

longo dos rios se espera que os seniores fiquem a jusante e os juniores a montante. Os macus não se organizam segundo padrões patrilineares e nem patrilocais, e também não se ordenam hierarquicamente. Ao invés de morarem à beira dos rios e dedicarem-se à agricultura e à pesca, como os aruaques e tucanos, vivem em tapiris bem no interior da floresta, mais dedicados às atividades de caça, nas quais são exímios, do que ao plantio. Considerados inferiores pelos índios das margens dos rios, trocam com eles caça por peixe e mandioca e prestam-lhes serviços em seus povoados, dos quais podem se afastar quando bem entendem.

3. Solimões

Galvão também incluiu na sua área 1 os ticunas, mas nada disse a respeito deles. Entretanto, hoje eles são 10% da população indígena brasileira, sem contar os que vivem nos vizinhos Peru e Colômbia. Cremos poder considerá-los numa outra área, com outros menos numerosos que estão à beira do mesmo rio: cocamas, caixanas, miranhas, uitotos, cambebas, maiorunas. Ela também se alonga para além da fronteira internacional, pelo próprio grande rio e também pelos baixos cursos do Içá-Putumaio e do Japurá-Caquetá.

- a. No alto Solimões, os ticunas dividem-se em clãs patrilineares, mas diferentes daqueles do Noroeste da Amazônia, pois não são hierárquicos e distribuem-se em metades. A organização social, a escultura em madeira, as máscaras e panos de entrecasca, o rito da moça-nova dos ticunas parecem evocar elementos culturais semelhantes aos dos indígenas da margem esquerda do Amazonas e de seus referidos afluentes. Os caixanas são velhos vizinhos dos ticunas no rio Tonantins. Neste setor também há cocamas, mas a maior parte deles está no lado peruano.
- b. No trecho do Solimões onde desembocam o Japurá e o Tefé, estão presentes os cambebas, que descendem dos antigos omáguas, senhores das ilhas e margens do Solimões, hostilizados pelos ticunas ao norte e culinas ao sul, até serem dizimados e desorganizados pela conquista européia. Os maiorunas devem ser originários do baixo Javari. Miranhas e uitotos vieram pelo Japurá.

4. *Javari e Alto Juruá*

É a parte ocidental da área II de Galvão, que ele chamou de Juruá-Purus e era a menos conhecida etnograficamente no tempo em que apresentou sua comunicação. No vale do rio Javari e no setor acreano da bacia do Juruá, predominam grupos falantes de línguas da família pano, também presentes do outro lado da fronteira, no Peru. Caracteriza-os a repetição, por gerações alternadas, dos termos de parentesco e, quando os há, dos grupos de descendência. A linha tatuada das orelhas à boca, os muitos furos nos lábios, no nariz e até nas bochechas, onde se inseriam ornamentos de concha e palitos de madeira, eram outra das peculiaridades dessa área. Também os ritos funerários, no passado, em que se ingeriam os ossos calcinados e pulverizados do morto. Outrora vizinhos do inca histórico, com quem teriam mantido intercâmbio por meio de outras sociedades indígenas, transformaram-no numa figura mítica muito poderosa e sábia.

- a. Na bacia do Javari vivem os matis, matsés, marubos, maiás, corubos. Também outros que não são da família pano e que são mais numerosos na área 5: canamaris e culinas. Por força do curso dos rios, os indígenas do vale do Javari tendem a comunicar-se mais com os núcleos urbanos situados nas vizinhanças da confluência deste com o Solimões: Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Tabatinga; e Leticia (na Colômbia).
- b. No oeste do Acre, no alto Juruá, os panos – caxinauás, jaminauas, catuquinas-panos – se relacionam com as cidades acreanas, como Cruzeiro do Sul, Tarauacá e Feijó. Vale notar que os marubos, ainda que nas cabeceiras de afluentes do Javari, freqüentam também Cruzeiro do Sul, atravessando o divisor de águas que os separa do Juruá. No Acre vivem também índios não panos, como os axanincas e piros.
- c. Entre o Itaquai, o afluente mais oriental do Javari, e os cursos superiores do Jandiatura e do Jutai, há grupos indígenas não contatados.

5. *Juruá-Purus*

Corresponde à parte oriental da área II de Galvão. Trata-se de uma área que só recentemente vem sendo explorada pelas pesquisas etno-

gráficas. Nela estão os falantes das línguas da família arauá: culinas, denis, paumaris, jarauaras, jamamadis, banauá, canamantis, zuruahás. Os apurinãs representam a aruaque. A dispersão de alguns desses grupos torna difícil distinguir núcleos dentro da área.

- a. No curso inferior do Juruá, predominam os culinas, que também estão presentes em outros locais, como o curso médio do mesmo rio e ainda na área 4.
- b. No curso médio do mesmo rio predominam os canamaris, que também vivem na área 4.
- c. No médio Purus, no sul do estado do Amazonas, concentram-se os apurinãs, que também se fazem presentes, daí para jusante ao longo do curso do Purus.
- d. Entre o Cuniuá e o Pauini, dois afluentes da margem esquerda do Purus, vivem os grupos menos dispersos: denis, zuruahás, jarauaras, canamantis, banauás.
- e. No baixo Purus predominam os Paumaris, que não estão exclusivamente aí.

6. Amazônia Centro-Meridional

Corresponde à área IV de Galvão, acrescida da parte ocidental de sua área III. A nova área assim traçada engloba falantes de todas as famílias do tronco lingüístico tupi: maué, mundurucu (mundurucus e curuaias), juruna (jurunas e xipaias), tupi-guarani (cauaíbas, apiacás), ariqué (caritianas), tupari (tuparis, macurap, ajurus), rama-rama (caros), mondé (aruás, mequéns, salamã, digut, paiter, cintas-largas, zorós). Deste tronco só ficam fora dela a maior parte da família tupi-guarani e a única língua da família aueti. A área também inclui falantes de línguas de famílias não pertencentes ao tronco tupi: mura (muras e pirahãs), caribe (araras), txapacura (pacaás novos). Alguns dos grupos aí incluídos são conhecidos dos brancos de longa data, como os muras, que opuseram grande resistência aos conquistadores europeus no século XVIII; os mundurucus, que atuaram militarmente por uma vasta região até meados do século XIX; os maués. Outros só fizeram contato no tempo da exploração da borracha, como os parintintins, um ramo dos cauaí-

bas. Há também aqueles que só fizeram contato na segunda metade do século xx: uáris, caros, digut, paiter, cintas-largas, zorós. Uma característica cultural dos indígenas da parte ocidental desta área no passado foi a captura de cabeças de inimigos com finalidade mágica e ritual. Os mundurucus, os xipaias, os araras, a exerceram; maués, apiacás, cauaibas a sofreram. Outros praticaram a antropofagia, como os pacaás novos e os cauaibas. Outros ainda tiveram e têm o canibalismo, mas só no plano sobrenatural, como os pirahãs.

- a. Os mundurucus viviam em manchas de cerrado na floresta amazônica em aldeias que lembravam as dos jês, circulares, com casa-dos-homens no centro, e divididos em metades, que se subdividiam em clãs. Vivem próximo aos apiacás, mas suas expedições de guerra no passado abrangiam uma vasta região.
- b. Os xipaias e curuaias pouco guardam de suas tradições. Vivem ao longo do Iriri, afluente da margem esquerda do Xingu.
- c. Nas vizinhanças do baixo Xingu, os araras, apesar de falarem uma língua caribe, praticavam um rito que tinha como centro a cabeça de um inimigo, no que se pareciam com os xipaias e mundurucus.
- d. Os maués, na fronteira do Pará com o Amazonas, são famosos pelo cultivo e preparo do guaraná e também pelo rito em que se usa uma luva a que estão presas formigas tocandiras.
- e. Os muras constituíram um sério obstáculo à ação dos colonizadores na segunda metade do século xviii. Hoje seus grupos locais se espalham pelas vizinhanças da embocadura do Madeira.
- f. Na altura do médio Madeira, estão os cauaibas, representados por seus ramos: os tenharins e parintintins no estado do Amazonas; os caripunas e urueu-uau-uau em Rondônia; entre estes últimos, estão os poucos integrantes de um outro ramo, os jumás, que antes estavam no Amazonas. Os pirahãs e os torás (estes da família txapacura) também vivem nas vizinhanças. Perto dos cauaibas de Rondônia estão os caritianas.
- g. Os uáris (pacaás novos) são da família lingüística txapacura. Dividem-se em vários grupos regionais, agrupados em diferentes postos indígenas. Dispõem de uma interessante forma de tambor cuja membrana é de látex de borracha. Seus termos de parentesco seguem a disposição

oblíqua por gerações contíguas, também presente nos tuparis (h), nos araras (c), quiçá nos paiter (i).

- b. Junto ao baixo Guaporé, há vários pequenos grupos de distintas famílias do tronco lingüístico tupi que vivem em dois postos da Funai e que, apesar de manterem suas identidades étnicas, nem todos têm condições de se sustentarem como grupos autônomos: tupari, macurap, uaioró, canoê, mequém, aruá. E ainda os não-tupis jabuti, aricapu, aicaná, quazá. Denise Maldí chamou este núcleo de “área do marico”, porque todos os grupos nela incluídos usam um cesto conhecido por este nome; de certa maneira, seu critério foi o mesmo de Eduardo Galvão ao chamar o alto Xingu de “área do uluri”.
- i. No Parque do Aripuanã e terras indígenas contíguas, quase todos os grupos são da família lingüística mondé, pertencente ao tronco tupi: cintas-largas, paiter, zorós, caros, digut. Quando Galvão traçou suas áreas, eles ainda não eram conhecidos, não tinham contato com os brancos.

7. *Amazônia Oriental*

Eduardo Galvão considerou na sua área VII os tupis-guaranis de um e de outro lado do rio Gurupi. Podemos esticá-la até o médio Xingu, onde após o trabalho de Galvão também se mostraram presentes outros tupis-guaranis. A não ser a afinidade lingüística, a relação entre as culturas dos grupos indígenas desta área não se manifesta por semelhanças evidentes, embora uma análise mais cuidadosa talvez possa descobrir relações mais mediatizadas: a origem da arte plumária dos caapor e a da festa do mel dos guajajaras são explicadas pelo mesmo mito; estes fazem uma casa para estocar o mel na mesma época do ano em que os suruís e assurinís do rio Tocantins erguem a casa para receber os ancestrais ou serem por eles observados; o nome que estes dão a essa casa (cognato de “toçaia”, que o português recebeu da língua geral) é o mesmo que os assurinís do Xingu dão à construída num rito xamânico para abrigar espíritos da floresta e dos rios, e que os paracanáns dão à choça de onde vigiavam os inimigos. Além disso, os grupos incluídos em cada lado do Tocantins sem dúvida fizeram muitos deslocamentos e muitos contatos entre si, ainda que na maioria das vezes belicosos.

- a. Entre o Pindaré e o Tocantins ficam os teneteharas, chamados guajajaras, à direita, e tembés, à esquerda do rio Gurupi, que faz a fronteira entre Maranhão e Pará. Ainda no Maranhão, estão os guajás e os caapor. No Pará ficam os amanaiés, anambés e turiuaras. No Maranhão, os guajajaras são os mais numerosos, os caapor são notáveis pelos delicados trabalhos de plumária, e os guajás não têm agricultura. Os do lado paraense são os mais modificados culturalmente.
- b. Entre o Tocantins e o Xingu, os suruís e assurinís ficam junto do primeiro; os arauetés e outros assurinís não identificados com os já referidos vivem junto do segundo. Já os paracanãs estão divididos, com parte perto de um e parte perto do outro rio.

8. *Alto Juruena*

A parte oriental da área III de Galvão pode constituir-se numa área nova, culturalmente bastante heterogênea. Mas os grupos indígenas nela incluídos estão articulados pelas relações estabelecidas com os brancos, que sobre ela avançaram de sul para norte em etapas sucessivas:

- a. Os parecis, nambiquaras, umutinas são de contato mais antigo. Os parecis já conhecem os brancos desde as incursões bandeirantes. Tiveram papel destacado junto à atuação de Rondon, e alguns deles chegaram a se encarregar da operação das estações telegráficas. Também envolvidos pela instalação da linha telegráfica foram os nambiquaras.
- b. Após a saída de Rondon, é a missão jesuítica que opera na região e é do seu tempo o contato com os irantxes, minquis, ricbatsas e enauenê-nauê. É também uma área de forte atuação de empresários agrícolas gaúchos.

9. *Alto Xingu*

As sociedades do Parque Indígena do Xingu podem ser agrupadas em dois núcleos.

- a. No sul, estão aquelas que Eduardo Galvão tomou como as que caracterizariam sua área v. Mais do que no Xingu, elas se dispõem nos

seus formadores: Culuene, Batovi, Ronuro. Falam línguas diversas: da família aruaque (uaurás, mehinacos, iaualapitis), da caribe (cuicuros, calapalos, matipus, nahuquás), do tronco tupi (camaiurás, auetis) ou a única da família trumai. São talvez os mais focalizados pela mídia e moram em aldeias circulares, em grandes casas oblongas, têm o mesmo corte de cabelo, os mesmos adornos plumários, usam a mesma cerâmica, embora só os uaurás a façam, têm a mesma dieta alimentar baseada na mandioca, peixe e evitação de carne, realizam os mesmos ritos, como o Quarup, o Iauari, o Iamuricumã. Galvão chamou a atenção para essas semelhanças, mas podemos também voltar-nos para a forte articulação entre elas, expressa nos intercassamentos, nos convites para a realização de ritos, no comércio de itens em que cada uma delas é especialista.

- b. No mesmo Parque, mais ao norte, ao longo do Xingu propriamente dito, estão outros grupos – jurunas, caiabis, suiás, txicãos – que não participam dessas semelhanças e nem desse intercâmbio, por terem se aproximado em tempos mais recentes da região e, por isso, não foram envolvidos no processo de integração por que passaram os do sul.

10. Tocantins-Xingu

É a área VI de Galvão. Boa parte dela corresponde ao cerrado e inclui também a borda oriental da floresta amazônica. A maioria das sociedades nela incluídas têm aldeias circulares ou semicirculares, dividem-se em metades e grupos menores, exogâmicos ou rituais, têm grupos baseados em faixas de idade, uma intensa vida ritual. Dada sua grande extensão, podemos distinguir alguns núcleos.

- a. Os timbiras são jês do norte localizados no sul do Maranhão (canelas, apaniecrás, crincatis, pucobiês), norte do Tocantins (craôs) e extremo leste do Pará (gaviões). Os apinajés, no norte do Tocantins. Vale notar que, embora os xerentes falem língua semelhante à dos xavantes, jês centrais que são, atualmente se acham mais articulados com os timbiras (mais especificamente os craôs) e apinajés do que com os xavantes, dos quais estão separados não só pelo Tocantins, mas também pelo Araguaia.

- b. Os caiapós são jês do norte e vivem no sul do Pará e norte de Mato Grosso. Junto deles estão os tapaiúnas, levados pelos sertanistas ao Parque do Xingu para se juntarem aos suiás, dos quais seriam um ramo há muito afastado, mas que depois se retiraram do Parque. Na fronteira Pará–Mato Grosso, ocupando sua própria terra indígena, vivem os panarás, que as pesquisas recentes identificam com os caiapós do sul, que outrora habitavam o Triângulo Mineiro e áreas vizinhas de São Paulo e Goiás.
- c. Os carajás, cuja língua não é jê, mas do tronco macro-jê, habitam a ilha de Bananal e vários pontos ao longo das margens do Araguaia. Junto deles, na margem esquerda do Araguaia, estão os tapirapés. Os poucos avás que moram na ilha ou fora dela são tupis-guaranis, como os tapirapés. Os tapuios são descendentes de xavantes e carajás colocados no século XVIII no aldeamento do Carretão pelo governo colonial.
- d. Bororos, xavantes e bacairis estão em Mato Grosso. Os bororos são do tronco macro-jê, e os bacairis são caribes que se retiraram do alto Xingu.

II. Nordeste

É a área XI de Galvão. Recentemente vários dos grupos indígenas desta área têm reafirmado sua identidade étnica, apesar de já não se guiarem pelos antigos padrões culturais. A única língua indígena ainda falada é a dos fulniôs, que mantêm também um rito anual, reservado a eles próprios, chamado Ouricuri. O rito Toré, com modalidades peculiares a cada grupo, também é realizado nessa área em suas formas abertas ou secretas.

- a. Seus grupos se concentram sobretudo nas margens e vizinhanças do rio São Francisco, do ápice mais setentrional de sua curva até a foz: trucás, aticuns, pancararus, cambiúas, tuxás, capinauás, fulniôs, xucurus, xucurus-cariris em Pernambuco; jeripancós, cariris-xocós, tinguis-botós, carapotós, uassus em Alagoas; xocós em Sergipe; pancararés, cantarurés, quiriris na Bahia.
- b. Saindo do núcleo *a*, alguns integrantes dos grupos tuxá, aticum, pancaru, quiriri se transferiram para o curso superior do São Francisco, perto da fronteira meridional da Bahia.

- c. Uma outra concentração é constituída pelos potiguaras do litoral norte da Paraíba.
- d. Há ainda os do norte do Ceará, de identidade indígena recém-reassumida ou em vias de sê-lo: tapebas, tremembés e tabajaras.

12. *Leste*

Galvão não considerou esta área. Talvez a tomasse como um apêndice da área anterior, pois nela incluiu os pataxós do sul da Bahia e maxacalis do nordeste de Minas Gerais. Comparada com a área 11, a área 12 tem contato mais recente, pois por muito tempo, até inícios do século XIX, alguns grupos resistiam à entrada dos brancos.

- a. No nordeste de Minas Gerais e sudeste da Bahia. Além dos referidos pataxós e maxacalis, podemos acrescentar os hã-hã-hãe e gueren.
- b. Mais ao sul, no vale do rio Doce e litoral, os crenaques e pataxós de Minas Gerais e os tupiniquins do Espírito Santo. Vale notar que neste último estado também há um grupo mbiá, ramo dos guaranis oriundo da área 14.
- c. Os xacriabás eram falantes da língua acuen, como os xavantes e os xerentes. Historicamente, devem estar mais relacionados à área 10. Mas hoje já não mantêm os costumes indígenas e moram no noroeste de Minas Gerais, próximo ao rio São Francisco.

13. *Chaco*

Corresponde à área VIII de Galvão, que a chamou de Paraguai. Achamos mais adequado chamá-la de Chaco, pois é dessa região que é oriunda a maior parte dos indígenas nela incluídos. O Chaco se estende pelo oeste do Paraguai e norte da Argentina. Tem um pequeno prolongamento no estado de Mato Grosso do Sul, entre o rio Paraguai e a serra de Bodoquena. Aí é que vivem os cadiuéus, da família lingüística guai-curu. Já os terenas, da família aruaque, embora também oriundos do Chaco, estão hoje fora dele, ao longo da estrada de ferro Novoeste. Por sua vez, o terceiro grupo incluído nesta área, os guatós, não parecem ter origem no Chaco, pois são falantes de uma língua do tronco macro-jê,

que se estende pelo planalto Brasileiro. Mais recentemente Mato Grosso do Sul tem recebido cambas e/ou chiquitanos, oriundos da Bolívia.

É certamente uma área culturalmente heterogênea. Levando em conta que os indígenas bolivianos são recém-chegados e que os guatós ficam um tanto afastados, a caracterização da área fica por conta dos cadiués e dos terenas, que formavam sociedades estratificadas, com uma camada de nobres, outra de comuns e uma terceira constituída de cativos, e que mantinham entre si relações simbióticas: uma troca de bens (gêneros agrícolas terenas) e serviços (proteção armada cadiué), além de matrimônios entre membros das duas nobrezas, mas sem dúvida sob a égide cadiué.

14. *Meridional*

Nos estados do sul do Brasil, Eduardo Galvão desenhou suas áreas IX e X.

Chamou a área IX de Paraná, numa alusão ao rio, não ao estado desse nome. Nela predominam os guaranis, que se espalham de um e de outro lado do rio Paraná, no Paraguai, Argentina e Brasil, com forte concentração na parte meridional de Mato Grosso do Sul. Recentemente, um dos ramos guaranis, os mbiás, têm se expandido pelo litoral do Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Há mesmo migrantes guaranis no Uruguai. Vivendo tanto na área rural como nas proximidades dos centros urbanos e turísticos, os guaranis se caracterizam por uma intensa vida religiosa.

Chamou a área X de Tietê-Uruguaí. Estende-se sobre a área anterior. Corresponde aos caingangues, de São Paulo e estados do Sul, e aos xoclingues, de Santa Catarina. Podemos lhes acrescentar os ofaiés de Mato Grosso do Sul. Vivem em pequenas terras indígenas, com suas vidas centradas nos postos da Funai. Os caingangues e os xoclingues são os chamados jês do sul; já a língua dos ofaiés não é jê, mas se inclui no tronco macro jê.

Considerando que os guaranis não somente envolvem, mas penetram na área Tietê-Uruguaí, e que até partilham algumas terras indígenas com os caingangues, parece não fazer sentido distinguir essas duas áreas e aqui optamos por juntá-las numa única, a Meridional.

As pequenas terras indígenas desta área são numerosas e dispersas. Mesmo assim, podemos distinguir tentativamente alguns núcleos, correspondentes a algumas zonas em que se concentram.

- a. No Brasil, os caiuías estão presentes somente no extremo sul de Mato Grosso do Sul, onde se concentram em grande número; aí há também nhandevas. Ambos são ramos guaranis.
- b. Na confluência do Iguazu com o Paraná há representantes dos nhandevas.
- c. No interior de São Paulo, vivem alguns nhandevas, caingangues e terenas. Do outro lado do rio Paraná, em Mato Grosso do Sul, estão os ofaiés.
- d. No Paraná, a sudeste de Londrina, há algumas terras indígenas onde vivem nhandevas e também caingangues.
- e. Ainda no Paraná, esparsas pelas vizinhanças de Guarapuava, há terras indígenas onde vivem caingangues e também nhandevas e mbiás (um terceiro ramo guarani).
- f. No oeste de Santa Catarina e norte do Rio Grande do Sul está o maior número de terras indígenas desta área, habitadas por caingangues, nhandevas e mbiás.
- g. Em Santa Catarina, na região de Blumenau, é morada dos xoclengues, mas há também representantes do caingangues, nhandevas e mbiás.
- h. No Rio Grande do Sul, entre Passo Fundo e Santa Maria, vivem caingangues e mbiás.

No litoral, junto à lagoa do Patos (i), nas vizinhanças de Florianópolis (j), de Paranaguá (k) e nas vizinhanças de Santos, Jaraguá e de Parati (l), vivem índios mbiás, sendo que no trecho paulista há também nhandevas.

6

A LUTA PELA VIDA: PRODUÇÃO DE ALIMENTOS

É muito comum se ouvir dizer que os índios são indolentes. Mas como se pode acusar os indígenas de ociosidade se dedicam grande parte de seu tempo às tarefas destinadas a garantir seu alimento? Além de caçar, pescar, coletar, plantar, criar animais, os índios têm de fabricar também os instrumentos que servem para produzir, transportar, guardar ou conservar os alimentos: armas de caça, armadilhas, canoas, cestas, potes etc. Graças a seu próprio trabalho é que os indígenas têm sobrevivido até hoje.

A CAÇA

Embora a caça para nós não passe de um divertimento ou um esporte, os índios não a vêem da mesma maneira. Eles não podem deixar de fazê-la, se quiserem ter alimentos ricos em proteínas. Um de nós pode ir caçar se quiser, se gostar, se tiver tempo para isso; mas o índio tem de caçar, pois é o único meio de obter carne.

Em todas as sociedades indígenas, a caça é uma atividade masculina. Pode ser realizada individual ou coletivamente. Naturalmente, nem todos

os grupos indígenas dão a mesma importância à caça. Os índios do alto Xingu, por exemplo, dedicam-se muito mais à pesca. Eles não fazem caçadas coletivas; praticam a caça de aves e, ocasionalmente, de pequenos mamíferos; não se nota, no alto Xingu, o consumo de caça de pêlo (veado, porco, capivara etc.) e um grande número de tabus desestimulam o consumo de carne (Galvão, 1953, p. 13, sobretudo a nota 26).

Outros grupos, como os timbiras, dão uma importância muito grande à carne de caça. Entre eles, nos meados do século XX, além das caçadas individuais, eram freqüentes as caçadas coletivas, não raro destinadas a obter carne a ser consumida nos ritos. Hoje provavelmente elas já não são tão produtivas, dado o aumento da população não indígena na região em que vivem. Já para os índios maués, a caça é sempre uma atividade individual (Leacock, 1964, p. 15).

As técnicas utilizadas na caçada variam de sociedade para sociedade. Elas variam também segundo a espécie de animal procurada. Os xoclenques da Santa Catarina, por exemplo, por volta de 1930, caçavam a anta perseguindo-a em suas carreiras, com ou sem ajuda de cachorros; o caititu, caçavam-no esperando-o sair da toca ou obrigando-o a sair dela com ajuda de fogo (Henry, 1964, pp. 153-159). Os teneteharas costumam construir abrigos no chão ou no alto das árvores, nos locais mais freqüentados por cada espécie de animal, onde o caçador os espera, sobretudo à noite; na estação chuvosa, o terreno se alaga, e a caça se refugia nas partes mais altas, onde é fácil capturá-la (Wagley & Galvão, 1961, pp. 66-67). Mércio Gomes (2002, pp. 94-97) descreve-nos uma caçada de espera que realizou quando em pesquisa de campo com os teneteharas. Uma das técnicas dos índios xavantes é atear fogo em círculo num local do cerrado, deixando uma abertura por onde os animais fogem espavoridos, sendo aí abatidos (Maybury-Lewis, 1967, p. 42).

As atividades de caça obrigam os índios a conhecerem os hábitos dos animais para melhor poder procurá-los ou esperá-los. Desse modo, dos representantes de cada espécie, sabem se andam de dia ou de noite, de que frutas gostam, onde costumam se esconder. Também dispõem de uma série de recursos mágicos para caçar: os índios craôs, por exemplo, usam determinados vegetais para esfregar no corpo ou para fazer infusões que ingerem, segundo a espécie de animal que desejam caçar; os índios teneteharas tomam muito cuidado para não ofenderem seres

sobrenaturais, a fim de não ficarem “panema”, isto é, sem sorte na caça (Wagley & Galvão, 1961, pp. 67-68). Alguns grupos indígenas acreditam que os sonhos possam predizer o sucesso das caçadas, como os maués (Leacock, 1964, p. 15) e os craôs.

Após o contato com os civilizados, as técnicas indígenas de caça se alteram devido à introdução de itens importantes, como as armas de fogo, a lanterna a pilhas e o cão. As armas de fogo são logo adotadas, por permitirem alcançar alvos a maior distância que as flechas lançadas pelo arco. Mas, em certas situações, uma arma indígena como a zarabatana, que lança projetis com ponta embebida em curare, de uso entre os matis do sudoeste do Amazonas, mostra-se mais adequada que a espingarda: por ser silenciosa, permite vários tiros às aves ou macacos nas árvores, sem espantá-los. A lanterna abriu a possibilidade da caçada de espera noturna. Os cães se tornaram auxiliares tão preciosos que chegam a ter até mito de origem entre os marubos, vizinhos dos matis, mito este que não alude aos brancos, talvez por não terem sido recebidos destes diretamente, mas chegado por intermédio de uma série de outras sociedades indígenas. Malgrado proporcionarem mais eficiência na atividade de caça, essas contribuições dos civilizados trazem também a desvantagem de tornar os índios dependentes de artigos que eles próprios não podem fabricar: balas, cartuchos, pólvora, chumbo, pilhas. Além disso, os vizinhos sertanejos passaram a ser concorrentes dos índios na procura de caça, não somente para sua alimentação, mas também para a obtenção de produtos comerciais, tais como couros de diversas espécies e penas de ema.

A PESCA

A ênfase nas atividades de pesca também varia de uma sociedade para outra, e são muitas as técnicas utilizadas para a obtenção de peixes. É muito comum, entre os índios do Brasil, o uso de vegetais que têm a propriedade de matar ou atordoar os peixes, como o tingui ou timbó. A pesca com tais elementos tem de ser de caráter coletivo, visto o trabalho exigido para efetuá-la: os cipós de timbó são cortados e amarrados em feixes; esses feixes são surrados com cacetes e mergulhados continuamente na água, para que fique impregnada pelo suco do vegetal. Entre

os índios do alto Xingu, uma barragem é previamente construída para fechar a saída da lagoa ou deter o curso das águas do igarapé, e os meninos batem com varas na água para afugentar os peixes na direção da barragem, onde a concentração do tóxico é maior. Do outro lado da barragem, são colocadas canoas para apanhar os peixes que conseguem pulá-la; quando escapam às canoas, são abatidos a flechadas (Galvão, 1953, pp. 13-14, sobretudo a nota 27). Entre os craôs, a barragem não é construída; por isso, o ribeirão só pode ser impregnado com timbó na estação seca, quando suas águas são poucas e mansas; uma vez impregnada a água, as famílias vão descendo pelas margens do ribeirão, acompanhando o suco do timbó, que desliza juntamente com as águas. Os peixes, atordoados, imóveis, descem ao sabor da corrente. Mas dificilmente podem ser apanhados com a mão, pois, uma vez tocados, debatem-se e escorregam; são, por isso, fígados com flechas de ponta de osso ou simplesmente de pau-roxo, pois estas se prendem no peixe. As flechas de ponta de canajuba (uma espécie de bambu muito fino) não servem, porque deslizam e não o seguram. A flecha, uma vez fígado o peixe, flutua com ele e é apanhada com a presa pelo pescador. Os peixes podem ser abatidos também a golpes de facão e depois apanhados com a mão.

Quando as águas são claras e mansas, é possível fígar os peixes com flecha, sem auxílio de entorpecentes, sendo que o pescador os espera nos lugares mais propícios, como, por exemplo, no alto de uma árvore cujos galhos estejam por sobre as águas e cujos frutos sejam apreciados pelos peixes.

Há também armadilhas que podem ser utilizadas na pesca. Os índios teneteharas, por exemplo, possuem vários tipos. Um deles é o pari; trata-se de um cesto cilíndrico, totalmente fechado numa extremidade e, na outra, há uma abertura afinilada que permite a entrada do peixe, mas não sua saída; é colocado no fundo dos igarapés, com uma isca no interior. Uma outra armadilha usada pelos mesmos índios é o mororó, também um cesto cilíndrico, mas com as duas extremidades abertas, sendo que a inferior termina em pontas aguçadas; é usado em águas rasas, sendo fincado no leito da corrente no momento em que passa um cardume, retirando-se os peixes pela abertura superior. Uma terceira armadilha, chamada igualmente pari, constitui-se de uma esteira de talos, amarrados um ao lado do outro, tendo pontas aguçadas na parte que deve tocar o fundo do igarapé. A cerca, flexível, é fincada no meio do igarapé à moda de labirinto, sendo

feita uma barragem entre as margens do igarapé e o pari, para induzir os peixes a entrar no labirinto (Wagley & Galvão, 1961, pp. 222-224). Os índios do rio Uaupés, afluente do rio Negro, também dispõem de armadilhas para pesca. Uma delas é o mesmo pari de boca afunilada dos índios teneteharas. Outra, o cacuri, é constituído por um cercado de varetas com uma abertura que cede quando o peixe a força, mas torna a fechar-se pela pressão da corrente da água. Uma terceira armadilha é o cajá, isto é, um jirau construído junto às pequenas quedas de água, de tal modo que apare os peixes que tentam galgar a cachoeira ou segure os que são trazidos por ela (Alves da Silva, 1962, pp. 237-238).

Em inúmeras sociedades indígenas, atualmente, é muito comum o uso de anzóis de metal introduzidos pelos civilizados. Em algumas, tais como as do Uaupés, o peixe pode ser conservado moqueado, isto é, assado e defumado em fogo lento sobre uma grelha de madeira posta cerca de um metro do fogo. Fazem também a farinha de peixe, pisando o peixe moqueado no pilão, levando-o, em seguida, ao forno, onde é esfarinhado com a mão, até ficar completamente enxuto. O peixe moqueado ou em forma de farinha conserva-se durante muito tempo (p. 216). Os antigos tupinambás do litoral brasileiro faziam tanto o moquém como a farinha de peixe (Léry, 1960, p. 145).

Uma fascinante ilustração de pesca coletiva é o vídeo *Yākwa*, de Virgínia Valadão (1995). Mostra como os enauenê-nauê, do noroeste de Mato Grosso, fazem uma grande barragem de troncos onde se fixam cestos embutidos em cilindros de casca. Neles entram os peixes dos cardumes em migração. Relaciona também esta atividade com a cosmologia, mitologia e ritual.

A COLETA

Não se deve confundir coleta com colheita. A primeira consiste na procura de frutas, caules e raízes de vegetais não cultivados, enquanto a segunda é o recolhimento do produto daquilo que se plantou. Para os poucos grupos indígenas que não praticavam a agricultura, a coleta era o único meio de obter alimento vegetal. Não há propriamente exemplos de índios sem agricultura no Brasil recente; houve o abandono da agricultura

por alguns deles, antes do contato com os brancos, por um certo período, para mais facilmente escapar a ataques ou por julgá-la dispensável diante do que o meio então oferecia; foi o caso dos guajás do Maranhão, dos xoclengues de Santa Catarina e de parte dos paracanãs do Pará. Nas atividades de coleta também se pode incluir a procura de animais minúsculos, como gafanhotos, certas larvas, determinadas espécies de formigas e de produtos de origem animal, como o mel, ovos de tartaruga etc.

As atividades coletoras variam com as regiões e segundo as tradições alimentares de cada sociedade. Os xoclengues, por exemplo, por viverem no sul do Brasil, podem dar uma grande importância à coleta do pinhão, mas não têm em seu território os frutos do buriti, a cuja procura se aplicam os timbiras do Brasil Central.

A coleta não inclui apenas elementos comestíveis, mas também matéria-prima para elaboração de produtos diversos: plantas que tenham qualidades medicinais ou mágicas, canas para a fabricação de flechas, fibras para fazer cordas, timbó para entorpecer peixes, cal para pintar o corpo, cera e resinas que sirvam de adesivos, em suma, uma infinidade de elementos.

No passado, a coleta era uma das atividades que os timbiras praticavam quando saíam de suas aldeias em longas expedições após terem plantado suas roças. Essas expedições duravam até o momento em que o milho das roças estava pronto para ser colhido. Até pouco depois de seu contato com os brancos, em meados do século xx, os xavantes passavam a maior parte do ano a fazer expedições que duravam de seis semanas até três ou quatro meses, freqüentando os locais, nas épocas adequadas, onde podiam coletar itens vegetais que constituíam matéria-prima para seus artefatos (Maybury-Lewis, 1967, pp. 53-59). E os matis, do sudoeste do Amazonas, após o contato, valem-se das embarcações motorizadas da Funai, para mais facilmente se transportarem até os locais onde há os vegetais necessários à confecção do curare.

A AGRICULTURA

A maioria dos grupos indígenas do Brasil pratica a agricultura de coivara. Trata-se de um forma de cultivo presente não apenas entre os aborígenes brasileiros, mas também em outros continentes em toda a região

tropical. Tal agricultura se realiza somente em terras florestais. Para limpar o terreno necessário a uma lavoura, é preciso derrubar uma porção da floresta, o que se faz na estiagem. Algum tempo depois, estando os troncos e galhos caídos suficientemente secos, lança-se-lhes fogo. As chamas não consomem totalmente as árvores caídas; os grossos troncos ficam apenas enegrecidos e o terreno continua ainda cheio de garranchos que não se queimaram de modo total. Então os agricultores cortam esses garranchos, juntam-nos em vários montes, o que constitui a coivara, deles fazendo outras tantas fogueiras. Assim o terreno fica pronto para ser semeado. O aspecto do terreno preparado desse modo é bem chocante para aqueles que, não estando familiarizados com esta modalidade agrícola, imaginam o campo a ser semeado como uma área retangular, com a terra toda homogeneamente revolvida, como nas regiões temperadas. Mas não é nada disso: o terreno tem uma forma irregular e nem sempre está todo no mesmo nível; está inteiramente recoberto de cinzas, contrastando com a floresta verdejante que o envolve; o chão aparece por uma intrincada rede de troncos enegrecidos que o fogo não queimou totalmente; a cinza mal esconde as pontas negras que emergem do chão, restos dos caules de vegetais de pequeno porte cortados pelos agricultores; aqui e ali alteia um grande tronco que, tendo oferecido alguma resistência aos trabalhadores, não foi derrubado.

É justamente no espaço disponível entre os troncos caídos que se faz o plantio. Essa tarefa se inicia com as primeiras chuvas. Não há faixas de terra nitidamente demarcadas para cada gênero de planta. Eles crescem mais ou menos misturados, embora não tenham sido plantados na mesma ocasião. Os produtos agrícolas, ao invés de estarem separados em áreas justapostas, mais parecem estar, ao contrário, em camadas superpostas: olhando-se uma dessas roças, destacam-se dos demais vegetais os frutos das bananeiras e dos mamoeiros, que ocupam o estrato superior; numa camada mais baixa estão as espigas de milho; ao rés do chão, as abóboras; na camada mais inferior, dentro da terra, as batatas-doces, os inhames, as raízes de mandioca.

Um pouco mais de atenção sobre as roças indígenas faz perceber uma ordem no seu aspecto inicialmente confuso ao observador estranho. Os caiapós derrubam as árvores de modo que caíam umas sobre as outras em pilhas que deixam entre si espaços vazios. Nesses espaços são plantados

os tubérculos antes que se faça a queimada. Isso permite que seu sistema de raízes se forme de modo a aproveitar os nutrientes que se infiltrarão com as primeiras chuvas. A queimada, realizada antes das chuvas, é feita em separado para cada pilha de modo a evitar o calor excessivo, que prejudicaria as raízes em formação (Posey, 1984, p. 36). As roças marubos, quando vistas do alto, de um avião, mostram duas tonalidades de verde: uma da macaxeira, plantada em duas faixas paralelas, uma de cada lado dos caminhos traçados pelo cimo das colinas; outra do milho, plantado nas encostas dessas colinas. Nos corredores de macaxeira se plantam também mamoeiros e pupunheiras. A macaxeira se conserva no solo e vai sendo colhida conforme a necessidade; os mamoeiros produzem por uns poucos anos; e as pupunheiras por muito mais tempo, aí ficando, mesmo depois que a maloca se tenha transferido. Entremeadas ao milho, plantam-se as bananeiras, que se desenvolvem após a colheita do primeiro.

No Brasil, não são apenas os índios que realizam este tipo de agricultura, mas também os próprios brasileiros civilizados, que, sem dúvida, aprenderam a fazê-la com os indígenas. Depois de um, dois ou mais anos, o terreno cultivado já não produz satisfatoriamente, o que obriga os agricultores a derrubarem uma outra porção da floresta. Após algum tempo, tendo os agricultores esgotado os terrenos que estão a sua volta, devem migrar para mais longe, a fim de derrubarem outras porções de floresta.

Atualmente, a maior parte dos índios do Brasil se utiliza de facões, machados e enxadas de ferro. Mesmo aqueles grupos indígenas ainda isolados dos brancos recebem esses instrumentos dos postos de atração mantidos pela Funai ou por intermédio de outros indígenas ligados aos brancos. Porém, antes da introdução dos instrumentos de ferro, utilizavam-se de machados de pedra para cortar os troncos vegetais, sendo que as árvores mais grossas eram derrubadas fazendo-se fogueiras em torno delas. O solo era perfurado, para a sementeira, ou para o arrancamento de raízes comestíveis, com ajuda de paus pontudos, que se costuma chamar de “bastões de cavar”. Esses bastões, em certas atividades, resistem à concorrência das ferramentas de metal: os marubos continuam a usar seus cavadores de madeira de tronco de pupunheira para plantar as mudas de bananeira.

Embora as técnicas agrícolas sejam mais ou menos as mesmas entre os vários grupos tribais brasileiros, mesmo assim as sociedades indíge-

nas diferem no que toca à agricultura. Em primeiro lugar, nem todas dão a mesma importância às atividades agrícolas, algumas possuindo roças razoavelmente grandes, como sói ocorrer com os índios do tronco tupi, e outras, plantações bem pequenas, tal como se vê entre os timbiras ou os xavantes. Em segundo lugar, diferem na ênfase que dão a certas espécies cultivadas. Assim, enquanto a agricultura dos tupis dá mais importância ao plantio do milho e da mandioca, os jês setentrionais e centrais cuidaram mais do plantio da batata-doce e do inhame (Nimuendajú, 1946, p. 58), pelo menos no passado. Os timbiras e os xerentes, para dar mais um exemplo, plantam um vegetal completamente desconhecido aos outros índios: trata-se do cipó comestível denominado *kupá* (p. 59). A agricultura dos xavantes anterior à chegada dos brancos só consistia no plantio de três vegetais: o milho, a fava e a abóbora (Maybury-Lewis, 1967, p. 47). Já os índios mundurucus, da bacia do Tapajós, plantam, entre outros vegetais, a mandioca, tanto a brava quanto a mansa (aipim ou macaxeira), a batata-doce, o milho, a fava, a abóbora, o cará, o ananás, a pimenta; aprenderam também o cultivo da banana, do arroz, da batata-inglesa, da cana-de-açúcar, do algodão (Murphy, 1960, pp. 60-61).

PLANTIO DE CAPÕES

As pesquisas do entomólogo e antropólogo Darrell Posey mostraram que os caiapós cultivam, no cerrado, ilhas de vegetação com diferentes espécies que eles utilizam para os mais diversos fins. Começam por preparar pilhas de adubo composto com serrapilheira. Depois que apodrecem, as pilhas são maceradas com paus, e o material assim obtido é levado para um local, quase sempre uma pequena depressão capaz de reter água durante as chuvas. Enchida a depressão, adicionam material orgânico dos montículos de cupim de uma determinada espécie. Às vezes adicionam pedaços do ninho de uma espécie de formiga que luta com esse cupim. Desse modo, esses insetos não atacam o que for cultivado. No final da estação seca, o material assim amontoado é cultivado com as espécies que interessam aos caiapós, crescendo com as primeiras chuvas. Outras espécies invadem a área assim preparada ou nela são intencionalmente introduzidas, expandindo-a (Anderson & Posey, 1987, pp. 48-

49). Nos capões assim formados, os caiapós encontram materiais para fazer cachimbos, cestos, máscaras, flechas, arcos, cordas, cavadeiras, cabos de machado, lixas, remédios, iscas e venenos para peixes. Alguns desses vegetais atraem pacas, cutias, pássaros, dando oportunidade aos caçadores (p. 47).

Esse tipo de cultivo convida o pesquisador a observar melhor certas formações vegetais aparentemente silvestres, pois podem ser originárias de ações intencionais, sejam dos caiapós, sejam de outros povos indígenas atuais ou do passado.

CRIAÇÃO DE ANIMAIS

A criação de animais domésticos para consumo de sua carne tem sido praticada por inúmeras sociedades indígenas depois que estabeleceram contato com os civilizados. Hoje em dia, é comum a presença de galinhas e porcos nas aldeias indígenas, havendo até algumas que criam bovinos.

Porém, mesmo antes do contato com os civilizados, já era comum entre os índios a criação de animais nas aldeias, capturados ainda novos e mantidos à guisa de bichos de estimação. Em certas aldeias indígenas podem ver-se araras, papagaios, mutuns, que os índios têm junto de suas casas simplesmente pelo prazer de observá-los e alimentá-los. O contato com os civilizados modificou, em alguns casos, o comportamento dos índios com relação a esses animais. Os índios *craôs*, por exemplo, vendem tais animais logo que se lhes oferece um preço convidativo. Os *craôs* capturam filhotes de arara, localizados em ninhos nas encostas verticais dos morros da terra indígena, subindo até o ninho com a ajuda de um tronco fino e longo que encostam ao morro, amarrando-lhe degraus de taboca. Os filhotes assim apanhados são alimentados com cuidado até que estejam totalmente emplumados, sendo então vendidos aos comerciantes civilizados.

Os índios *xavantes* criam os filhotes de animais que conseguem apanhar. Entretanto, os animais assim criados, sobretudo se forem porcos selvagens, cuja carne é muito apreciada, podem ser eventualmente consumidos (Maybury-Lewis, 1967, p. 37).

Como vemos, nem sempre tais animais são mantidos simplesmente por divertimento ou pelo mero prazer de tê-los em casa. Nas aldeias do alto

Xingu, para citar mais um exemplo, é comum ver-se no meio do pátio uma enorme gaiola feita com varas, em forma de cone, onde os índios têm como prisioneiro um gavião-real. As penas dessa ave de rapina, que é a maior do Brasil, são usadas para a emplumação de flechas e têm um alto valor comercial entre esses índios. Mantendo-o preso, os índios têm garantido um suprimento regular de penas. O dono do gavião-real alimenta-o com pássaros e pequenos mamíferos, como macacos, que caça especialmente para ele (Galvão, 1953, p. 14).

Esses animais silvestres criados desde filhotes dentro da aldeia, animais de estimação ou, como é comum chamá-los nos textos etnográficos, xerimbabos, também podem ter um lugar na cerimônias. É o caso do rito timbira chamado Khetwayê, em cujo desfile final pelo caminho circular da aldeia mata-se um porco selvagem (queixada ou caititu) assim criado (Nimuendajú, 1946, pp. 177-178, 197 e 224; Melatti, 1978, pp. 286-287 e 298).

CONFECÇÃO DE ARTEFATOS

A luta pela subsistência também inclui a confecção dos instrumentos com que os índios lavram a terra, caçam e pescam: bastões de cavar, arcos, flechas, bordunas, canoas, fornos de farinha etc. Atualmente, na grande maioria das sociedades indígenas, muitos desses instrumentos foram substituídos pelas ferramentas produzidas pela indústria dos civilizados: facões, machados de ferro, enxadas, foices, cavadeiras, espingardas. Os recipientes de cerâmica sofrem a concorrência das latas vazias dos civilizados. O forno de cerâmica para torrar farinha de mandioca aparece lado a lado com o forno feito de cobre.

De qualquer modo, muitos dos artefatos tradicionais dos indígenas continuam a ser confeccionados por eles. Um deles, por exemplo, é a canoa. Em certas áreas do Brasil, ela é feita com a casca das árvores, como acontece no Xingu. É um trabalho bastante penoso. Em primeiro lugar, talham a machado, na casca do jatobá, sem derrubá-lo, a canoa, que costuma ter por volta de sete metros de comprimento. Como a árvore está de pé, é preciso construir andaimes ao seu redor para poderem trabalhar. Uma vez cortado o feitio da canoa, os índios têm de destacar a casca do

tronco, o que fazem introduzindo cunhas, devagar e com muito cuidado para não rachá-la. Desprendida a casca, ela é aquecida com ajuda da queima de palha: com isso se apressa o secamento da casca, ao mesmo tempo em que ela se torna maleável, permitindo levantar as bordas da proa e da popa. Uma canoa dessas pode carregar até meia tonelada, no máximo, e suporta uns dois anos de uso (Lima, 1950a). É interessante notar que esse processo é idêntico ao que utilizavam os índios tupinambás do Rio de Janeiro e São Paulo, como conta Hans Staden, alemão que foi prisioneiro deles em meados do século XVI. Só que os tupinambás as faziam maiores, de treze metros de comprimento (quarenta pés) e nas quais cabiam trinta pessoas, quando iam à guerra. Chegavam a avançar com elas duas milhas mar a dentro (Staden, 1968, p. 260).

Certos artefatos continuam a ser fabricados pelos indígenas e, além disso, foram adotados pelos civilizados, como é o caso do tipiti. Trata-se de um longo tubo fechado numa das extremidades, feito à maneira de trançado de cesto, muito flexível e que serve para espremer a massa de mandioca, de modo a expulsar-lhe o suco venenoso. Os civilizados não somente aprenderam a fazer este objeto com os índios, como chegaram mesmo a introduzi-lo entre outros indígenas que o desconheciam.

7

O TRABALHO E AS RELAÇÕES SOCIAIS

DIVISÃO DO TRABALHO

Nas sociedades indígenas do Brasil, de um modo geral, não existe especialização profissional. Cada homem sabe fazer tudo o que os demais fazem; o mesmo acontece com cada mulher, que tem domínio sobre todas as habilidades que constituem atribuições femininas. Então, pode-se dizer que existe entre os índios uma divisão do trabalho por sexo. Tal divisão não é exatamente a mesma em todas as sociedades. De um modo geral, às mulheres cabem as atividades culinárias, o cuidado das crianças, além de partilhar, com os homens, o plantio e a colheita. Aos homens são destinadas as atividades guerreiras, a caça, a derrubada da floresta para se fazer a lavoura.

As atividades coletoras, em muitas sociedades, cabem às mulheres, como, por exemplo, entre os xavantes e os timbiras. No entanto, entre estes últimos, pelo menos, o mel é sempre retirado das colméias pelos homens. Os homens mundurucus fazem a coleta em caso de insucesso na

caçada; as mulheres, quando realizam a coleta, levam um homem para subir nas árvores (Murphy, 1960, p. 60). A coleta do pinhão é realizada pelos casais xoclogues, sendo que cabe ao homem subir no pinheiro para derrubar os cones, que depois são reunidos pelo marido e a mulher, que os quebram e juntam os pinhões (Henry, 1964, pp. 16 e 162).

A divisão do trabalho chega, às vezes, ao ponto de exigir que duas partes de um mesmo objeto sejam confeccionadas por pessoas de sexo oposto: assim, entre os índios craôs, há determinados tipos de cestos que são geralmente confeccionados pelas mulheres, mas cujas alças só podem ser feitas pelos homens. O mesmo ocorre entre os teneteharas: um determinado tipo de colar, feito de dentes de animais, sementes e contas de vidro, é elaborado em duas etapas: na primeira, as peças são perfuradas pelos homens; na segunda, são colocadas no fio pelas mulheres (Wagley & Galvão, 1961, p. 215).

Mesmo na arte, existe uma divisão do trabalho: entre os cadiués, por exemplo, os desenhos geométricos das pinturas de rosto são traçados pelas mulheres, enquanto a arte figurativa, constituída de pequenas estatuetas de cera, barro cozido ou cortiça, é trabalho tanto de homens como de mulheres (Ribeiro, 1951, p. 175 e pp. 154-155).

É comum se ouvir dizer que, entre os indígenas, a mulher trabalha mais do que o homem; este só faria os serviços leves, enquanto ela se aplica ao trabalho pesado. Cremos que as linhas acima são o suficiente para demonstrar que isto não é verdade. Existe uma divisão do trabalho entre homem e mulher. E ele nem sempre fica com a parte mais leve. Serviços que cabem aos homens, tais como a derrubada da floresta para o plantio, a construção de canoas, são bastante desagradáveis e cansativos. Mesmo a caça, que entre nós é um divertimento, um esporte realizado em tempo de folga, tem para o homem indígena outro sentido: de seu esforço na caçada depende o abastecimento de carne de sua casa. Entre os índios craôs, por exemplo, voltar da mata de mãos vazias, sem nenhum animal capturado, significa refeições mais pobres e menos saborosas em sua casa e, às vezes, rixas com a esposa. O caçador, para ser bem sucedido, não somente cuida de manter suas armas em bom estado. Cuida de observar os locais e ocasiões propícias para a caçada, como também procura interpretar sonhos e tomar uma porção de cuidados mágicos: esfrega o corpo com determinadas plantas, segundo o animal

que deseja caçar, sendo que certas magias, para terem eficácia, exigem a abstinência de certos alimentos. Não é tão fácil, por conseguinte, a tarefa do caçador indígena.

Além da divisão do trabalho por sexo, existe também uma distribuição de tarefas por idade. Meninos e meninas costumam imitar os adultos de seu sexo, nos brinquedos, preparando-se, assim, para o futuro. As meninas brincam com bonecas (de cerâmica, sabugo de milho, talo de buriti), os meninos flecham calangos e passarinhos com ajuda de pequenos arcos. Mas nem tudo o que as crianças fazem é brinquedo: as meninas ajudam a tomar conta dos irmãos menores, por exemplo. Há, pois, tarefas que são atribuídas a pessoas de determinadas idades. Por exemplo, cabe aos meninos e aos velhos *craôs* carregar as armas e a carne para a aldeia, enquanto os caçadores entram nela disputando uma corrida de toras. Entre os mesmos índios cabe às crianças e aos velhos espantar os pássaros das roças no período que precede a colheita. Nas antigas aldeias tupinambás, eram as moças que mastigavam as raízes com que se faziam as bebidas (Staden, 1968, p. 239).

A PROPRIEDADE

Não é raro ouvir-se dizer que os índios não têm noção do direito de propriedade. Nada mais falso. Seria mais correto dizer que o direito de propriedade não é aplicado da mesma maneira entre os índios como entre nós, e que sofre variações segundo as diversas sociedades indígenas. Os bens que se destinam a ser consumidos são geralmente de propriedade individual. Já os aplicados à produção de outros bens podem ser, alguns, de posse coletiva e outros, individual.

A terra, por exemplo, é um bem de produção geralmente possuído coletivamente. Entre os índios *craôs*, a terra pertence a toda a sociedade. Cada casal faz uma roça de onde tira alimentos principalmente para si e seus filhos. Uma vez colhida toda a produção, se o casal não plantar novamente no mesmo lugar, outros indivíduos podem utilizar o terreno. Cada aldeia *tenetehara* detém a propriedade do território que a envolve. Aqui também, uma vez que um indivíduo abandona o local de sua roça, outro pode utilizá-lo (Wagley & Galvão, 1961, pp. 60-61).

Outros bens de produção, tais como arcos, flechas, facões, machados, enxadas, cães, costumam ser de propriedade individual. Um craô pode tomar tais bens por empréstimo de seus proprietários. Também as sementes destinadas ao replantio têm proprietários individuais.

Quanto aos bens de consumo, a definição de seus proprietários varia segundo as diferentes sociedades indígenas. Segundo o modo de ver dos teneteharas, os produtos da roça, a caça, o peixe, depois de trazidos para a casa, passam a pertencer à mulher (p. 61). A propriedade da roça craô é difícil de ser definida: marido e mulher se utilizam de seus produtos e podem doá-los, cada um, a seus respectivos parentes. Em caso de divórcio, entretanto, os produtos da roça passam a pertencer apenas à mulher; o homem só tem direito sobre os produtos da roça, por conseguinte, enquanto mantém a união matrimonial. Entre esses mesmos índios, o caçador, quando vai sozinho ao mato, tem direito aos animais que abate, devendo entregá-los antes de tudo à esposa, se é casado, podendo, porém, tirar um pedaço deles para seus próprios parentes. Quando se trata de uma caçada coletiva, entretanto, é preciso que se faça uma divisão. Os animais abatidos são levados até um local, fora da aldeia, de onde os caçadores deverão iniciar uma corrida de toras. Dois líderes sazonais da aldeia dividem, nesse local, cada animal capturado exatamente ao meio, ficando metade para cada um dos dois times que vão disputar a corrida. A metade de cada animal é então dividida entre os membros de cada time. Assim, a cada indivíduo cabe uma parte de cada animal caçado, não importa se ele, individualmente, tenha ou não matado algum deles.

A introdução de novos elementos e de novas necessidades entre os índios pelo contato com os civilizados fez com que tivessem de solucionar certos problemas com relação ao direito de propriedade. Assim, outrora, os mesmos craôs não aproveitavam o couro dos animais. Os animais peludos eram sapecados no fogo antes de serem divididos entre os caçadores. Entretanto, depois do contato com os civilizados, apareceu a possibilidade de vender o couro de certos animais aos comerciantes. Surgiu então o problema de saber a quem deveria pertencer o couro dos animais caçados em expedições coletivas, já que dividir o couro seria fazê-lo perder todo o valor. Ficou convencionado que o couro deveria pertencer ao caçador que tivesse derrubado o animal com um tiro; mas, caso o animal tivesse sido colocado pelos cães numa posição da qual não

poderia escapar, o couro deveria pertencer ao dono dos cachorros. Entre os maués, em meados do século XX, nem todos possuíam espingarda; muitos tinham de pedi-la emprestada para caçar; o animal abatido pertencia ao dono da espingarda, embora sempre coubesse um pedaço ao matador (Leacock, 1964, p. 14).

Não sabemos até que ponto poderíamos considerar como propriedade os privilégios que cada clã bororo dispõe sobre certos nomes, cânticos, emblemas, sobre o uso de certas técnicas, de certos objetos e de certos materiais (Lévi-Strauss, 1936, pp. 287-288).

A ESCRAVIDÃO

A questão da propriedade nos leva a um outro problema: haveria, entre os índios, o costume de um homem poder ser o proprietário de outro homem? Ou melhor, haveria a escravidão entre os índios? Parece que, para a maior parte das sociedades indígenas, a resposta deve ser negativa: nelas a escravidão não existe. A razão disso é muito simples. A economia das sociedades indígenas é de subsistência. Cada indivíduo dificilmente produz mais do que o necessário para sua própria sobrevivência e a de seus filhos. Em sociedades com esse tipo de economia, cada escravo também produziria apenas para si e seus filhos, não oferecendo nenhum excedente de produção a ser aproveitado pelo seu proprietário. Para um indivíduo que vive numa dessas sociedades, de nada vale ter um escravo, pois este produzirá apenas o que ele próprio e seus filhos consomem; terá um escravo nominal, mas não de fato.

Geralmente essas sociedades, quando fazem prisioneiros, sobretudo quando se trata de mulheres raptadas, integram-nos com os mesmos direitos dos demais membros.

Entre os antigos tupinambás, o prisioneiro de guerra era propriedade daquele que o tinha capturado. O proprietário podia mesmo dá-lo de presente a outros indivíduos, parentes seus. Mas o prisioneiro não se destinava a produzir bens para seu proprietário: este, depois de algum tempo, sacrificava-o no ritual antropofágico, ganhando assim mais um nome. Assim nos ensina o alemão Hans Staden (1968, p. 119), que foi prisioneiro dos tupinambás, e só pela fuga escapou a esse destino.

Não obstante, umas poucas sociedades indígenas situadas em território brasileiro tiveram escravos no passado, tal como aconteceu entre os cadiués e os terenas. Os cadiués viviam do tributo e do saque sobre os indígenas vizinhos. O uso do cavalo veio aumentar o seu poderio. Sua sociedade era estratificada e sua base era constituída de escravos, isto é, membros aprisionados das sociedades vizinhas. Suas mulheres podiam se entregar à arte da pintura corporal, pois as escravas as livravam das demais tarefas (Ribeiro, 1951, p. 153). Entretanto, nem todos os prisioneiros se destinavam à escravidão. Era tão comum a prática do aborto e do infanticídio que um dos principais fins das expedições guerreiras era o aprisionamento de crianças, a serem adotadas como cadiués (Lévi-Strauss, 1957, pp. 188 e 190). Os terenas constituíam um ramo dos chamados guanás. Os cadiués mantinham com os guanás uma relação não tanto de senhor para escravo, mas de senhor para tributário. Não tentaram destruir as sociedades guanás; estas pagavam tributos para que os cadiués não lhes destruíssem as plantações e pedágio para viajarem livremente em suas atividades de comércio. Os cadiués garantiam a fidelidade dos guanás, casando-se com suas caciques (Cardoso de Oliveira, 1960, pp. 29-38). Os terenas, por sua vez, ainda que subordinados aos cadiués, tinham eles próprios uma sociedade estratificada em três camadas, sendo a mais baixa constituída de escravos. No entanto, entre os terenas, todo aquele que se distinguisse em combate, matando um inimigo, tinha direito a um título especial, mesmo que fosse escravo, e que lhe permitia casar na camada social imediatamente superior (pp. 45-46). Havia, pois, mecanismos para o indivíduo escapar à situação de escravo.

COMÉRCIO

Já se demonstrou, neste capítulo, que, nas sociedades indígenas do Brasil, de um modo geral, só existe a divisão do trabalho por sexo e por idade. Não há especialistas, ou seja, indivíduos que se dedicam exclusivamente a um determinado tipo de trabalho como, por exemplo, oleiros, cesteiros etc. Nas sociedades indígenas, o que um homem faz todos os outros fazem, embora possam diferir na habilidade com que executam cada tipo de tarefa: todos caçam, todos pescam, todos derrubam árvores,

todos fabricam arcos e flechas etc. O mesmo acontece com as mulheres: todas cultivam, todas colhem, todas fabricam potes etc. Desse modo, cada casal e seus filhos pode fazer tudo que os demais casais fazem. Logo, em tais sociedades, dificilmente há o que trocar entre as famílias, já que todas produzem as mesmas coisas.

Entretanto, se todos os homens e todas as mulheres fazem as mesmas coisas dentro de uma sociedade indígena, cada sociedade costuma produzir alguns artefatos que outras não produzem, ou tem em seu território coisas que outras não possuem. Isso torna possível o desenvolvimento de um comércio entre elas. Tal é o que acontece com as sociedades do alto Xingu. Os uaurás são os exclusivos produtores de cerâmica; suas grandes panelas de barro são procuradas por todos os demais indígenas da área (Galvão, 1953, pp. 11 e 15). Os camaiurás se destacam na manufatura de arcos. Os cuicuros e calpalos se esmeram na fabricação de colares de caramujo. No passado, eram os trumais que forneciam os machados de pedra às demais sociedades, pois em seu território é que se encontrava o diabásio próprio para fabricá-los. Os suiás concorriam com eles na fabricação de machados (Schaden, 1965, p. 86). Os trumais e os uaurás também produzem o sal. Tais produtos passam de uma sociedade a outra através de trocas por adornos de penas, armas, cestas, cabaças, cães etc.

No tempo em que Lévi-Strauss (1948, pp. 90-93) visitou os nambiquaras, o comércio entre seus bandos, quando estranhos entre si, estava sempre sujeito a degenerar em luta armada. Mas, assim mesmo, esses bandos enfrentavam os perigos da possibilidade de um conflito, já que uns necessitavam dos produtos dos outros: os grupos orientais tinham necessidade de cerâmica e de sementes; os grupos setentrionais e centrais admiravam os colares confeccionados pelos meridionais. Além disso, trocavam entre si o algodão em pluma ou em fio, cera, resina, pasta de urucu, conchas, pendentes de orelha, braceletes, penas, bambu, fibras de palmeiras, espinhos de ouriço, cabaças etc.

É impressionante a enorme rede de comércio entre grupos indígenas que se estende de um e de outro lado da fronteira do Brasil com a Venezuela, Guiana e Suriname. Em vez de descrevê-la, recomendamos que o leitor observe o gráfico Rede Comercial Indígena Norte-amazônica, em que indicamos os grupos indígenas, especificamos os artigos comercializados e as direções que tomam. Os grupos indígenas da parte inferior do

esquema – sanumás, iecuanas, taurepangues, patamonas, macuxis, uapi-xanas, uaiuais e tiriós – são os que vivem no Brasil, ainda que também do outro lado da fronteira. Para desenhar a rede, consultamos trabalhos de Joanna Overing Kaplan (1975, pp. 27-28), Walter Coppens (1971, pp. 42-43, 46-48 e 53-56), Audrey Butt Colson (1973), David Thomas (1972, pp. 11, 15, 17 e 35), Alcida Ramos (1980, pp. 45-49), Catherine Howard (1993, pp. 235-236). A rede tem uma história antiga, pois remonta no mínimo até os tempos coloniais, quando os iecuanas iam até a foz do rio Esequibo para comerciar com os holandeses (que então, além do Suriname, colonizavam também a Guiana, esta última posteriormente entregue ao domínio britânico). Evidentemente, ao longo de todo esse tempo, ela não teve essa mesma configuração. Meios modernos de transporte, a presença de missionários que comerciavam com os índios, a obsolescência de certos itens substituídos por artigos industrializados, têm modificado a rede comercial, encurtando as viagens, mas aumentando a sua frequência. Ela se estendia mais para leste e alcançava até o Amapá e, sobre este setor mais oriental, Dominique Gallois (1986, pp. 193-216) dá muitas informações, mas sempre referindo-se ao passado, finalizando com a observação de que esse sistema de trocas se tornou obsoleto, e os grupos que comerciavam não mais se visitam, uma vez que as agências governamentais encarregadas da assistência aos indígenas, tanto no Brasil como na Guiana Francesa, dando-lhes acesso imediato aos cobiçados artigos industrializados, estimularam sua concentração em determinados locais e tolheram-lhes os movimentos.

Os raladores de mandioca, fortes placas de madeira incrustadas com lasquinhas de pedra, como as produzidas pelos macós (da família lingüística sáliva, que não se confundem com os macus e nem com os macos, referidos no Capítulo 4), são talvez os artigos que mais longamente percorrem a rede, após serem nela introduzidos pelos iecuanas ou pelos uaiuais. Note-se, no esquema, que os acauaios e os macuxis recebem raladores oriundos tanto dos primeiros quanto dos segundos. Espingardas e miçangas são colocadas no circuito por índios das vizinhanças do monte Roraima, que as compram com diamantes que extraem no garimpo. As canoas iecuanas têm sido negociadas preferencialmente com garimpeiros. Em cada setor da rede, certamente, as relações entre os parceiros têm suas peculiaridades. Assim, os iecuanas não

em recompensa, uma cuia de alimento, cada um da mesma mulher que lhe tenha entregado a garrafa. Para fazer tal cerimônia, os habitantes da aldeia se dividem em dois grupos, de modo que a troca não seja feita entre homens e mulheres do mesmo grupo. No dia seguinte, pois, os homens saem cedo com as garrafas, ficam o dia todo na mata à procura de mel e voltam à tardezinha, entrando todos juntos na aldeia com as garrafas cheias. Cada homem, então, entrega as garrafas às respectivas proprietárias e delas recebe cuias cheias de alimento pronto para ser consumido. Ora, tudo seria muito mais fácil se cada homem levasse as garrafas da própria esposa, voltasse com as garrafas cheias para a casa e recebesse o alimento de sua própria mulher. Essa troca, aparentemente, não tem razão de ser, pois todas as mulheres podem fazer comida e todos os homens podem apanhar mel, não havendo necessidade de trocarem mel e comida com membros de casas estranhas. Entretanto, apesar de tal troca não ter nenhuma justificativa de base econômica, ela possui alto significado social: serve para estreitar os laços de solidariedade entre as diversas casas da aldeia. Entre os craôs, há outras variedades de troca dessa espécie, e elas podem ser encontradas também entre os outros grupos indígenas. Esse tipo de troca não constitui um costume aberrante dos indígenas, pois se encontra em todas as sociedades, mais enfaticamente numas e menos noutras. Mesmo entre nós, essa troca existe. Veja-se, por exemplo, o que acontece pela festa do Natal: João dá um livro de presente a seu amigo Antônio, enquanto este dá uma gravata para João. Ora, não seria mais prático se, ao invés de trocarem presentes, Antônio comprasse seu próprio livro e João sua própria gravata? Há mesmo o inconveniente de Antônio não gostar do livro e João não gostar da gravata. Entretanto, esses presentes são uma forma de manifestar a amizade e de reforçá-la. Cada um dos amigos ficará mais contente com o outro por ter sido lembrado.

Há, pois, uma distinção entre comércio e troca ritual. Não se trata, entretanto, de categorias mutuamente exclusivas. Assim, no comércio indígena, embora se troquem produtos diferentes entre si, a transação se faz como se fossem presentes, não havendo necessariamente uma exata equivalência entre os valores dos bens trocados.

RESTRIÇÃO RITUAL DA RECIPROCIDADE

Não sabemos quando os índios *craôs* deixaram de realizar o rito de *Atam*, que só nos deram a conhecer por uns poucos detalhes que lembravam. Só o realizavam fora da aldeia, em acampamento de caça, durante alguma expedição destinada a conseguirem carne a ser consumida no encerramento de alguma cerimônia maior. Os caçadores decidiam fazer o *Atam* quando queriam juntar uma grande quantidade de carne e em tempo breve. Tinham, pois, de estimular sua obtenção e reduzir seu consumo no próprio acampamento. Da expedição faziam parte homens e mulheres. Os homens saíam do acampamento para caçar, mas deixavam dois rapazes com as mulheres para apanhar lenha para elas. Quando um caçador retornava ao acampamento com um animal abatido, os dois rapazes o precediam, como que abrindo caminho para ele até sua cabana. Porém, se o caçador voltava de mãos vazias, um dos rapazes o punha nos ombros e o carregava, depondo-o aos pés de sua esposa. Durante o tempo em que estavam no acampamento, os ocupantes de uma cabana não pediam carne nem fogo aos das outras, mesmo que fossem seus parente próximos. Os membros de cada família elementar (pai, mãe e filhos) comiam sozinhos e o homem não dava carne nem a seu sogro (geralmente o chefe da casa em que ele morava na aldeia).

Em suma, para acumular carne, os expedicionários honravam com batedores os caçadores bem sucedidos, envergonhavam, como se fossem a própria caça, aqueles que nada haviam conseguido, suspendiam obrigações entre parentes que, na vida cotidiana, normalmente satisfariam. Era como se os *craôs*, nesse rito, mostrassem ter consciência da possibilidade de uma outra maneira de organizar a sociedade, mais favorável à acumulação de excedentes, mas pela qual eles não optaram (Melatti, 1978, pp. 129-130).

8

AS SOCIEDADES INDÍGENAS E SUAS UNIDADES

ALDEIAS

Todos nós aprendemos, na escola, que os índios viviam em aldeias constituídas de grandes cabanas alongadas, feitas de palha, dispostas em círculo, dispondo de um pátio no centro e envolvidas por fortes cercas. Geralmente, os livros didáticos trazem uma gravura que mostra a aldeia indígena construída deste modo. Isso, provavelmente, leva muitas pessoas a pensar que todos os índios do Brasil constroem suas aldeias dessa maneira. Tal, porém, não é o caso. A aldeia cercada era construída pelos índios tupinambás, do litoral brasileiro, que os europeus encontraram no século XVI; Hans Staden (1968, pp. 222-224), que foi prisioneiro desses índios, descreveu esse tipo de aldeia em seu livro. Ora, os atuais índios do Brasil não habitam aldeias cercadas e diferem entre si quanto ao modo de construí-las: diferem no tamanho, na forma e disposição das casas etc.

Um grande número de sociedades indígenas atuais constrói aldeias, dispondo as casas em círculo: isso acontece com os bororos, os timbiras, os índios do alto Xingu, os ianomâmis da bacia do Rio Negro e muitos

outros. Mas elas diferem em outros detalhes: os bororos têm, no centro da aldeia, uma casa destinada aos rapazes solteiros: a casa dos homens. Por outro lado, a casa dos homens não existe nas aldeias timbiras. Os índios do alto Xingu têm no centro a gaiola do gavião real, já referida no Capítulo 6. As casas de certos grupos ianomâmis se reduzem a um teto inclinado, mais baixo do lado voltado para fora da aldeia, apoiado sobre pilares; são construídas uma ao lado da outra, de modo que os tetos, quase todos, se ligam uns aos outros, tendendo a formar uma marquise circular contínua, tal como a de um estádio de futebol.

Há índios que não constroem a aldeia em forma de círculo completo, tais como os xerentes e os xavantes, cujas aldeias lembram uma feradura. Outrora os caiuás, um ramo dos guaranis, tinham sua aldeia reduzida a uma enorme casa. Os índios fulniôs, que moram em casas de tijolo introduzidas pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios, constroem todos os anos uma aldeia de casas de palha onde realizam o ritual do Ouricuri; ela se divide em três partes: uma formada pelo conjunto das cabanas; outra, pelo pátio de danças em forma de pêra; e a terceira, pelo sítio do juazeiro sagrado (Pinto, 1956, pp. 110-112 e 149-150).

A aldeia forma uma unidade politicamente independente, uma vez que parece não haver chefes ou conselhos que dirijam mais de uma. Certas sociedades indígenas sofreram tão forte depopulação, que ficaram reduzidas a uma só aldeia. Tal é o caso dos índios tapirapés, que, de seis aldeias que tinham por volta do início do século XX, estavam reduzidos a uma só em meados do mesmo século (Cardoso de Oliveira, 1959, pp. 1-2). Na mesma época, era o caso das diversas sociedades alto-xinguanas, pois cada uma possuía uma só aldeia.

As habitações que constituem a aldeia tomam as formas mais diversas, segundo as sociedades que as constroem. Os acampamentos xoclengues não tinham qualquer forma definida: onde a mulher se sentava, fazia fogo e amamentava o filho, aí era construído o abrigo. Eles adriavam a construção dos abrigos até que a chuva os obrigasse a fazê-los. Eram muito sumários: constavam de dois pilares sobre os quais se apoiava um travessão horizontal. No chão se espetavam galhos, que eram vergados e amarrados ao travessão. Em cima desses galhos se amarravam horizontalmente outros ramos. Desse modo, o abrigo tomava a aparência de uma baliza de futebol. Se o número de pessoas que ia ficar no abrigo era

grande, colocavam-se ramos do mesmo modo do outro lado do travessão, como se fossem dois abrigos, um contra o outro (Henry, 1964, pp. 9-11). Segundo Castro Faria (1951, p. 29), os nambiquaras possuíam duas espécies de abrigo, conforme a estação do ano. Durante a estação chuvosa, faziam cabanas, fincando diversas varas no chão, em círculo, depois encurvando-as e unindo-as pelas extremidades; a elas se amarravam outras varas no sentido horizontal e cobriam a armação com palha. Era a casa em colmeia. No período do estio, deixavam a aldeia e levavam uma vida nômade, utilizando-se de pequenos abrigos, semelhantes aos dos xoclenques; as ramagens eram deslocadas de um lado para o outro durante o dia, a fim de que o abrigo produzisse sombra continuamente (Lévi-Strauss, 1957, p. 291). As casas dos xavantes eram também em forma de colmeia; as de seus acampamentos temporários eram menores que as da aldeia permanente (Maybury-Lewis, 1967, p. 58). A casa tradicional dos tucanos era uma grande maloca que abrigava todos os habitantes do grupo local. Uma delas tinha 27,60 metros de comprimento, por 18 metros de largura. A cobertura tinha duas águas, estando sua cumeeira a 7,30 metros de altura e suas abas a 90 cm do chão. As paredes principais eram, até 2,5 metros de altura, de casca de árvore e, daí para cima, de trançado de açai: estas eram as paredes frontais. As laterais eram de trançado de uma palma chamada *pehé*. Casas como esta eram separadas por uma área limpa da floresta que as cercava, tendo também um pátio na frente. As famílias se localizavam nas partes laterais da casa, junto ao beiral do telhado, enquanto o espaço central servia para passagem, reuniões, danças, visitas, trabalho (Alves da Silva, 1962, pp. 175-177). A casa tinha a aparência externa de um chalé.

FAMÍLIAS

Tanto a forma das aldeias como a forma das casas, em algumas sociedades indígenas, sofreram a influência do contato com os homens civilizados, modificando-se. Assim, por exemplo, as aldeias dos índios terenas, que no passado teriam a forma circular, como lembra o nome *Akúlea* (Argola), de um “bairro” da aldeia de Cachoeirinha, passaram a ser construídas como as vilas dos civilizados, com ruas que se cruzam

em ângulo reto, como ilustra o centro da mesma aldeia (Cardoso de Oliveira, 1958, pp. 4-5). Os timbiras, embora mantenham a disposição circular das casas, alteraram-lhes a forma, fazendo-as como as dos sertanejos civilizados, embora sem as mesmas divisões internas e sem as janelas. Os teneteharas também alteraram no mesmo sentido a forma de suas casas (Wagley & Galvão, 1961, p. 37). A antiga casa grande dos caiuás foi substituída por casas pequenas. No alto Uaupés, o mesmo ocorreu com o tipo de casa tucano acima descrito: as casas grandes, que abrigavam todo um grupo local, foram abandonadas em favor de casas menores, familiares (Alves da Silva, 1962, p. 174). Também já se disse da introdução de casas de tijolos entre os índios fulniôs pelo extinto Serviço de Proteção aos Índios. No tempo da pesquisa de Estêvão Pinto (1956, p. 110), eles ainda não se tinham adaptado a este tipo de casa, e não dispunham de móveis do tipo civilizado para guarnece-las.

As alterações que sofrem as formas das casas são mais profundas do que podem parecer, pois elas refletem ou provocam modificações na organização do grupo que as habita. O grupo doméstico, isto é, aquele grupo de pessoas que habitam uma só casa, não é organizado do mesmo modo em todas as sociedades: varia segundo os costumes de cada uma.

Em nossas grandes cidades, geralmente cada grupo doméstico é constituído por uma família elementar. A *família elementar* é aquela formada por um homem, uma mulher e seus filhos. Não raro, o grupo doméstico, além da família elementar, abrange também um ou mais agregados: o pai, a mãe, uma irmã, um sobrinho ou um parente qualquer de um dos cônjuges. Entre os indígenas do Brasil não parece frequente essa forma de grupo doméstico, a não ser entre os índios que sofreram modificações devidas ao contato com os homens civilizados, tais como os xerentes (Nimuendaju, 1942, p. 23), os caiuás (Watson, 1952, pp. 83-87), entre outros.

Na maior parte dos grupos indígenas brasileiros, é mais comum a presença de mais de uma família elementar em cada grupo doméstico. Entre os teneteharas, por exemplo, os chefes de família procuram fazer com que suas filhas e as filhas de seus irmãos se fixem em sua casa, de modo que os maridos destas permaneçam com ele. O homem, ao se casar, deve morar na casa da mulher durante um ou dois anos; se o chefe da família tem bastante prestígio, consegue convencer o novo marido a se fixar

naquela casa definitivamente (Wagley & Galvão, 1961, p. 39). Ao conjunto de várias famílias elementares que vivem agregadas e desenvolvem suas atividades de modo coordenado se dá o nome de *família extensa*.

METADES, CLÃS E LINHAGENS

Várias sociedades indígenas estão divididas em duas partes, devendo seus membros, mediante certa regra, pertencer a uma ou a outra. A essas partes se costuma dar o nome de *metades*. Um bororo sempre deve pertencer à metade de sua mãe (Colbacchini & Albisetti, 1942, p. 41). Já um ticuna deve pertencer à metade de seu pai (Cardoso de Oliveira, 1964, p. 62). Tanto as metades bororos como as ticunas são exogâmicas, isto é, seus membros devem procurar cônjuge na metade oposta. Nem sempre, porém, as metades são exogâmicas: entre os timbiras, cada pessoa pode casar indiferentemente com membros da própria metade ou da contrária; já os terenas, no passado, deviam casar-se com membros de sua própria metade. As metades terenas eram, pois, endogâmicas (Cardoso de Oliveira, 1960, p. 46).

Muitas vezes as metades estão subdivididas em grupos menores denominados *clãs*, tal como acontece com as bororos ou as ticunas. Mas os clãs, para serem considerados como tal, não precisam agrupar-se em metades: os suruí do Pará, por exemplo, estão divididos em clãs, mas não em metades. Para que um grupo seja considerado um clã, é preciso que satisfaça a certas condições: em primeiro lugar, deve haver uma regra que estipule se o indivíduo deve pertencer sempre ao clã do pai ou sempre ao clã da mãe; entre os ticunas, ou entre os suruí (Laraia & DaMatta, 1967, p. 43), por exemplo, dá-se o primeiro caso; entre os bororos, o segundo. Em segundo lugar, para que seja considerado um clã, os membros do grupo devem exercer um ou mais tipos de atividades em que o grupo apareça como uma unidade distinta dos demais: os membros do clã devem executar certos trabalhos em conjunto ou devem participar de determinados rituais como um grupo discreto. Os clãs suruí têm entre si como que uma divisão do trabalho: os membros do clã Quati têm direito à chefia e não podem caçar; os do clã Pau podem caçar e também plantar; os do clã Gavião desprezam a agricultura, mas

são excelentes na caça e parecem ter a seu cargo as atividades guerreiras (p. 43, nota 14). Em terceiro lugar, para que seja clã, os membros do grupo precisam saber que estão ligados entre si por uma determinada regra de descendência, mas não necessitam conhecer como cada um deles se liga genealógicamente a todos os demais.

É neste último item que o clã se distingue da linhagem. Para que seja considerado uma *linhagem*, o grupo deve satisfazer às mesmas condições do clã, com exceção da terceira citada: para ser linhagem, é preciso que cada membro do grupo conheça suas ligações genealógicas com todos os demais. Ocorre muitas vezes que o clã se subdivide em linhagens, embora estas possam existir sem se agruparem em clãs. Os xavantes, além dos clãs, possuem linhagens (Maybury-Lewis, 1967, pp. 165-171). Tanto o clã como a linhagem são grupos exogâmicos.

Não raro cada clã ou cada linhagem possui um lugar bem definido em cada aldeia, tal como acontece com os clãs dos bororos. Trata-se de uma localização relativa, uma vez que o mesmo clã ou a mesma linhagem podem aparecer em mais de uma aldeia da mesma sociedade. Outrora, cada clã ticuna estava sediado num determinado local (Cardoso de Oliveira, 1961, pp. 21-22); mas o que define o indivíduo como membro de um clã não é o local onde reside e sim sua descendência, tanto que, quando os clãs ticunas deixaram de ser localizados, continuaram a existir.

SEÇÕES

Algumas das sociedades panos, do sudoeste da Amazônia, organizam-se em seções, grupos de descendência exogâmicos semelhantes aos dos aborígenes australianos. Para entendermos o que vêm a ser seções, podemos imaginar um clã (patrilinear ou matrilinear) dividido em duas partes, cada qual englobando os membros de gerações alternadas. Essas partes seriam as seções. Tomando por exemplo os marubos, dos afluentes do rio Javari, no estado do Amazonas, um indivíduo da seção Varinávavo tem consigo, na mesma seção, os seus irmãos e irmãs, que são de sua própria geração; a avó materna e os irmãos e irmãs dela, que estão duas gerações acima; os filhos e filhas da filha de sua irmã, que

estão duas gerações abaixo. Em outra seção, chamada Tamaoávo, estão sua mãe e os irmãos e irmãs dela, que estão na geração imediatamente acima da sua; os filhos e filhas de sua irmã, que estão na geração imediatamente abaixo da sua. Todos os parentes aqui relacionados poderiam fazer parte de um só clã matrilinear. Entretanto, os marubos não consideram a existência de clãs, mas somente das seções. Quanto ao pai desse indivíduo e os parentes relacionados por seu intermédio, eles estão em outro par de seções. Nos anos setenta, os marubos estavam distribuídos por nove pares de seções, mas teoricamente bastariam apenas dois pares (fazendo um total de quatro seções) para o seu sistema social operar (Melatti, 1977, pp. 92-99).

Os caxinauás do estado do Acre, e que vivem também no Peru, limitam-se a esse mínimo teórico de quatro seções. Diferem dos marubos em outros dois detalhes: as seções de um mesmo par se relacionam por linha masculina; e cada seção está dividida em duas partes com nomes distintos, uma constituída só pelos homens e outra só pelas mulheres.

AUSÊNCIA DE GRUPOS DE DESCENDÊNCIA

Há sociedades indígenas que não dispõem de grupos de descendência, sejam metades, clãs, linhagens ou seções, e seu sistema social pode operar perfeitamente sem a sua existência. Estão neste caso todas aquelas que se distribuem ao longo da fronteira setentrional do Brasil, desde o Amapá até o nordeste do Roraima. Também as sociedades alto-xinguanas, aquelas que estão na parte meridional do Parque Indígena do Xingu, não contam em sua organização social com grupos de descendência.

Obviamente, a ausência de grupos de descendência não implica na falta de grupos de residência, como a família elementar, a família extensa, o grupo doméstico.

Em tais sociedades não se acentua a importância de uma linha de descendência, seja a materna ou a paterna, na transmissão de direitos, deveres ou identidades. Todo indivíduo considera como seus parentes um certo número de pessoas, contados indiferentemente por qualquer linha, limitado por critérios subjetivos. É o que podemos chamar de uma parentela, que, dependendo da sociedade, pode incluir até afins efetivos.

O nome pessoal serve, entre outras coisas, para indicar o grupo a que pertence cada indivíduo dentro de sua própria sociedade. Entre nós, é costume cada pessoa possuir pelo menos dois nomes: o primeiro é individual; o segundo é o sobrenome herdado por linha paterna. Não raro, entre os dois intercala-se um terceiro, o sobrenome do pai da mãe.

Nem todas as sociedades usam os nomes pessoais da mesma maneira que nós. Os antigos romanos, por exemplo, tinham um modo de dar nomes às pessoas completamente diferente do nosso. Quando um romano ouvia o nome de Públio Cornélio Cipião, sabia tratar-se de uma pessoa cujo nome individual era Públio, que pertencia à linhagem dos Cipiões, um ramo do clã (*gens*) chamado Cornélia (Coulanges, 1953, vol. I, pp. 152-157). Ouvindo um nome pessoal, o romano sabia, por conseguinte, localizar seu portador dentro de um grupo constituinte de sua sociedade.

Nas sociedades indígenas do Brasil, o nome pessoal também pode indicar o segmento ou os segmentos a que a pessoa por ele denominada pertence. Vários exemplos podem ser citados. Assim, conforme Cardoso de Oliveira (1964, pp. 234-235), entre os ticunas, a pessoa chamada Arara-batendo-asas-sentada pertence ao subclã Arara Vermelha, que está incluído no clã Arara, o qual pertence à metade Aves. Ao ouvir qualquer nome pessoal, o ticuna sabe dizer o subclã, o clã e a metade de seu portador. Entre os índios bororos, cada indivíduo deve sempre receber um nome tirado de um repertório pertencente ao seu próprio clã (Colbacchini & Albisetti, 1942, pp. 48-50 e 441-446); desse modo, ao se ouvir um nome bororo, é possível dizer o clã e a metade a que pertence o seu portador. Além disso, cada nome bororo tem uma fórmula correspondente para ser aplicada ao indivíduo que já morreu (pp. 49-50); ao ouvir-se um nome, por conseguinte, pode-se dizer se o indivíduo é vivo ou morto.

Já com os timbiras dá-se o contrário do que acontece entre os ticunas ou os bororos; o indivíduo não recebe um nome porque pertence a determinado grupo de descendência, pois não os têm, mas sim pertence a um grupo ritual porque recebeu determinado nome. O menino recebe nome, geralmente, de seu tio materno, enquanto a menina recebe nome

quase sempre de sua tia paterna. Segundo o nome que receber, o indivíduo passa a pertencer a certo grupo cerimonial e a certas metades dos muitos pares que existem nas sociedades timbiras; seu nome dá, ainda, o privilégio de interpretar determinados papéis em certos rituais.

Se os exemplos acima referidos são tomados de sociedades que relacionam os nomes pessoais a grupos que as constituem, é digno de nota haver, em outras sociedades, também nomes pessoais que estão relacionados a seu exterior. Assim, se o nome que um tupinambá recebia ao nascer era o de um antepassado escolhido por seu pai, como Hans Staden (1968, pp. 248-249) dá exemplo de um caso, ele recebia outro nome, entretanto, cada vez que executava ritualmente um inimigo (Fernandes, 1963, p. 279). Já os nomes pessoais dos sanumás, um ramo dos ianomâmis, são em geral inspirados em características físicas, de comportamento, eventos, locais de nascimento, quando não são simplesmente a denominação da unidade unilinear a que pertence seu portador. Mas se espera que, em cada família, pelo menos uma criança receba tanto o nome quanto o espírito de um animal abatido por seu pai em caçada especialmente realizada para isso, sendo que o espírito lhe penetra no corpo pelo cóccix (Ramos, 1990, pp. 228-257). Havia outrora, entre os pirahãs, um modo de obter nomes pessoais que eram como que de origem simultaneamente externa e interna: guerreiros especializados se apropriavam do nome sugerido pela semelhança do inimigo, que observavam e depois matavam, com algum falecido pirahã. Mas os nomes que os pirahãs normalmente recebem, por intermédio do xamã, provêm de seres oriundos de acidentes sofridos por seus corpos, e como que têm vida própria, desvinculando-se do nomeado depois da morte deste, ou mesmo antes, e desdobrando-se em outros seres, por sua vez também desdobráveis, de um modo fascinante e complexo, difícil de ser aqui resumido (Gonçalves, 1993).

Em certas sociedades indígenas, é corrente o uso da tecnonímia, isto é, fazer referência a uma pessoa, não pelo seu próprio nome, mas mencionando sua relação com um parente próximo, a este sim nomeando. Por exemplo, entre os marubos, do sudoeste do estado do Amazonas, há pessoas conhecidas como *Natôpa* ou *Camãewa*, o que significa, respectivamente “pai de *Nato*” e “mãe de *Camã*”. Alcida Ramos (1990, pp. 209-227) fez uma sugestiva análise da prática da tecnonímia que

observou junto aos sanumás. Além dos termos “pai” ou “mãe”, os sanumás podem juntar ao nome da pessoa tomada como referência qualquer termo de parentesco usado dentro da sua família elementar de orientação (em que nasceu) – “irmão mais velho”, “irmão mais novo”, “irmã” – ou na de procriação (a que deu início pelo casamento) – “esposa”, “filho”, “filha”. Entre as implicações da tecnonímia sanumá, se contam: dar destaque à família elementar na trama da família extensa ou poligínica em que está inserida; pôr em evidência, e assim acomodá-los ao novo meio, indivíduos deslocados de seus grupos de origem; sugerir nomes que poderão vir a ser epônimos de novas linhagens.

Os timbiras, tal como nós, podem dizer seus nomes pessoais sem constrangimento. Mas isso não acontece em qualquer sociedade indígena. Quando perguntávamos a um marubo pelo seu nome, ele nos dava aquele pelo qual era conhecido entre os brancos: Pedro, Raimundo, José etc. Se insistíamos que dissesse seu nome indígena, ele nos respondia com a tecnonímia: *Camãpa*, *Vimãpa* etc. Só depois de nos conhecerem um pouco melhor, alguns diziam o próprio nome, até espontaneamente, como aconteceu com aquele que, entusiasmado pelo mito que nos contava ou traduzia, revelou que tinha o mesmo nome de um dos personagens da narrativa. Os sanumás também guardam sigilo sobre seus nomes pessoais. Mas isso não quer dizer que não saibam os nomes uns dos outros. E a razão do sigilo certamente não é impedir que um feiticeiro de uma outra paragem use do nome para agir maleficamente sobre seu portador, como pelo menos um sanumá alegou, pois os nomes dos moradores de uma aldeia são também conhecidos nas outras. Além disso, o uso da tecnonímia torna público o nome que toma como referência. Alcida Ramos (1990, pp. 228-241), ao comentar o sigilo dos nomes, considera-o como um dos pouquíssimos recursos de que dispõe o indivíduo sanumá para manter alguma privacidade. Não há mal em conhecê-los, mas é indecoroso e constrangedor pronunciá-los, a não ser nos contextos previstos.

HIERARQUIA

Uma das formas que a hierarquia pode tomar nas sociedades indígenas é a de camadas sociais ordenadas segundo sua riqueza material ou

poder. Dentre as sociedades indígenas de cuja estratificação ainda há memória, contam-se a dos cadiuéus e a dos terenas, de Mato Grosso do Sul. Ambas, além de se dividirem internamente em estratos, ainda possuíam escravos tomados dentre os membros das sociedades vizinhas. Além disso, os cadiuéus tinham ascendência sobre os terenas. Relações igualmente hierárquicas e simbióticas entre diferentes etnias foram descritas no livro organizado por Alcida Ramos (1980): entre os índios das margens dos afluentes do alto rio Negro e os macus, entre os sanumás e os iecuanas, entre os caingangues e os guaranis.

Mas há outras formas de hierarquia, como a baseada na ordem de nascimento que permeia os índios tucanos, do alto rio Negro: os irmãos mais velhos são superiores aos mais novos; as linhagens fundadas pelos irmãos mais velhos são superiores às linhagens iniciadas pelos irmãos mais novos; e essa ordem também se mantém para unidades mais inclusivas. É uma hierarquia que não deixa de ter uma implicação material, uma vez que, conforme sua mitologia, os grupos superiores ocupam as posições mais a jusante nos rios, o que é constatado por Janet Chernela (1986, pp. 247-249), que ainda acrescenta as áreas próximas dos igapós e das cachoeiras, as mais piscosas.

Por sua vez, os grupos constituintes dos clãs bororos se ordenam hierarquicamente segundo sua riqueza, não tanto material, mas de caráter simbólico, constituído pelas unhas, dentes, penas e couros de diferentes espécies a que cada um pode ter acesso para a confecção de adornos e objetos rituais.

Em certas sociedades, vez por outra se alude a uma hierarquia de caráter simbólico, que não parece implicar em diferenças de caráter material ou de poder entre os segmentos por ela ordenados. Os craôs estão divididos em *Wakmëyê* e *Katamyê*, metades a que se afiliam segundo seus nomes pessoais, à maneira já mencionada, característica de timbiras que são. A primeira metade administra a aldeia na estação seca; a segunda, na chuvosa. Em certas ocasiões rituais, os membros da segunda devem mostrar-se como lentos e sobretudo envergonhados perante os da primeira. Assim, nas mudanças de estação, quando os *Katamyê* recebem dos *Wakmëyê* ou a eles entregam a administração da aldeia, ou ainda quando lhes cedem o machado para cortar o par de toras de buriti para a corrida associada à brotação do milho, escondem seus rostos com

ramos ao se deslocar na direção deles, ou, se parados, põem-se de costas para eles (Melatti, 1978, pp. 83-84, 155, 169 e 174). Por sua vez, os caingangues de Palmas, em Santa Catarina, explicaram a Herbert Baldus (1937, pp. 44-45) que estavam organizados em metades patrilineares exogâmicas. Cada metade se dividia em dois grupos, em que cada pessoa se incluía conforme a pintura de rosto que o pai lhe fizesse pela primeira vez: *Votôro* e *Kadnyerú*, numa delas; *Aniky* e *Kamé*, na outra. Os *Votôro* e os *Aniky* eram tidos como mais fortes que, respectivamente, os *Kadnyerú* e os *Kamé*.

9

AMOR E CASAMENTO

O matrimônio entre os indígenas está regido por uma série de regras que, como todos os demais costumes, diferem grandemente de sociedade para sociedade. Para citar um só exemplo, basta dizer que a divergência entre as diversas sociedades indígenas com relação ao matrimônio começa com o número de cônjuges que são permitidos a cada indivíduo. Assim, há sociedades que permitem a poligamia, mais especificamente a poliginia, isto é, o casamento de um homem com mais de uma mulher, tal como acontece entre os xavantes (Maybury-Lewis, 1967, p. 76), os teneteharas (Wagley & Galvão, 1961, p. 38), ou acontecia entre os antigos tupinambás (Staden, 1968, p. 250). Outras só permitem a monogamia: é o que se dá nas sociedades timbiras. Os nambiquaras só permitem a poligamia aos chefes de bandos (Lévi-Strauss, 1957, p. 332). Entre os xoclengues, as uniões, nas primeiras décadas do século XX, eram bastante instáveis, passando da monogamia para a poligamia,

chegando mesmo à poliandria (casamento de uma mulher com mais de um homem) e ao casamento grupal (Henry, 1964, pp. 19 e 35-47), isto é, de mais de um homem com mais de uma mulher.

A PROIBIÇÃO DO INCESTO

Em nenhuma sociedade do mundo, o homem pode casar com a mulher que bem entender. Há mulheres com quem seu casamento ou relações sexuais causariam viva repulsa da sociedade, tal como acontece entre nós se alguém ousa ter relações sexuais com a própria irmã, filha ou mãe: tal ato é considerado um crime, a que se dá o nome de incesto. Nas sociedades indígenas do Brasil, como em qualquer outra sociedade, há mulheres com quem o casamento é considerado incestuoso. Mas a definição de incesto varia de sociedade para sociedade.

Já foi dito no capítulo anterior que as linhagens, os clãs e, por vezes, as metades, constituem grupos exogâmicos. Nas sociedades em que existem clãs, por exemplo, as relações sexuais entre um homem e uma mulher do mesmo clã são consideradas incestuosas, constituindo um ato que suscita a indignação dos membros da sociedade e que sujeita os culpados a expiar de algum modo seu crime, havendo algumas que chegam a puni-lo com a morte. Casar com um membro da mesma linhagem, do mesmo clã ou da mesma metade exogâmica seria, para os índios, algo como que casar com a própria irmã para nós.

Mesmo naquelas sociedades indígenas que não dispõem de linhagens, clãs ou metades, a cada homem correspondem mulheres com quem ele pode casar e outras com quem não pode. De um modo geral, é possível dizer que nenhuma sociedade indígena do Brasil permite o casamento de um indivíduo com a própria irmã, a própria mãe ou a própria filha. Nisto todas elas concordam. Divergem, entretanto, quanto aos demais parentes.

Mas por que será que, em todas as sociedades, é proibido o casamento com determinados indivíduos, sobretudo os parentes? Muita gente diz que essas proibições visariam a evitar o nascimento de indivíduos defeituosos, devido à união de caracteres genéticos recessivos indesejáveis de que seriam portadores os dois genitores. Esse motivo, entretanto, não explica tudo: se a proibição do incesto pretendesse apenas evitar resul-

tados genéticos desastrosos, por que no Brasil se haveria de proibir o casamento entre, por exemplo, um homem e sua filha adotiva ou um homem e a filha de seu pai adotivo (*Código Civil*, art. 1.521, n.º I e v)? Ora, entre parentes adotivos não existem necessariamente laços de consangüinidade natural; logo, por que proibir o casamento entre eles? A lei brasileira proíbe, por exemplo, o casamento entre afins em linha reta (art. 1.521, n.º II). Outrora era considerado incestuoso o casamento de um homem com a viúva de seu irmão; numa das mais famosas peças de Shakespeare, *Hamlet*, o rei da Dinamarca é apresentado como um homem que matou seu próprio irmão (o pai de Hamlet), casando-se com a esposa dele; este casamento é considerado incestuoso, havendo na peça referências a ele tais como: “esse monstro adúltero e incestuoso” ou “não consintas que o leito real da Dinamarca fique como catre de incesto e de luxúria” (Shakespeare, 1966, pp. 48 e 49). Os índios timbiras proíbem o casamento entre indivíduos portadores de determinados nomes, mesmo que não haja nenhum parentesco de consangüinidade entre eles. Portanto, não se trata apenas de evitar resultados genéticos indesejáveis quando se considera certas uniões matrimoniais como incestuosas. Há outros fatos que tornam inválida essa explicação: muitas sociedades não só permitem, mas preferem o casamento entre certo tipo de primos, chamados cruzados (ver explicação mais abaixo), como acontecia, por exemplo, entre os índios mundurucus (Murphy, 1960, p. 89).

O CASAMENTO NUNCA INTERESSA APENAS AOS NOIVOS

Para se apresentar uma outra explicação da proibição do incesto, é preciso fazer aqui um parêntese e lembrar que o matrimônio não é algo apenas do interesse do homem e da mulher que o contraem: ele envolve interesses mais vastos, isto é, os dos grupos a que o homem e a mulher pertencem. Nenhum indivíduo está completamente isolado: pertence a uma família, a uma linhagem, a um clã ou a outros grupos de parentesco. Quando se casa, envolve nesse ato todos os indivíduos de seu grupo. O casamento de uma princesa, por exemplo, não visa apenas a permitir à princesa amar um homem de sua livre escolha e predileção, mas envolve os interesses políticos de seu país. A Constituição do Império do Brasil,

no seu artigo 120, só permitia o casamento da princesa herdeira com o aprazimento do imperador ou, no caso de não haver imperador, com a aprovação da Assembléia-geral. Em outras palavras, a princesa só casaria com um homem de sua escolha se isso coincidissem com os interesses da nação.

Mas os interesses dos grupos sociais a que pertencem os noivos não contam apenas quando se trata de casamento de membros de famílias nobres. Entre os antigos israelitas, eram proibidas as relações sexuais de um homem com sua mãe, com a madrasta, com a irmã, com a meia-irmã, com a neta, com a tia paterna ou materna, com a mulher do tio paterno, com a nora, com a mulher do irmão, com a enteada, com a sogra, com a filha do enteado ou da enteada, com a irmã da esposa durante a vida desta (*Lev.* 18, 6-18). Entretanto, a mulher israelita tinha direito à herança deixada por seu pai, quando este não tivesse filho do sexo masculino (*Núm.* 27, 8). Segundo a lei de Moisés, toda mulher que possuísse bens deveria casar-se com homem de sua própria tribo, que era a paterna, a fim de que os bens de sua tribo não se transferissem para outra (*Núm.* 36, 5-9). Desse modo, a mulher israelita possuidora de algum patrimônio acabava se casando com um parente mais ou menos próximo por parte de pai. O casamento de mulher com parente de seu pai ocorria mesmo antes de Moisés e era contraído até por mulheres que possuíam irmãos, como bem mostram os casamentos de Isaac e de Jacó (*Gên.* 22, 20-23; 31, 1). Portanto, entre os antigos israelitas, os indivíduos que se casavam deviam atender aos interesses de sua tribo. Suas regras matrimoniais, ao mesmo tempo que proibiam o casamento entre parentes muito próximos (mãe, filha, neta etc.), desestimulavam o casamento com pessoas afastadas demais, isto é, pertencentes a outras tribos.

Cada membro da sociedade xavante pertence sempre à linhagem e ao clã de seu pai. Por outro lado, o homem xavante, ao casar-se, deve ir morar junto a seus sogros. Ele evita, entretanto, ficar sozinho na casa dos sogros, casando-se com uma ou mais mulheres da mesma casa onde já estão casados seus irmãos. Desse modo, o casamento ideal para o xavante é aquele em que um grupo de irmãos entre si se casa, cada um deles, com uma ou mais mulheres de um grupo de irmãs entre si (Maybury-Lewis, 1967, p. 88). Por sua vez, os homens que pertencem à mesma linhagem casam-se nas casas vizinhas àquela onde estão casados seus irmãos de

linhagem, de modo que os membros de uma linhagem da mesma geração não se dispersem ao casarem (1967, p. 90). Por conseguinte, também entre os xavantes, o casamento não é realizado ao bel-prazer do homem e da mulher, mas é contraído de modo a atender os interesses da linhagem.

ENDOGAMIA E EXOGAMIA

A proibição de incesto leva o indivíduo a se casar fora de um determinado grupo, ao qual pertence e cujas mulheres lhe são proibidas. Desse modo, se há proibição de incesto em todas as sociedades, há também exogamia em todas as sociedades. Mas os grupos exogâmicos, que se casam entre si, existem sempre dentro de um grupo maior que é endogâmico, isto é, fora do qual o casamento não deve ser contraído. Tomemos por exemplo a sociedade Suruí. Esta sociedade está dividida em cinco clãs, que são exogâmicos, chamados Quati, Gavião, Palmeira, Carajá e Pau (Laraia & DaMatta, 1967, p. 43). Digamos que um homem pertencente ao clã Pau queira se casar. Ele só pode tomar mulher dos clãs Quati, Gavião, Palmeira ou Carajá, mas nunca do clã Pau. Entretanto, dificilmente ele se casará com uma mulher que não seja da sociedade Suruí; não que seja proibido se casar com gente de sociedade estranha (o próprio clã Carajá se originou de um homem de sociedade estranha que se casou entre os Suruí), mas acontece que os outros grupos são distantes, hostis e as mulheres só lhes podem ser tiradas pelo rapto. Desse modo, os cinco clãs, que são exogâmicos, estão dentro de um grupo maior, a sociedade Suruí, que tende a ser endogâmica.

Em todas as sociedades, tal como na Suruí, há um limite fora do qual o casamento se torna difícil. Os índios terenas, por exemplo, estavam divididos em três camadas sociais endogâmicas. A última das camadas era constituída pelos cativos, membros de outras sociedades, aprisionados. As duas camadas superiores, constituídas pelos terenas propriamente ditos, estavam divididas em metades que eram também endogâmicas. Desse modo, a sociedade terena estava constituída por cinco grupos endogâmicos. Cada indivíduo do sexo masculino tinha de casar dentro de sua camada e de sua metade, isto é, dentro de seu grupo endogâmico. Entretanto, não podia se casar com sua mãe, irmã ou prima, que tam-

bém pertenciam a mesmo grupo endogâmico. Como geralmente todas as mulheres pertencentes a seu grupo endogâmico na sua aldeia eram suas parentas próximas, tinha de buscar mulher em outra aldeia, mas que pertencesse também a seu grupo endogâmico (Cardoso de Oliveira, 1960, pp. 48-50). Em suma, a endogamia de camada e de metade obrigava os indivíduos a uma exogamia de aldeia.

O CASAMENTO: UMA ALIANÇA ENTRE GRUPOS

Pode-se dizer que o casamento é uma forma de unir grupos sociais: unem-se clãs, unem-se linhagens, unem-se aldeias. Pelo casamento, dois grupos se solidarizam, se aliam. Por isso, grupos que mantêm uma hostilidade aberta entre si não se ligam pelo casamento, haja vista a história trágica de Romeu e Julieta. A proposta de casamento é uma oferta de paz e de cooperação, como a que os heveus fizeram aos israelitas (*Gên.* 34, 8-10):

Hemor disse-lhes então: “Meu filho Siquém está enamorado de vossa filha; dai-lha por mulher, eu vo-lo peço. Aliai-vos conosco, dai-nos vossas filhas e desposai as nossas. Habitai no meio de nós, pois a terra estará à vossa disposição; podereis estabelecer-vos e negociar nela, e adquirir propriedades”.

Mostrou-se, no Capítulo 7, que um modo de criar e manter a solidariedade entre grupos sociais é dar presentes. Os etnólogos modernos têm defendido a tese segundo a qual os grupos exogâmicos se solidarizam trocando mulheres, como se estas fossem presentes (Lévi-Strauss, 1967, pp. 73-74). O texto que acaba de ser citado mostra muito bem a proposta de troca de mulheres entre os heveus e os israelitas.

A troca de mulheres entre os grupos sociais não aparece com a mesma evidência em todas as sociedades, sendo mais fácil distingui-la naquelas em que a troca tem um caráter direto e imediato, tal como parece acontecer entre os índios ticunas: é comum que o homem que deseje se casar procure um outro que tenha uma irmã; pede para casar com a irmã dele e ao mesmo tempo lhe oferece sua irmã solteira (Cardoso de Oliveira, 1964, p. 75).

Considerando, pois, o casamento como uma aliança entre grupos manifestada pela troca de mulheres, a proibição do incesto se explicaria pela necessidade dos homens de abrirem mão dos direitos sobre as mulheres do seu próprio grupo, a fim de poderem ter direito ao acesso às mulheres dos demais grupos.

DAS DIVERSAS MANEIRAS DE TROCAR MULHERES

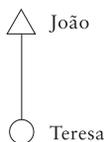
O exemplo acima, de dois homens que trocam entre si suas irmãs, não passa de uma forma de casamento entre primos cruzados. Para que se possa explicar esse tipo de casamento, é preciso deixar claro, em primeiro lugar, o que vêm a ser primos cruzados. Para isso será mais cômodo o uso de um esquema com a ajuda dos sinais convencionais dos livros de etnologia.

Representa-se o indivíduo do sexo masculino com um triângulo. E o do sexo feminino com um círculo. Um traço horizontal por *cima* das figuras indica que elas representam indivíduos que são irmãos. Assim:



Isto é, Maria é irmã de João.

Um traço vertical liga pai ou mãe a filho ou filha. Assim:

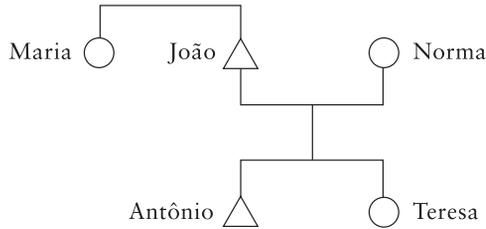


Isto é, Teresa é filha de João.

O sinal de igualdade ou um traço horizontal por *baixo* das figuras indica casamento. Assim, ambos os esquemas seguintes indicam que João e Norma são marido e mulher, ainda que a segunda forma seja hoje a mais usada:

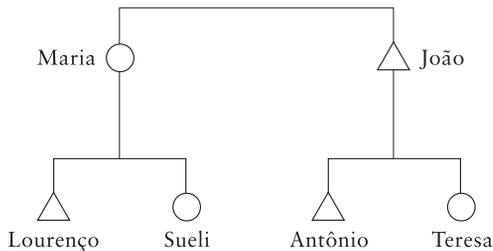


Combinando agora as convenções já apresentadas, podemos fazer o esquema:



Isto é, João é casado com Norma e ambos têm como filhos Antônio e Teresa; Maria é tia paterna de Antônio e Teresa.

Com ajuda da notação gráfica apresentada, é possível explicar melhor o que são primos cruzados. Primos cruzados são indivíduos filhos de um par de irmãos de sexos opostos. Assim:



No esquema acima, vê-se que João e Maria são irmãos de sexos opostos. Logo, seus filhos são primos cruzados: Lourenço e Sueli são primos cruzados de Antônio e Teresa.

Numa sociedade que estimulasse o casamento entre primos cruzados, Antônio se casaria com Sueli e Teresa se casaria com Lourenço.

Antônio e Teresa dirão que Lourenço e Sueli são seus primos cruzados patrilineais, porque estes são seus primos por parte de pai. Lourenço e Sueli dirão, por sua vez, que Antônio e Teresa são seus primos matrilineais, porque estes são seus primos por parte de mãe. Essa distinção é importante para os etnólogos, porque há sociedades que não permitem o casamento entre quaisquer primos cruzados, mas apenas entre o homem e sua prima cruzada matrilinear ou então apenas entre o homem e sua prima cruzada patrilinear.

iniciam com a letra A e representados por figuras de cor branca. Os membros do outro grupo têm nomes pessoais iniciados pela letra P e são representados por figuras de cor cinza. O esquema mostra que André e Plínio trocaram suas irmãs: o primeiro se casou com Paulina e o segundo com Adriana. Os filhos desses dois casamentos, como o leitor pode verificar, são primos cruzados: Anísio e Adélia são primos cruzados de Pedro e Pâmela, já que são filhos de irmãos de sexos opostos. Dos casamentos de Anísio com Pâmela e de Pedro com Adélia nascem novos primos cruzados: Aleixo e Aline são primos cruzados de Pompeu e Poliana. Aleixo dá sua irmã Aline em casamento a Pompeu, e este dá sua irmã Poliana em casamento a Aleixo. Dessa maneira, os primos cruzados vão se casando indefinidamente através das gerações.

No Brasil o casamento entre primos cruzados se realiza em várias sociedades, como entre os índios ticunas (Cardoso de Oliveira, 1964, pp. 74-75). Neste caso, os primos cruzados pertencem sempre a metades opostas, podendo-se dizer que, no esquema anterior, as figuras de uma cor representam a metade que abrange os clãs ticunas com nomes de aves e as figuras da outra cor, a metade que inclui os clãs que têm nomes de plantas. Aliás, o esquema mostra que qualquer casamento entre metades pode ser reduzido a casamento entre primos cruzados e vice-versa. Simplesmente alguns grupos reconhecem a existência de metades e outros não. Os índios nambiquaras, por exemplo, também realizam o casamento entre primos cruzados, mas não reconhecem a existência de metades, embora o investigador possa dividir cada bando nambiquara em dois grupos que se casam entre si.

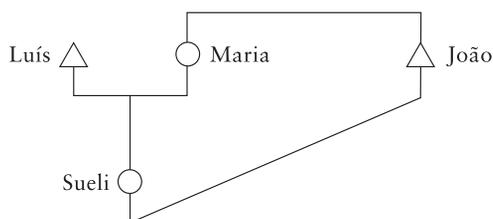
É possível citar ainda outras sociedades que realizam o casamento entre primos cruzados, tais como os índios macuxis, que vivem em ambos os lados da fronteira Brasil-Guiana (Diniz, 1965, p. 5) ou como os suruíis do Pará (Laraia & DaMatta, 1967, p. 44).

Há, entretanto, outras sociedades indígenas que preferem o casamento com um só tipo de primo cruzado. Os Assurinis do rio Tocantins fazem o casamento com a prima cruzada patrilateral, isto é, com filha da irmã do pai (p. 41).

Os antigos tupinambás faziam com freqüência o casamento de um homem com a filha de sua irmã (Fernandes, 1963, pp. 217-221). Tal tipo de casamento ocorre ainda hoje entre grupos tupis, tais como os já citados suruíis e assurinis (Laraia & DaMatta, 1967, pp. 41 e 44), havendo

fortes indícios de que tenha existido entre os antigos guaranis (Watson, 1952, p. 36) e os mundurucus (Murphy, 1960, p. 90). Em nenhum dos exemplos assinalados aqui, o casamento de um homem com a filha de sua irmã aparece como forma única: ele ocorre junto com o casamento de primos cruzados entre os suruíis e, muito provavelmente, entre os tupinambás (Fernandes, 1963, pp. 220-223), junto com o casamento com a prima cruzada patrilateral entre os assurinís, junto com o casamento com a prima cruzada matrilateral entre os mundurucus (Murphy, 1960, p. 94). O casamento com a filha da irmã não é um privilégio das sociedades tupis, pois há sociedades caribes que também o fazem, como os tiriós (Rivière, 1969), que vivem em ambos os lados da fronteira Brasil-Suriname, e, no passado, os macuxis (Diniz, 1965, p. 5).

O casamento de um homem com a filha de sua irmã também deixa bem evidente a troca de mulheres:



O esquema acima pode ser interpretado da seguinte maneira: João deu sua irmã Maria como esposa a Luís; este, por sua vez, depois de alguns anos, retribuiu o presente, dando sua filha Sueli como esposa a João.

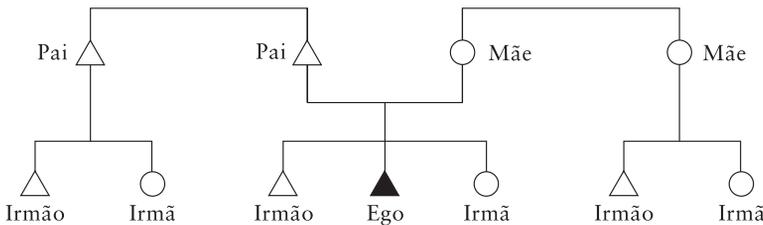
O casamento com a filha da irmã não pode ocorrer em sociedades em que os grupos que trocam as mulheres são matrilineares, isto é, cujos membros estejam ligados entre si por linha feminina. De fato, se no esquema acima se tratasse, por exemplo, de uma sociedade dividida em clãs matrilineares, João, Maria e Sueli seriam do mesmo clã; logo, João não poderia se casar com Sueli, pois seria um casamento realizado dentro do clã.

Entre outros índios, a troca de mulheres não aparece de modo tão evidente. Os xavantes, por exemplo, evitam tanto a troca direta de mulheres pelo casamento de primos cruzados quanto o casamento de um homem com a filha de sua irmã (Maybury-Lewis, 1967, pp. 223 e 229). Também os timbiras não fazem o casamento de primos cruzados. Mas fiquemos apenas com os exemplos de trocas matrimoniais já oferecidos, que são os mais simples.

EXISTE LUGAR PARA O AMOR NO MATRIMÔNIO INDÍGENA?

Em vista do que foi dito até aqui, o leitor será levado a pensar que as possibilidades de escolha do cônjuge entre os índios é muito limitada, já que só podem casar-se com certo tipo de prima, com certo tipo de sobrinha, não havendo lugar para uma escolha mais ampla, onde o romance, o amor, tenha sua parte.

Acontece, porém, que tal escolha não é tão limitada e mecânica quanto parece à primeira vista. Em primeiro lugar, os casamentos dos exemplos citados são preferenciais, mas não obrigatórios; todavia, mesmo que o fossem, ainda assim haveria margem para a seleção de um entre os vários cônjuges possíveis. Se, por exemplo, um homem, numa sociedade qualquer, deve casar-se com a filha de sua irmã, ele poderá escolher entre as várias filhas da irmã; além disso, na maior parte dos casos ele terá mais de uma irmã, cada uma com suas filhas, o que aumentará mais ainda as possibilidades de escolha. Mas, para este homem, não são apenas essas mulheres que são consideradas filhas da irmã. Na maior parte das sociedades indígenas do Brasil, certos termos de parentesco, como irmã, irmão, pai, mãe, abrangem um número maior de pessoas do que entre nós. Nelas o termo *pai* se aplica não somente ao pai mesmo, mas também ao irmão do pai. O termo *mãe* se aplica à verdadeira mãe e também à irmã da mãe. Ora, se um indivíduo chama a um homem de *pai*, mesmo que não seja o verdadeiro, chama aos filhos deste homem de *irmãos*. Se chama a uma mulher de *mãe*, mesmo que não seja a verdadeira, chama a seus filhos de *irmãos*. Por isso, nessas sociedades os primos paralelos são chamados *irmãos*, como mostra o esquema:



Como vemos no esquema (o triângulo negro representa Ego, isto é, a pessoa que aplica os termos de parentesco), são chamadas de *irmãs*

não somente as irmãs do homem em questão, mas também suas primas paralelas. Logo, se a irmã e a prima paralela são a mesma coisa, nas sociedades que estimulam o casamento com a filha da irmã, o homem pode também casar com uma das filhas de suas primas paralelas. Como os primos paralelos do pai e as primas paralelas da mãe são considerados, respectivamente, *pai* e *mãe*, também dão origem a mulheres que o homem chama de irmãs, sendo que com as filhas destas também pode casar-se. E o sistema pode se estender indefinidamente. Há, portanto, uma série enorme de filhas das irmãs, dentre as quais o homem pode escolher esposa.

Do mesmo modo, as primas cruzadas de um homem não são apenas as filhas da irmã de seu pai e as filhas do irmão de sua mãe. São consideradas primas cruzadas também as filhas das primas paralelas do pai e as filhas dos primos paralelos da mãe. Por conseguinte, em sociedades que estimulem o casamento com as primas cruzadas, há um grande número delas dentre as quais pode-se escolher a esposa.

Portanto, nas sociedades indígenas também existe uma ampla margem para a escolha matrimonial, e o homem ou a mulher podem ter como cônjuge aquele de quem mais gostar. Diferentemente de nossa sociedade, entretanto, entre os indígenas talvez o amor romântico não seja o fator de maior peso na escolha matrimonial: o fato de um homem ser um grande caçador, um diligente agricultor, um guerreiro ou curandeiro de prestígio pode ser tomado em consideração pelas mulheres. Os homens podem, muitas vezes, preferir, para o casamento, as mulheres trabalhadeiras às mais belas.

Nem por isso se pode negar que haja a possibilidade da existência do amor romântico entre os indígenas, tal como entre nós. De qualquer modo, existe geralmente entre marido e mulher um certo afeto, que aumenta com o passar dos anos e o nascimento dos filhos. Os casais indígenas não andam de mãos dadas, nem abraçados, e nem se beijam, como ocorre entre nós. Manifestam, porém, seu afeto de outras maneiras: entre os índios craôs, por exemplo, a mulher pinta o corpo do marido com urucu e carvão, tira-lhe os piolhos do cabelo, tira-lhe os cílios e as sobrancelhas; ao cair da tarde marido e mulher estendem uma esteira no chão, fora de casa, e ficam sobre ela sentados ou deitados, fumando, conversando, muitas vezes o marido com a cabeça sobre o regaço da esposa; quando um dos cônjuges adocece, o outro não sai de

casa, não vai trabalhar, fica ao lado do enfermo, solícito, a satisfazer-lhe todos os pedidos.

E SERÁ O AMOR A BASE DO CASAMENTO ENTRE OS CIVILIZADOS?

Mas seria possível inverter a questão e perguntar se o amor romântico é mesmo o critério que decide a escolha do cônjuge entre nós. Será que, em nossa sociedade, a escolha da esposa ou esposo se faz dentro de um número ilimitado de mulheres ou de homens e que basta haver amor entre duas pessoas para daí surgir um casamento? Mas tudo indica que a escolha do cônjuge entre os civilizados não é tão livre quanto se quer crer.

Um homem civilizado pode, teoricamente, escolher para esposa qualquer mulher não casada que esteja dentro de uma certa faixa de idade, excluindo-se umas poucas com que a união seria considerada incestuosa (mãe, irmã, filha etc.). Acontece, porém, que, de todas as mulheres do mundo, este homem só poderá se casar com uma mulher de sua cidade ou dos poucos lugares que visitar durante sua vida; mesmo dentro de sua própria cidade, este homem não conhecerá todas as mulheres que a habitam: conhecerá apenas as companheiras de trabalho, colegas de colégio ou faculdade, vizinhas do seu bairro, as freqüentadoras de seu clube. Isso ainda diminui mais o número de mulheres dentre as quais pode escolher sua esposa. Se ele tiver poucos recursos, não será considerado um “bom partido” pelas mulheres da classe alta; se ele for da classe alta, desdenhará as mulheres pertencentes à classe baixa. As mulheres de religião diferente da sua não se sentirão estimuladas a casar com ele, pois, além de estarem sujeitas a terem de discutir durante o resto da vida sobre suas discordâncias de orientação espiritual, entrarão em choque quanto ao problema da educação dos filhos. Acrescente-se, ainda, que dificilmente este homem estará livre de preconceitos de cor e de raça e evitará as mulheres de determinado grupo racial ou étnico.

Concluindo: assim como o casamento entre os índios não segue regras tão rígidas quanto parecem, deixando uma boa margem de escolha, havendo lugar para o afeto e mesmo o amor como critério de opção, do mesmo modo, entre os civilizados, a escolha não depende apenas do amor, mas é também limitada por certos mecanismos sociais.

IO

A VIDA DOMÉSTICA

As relações que uma pessoa mantém com cada um dos demais moradores de sua casa não são as mesmas em todas as sociedades indígenas. Um indivíduo não mora, em todas as sociedades, com os mesmos tipos de parentes e, ainda que isso ocorra em duas sociedades diversas, esses laços de parentesco podem estar concebidos de um outro modo. Também varia de uma para outra sociedade a disposição espacial das pessoas dentro da casa. Elas ainda diferem no que diz respeito ao parente que deve gozar de maior autoridade e prestígio dentro do grupo doméstico. Tais problemas serão abordados neste capítulo.

UM DIA DENTRO DE UMA CASA TIMBIRA

Uma das maneiras de dar uma idéia ao leitor da vida doméstica dos índios seria apresentar os acontecimentos que podem ocorrer num dia

qualquer dentro de uma casa indígena. Tome-se, por exemplo, uma casa dos índios craôs, que constituem uma sociedade timbira.

Esta casa imaginária está localizada em uma aldeia circular, como a fazem os timbiras. Nesta casa habita um casal de velhos, duas filhas do casal, cada uma com seu marido (pois entre os timbiras o homem casado vive na casa dos sogros), um filho dos velhos, rapaz ainda solteiro, e algumas crianças, filhas dos dois jovens casais. Pode-se supor, ainda, que o referido casal de velhos tem mais dois filhos do sexo masculino que, por serem casados, não moram nesta casa, junto com seus pais, mas em outras, com os sogros deles. Começa a clarear o dia. Dentro da casa, seus moradores começam a despertar. Estão distribuídos em três camas, isto é, estrados apoiados em forquilhas e cobertos com esteiras. Numa das camas está o casal de velhos; em cada uma das outras duas está um jovem casal com seus filhos. O rapaz solteiro entra na casa com sua esteira debaixo do braço: ele dormiu no pátio, como fazem todos os rapazes solteiros da aldeia. Todos acordados, dirigem-se, então, ao ribeirão que passa a uns cem metros da aldeia para tomar banho. O casal de velhos não vai logo ao banho: esperam que o sol suba um pouco, pois, como têm idade, sentem mais frio que os outros. Para o ribeirão as duas filhas casadas levam consigo cabaças nas quais trarão água para beber e cozinhar. Pouco a pouco os habitantes da casa vêm retornando do banho. O velho, seu filho solteiro e seus dois genros se retiram então para o pátio, localizado no centro da aldeia, a uma distância de uns sessenta metros de cada casa. Lá os homens da aldeia estão resolvendo o que deverá ser feito durante o dia. As mulheres permanecem em casa, preparando beijos de mandioca no fundo de suas panelas de ferro. A reunião no pátio termina: são sete horas da manhã.

O velho e seus dois genros não retornam para a casa onde moram, que aqui está sendo focalizada. Deixam o pátio e vão, cada um deles, para sua própria casa materna, ou de outros parentes, em visita, como fazem todas as manhãs. É nessas casas que tomarão seu primeiro alimento: um pedaço de beiju, um pouco de arroz, uma fruta, ou qualquer outra coisa. Quem vem à casa de que estamos tratando são os dois filhos casados da velha: entram, ficam à vontade, comem, remexem os cestos para ver se há mais alguma coisa para comer, brincam com as crianças da casa, conversam com a mãe e com as irmãs. Pouco depois se retiram.

Ao mesmo tempo, o velho e seus genros retornam à casa; se ainda não estão satisfeitos com o que comeram nas casas de seus parentes, tomam mais algum alimento.

É hora de começar a trabalhar. Na praça da aldeia, ficou resolvido que os homens iriam caçar neste dia. Por isso, os dois homens casados e o rapaz solteiro apanham suas espingardas e retiram-se para o mato. Um dos homens casados não tem espingarda, porque a sua foi tomada pelo rapaz solteiro, como “pagamento” por estar casado com sua irmã; por isso, leva para a caçada apenas um facão, esperando poder usá-lo em abrir alguma toca de tatu. O velho não vai caçar porque não se presta para esta atividade; corre pouco, não tem mais agilidade; por isso, fica em casa, fabricando uma esteira para casal, com fibras de buriti; é trabalhosa e levará uns dois ou três dias para ficar pronta.

Uma das mulheres casadas dirige-se para a roça, de onde tirará algumas raízes de mandioca. A outra sai à procura de frutos de bacaba com suas cunhadas, irmãs de seu marido, moradoras de outra casa. A velha fica tomando conta dos netos: ensina cantigas às meninas, segura o menor de todos ao colo, enquanto os meninos maiores brincam ali por perto, junto com os garotos das casas vizinhas.

Nas outras casas da aldeia acontece a mesma coisa: todos, ou quase todos, retiram-se para o trabalho. Às nove horas da manhã a aldeia está quase vazia. O sol vai subindo, o dia se torna cada vez mais quente. A aldeia está quieta. Alguns porcos e galinhas vagam pelos caminhos à procura de alimentos. Os calangos, pequenos répteis esverdeados, de cerca de uns trinta centímetros de comprimento, aproximam-se da casa para comer as migalhas e restos por acaso espalhados pelo chão; não raro um deles é alvejado por um menino com ajuda de seu pequeno arco.

A mulher que fora à roça retorna com mandioca. Prepara algum alimento para os que estão na casa: uma panela de arroz. Depois disso, passa a ralar as raízes que trouxe. Mais tarde chega a outra mulher com um cesto cheio de frutos de bacaba.

Por volta das quatro horas da tarde, os homens entram na aldeia disputando uma corrida de toras. Dizem às mulheres que mataram um veado campeiro, cuja carne, que foi dividida entre eles, vem sendo trazida pelos meninos e velhos que foram até o local, fora da aldeia, de onde saiu a corrida de toras. São os meninos e os velhos que trazem os

pedaços de carne e as espingardas para a aldeia, a fim de permitir aos caçadores disputar a corrida livremente. A carne chega à casa de que estamos tratando: são três pedaços; correspondem aos três caçadores da casa. Uma das mulheres trata de cozinhar a carne, outra mistura a polpa dos frutos de bacaba com água, enquanto a velha trata do arroz. Enquanto isso acontece, os caçadores, cansados, suados, vão ao regato banhar-se. Quando voltam, as três famílias elementares comem o que foi preparado: polpa de bacaba misturada com água e beijus, arroz e carne cozida. Ao comer, os habitantes da casa formam três grupinhos: um constituído pelo casal de velhos e seu filho solteiro; cada jovem casal com seus filhos forma os grupos restantes.

Após comerem, os casais saem da casa e descansam em esteiras colocadas diante da mesma, enquanto o sol desaparece no horizonte. Ouvem-se vozes em toda a aldeia; das casas sai fumaça das fogueiras. Um grupo de rapazes sai cantando, de casa em casa, convidando as mulheres para irem ao pátio, a fim de cantar. A velha e uma de suas filhas aceitam o convite; a outra mulher não vai ao pátio, pois prefere ir dormir. Os homens casados também se dirigem ao pátio para conversar. O rapaz solteiro do mesmo modo para lá se dirige, mas com a intenção de divertir-se, dançando. O cântico, dirigido por um dos cantadores da aldeia, munido de seu maracá, dura até pelas nove horas da noite. Então todos vão dormir.

Isso é o que ocorre, em linhas gerais, em um dia de vida numa casa craô. Naturalmente não é todos os dias a mesma coisa. As atividades dos moradores da casa variam dia a dia e de estação para estação.

CADA SOCIEDADE APRESENTA UM TIPO DE ORGANIZAÇÃO DOMÉSTICA

Pelo que foi dito, sabemos que um menino craô mora na mesma casa em que vivem seu avô e avó maternos, sua mãe e seu pai, suas tias maternas e os maridos delas e seus tios maternos solteiros. Na casa em que nasceu este menino, nascem também seus irmãos e os filhos de suas tias maternas.

A situação do menino xavante dentro de sua casa já não é exatamente a mesma. Ele mora também numa casa onde vivem seu avô e avó mater-

nos, sua mãe e seu pai, suas tias maternas e os maridos delas e seus tios maternos solteiros. Acontece, porém, que o pai deste menino pode estar casado não apenas com a mãe, mas também com uma ou mais das tias maternas do menino; outras de suas tias maternas podem estar casadas com tios paternos seus e todas essas pessoas podem estar morando na mesma casa (Maybury-Lewis, 1967, p. 88). Já o menino suruí vive em sua casa numa constelação de parentes muito diferente. Sendo, na sua sociedade, a residência de tipo patrilocal (Laraia & DaMatta, 1967, p. 43), o menino suruí vive na casa em que moram seu avô e avó paternos, seu pai e sua mãe, seus tios paternos e as mulheres deles e suas tias paternas ainda solteiras.

Por conseguinte, podem encontrar-se diferentes tipos de distribuição de parentes dentro do grupo doméstico.

MANEIRAS DIVERSAS DE CONSIDERAR A MESMA RELAÇÃO DE PARENTESCO

Embora certas relações de parentesco entre indivíduos que moram na mesma casa sejam encontradas freqüentemente em muitas sociedades, tais relações não são vistas da mesma maneira em todas elas.

Podem citar-se alguns exemplos. Consideremos, por exemplo, a relação pai/filho. Tanto na sociedade craô como na desaparecida sociedade tupinambá, pai e filho são pessoas que moram na mesma casa, tal como acontece na maioria das sociedades. Entretanto, as relações mantidas entre pai e filho na sociedade tupinambá não eram exatamente as mesmas que pai e filho craô mantêm entre si. As diferenças começam com a própria idéia sobre paternidade. Os antigos tupinambás acreditavam que somente o pai tinha poder de gerar o filho; o filho era como que uma semente existente no corpo do pai que passava para o corpo da mãe, onde se desenvolvia. O corpo da mãe apenas abrigava o filho antes do nascimento, sem ter participado, entretanto, como agente da geração. Isto explica porque os tupinambás sacrificavam aquelas crianças que eram fruto da união de um prisioneiro de guerra com uma mulher tupinambá: a criança, sendo filha de um homem inimigo, era também inimiga; a mãe não a engendrara, apenas a guardara no seu ventre; a criança não era considerada sua descendente nem mesmo biológica e

a mãe podia participar do repasto antropofágico sem nenhum drama de consciência. Se, por acaso, a mãe tinha relações com outro homem durante o estado de gravidez, a criança era considerada filha de duas sementes e, não se podendo decidir sobre que homem deveria realizar os ritos do nascimento, a criança era enterrada viva. Mas o próprio marido evitava ter relações sexuais com sua esposa no período de gravidez, julgando que isso teria conseqüências detestáveis para seu futuro filho, uma vez que era como ter relações sexuais com a própria criança que estava no ventre da mulher (Fernandes, 1963, pp. 167, 169-172 e 190-191). Já para os índios craôs, tanto o marido como a mulher têm participação na formação do corpo do novo ser. Se, por acaso, a mulher grávida tem relações sexuais com mais de um homem, a criança não fica, por causa disso, sujeita a nenhum preconceito e vive normalmente, considerando como seu genitor não somente o marido de sua mãe, mas também os outros que tiveram contato sexual com ela durante a gestação.

Uma vez nascida a criança, o ritual que o pai craô efetua é bem diferente e menos elaborado do que aquele que realizava o pai tupinambá. O homem craô evita apenas comer carne e determinados alimentos vegetais durante os primeiros dias após o nascimento de seu filho; come, sobretudo, inhame, batata-doce, milho branco e coco macaúba. Pouco a pouco passa a consumir a carne de certos animais; não pode trabalhar, fumar, conversar, ter relações sexuais, matar cobras; estas proibições também vão sendo pouco a pouco suspensas. O pai tupinambá estava igualmente sujeito à abstinência de um grande número de alimentos, ficando reduzido a uma espécie de farinha e água. Mas, entre os tupinambás, as proibições a que se sujeitava o pai precediam o próprio nascimento da criança, já que, durante a gravidez de sua mulher, o marido não podia matar peixe ou caça fêmea. Além disso, tratando-se de filho do sexo masculino, o pai tupinambá devia levantá-lo do chão, no momento do nascimento, cortar e amarrar o cordão umbilical, achatá-lhe o nariz com o polegar, fazer a primeira pintura no corpo do filho, colocá-lo numa pequena rede, fazer-lhe presentes de unhas de onça e das garras de um certo pássaro. Depois da queda do umbigo, punha junto ao filho um pequeno arco e flecha. Tomava o cordão umbilical, cortava-o em pequenos pedaços e colocava-os diante de todos os pilares da casa (Fernandes, 1963, pp. 174-180). Cada um desses atos do pai tinha um significado e um efeito mágico.

Parece, também, que o nome do filho era objeto de preocupação do pai, que era pelo menos uma das pessoas que podia escolhê-lo, haja vista um caso narrado por Hans Staden (1968, pp. 248-249). Já o pai craô não deve se importar com o problema de dar nome a seu filho, que fica ao encargo de outras categorias de parentes da criança.

Esses exemplos, que longe estão de esgotarem a caracterização da relação pai/filho em ambas as sociedades, são suficientes para mostrar como a mesma relação de parentesco, unindo parentes que vivem na mesma casa, tem significados diferentes em sociedades diversas.

E isso não ocorre apenas com a relação pai/filho, mas com todas as outras. Veja-se, dando outro exemplo, a relação sogro/genro. Entre os índios craôs, o genro, embora respeite muito o sogro, pode livremente dirigir-lhe a palavra. Já entre os índios cadiuéus, tal não ocorre: o genro não pode falar diretamente aos sogros e vice-versa. Quando um homem tem de comunicar algo ao sogro ou à sogra, dirige-se à esposa. Mesmo que o genro e o sogro estejam sozinhos num lugar isolado, não falam entre si; se o genro tiver necessidade premente de comunicar algo ao sogro, fala, dirigindo-se à esposa, como se ela estivesse presente, de modo que o sogro o escute. A nora, porém, pode falar livremente ao sogro e à sogra (Ribeiro, 1948, pp. 191-192). Por conseguinte, a relação sogro-genro não é vista do mesmo modo pelos craôs e pelos cadiuéus. Exemplos como estes poderiam ser citados indefinidamente.

EVOLUÇÃO DA CONSTELAÇÃO DE PARENTES DENTRO DE UMA CASA

Para um indivíduo que mora permanentemente numa determinada casa, suas relações para com os outros moradores não são sempre as mesmas: modificam-se continuamente. Adaptando-se e resumindo um exemplo de Maybury-Lewis (1967, pp. 96-104 e 331), veja-se, por exemplo, a situação da mulher xavante. Quando ela nasce, seu pai tem pouca importância dentro da casa, pois seu avô materno é que é o chefe da família. Seus tios maternos solteiros têm mais liberdade no ambiente doméstico do que seu pai, que nele ingressou há pouco tempo, pelo casamento.

O tempo passa, a menina cresce. Seus tios maternos vão se casando e retiram-se, por causa disso, para outras casas. Outros irmãos de seu

pai se casam com irmãos de sua mãe. Seu pai se sente mais à vontade na casa, devido à presença de seus irmãos e à retirada de seus cunhados. O avô materno da mocinha está decrépito ou já morreu. Agora é seu pai, por conseguinte, o homem que dirige a casa. A mocinha, por sua vez, se casa com um rapaz, que não se sente ainda nada à vontade diante de seus pais e seus irmãos.

Mas o tempo vai correndo, os irmãos da moça vão se casando e retirando-se, seu pai morre, e seu marido é que toma então a direção da casa.

Assim, as relações da mulher com os outros membros do grupo doméstico vão se transformando, com a entrada de uns, a saída de outros, o nascimento de novos moradores, a morte dos velhos, a passagem do pai ou do marido de uma posição subordinada para uma posição de chefia, da sensação de perigo para a sensação de segurança. Essas transformações, embora não sejam sempre do mesmo tipo, dão-se nos grupos domésticos de todas as sociedades.

A AUTORIDADE DOMÉSTICA

Nas sociedades indígenas do Brasil cada grupo doméstico reconhece um de seus membros como detentor da maior autoridade, aquele que responde pelo grupo diante dos outros. Entre os índios teneteharas, cada chefe de família extensa procura manter o maior número de mulheres junto de si, adotando as filhas de homens, a que chama de “irmãos”, que venham a falecer. Dá essas moças em casamento e os genros assim conseguidos devem viver um ou dois anos junto ao sogro. Se este tem bastante prestígio e age com diplomacia, consegue que os genros se fixem definitivamente com ele, obtendo, desse modo, um bom número de colaboradores no seu trabalho (Wagley & Galvão, 1961, pp. 39-40).

Terence Turner (1979, pp. 181-184) mostra que o casamento de um caiapó somente se efetiva com o nascimento do primeiro filho, que o faz mudar-se para a casa dos sogros. Uma série de fatores põem-no à mercê da autoridade destes: seu desligamento da casa em que nasceu, por volta dos oito anos de idade, quando foi conduzido a morar na casa-dos-homens, a qual só deixou para entrar na casa de seus sogros; as restrições impostas ao contato com sua irmã, que só deve visitar quando não

está sozinha, mas na ausência do marido dela; o impedimento de seus irmãos de se casarem na mesma casa que ele; o desestímulo a se aproximar das irmãs de sua esposa e de seus maridos, moradores da mesma casa. Conforme o número de seus filhos aumenta, essas restrições vão se atenuando até quando, com a entrada de seu primeiro genro na casa, será a sua vez de, junto com sua esposa, exercer o poder doméstico.

Roberto DaMatta (1973, pp. 49-60), comparando duas versões do mito de Aukê (aquele que deu origem aos civilizados), uma contada pelos craôs e outra pelos canelas, constatou que esses dois grupos timbiras, omitindo ou incluindo certos parentes no assassinato desse personagem, evitavam definir a autoridade doméstica. Na versão canela, a morte de Aukê é decidida pelo tio materno, mas nela estão ausentes o pai e o avô materno; na versão craô é este último que a decide, mas nela está ausente o tio materno. O mesmo DaMatta (1976, pp. 71-72), ao realizar pesquisa entre os apinajés, que mostram certas peculiaridades, inclusive semelhanças com os caiapós, observou que seus grupos domésticos em muitos casos só abrigavam uma família elementar, mas, quando constituíam uma família extensa, também aí a autoridade não podia ser prevista de antemão: tanto podia ser o velho casal de sogros como um jovem marido mais enérgico e ativo. Voltando aos craôs, pensamos que o grupamento familiar tem de ser considerado em três níveis: a família elementar, que vive junto com outras debaixo do mesmo teto, constituindo o grupo doméstico, e ainda o segmento de casas vizinhas de que faz parte, originário do desmembramento de um grupo doméstico mais antigo. No grupo doméstico, os jovens maridos (cada qual de uma família elementar) seguem a coordenação das atividades cotidianas do sogro comum (que certamente leva em conta o que se decide nas reuniões matinais do pátio da aldeia). Quando um caso envolve conflitos ou destino de pessoas – como casamentos, separações de cônjuges, indenizações, furtos, assassinatos, acusações de feitiçaria –, um grupo maior de parentes se reúne para discutir. E, na reunião, estarão presentes não somente os chefes dos grupos domésticos constituintes do segmento de casas, como os irmãos das mulheres que constituem o núcleo deste segmento. Do ponto de vista dos jovens nascidos nessas casas, os chefes dos grupos domésticos são seus avós maternos; e os irmãos das mulheres do segmento, seus tios maternos.

A SOLIDIFICAÇÃO DOS LAÇOS DOMÉSTICOS

O nascimento de filhos, em muitas sociedades indígenas, tais como a dos craôs ou a dos teneteharas (Wagley & Galvão, 1961, p. 99), contribui para solidificar o casamento até então instável, ligando fortemente o cônjuge estranho a seu novo grupo doméstico. Entre os craôs, com o nascimento do primeiro filho, o pai ganha o primeiro parente consanguíneo na casa onde mora, a de sua mulher. Ele e seus parentes sentem-se então ligados com um laço mais sólido a esta casa. A mulher com filhos não pode prescindir de um marido, e isso contribui para que se empenhe em não perder o seu. De fato, entre os craôs, somente um marido poderá ser o colaborador ideal na vida de uma mulher com filhos: ela não pode esperar um apoio muito grande de seus irmãos ou de outros parentes masculinos, porque estão casados com outras mulheres e têm obrigações para com elas; não pode esperar uma grande ajuda do pai, que então já está velho. A necessidade de um colaborador no trabalho leva tanto o homem como a mulher a procurarem o casamento, não somente entre os craôs, mas em todas as sociedades. Na nossa, uma pessoa solteira pode viver perfeitamente sozinha; o homem solteiro, por exemplo, pode dispor de uma empregada, utilizar-se de serviços de lavanderia, comer em pensão ou restaurante. O solteiro, entre os índios, já não vive tão bem: não dispõe de quem lhe prepare os alimentos, de quem faça sua rede, de quem prepare a cerâmica de que necessita; a mulher solteira não tem quem lhe forneça carne ou peixe. O homem solteiro não pode contar indefinidamente com sua mãe, que fica velha e não pode prestar-lhe serviços, e nem com as irmãs, que se casam e têm de colaborar com os maridos. Sendo a divisão do trabalho principalmente com base no sexo, o casamento torna-se o único meio de um indivíduo obter tudo aquilo que não sabe fazer. Por isso, os índios não entendem um indivíduo que escolha voluntariamente o celibato: do seu ponto de vista é um verdadeiro absurdo.

II

A VIDA POLÍTICA

De modo geral, falta às sociedades indígenas do Brasil uma autoridade centralizada, uma máquina administrativa, instituições judiciais. Seu sistema político não é muito complexo. Parece que nenhuma delas chega a ter um chefe que a comande como um todo, a não ser aquelas que se resumem a uma aldeia. De fato, a maior unidade política é a aldeia; cada aldeia é politicamente independente: não reconhece nenhuma autoridade mais alta que a de seu chefe, podendo mesmo entrar em conflito armado contra outras aldeias da mesma etnia.

O CHEFE

Não pense ninguém, entretanto, que o chefe de uma aldeia indígena é como um senhor absoluto, que faz o que bem entende, tratando arbi-

trariamente seus subordinados. Pelo contrário: ele geralmente é muito cauteloso no trato com os seus moradores, pois nem todos são seus partidários; conta freqüentemente com um grupo que lhe faz oposição, sempre pronto a desmoralizá-lo, a tomar-lhe o poder, a substituí-lo. Por outro lado, o chefe sempre se apóia num grupo de homens fiéis, que formam a sua facção.

Não raro se ouve chamar o chefe indígena de *cacique*. Convém esclarecer que se trata de um termo tirado da língua dos antigos tainos, das Antilhas (Nascentes, 1932) e que se tornou de uso generalizado pelos autores para se referir aos chefes indígenas de um modo geral. Entretanto, é obvio que o nome aplicado ao chefe varia com as diversas línguas indígenas. Assim, entre os xavantes, o chefe é chamado *he?a* (Maybury-Lewis, 1967, p. 191); entre os bororos, *boe eimigera* (Colbacchini & Albisetti, 1942, p. 136); entre os craôs, *pa?hi*; entre os nambiquaras, *iobêru*, *uilikãde*, *uelikápara*, conforme o dialeto (Lévi-Strauss, 1948, p. 86); e assim por diante.

Também a maneira de transmitir a chefia varia de uma sociedade para outra. Há sociedades em que um clã tem o privilégio de tirar de seu seio o chefe da aldeia. Assim, entre os índios suruí, a chefia está sempre nas mãos de um membro do clã Quati (Laraia & DaMatta, 1967, p. 44). Sendo a descendência patrilinear, provavelmente nessa sociedade a chefia passa de pai para filho. Já entre os bororos, a chefia é privilégio de dois clãs, um chamado *Baaddageba Xobuguiu* e o outro, *Baaddageba Xebeguiu*, ambos pertencentes à metade *Exerae*, e não pode passar de pai para filho, pois, sendo a descendência matrilinear, o filho nunca pertence ao clã do pai, mas sim ao da mãe. Mas a chefia pode passar do tio materno para o sobrinho, já que ambos pertencem ao mesmo clã (Colbacchini & Albisetti, 1942, pp. 136-137). Outras sociedades, entretanto, possuem regras menos rígidas para a sucessão dos chefes, não sendo o cargo vitalício e nem hereditário. A chefia fica, então, nas mãos do líder que tiver mais partidários ou que for bastante habilidoso para aproveitar em seu favor a rivalidade entre as várias facções. O chefe xavante, por exemplo, é sempre o líder da facção mais poderosa na aldeia; quando duas facções na mesma aldeia têm mais ou menos o mesmo poder, é possível que coexistam dois chefes. Se o poder de sua facção se enfraquece, o chefe pode vir a ser deposto (Maybury-Lewis,

1967, p. 190). Os xavantes, já foi dito, estão divididos em clãs; as facções, entretanto, não são constituídas pelos clãs, mas sim pelas linhagens, que são subdivisões dos clãs. Uma facção tem por núcleo uma linhagem, apoiada, por vezes, por indivíduos isolados e outras linhagens do mesmo clã e até linhagens de outros clãs (p. 169). Nas aldeias craôs, o chefe também é o líder de uma facção, talvez menos definida do que a facção xavante, uma vez que não se forma em torno de nenhuma linhagem ou clã, tipos de grupos que não existem nesta sociedade. O chefe craô escolhe um indivíduo de sua confiança para assessorá-lo e substituí-lo em sua ausência; além disso, cada aldeia craô tem dois “prefeitos”, escolhidos para orientar as atividades da aldeia durante uma estação, seca ou chuvosa. No que diz respeito às atribuições do chefe, também existem diferenças de sociedade para sociedade. O que pertence à iniciativa do chefe numa sociedade indígena pode não caber a ele em outra. As atribuições da dupla de chefes de cada aldeia bororo são, entre outras, as seguintes:

- a. indicam quando e para onde deve mudar-se a aldeia;
- b. conduzem os índios à guerra;
- c. velam pela conservação das tradições da sociedade;
- d. indicam as atividades que devem ser desenvolvidas cada dia;
- e. recebem e enviam mensageiros para outras aldeias;
- f. regulam as relações entre os índios e os brancos;
- g. têm parte importante em diversos rituais;
- h. um deles, o do clã *Baaddageba Xobuguiiu*, dá ordem para se fazer a caça ou a pesca coletiva, enquanto o do clã *Baaddageba Xebeguiiu* ordena a preparação da refeição que deve precedê-las;
- i. o segundo se ocupa dos funerais e danças, enquanto o primeiro, das caçadas e pescarias (Colbacchini & Albisetti, 1942, pp. 137-138).

Para os craôs, o chefe da aldeia tem como atribuições:

- a. presidir as relações entre índios e civilizados;
- b. velar pela paz dentro da aldeia;
- c. talvez, no passado, conduzir os índios à guerra.

Entretanto, como já dissemos, além do chefe há dois “prefeitos”, cujas atribuições são principalmente conduzir os moradores nas atividades diárias, tais como caçadas e trabalhos na roça; a eles também cabe a divisão da carne de caça antes de se iniciar a corrida de toras; são eles,

ainda, que presidem as reuniões matinais, onde se resolve a respeito das atividades do dia.

A principal atribuição do chefe nambiquara é conduzir seu bando a salvo dos inimigos e da fome através da áspera região em que vivem. Para isso, deve conhecer muito bem o terreno, os campos de caça, a localização das árvores frutíferas, o tempo das frutas, o itinerário dos bandos amigos e inimigos, o que lhe exige uma constante atividade (Lévi-Strauss, 1944, pp. 25-26).

O chefe da aldeia em pouco se distingue dos demais índios: caça, pesca, trabalha na roça, confecciona objetos, como os outros. O chefe, geralmente, não possui muito mais bens que os outros habitantes da aldeia. Os habitantes de uma aldeia *craô* costumam trabalhar alguns dias na roça do chefe, que, nesses dias, oferece-lhes uma refeição. Por isso, a roça do chefe é sempre maior do que as dos outros índios. No entanto, o chefe está constantemente a dar pequenos pedaços de fumo, pequenas quantidades de gêneros alimentícios a quem lhe pede: esses presentes visam a manter a boa vontade dos moradores da aldeia para com ele. Os próprios “prefeitos” não raro oferecem algum presente coletivo à aldeia.

O chefe nambiquara, por sua vez, tem o privilégio de ter várias esposas, desfalcando, não raro, outros homens, que têm de permanecer solteiros por falta de com quem casar. Enquanto a primeira esposa do chefe é uma mulher como as dos demais homens, que cuidam dos filhos e das tarefas domésticas, as outras esposas, muito mais jovens, fazem mais o papel de companheiras de trabalho do chefe, acompanhando-o em suas excursões, dando-lhe apoio físico e moral (pp. 26-27).

Entre os índios Suruí, os membros do clã Quati, de onde saem os chefes, não deviam caçar (Laraia & DaMatta, 1967, p. 43).

Aos líderes por excelência os marubos, do sudoeste do Amazonas, reconhecem o título de *kakaya*. Suas malocas, construções oblongas cobertas de folhas de jarina da cumeeira ao chão, abrigam umas poucas famílias elementares, dirigidas por aquele que promoveu sua edificação. Como de um modo geral uma maloca está distante da outra por uma hora ou mais de caminhada, os habitantes de cada uma constituem como que um grupo autônomo, o que parece ocorrer até mesmo naqueles poucos casos em que duas ou mais estão a poucos metros uma da

outra. Nem todo líder de maloca, entretanto, é considerado um *kakaya*. Assim são reconhecidos apenas aqueles capazes de organizar festas e convidar todas as outras malocas, indo inclusive buscar seus habitantes, que sabem incentivar o trabalho necessário para realizá-las, que são pacíficos e capazes de promover a paz entre as malocas, que são amados por todos, até pelas crianças (Melatti, 1985, pp. 185-190).

O CONSELHO

Há sociedades indígenas em que o chefe é assessorado – ou tem seus poderes limitados – por uma espécie de conselho constituído pelos homens mais experimentados da aldeia, por aqueles que alcançaram uma certa faixa etária, pelos líderes das famílias extensas ou de grupos de descendência.

Nas aldeias do alto Xingu são conhecidas as reuniões da chamada *roda dos fumantes*. Esta roda é constituída pelos chefes das famílias extensas e pelo chefe da aldeia, ele próprio sendo o chefe de uma família extensa. Tais reuniões se dão ao anoitecer, os participantes sentados em seus bancos de madeira, oferecendo seus cigarros mutuamente. Aí se discutem vários assuntos sem formalidade. Nessas reuniões é que o chefe da aldeia procura obter a cooperação dos outros chefes de famílias extensas para a realização de tarefas que exigem um grande número de trabalhadores (Galvão, 1953, pp. 21-22).

No sul do Maranhão, o chefe de aldeia canela (ramcocamecrá) nada empreende sem ouvir o conselho. Este conselho é que resolve quando os meninos devem passar pelos ritos de iniciação, decreta a morte de feiticeiros, força o ladrão a devolver o que furtou ou a pagar uma indenização, procura resolver litígios, resolve se determinada classe de idade deve ajudar a algum indivíduo que a requisite para fazer sua colheita. No passado, escolhia o chefe das expedições guerreiras, além de ter outras atribuições (Nimuendaju, 1946, pp. 90, 94, 132, 152-153, 160-161, 170 e 239-240).

Nas aldeias xavantes também existe um conselho. Nelas os homens se distinguem em iniciados e não-iniciados. Quando uma classe de idade passa pela iniciação, seus membros se tornam os *homens jovens*; cinco anos depois, quando outra classe de idade passa pela iniciação, os referi-

dos *homens jovens* passam a *homens maduros*. Só os *homens maduros* é que podem participar do conselho. Este conselho geralmente se reúne no começo da noite. Nessas reuniões, seus participantes sabem das notícias mais recentes e dos mexericos da aldeia. Discute-se tudo o que acontece, tanto na própria aldeia como nas outras. Tomam-se decisões com referência à comunidade, e as disputas são discutidas. Quando há temas muito importantes a serem discutidos, reúnem-se também ao amanhecer. O chefe da aldeia é quem faz o discurso formal de abertura de cada reunião. Qualquer *homem maduro* tem o direito de falar na reunião do conselho, mas geralmente só o fazem aqueles que têm certa segurança e prestígio. O mensageiro ou o indivíduo que retorna de uma viagem é chamado a transmitir, no conselho, sua mensagem ou contar as peripécias por que passou (Maybury-Lewis, 1967, pp. 143-146).

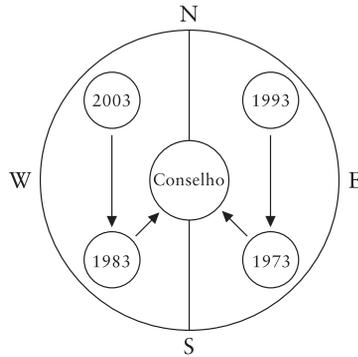
Os membros do conselho são recrutados de diferentes maneiras. No alto Xingu, como já dissemos, integram-no os chefes das famílias extensas. Nas aldeias dos bororos de Mato Grosso, cada um dos oito clãs é representado pelo chefe de sua linhagem mais alta (Crocker, 1976, p. 179). Mas, nas aldeias xavantes, canelas e caiapós, a inclusão dos novos membros nele se faz conforme sua idade. E aí é preciso considerar duas formas culturalmente definidas de classificação etária: os graus de idade e as classes de idade. Graus, classes e outros termos, com referência a classificações etárias, não têm sido usados com o mesmo sentido por diferentes autores e a escolha que fazemos aqui é arbitrária.

Graus de idade são as faixas etárias em que uma sociedade distribui seus membros, tanto os masculinos quanto os femininos. O número dessas faixas e os limites entre as contíguas são definidos culturalmente e, portanto, variam de sociedade para sociedade, ainda quando os sinais escolhidos possam ser de caráter biológico: começar a andar, primeira menstruação, nascimento do primeiro filho, não ter mais forças para correr. Seja por uma dessas marcas, seja por um feito culturalmente valorizado, seja por uma avaliação de que é tempo de o indivíduo galgar mais um degrau, essa passagem não raro é reconhecida por um rito ou uma marca social, que lhe confere novos direitos e obrigações. Veja-se, por exemplo, o caso de um jovem suruí, do leste do Pará, chamado Sarakou, que, por ter-se negado a perfurar o lábio inferior, deixando assim incompleto seu rito de iniciação, foi posto à margem, perdendo mesmo o direito a ser

o sucessor de seu pai na chefia da aldeia (Laraia, 1967a, p. 145). Entre os antigos tupinambás, o homem se tornava um guerreiro por volta dos vinte e cinco anos, quando matava ritualmente um inimigo; entretanto, só podia ocupar uma posição de comando quando passasse, por volta dos quarenta anos, para o grau de idade seguinte (Fernandes, 1963, pp. 274-275 e 286). Entre os suiás, do rio Xingu e seu afluente da margem direita Suiá-Missu, um homem ou mulher com muitos netos tem uma vida ativa, mas chega o momento em que os muito velhos reconhecem que ele ou ela devem passar para o seu grau de idade. Convidam, então, a ele ou a ela para passar pelo rito que marca essa passagem. Nessa faixa de idade mais avançada, o indivíduo se comportará de maneira diferente, sendo estimulado a fazer e dizer coisas engraçadas e sendo-lhe reconhecido que agora é mais dependente dos jovens quanto à alimentação do que o contrário. Os do sexo masculino não usarão mais o círculo vermelho da parte inferior de seus batoques labiais e tacitamente renunciam a seu papel ativo na política e assuntos cerimoniais (Seeger, 1980, pp. 65-67).

Entre os caiapós, que acentuam bastante as distinções entre os graus de idade, o menino, por volta dos oito anos, deixa a casa em que nasceu e é levado por um pai substituto (que não é seu parente) para a casa-dos-homens, onde deverá morar, o que marca também sua passagem para um outro grau de idade. Uns seis anos depois passa por um rito de iniciação, começa a namorar até encontrar uma parceira mais estável que, vindo a engravidar e dar à luz uma criança, leva-o a deixar a casa-dos-homens para morar na casa dos pais dela. O nascimento de seu primeiro filho é a marca da sua passagem para um outro grau de idade e a condição para participar do conselho da aldeia, embora passivamente, só começando a manifestar-se mais ativamente quando aumenta o número de seus filhos, o que significa que subiu mais um degrau etário (Turner, 1979, pp. 181-184 e 205).

A integração gradual do caiapó no conselho se parece com o que dissemos sobre os xavantes. Mas há diferenças, entre as quais a de os xavantes, além de graus de idade, terem também classes de idade. O grupo de meninos que é introduzido na mesma ocasião na choça para eles destinada numa das extremidades do arco formado pelas casas da aldeia (que não é uma casa-dos-homens, que os xavantes não a cons-



troem) constituem a partir daí uma *classe de idade*, pois passarão juntos pelos mesmos ritos de iniciação, entrarão no conselho juntos e o grupo que assim constituem recebe um nome próprio, que os identificará pelo resto de suas vidas. As classes de idade xavantes se dispõem em metades que disputam corridas de toras, nas quais se incluem alternadamente, segundo sua ordem cronológica (Maybury-Lewis, 1967, p. 161).

Os canelas também têm classes de idade (Nimuendaju, 1946, pp. 90-95) e elas do mesmo modo se distribuem em metades, uma no lado oriental do pátio central da aldeia e outra no ocidental. A cada dez anos um lote de meninos constitui uma nova classe de idade, que recebe um nome, é incluída numa das metades etárias e ganha o lugar de uma outra classe mais antiga no norte da praça. A classe que cede seu lugar recebe o de outra ainda mais antiga no sul, que se desloca para o centro da praça. Dez anos depois, uma nova classe de idade se forma e é incluída na metade oposta, provocando um deslocamento semelhante. O gráfico mostra esse movimento em que cada classe é indicada por um pequeno círculo. O círculo do centro, para onde todas convergem, é o conselho da aldeia. As datas marcadas nos outros círculos indicam o ano em que cada classe de idade tomou sua posição inicial no norte da praça, supondo-se que o intervalo de dez anos entre suas iniciações tenha se mantido inalterado desde as primeiras décadas do século xx, como observou Nimuendaju, até a atualidade. Alerta o etnólogo William Crocker (1990, pp. 194-195 e 221) que, apesar de todas as classes convergirem para o conselho, nele só exercerão o poder de decisão as da metade ocidental, ou “de baixo”, como ele prefere chamar, por

ser a tradução mais adequada do nome que lhe dão os canelas. As da metade oriental ou “de cima” ficam em posição subordinada. Vale notar que nem todos os jovens que acabam de constituir uma classe de idade chegarão a integrar o conselho, pois vários deles não sobreviverão aos quarenta anos que os separam do objetivo.

Apesar de as classes de idade canelas rumarem ao longo dos anos na direção do conselho, elas próprias, antes de alcançá-lo, não parecem desempenhar nenhuma atividade política. Os membros de uma classe podiam participar juntos de combates e caçadas. Em tempos mais recentes, as classes ajudam indivíduos que estão desempenhando encargos de interesse da aldeia a levantar suas casas, auxiliam aqueles que estão atrasados na colheita do arroz, de modo a estarem livres para participarem de um rito prestes a se iniciar, ou, ainda, ajudam a quem solicitar, mediante o conselho (Nimuendaju, 1946, p. 94). O mesmo acontece com as classes de idade xavantes, cujos membros, à medida que o tempo passa, se vêem cada vez menos como um grupo coeso e cada vez mais se envolvem nas rivalidades entre facções políticas, como a revelar que aquelas representam um ideal de harmonia que não pode ser realizado (Maybury-Lewis, 1967, p. 164).

A MULHER NA VIDA POLÍTICA

De um modo geral, nas sociedades indígenas, só o homem participa da vida política em sua plenitude. A mulher fica em segundo plano. O chefe da aldeia é sempre um homem e são apenas os homens aqueles que participam do conselho. Para os xavantes, as questões surgidas entre mulheres não são geralmente consideradas dignas de serem discutidas no conselho (Maybury-Lewis, 1967, p. 179). A participação da mulher na vida política é tão pequena nas sociedades simples e em muitas sociedades complexas, e sua equiparação ao homem, no que concerne aos direitos políticos, é tão recente em nossa própria sociedade, que os etnólogos há muito abandonaram o uso do termo *matriarcado*.

Não obstante, certas sociedades indígenas reconhecem certos títulos políticos aplicados a determinadas mulheres, muito embora sejam mais de valor honorífico do que efetivo. Nas aldeias xinguanas, os homens

se distinguem em *camaras* ou homens comuns e *capitães*, isto é, um pequeno grupo formado pelos líderes ou chefes familiares. As mulheres também se distribuem nessas duas categorias. Entretanto, a proporção de *capitães* entre as mulheres é maior que entre os homens. Isso se dá porque todas as mulheres que descendem em linha direta de homens *capitães* são consideradas *capitães*, embora não possam passar este título para seus filhos. Elas tatuam dois ou três círculos pretos em torno dos pulsos; estão geralmente casadas com homem *camara* e gozam de um certo prestígio (Galvão, 1953, p. 20). Entre os índios craôs, a mulher do chefe da aldeia recebe a denominação de *sadon* (termo derivado da expressão, em português, “sinhá dona”, “sá dona”), sendo tratada com certa deferência. Pode também ser aclamada “chefe honorária”, instituição descrita mais adiante neste capítulo.

Alguns sodalícios masculinos têm seus correspondentes femininos. Assim, as mulheres xavantes também se distribuem em classes de idade, com as mesmas faixas etárias e os mesmos nomes das masculinas. Elas participam de alguns ritos das masculinas, mas não de todos, e não ingressam no conselho da aldeia (Maybury-Lewis, 1967, pp. 147-153).

Naquelas sociedades indígenas que não têm grandes aldeias circulares com várias casas, mas cujos grupos locais se resumem cada qual a uma só maloca ocupada por um grupo doméstico, como acontece com os marubos, costuma-se valorizar a diligência da esposa ou esposas do dono da casa, cujo prestígio depende, dentre outras condições, da boa acolhida que dá aos visitantes.

Não podemos concluir, entretanto, que as mulheres não dispõem de poder. O que parece ocorrer nas comunidades indígenas é que seu poder não se ostenta por intermédio das instituições políticas. Mas sem dúvida, ao expressar suas opiniões no âmbito doméstico, comentando-as com seus parentes masculinos, acabam por fazê-las chegar ao debate público feito pelos homens.

CRIME E CASTIGO

Malgrado a existência de um ou mais chefes e também, às vezes, de um conselho, nem todas as questões são resolvidas com facilidade. Cremos

que, em assuntos tais como as atividades a serem realizadas em determinado dia, a data de início de um rito, é muito mais fácil conseguir acordo dos membros do conselho e do chefe do que em outros assuntos como um litígio entre dois indivíduos ou a punição de alguém culpado de algum crime. As sociedades indígenas têm número reduzido de membros, nelas os laços de parentesco se estendem de modo a ligar entre si quase todos eles, e muitas vezes se dividem em segmentos de certo modo rivais. Acontece freqüentemente que, dando-se um homicídio ou surgindo uma disputa na aldeia, o chefe e cada membro do conselho se vêem cada qual colocado como defensor do agressor ou da vítima, como partidário de um ou de outro dos litigantes. Em resumo, em qualquer disputa, o indivíduo se vê apoiado por seus parentes, ou sua linhagem, ou seu clã, ou sua facção. Por isso, um homicídio, um roubo, um caso de feitiçaria, não são problemas que envolvem apenas uns poucos indivíduos, mas toda a comunidade e sua solução depende do equilíbrio entre os grupos de expressão política: deixam de ser crimes comuns para se tomarem questões políticas.

Entre os índios xavantes, se um indivíduo acusa um outro de uma falta, como um furto, por exemplo, não terá nenhuma providência a seu favor se o acusado pertencer à facção política dominante. Se o acusador sente que sua facção não se mostra muito disposta a apoiá-lo numa questão, deixa de insistir nela nas reuniões do conselho. O chefe procura persuadi-lo a esquecer sua queixa e o acusado a não guardar rancor contra ele, pois, se a facção do acusado, sendo forte, ameaçar a facção mais fraca do acusador, forçando-a a abandonar a aldeia, a comunidade fica numericamente enfraquecida; se, por outro lado, o chefe não consegue que a facção do acusador abandone seu rancor contra a facção forte, acredita que a desgraça pode cair sobre esta, promovida pela feitiçaria daquela. A feitiçaria é a pior acusação que um xavante pode fazer a outro; ela é raramente tratada abertamente no conselho; a solução desses casos é procurada fora de suas reuniões. É provável que, muitas vezes, a acusação de feitiçaria consista num pretexto que esconde outros objetivos, como justificar o assassinato de indivíduos de alguma facção que esteja crescendo em poder diante da facção dominante (Maybury-Lewis, 1967, pp. 185 e 187-188).

Nas sociedades indígenas não existem, por conseguinte, juízes que, em nome de toda a sociedade, imponham determinadas penas aos indi-

vídúos acusados de transgredirem suas regras ou violarem o direito dos demais. A sociedade como um todo só pode punir um de seus membros quando ele é abandonado pelo seu próprio grupo de parentes ou segmento social. Às vezes, é este grupo ou segmento que lhe aplica a pena; entre os antigos tupinambás, por exemplo, cita-se o caso de uma velha que, tendo matado um rapaz, foi enforcada pelo próprio filho, que assim evitou a vingança dos parentes do morto (Fernandes, 1963, p. 258). Mesmo nesse exemplo, o filho não supliciou a mãe em nome de nenhum ideal de justiça, mas apenas para evitar o choque entre grupos de parentes. Aliás, esta ilustração não é das mais adequadas, uma vez que já se mostrou que as ligações do filho com a mãe, na sociedade tupinambá, eram muito menos enfáticas do que com o pai.

Na sociedade craô, entretanto, há certos indivíduos que têm o direito de punir os demais em nome de toda a sociedade; trata-se de umas poucas pessoas que, por serem portadoras de determinados nomes pessoais, têm o privilégio de fazer o papel do pássaro *Konkó*, provavelmente o acauã, num certo rito. Num dos momentos desse rito, os homens da aldeia se colocam em fila e os *Konkó* escolhem aqueles que deverão quebrar uma casa de marimbondos, previamente localizada nos arredores da aldeia. Os *Konkó* só escolhem aqueles homens que são tidos na aldeia por brigões ou que costumam bater em suas esposas. Escolhem-nos sem mesmo levar em conta o parentesco que têm com eles. Trata-se de um castigo, mas, ao mesmo tempo, uma ocasião de ganhar prestígio, pois os homens escolhidos que não mostrarem vacilação em ir imediatamente quebrar a casa de marimbondos, tarefa de que saem terrivelmente picados, crescem em consideração aos olhos de seus companheiros. Trata-se, pois, de um punição ritual aplicada pela sociedade a indivíduos que incidem habitualmente num tipo de comportamento reprovado.

RELAÇÕES ENTRE ALDEIAS

Já se disse que a aldeia indígena constitui uma unidade política independente. Ela possui, entretanto, formas de manter contato pacífico com as aldeias vizinhas da mesma sociedade ou de outras. Os grupos indígenas do alto Xingu estabelecem contato entre si por meio de casamentos

intertribais, de trocas comerciais, o *Moitará*, de visita de uma aldeia a outra por ocasião da festa dos mortos, o *Kuarúp* (Galvão, 1953, pp. 10-11), ou de jogos como o *Iawarí* (Galvão, 1950).

As aldeias das várias sociedades timbiras também se unem entre si por laços matrimoniais. São comuns os convites de visita de uma aldeia a outra por ocasião da realização de rituais. Os craôs, que são timbiras, enviam um mensageiro à aldeia a ser convidada e ele deve retornar conduzindo seus moradores à aldeia anfitriã. Eles entram na aldeia em fila, o mensageiro à frente, seguido do chefe da aldeia visitante e dos demais homens. São recebidos pelos habitantes da aldeia no pátio. Vêm com os corpos pintados, como em festa, e sua chegada é precedida de toques de buzina e de apitos tanto dos visitantes como dos visitados. As mulheres visitantes vêm numa outra fila, que não vai para o pátio da aldeia, dirigindo-se logo para a casa onde deverão arrancar. Na aldeia visitada, os visitantes têm uma série de privilégios: na partilha da caça, são os primeiros a escolher o seu pedaço; no fim da cerimônia recebem dádivas, como, por exemplo, miçangas. Se há entre eles algum cantador, ele é chamado quase todas as noites ao pátio da aldeia para dirigir o cântico das mulheres.

Uma peculiaridade dos índios timbiras é a instituição dos “chefes honorários”. Estes chefes são como que embaixadores de uma aldeia na outra. Uma aldeia *A* escolhe um habitante da aldeia *B* para ser seu embaixador nessa mesma aldeia *B*. Este embaixador deve defender os interesses da aldeia *A* dentro da aldeia *B*; deve receber os habitantes da aldeia *A* quando visitam a aldeia *B*; deve dar-lhes presentes; mas, em compensação, recebe presentes deles também. A aldeia *B*, por sua vez, escolhe seu embaixador dentro da aldeia *A*. Tanto homens como mulheres, e até muito jovens, podem ser agraciados com esta honraria. Tais embaixadores existem entre aldeias da mesma sociedade, entre aldeias de sociedades timbiras distintas e mesmo entre uma aldeia timbira e outra não timbira, tal como entre aldeias craôs, que são timbiras, e os xerentes, que não o são, e por isso não retribuem aclamando chefes honorários entre os craôs, pois desconhecem esta instituição.

As aldeias alto-xinguanas e as timbiras operam segundo um padrão que lhes permite reproduzirem-se socialmente mesmo que se mantenham isoladas. Evidentemente, os intercassamentos, as trocas comerciais,

os convites para a realização de ritos, lhes trazem algo mais, tornando-lhes a vida mais rica e os vizinhos mais amistosos. Mas, no noroeste da Amazônia, as relações entre os grupos locais se fazem por imperativo de sua própria estrutura. Cada comunidade tem um núcleo de irmãos que constituem uma linhagem. Esta, junto com outras linhagens, núcleos de comunidades vizinhas, formam um clã (ou *sib*). Os clãs que têm a mesma língua, e que nem sempre são vizinhos, formam uma unidade ainda mais abrangente, que poderíamos chamar de grupo patrilingüe. Os grupos patrilingües, tal como os clãs e linhagens que incluem, são patrilineares e exogâmicos. Além disso, cada qual tem uma língua distinta, que ostenta como emblema, ainda que, nos rios Uaupés e Tiquié, e junto de suas fozes no rio Negro, sejam todas da família tucano. Enfim, pessoas que têm a mesma língua não casam uma com a outra. Esses grupos patrilingües são os arapaços, barás, barassanas, carapanãs, cubeus, dessanas, jurutis, letuamas, macunas, miriti-tapuias, pirá-tapuias, sirianos, tanimucas, taiuanos, tucanos, tuiucas, uananas. É verdade que os cubeus constituem uma exceção, pois permitem o casamento entre os grupos unilineares maiores em que estão divididos. Em suma, qualquer desses grupos patrilingües, a não ser os cubeus, não podem reproduzir-se sem ajuda dos outros. Por conseguinte, é impróprio chamá-los de tribos, como outrora (pois a tendência à endogamia geralmente faz parte da caracterização de tribo), e muito menos de povos. Além disso, cada grupo patrilingüe costuma reconhecer laços de fraternidade com alguns outros, proibindo seus membros de neles procurar cônjuges. Forma com eles, por conseguinte, uma unidade ainda mais ampla, a fratria. Entretanto, como se trata de uma vasta região que nenhuma das pesquisas cobre inteiramente, não se sabe se esses laços de fraternidade entre alguns grupos são reconhecidos em toda a sua extensão. Vale ainda acrescentar que, como os cônjuges falam línguas diferentes e como não raro suas noras falam outras línguas, cada indivíduo, além de sua própria língua, que é a paterna, fala outras duas ou mais. Uma elucidativa descrição desses grupos de vários níveis de inclusão em que estão organizados os falantes das línguas da família tucano é oferecida por Jean Jackson (1983, pp. 69-104 e 164-178), que os observou no lado colombiano da fronteira. No rio Içana, outro afluente do Negro mais ao norte, onde se falam línguas da família aruaque, as comunidades se

ordenam de maneira semelhante (sem talvez a exogamia por língua), mas sua estrutura tem sido menos focalizada pela pesquisa etnológica.

Tornando ainda mais complexas as relações intercomunitárias do alto rio Negro, temos a presença dos macus, cujas línguas, de uma terceira família, não distinguem unidades unilineares exogâmicas, mas são próprias de seus grupos regionais. Considerados inferiores, não são alvo de alianças matrimoniais por parte dos grupos patrilingües e nem os membros destes mostram interesse de aprender alguma de suas línguas. Mas os macus freqüentam os grupos locais dos falantes de línguas tucanos e, como vivem nos divisores de águas, têm acesso a recursos naturais distintos daqueles a que estes últimos obtêm às margens dos rios: fornecem-lhes caça e certos alucinógenos, em troca de peixe e mandioca, prestam-lhes serviços, inclusive como servidores de bebidas e acendedores de charutos nas suas festas. Consta que alguns clãs dos grupos patrilingües têm origem macu. Jean Jackson (1983, pp. 148-163) também analisou essas relações com os macus, bem como o fizeram Alcida Ramos, Peter Silverwood-Cope e Ana Gita de Oliveira (Ramos *et alii*, 1980, pp. 135-182).

I 2

OS RITOS

ASPECTO RITUAL DAS AÇÕES

Quase todas as ações praticadas por um ou mais indivíduos têm pelo menos dois aspectos: um técnico e outro simbólico (Leach, 1964, p. 13). Em nossa própria sociedade, por exemplo, o ato de comer pode oscilar desde a pura e simples ação de matar a fome até um conjunto de ações que tenham um significado simbólico, isto é, que diz algo a respeito das pessoas que participam da refeição. Assim, um indivíduo, num intervalo de seu período de trabalho, pode comer, de pé, diante de um balcão de um bar, um sanduíche acompanhado de um copo de refrigerante; este ato é quase puramente técnico e visa tão-somente à nutrição. Numa refeição comum, de todo dia, numa casa de família, embora tenha o objetivo primordial de alimentar os participantes, ocorre uma série de atos que nada têm a ver com a eficiência nutritiva dos alimentos tomados; assim, há uma ordem na disposição dos participantes em torno da mesa, ficando o chefe da família numa das cabeceiras. Há ainda uma série de outras regras a serem observadas: não mastigar de boca aberta,

não arrotar diante dos outros, não se retirar antes de todos terminarem etc. Se nenhuma dessas regras fosse observada, os participantes da refeição satisfariam do mesmo modo seu objetivo básico, que é se nutrir. Quando se trata de um banquete, as regras a serem obedecidas são ainda em maior número e mais rígidas. O objetivo em si do banquete deixa de ser a nutrição dos participantes para ser a homenagem a alguma pessoa notável ou autoridade, ou, ainda, a comemoração de uma data.

Por conseguinte, uma parte das regras a serem obedecidas no ato de comer constitui atos simbólicos que dizem alguma coisa a respeito das relações sociais que os participantes mantêm entre si. Esses atos simbólicos constituem o aspecto ritual da refeição. Observando-se um grupo de pessoas à mesa de uma casa, pode-se dizer quem é o chefe da família, quem é a criada, quem é a visita, quem é da casa, simplesmente pela maneira de se comportarem em torno da mesa.

RITOS DE PASSAGEM

Tal como acontece com as refeições, todo ato ou seqüência de atos pode apresentar um aspecto técnico e outro simbólico, predominando um ou outro. Aqui trataremos daquelas ações ou sistemas de ações em que predomina o aspecto simbólico. São os ritos. Os símbolos neles presentes dizem alguma coisa a respeito das pessoas que os empreendem. Estudando os símbolos de determinado rito, é possível muitas vezes achar o seu significado, embora freqüentemente não esteja presente na consciência daqueles que o realizam.

Também nos ajuda muito na sua interpretação o conceito de ritos de passagem elaborado por Arnold van Gennep, no início do século xx. Ele chamou de *ritos de passagem* aqueles cerimoniais que marcam a passagem de um indivíduo ou de um grupo de uma situação para outra ou de um mundo cósmico ou social para outro, tal como numa casa é preciso passar por portas para se transitar de um cômodo para outro (Gennep, 1960, p. 10). Um rito de passagem sempre se desenvolve em três fases:

- a. ritos de separação (preliminares);
- b. ritos de transição (liminares); e
- c. ritos de incorporação (pós-liminares).

Entretanto, nem sempre as três fases têm a mesma importância nos diversos ritos de passagem.

São ritos de passagem aqueles ligados à gestação e ao nascimento, os ritos de iniciação, os ritos matrimoniais, os funerais e vários outros, como os relativos à mudança de estação de ano etc. Esse conceito abrange tão ampla variedade de ritos que é difícil encontrar algum rito que não seja de passagem.

RITOS DE GESTAÇÃO E NASCIMENTO

Estes ritos variam muito de uma sociedade para outra. Vamos, aqui, dar como exemplo a maneira como eram realizados pelos antigos tupinambás.

Ao nascer uma criança, se fosse do sexo masculino, o pai tupinambá levantava-a do chão e cortava-lhe o cordão umbilical com os dentes; se fosse do sexo feminino, a própria mãe o fazia. A criança era então banhada no rio, após o que o pai lhe achatava o nariz com o polegar. Em seguida, o bebê era colocado numa pequena rede. Presas a esta rede, se fosse do sexo masculino, punham unhas de onça ou de uma determinada ave de rapina; punham também penas da cauda e das asas dessa ave, bem como um pequeno arco e algumas flechas, para que a criança se tornasse valente e disposta a guerrear os inimigos. Se fosse do sexo feminino, punham-lhe no colo dentes de capivara, para que tivesse dentes fortes. O pai, durante três dias, não comia carne, peixe ou sal, alimentando-se apenas de certo tipo de farinha. Não fazia também nenhum trabalho até que o umbigo da criança caísse, para que ele, a mãe ou a criança não tivessem cólicas. Três vezes por dia punha os pés no ventre da esposa. Nesses dias, o pai fazia pequenas arapucas e nelas fazia cair a tipóia de carregar a criança; tomava também o pequeno arco e as flechas e atirava sobre a tipóia, pescando-a depois com o anzol, como se fosse um peixe; assim, no futuro, a criança caçaria ou pescaria. Quando o umbigo caía, o pai partia-o em pedacinhos e pregava-os em todos os pilares da oca, a fim de que o filho fosse, no futuro, um bom chefe de família. O pai também colocava aos pés da criança um molho de palha, que simbolizava os inimigos. Na rede da criança de sexo feminino, eram suspensas também uma cabaça e jarreteirinhas. As jarreteiras eram usadas pelas mulheres

para tornar as pernas fortes. Quando todas essas práticas tinham sido realizadas, a aldeia comemorava com uma bebedeira. Nesses dias era escolhido também um nome para o recém-nascido (Métraux, 1950, pp. 189-197).

Ora, todas essas práticas descritas consistiam em ritos que marcavam a entrada do recém-nascido na sociedade tupinambá. Com tais ritos, o pai assumia a paternidade e era reconhecido à criança um lugar na sociedade tupinambá, como homem ou como mulher. Tratava-se, pois, de *ritos de incorporação*. Eram, por conseguinte, a última fase de um rito de passagem. Já se disse, entretanto, que os ritos de passagem consistem em três fases: teriam os ritos de nascimento dos tupinambás apenas a última fase? Mas parece que é possível reconhecer as outras.

Ora, segundo os tupinambás, os filhos saíam do corpo do pai; a mãe não tinha nenhuma participação como genitora, sendo apenas um recipiente onde o filho se desenvolvia antes de nascer. Ao ficar grávida, a mulher recebia uma denominação especial (*puruabore*). Durante a gravidez da mulher, o marido não matava nenhum peixe ou caça fêmea, pois, caso esses animais estivessem prenhes, o seu filho também morreria (Fernandes, 1963, pp. 170 e 174). Portanto, o rito de passagem em questão poderia ser assim esquematizado:

- a. Rito de separação: reconhecimento da gravidez da mulher; marcaria a passagem do filho do corpo do pai para o corpo da mãe.
- b. Ritos de transição: cuidados tomados pelo pai, enquanto o filho crescia dentro do corpo da mãe.
- c. Ritos de incorporação: marcariam o reconhecimento do filho pelo pai e a sua entrada na vida social.

Convém notar que nesses rituais ligados à gestação e ao nascimento não somente a criança passava por um rito de passagem, mas também seus pais. O reconhecimento da gravidez da mulher punha o pai e a mãe num estado de cuidados especiais, separando-os, de certo modo, pela maneira de se comportar, dos demais habitantes da aldeia. Ficavam assim segregados até que a criança nascesse e os ritos de sua incorporação fossem realizados, quando eles de novo se integravam na vida normal, mas com uma qualidade nova: tanto o homem como a mulher tinham adquirido mais um papel social, pois eram o pai e a mãe de um novo membro da sociedade.

RITOS DE INICIAÇÃO

Várias sociedades indígenas marcam a passagem do jovem para a vida adulta, onde vai gozar da plenitude de seus direitos, com certos ritos, chamados de iniciação, os quais constituem, também, ritos de passagem.

Entre os índios apinajés, a transformação dos meninos em guerreiros se dá em duas etapas (Nimuendaju, 1956, pp. 33-57), que juntas cobrem o espaço de um ano. E cada uma dessas etapas são ritos de passagem. A primeira etapa é como que uma preparação para a segunda, a qual constitui realmente a passagem para a classe dos guerreiros. Não vamos descrever aqui esses ritos em seus detalhes, por serem demasiado complexos. De qualquer modo, vamos fazer notar que as duas citadas etapas constituem ritos de passagem, porque podem ser divididas nas três fases que caracterizam esses ritos: *a.* separação; *b.* transição; e *c.* incorporação.

Na primeira etapa, os jovens que têm por volta de quinze anos de idade são separados dos demais por uma cerimônia que pode ser considerada um rito de separação. Passam então a serem chamados de *pebkaág*, isto é, “semelhantes a guerreiros”. Daí por diante, durante alguns meses, embora durmam nas suas casas maternas, os jovens em iniciação passam os dias praticamente separados da aldeia: têm um acampamento próprio, um local de banho só para eles, um pátio deles a leste da aldeia, um caminho circular em torno da aldeia, pelo qual vêm buscar alimento em suas casas maternas. Recebem instrução todos os dias de dois homens maduros. Levam uma vida à parte da dos demais moradores, vindo à aldeia quase que somente para dançar à noite e dormir. Tal fase é marcada pelos ritos de transição. É durante esse período que os jovens têm suas orelhas e seu lábio inferior perfurados para o uso de batoques. Finalmente, depois de algum tempo, são de novo trazidos à vida da aldeia por uma cerimônia constituída de ritos de incorporação.

A segunda etapa começa também por um rito de separação. Os jovens, a partir de então, são chamados de *pemb*, isto é, “guerreiros”. Nessa segunda etapa, os jovens ficam numa reclusão rigorosa, cada qual num pequeno quarto totalmente fechado, arranjado para isso dentro de sua casa materna. Os jovens não devem ser vistos: ou estão em seus quartos ou, então, longe da aldeia. Nesta fase, seus instrutores os aconselham sobre como escolher e como tratar a esposa, como tratar seus colegas,

como confeccionar seus enfeites, exortam-nos a obedecer a seus chefes etc. Marcam essa fase os rituais de transição. Finalmente, eles voltam outra vez à vida da aldeia pelos ritos de incorporação.

Ao serem novamente incorporados, os jovens já não são mais os mesmos. Já não são considerados meninos, são tratados como adultos e podem casar-se. As mulheres não passam por esses ritos, a não ser algumas, por privilégio especial.

Os ritos que marcam a passagem para a vida adulta, embora existam em grande número de sociedades indígenas, não são realizados do mesmo modo em todas elas. Entre os antigos tupinambás, por exemplo, o jovem só passava a ser considerado homem adulto depois de matar ritualmente um prisioneiro de guerra (Fernandes, 1963, pp. 274-286). A execução do prisioneiro, na praça da aldeia, poderia talvez ser considerado como ritual de separação, pois, logo após isso, enquanto os outros consumiam o corpo do morto no festim antropofágico, o matador se afastava, indo para sua casa, sendo-lhe proibido comer da carne do indivíduo que matara. O matador fazia resguardo como se estivesse doente, abstinha-se de comer certas coisas, deixava crescer os cabelos, submetia-se a escarificações. Eram os ritos de transição. Quando saravam as feridas, celebravam-se as festas que marcavam a adoção de novo nome pelo matador, o que constituía a sua volta à vida normal. Era o rito da incorporação. O matador já não era mais o mesmo: era considerado adulto e podia contrair matrimônio.

É interessante notar que, enquanto um apinajé faz sua iniciação por volta dos quinze anos de idade, para o antigo tupinambá isso se dava quando tinha cerca de vinte e cinco anos.

Quanto à iniciação das mulheres, só há exemplos para umas poucas sociedades, como os ticunas (Nimuendaju, 1952, pp. 73-92) ou os antigos tupinambás. Em algumas sociedades, somente algumas mulheres são iniciadas, ao lado dos homens, tal como acontece entre os timbiras.

Entre os Tupinambá, quando a moça tinha a primeira menstruação, seus cabelos eram cortados, faziam-lhe incisões nas costas, sobre as quais se esfregava a cinza de certa abóbora silvestre, fazendo com que as marcas não se apagassem jamais. Os braços e a cintura eram amarrados com fios de algodão. Punham-lhe um colar de dentes de capivara, para que tivesse dentes fortes para mascar o cauim. As incisões visavam a dar-

lhe filhos sadios e bem conformados. Recolhia-se à rede, onde ficava três dias sem comer, após os quais podia comer farinha, raízes cozidas, mas não carne. A primeira menstruação era festejada com bebedeiras. Ficava na rede até a segunda menstruação, quando sofria incisões no peito e no ventre. No fim do terceiro mês, tingia o corpo com jenipapo e voltava à vida normal. Quando perdia a virgindade, rompia os fios de algodão. Não podia casar-se enquanto seus cabelos não voltassem a cobrir-lhe os ombros (Métraux, 1950, pp. 202-205). Neste rito, por conseguinte, também podemos distinguir a fase de separação, marcada pelo corte de cabelo e as incisões que seguem a primeira menstruação. Segue-se a fase de transição, quando a moça permanece na rede e sofria novas incisões, quando da segunda menstruação. Finalmente, vinha a fase de incorporação, quando pintava seu corpo com jenipapo. Retomava à vida normal, não mais como uma menina, mas com outras qualidades: estava apta para a vida sexual e matrimonial.

RITOS DE CASAMENTO

Poucos são os ritos de casamento que servem como exemplos claros de ritos de passagem. Vamos aqui nos ater ao exemplo xavante. Nessa sociedade, são os pais que tratam da escolha dos cônjuges para seus filhos. Assim que um grupo de rapazes termina sua cerimônia de iniciação, passando a constituir a classe de idade mais nova da aldeia, realiza-se uma cerimônia coletiva de casamento. Os rapazes constroem um abrigo no meio da aldeia e ficam dentro dele, deitado cada um em sua esteira. As mães trazem suas filhas, ainda meninas, e as deitam junto a seus noivos, que cobrem as faces com as mãos e estão de costas para elas. As meninas ficam apenas um momento nessa posição, sendo retiradas logo em seguida. Os membros de uma classe de idade um pouco mais velha, que constituem os padrinhos da classe que se casa, comem então os bolos de milho que lhes são oferecidos. Ao mesmo tempo os homens maduros recebem um grande bolo preparado com o milho fornecido pelas casas dos noivos e noivas. O rapaz não pode morar logo com a esposa. Tem de esperar que ela cresça. Quando ela já está mais ou menos apta a coabitar com o marido, este passa a visitá-la à noite,

dormindo com ela, mas retirando-se de manhã cedo e negando a todos terminantemente que frequenta a casa da esposa. É que não quer aceitar o papel inferior que terá na nova casa perante o sogro e os irmãos da mulher. Com o nascimento do primeiro filho, entretanto, ou ao passar para a categoria de homem maduro, o marido passa a morar definitivamente na casa da família da esposa (Maybury-Lewis, 1967, pp. 78-86).

Se a cerimônia do casamento coletivo puder ser considerada um rito de separação, uma vez que distingue os jovens dos demais solteiros, o período em que o marido espera o crescimento da esposa e em que frequenta furtivamente sua casa pode ser considerado como de transição, embora nenhum ato ritual nítido pareça marcá-lo. Finalmente, o marido incorpora-se ao novo grupo doméstico, o da esposa, sem que nenhum rito marque o acontecimento.

Já entre os índios bororos é quase sempre a moça que toma a iniciativa de declarar ao jovem escolhido o seu desejo de se casar com ele. Para isso, prepara-lhe uma refeição e, por volta do meio-dia, acompanhada pela mãe, leva-a à cabana onde mora o rapaz. A mãe da moça é que lhe entrega o alimento, dizendo: “Meu genro, vim com minha filha que deseja viver contigo, porque te quer bem”. Geralmente o rapaz não responde imediatamente. Continua a fazer seu trabalho, como se nada tivesse acontecido. Após a moça e sua mãe se retirarem, o jovem toma uma decisão: se quer casar com ela, saboreia o alimento oferecido; se não quer casar, não o come. Encarrega então sua mãe de devolver o recipiente cheio ou vazio à mãe da moça, juntamente com a resposta. Outras vezes é a moça sozinha que leva o alimento ao rapaz de sua escolha, convidando-o para morar com ela. O rapaz, à noite, deixa furtivamente a casa dos homens, no centro da aldeia, onde dorme, e vai passar a noite com a jovem. Desejando mesmo casar, o rapaz, depois de alguns dias, vai caçar, entregando à mãe dela o animal que tenha matado, que o prepara, oferecendo-o à moça; com esse oferecimento à mãe dela a jovem sabe que foi aceita como esposa. No mesmo dia, a mãe do rapaz pinta e enfeita o corpo da moça, cingindo-lhe os pulsos com tiras de algodão, que é o sinal da mulher casada. A moça volta à casa da mãe e acende uma nova fogueira, em torno da qual viverá a nova família (Colbacchini & Albisetti, 1942, pp. 39-40).

No casamento bororo também é possível distinguir as três fases: a primeira é o oferecimento de alimento e a proposta de casamento por

parte da moça; se o rapaz a aceita, separa-se dos demais solteiros, sem estar ainda definitivamente casado: é o ritual de separação. A segunda é constituída pelos dias de espera, em que o rapaz visita a moça, à noite, na casa dela, mas sem ainda ter decidido definitivamente casar-se com ela; é um período de transição. Finalmente, a terceira se dá quando o rapaz manda preparar o alimento para oferecer à moça e a mãe dele a enfeita: é a incorporação; os jovens cônjuges se integram definitivamente na categoria das pessoas casadas e o rapaz passa a fazer parte do grupo doméstico da mulher.

Há sociedades indígenas, porém, que não marcam o casamento com nenhum rito ou reduzem-no ao mínimo. Entre os teneteharas, por exemplo, uma vez arranjado o casamento – escolha em que o chefe da família da moça tem parte muito ativa, pois quer um genro trabalhador –, o noivo muda-se para a casa da noiva com os seus pertences, passando a dormir com ela desde logo, ou esperando que se desenvolva, se ainda é menina (Wagley & Galvão, 1961, pp. 95-101).

RITOS FUNERÁRIOS

Também os ritos funerários constituem ritos de passagem, e isso é muito evidente no cerimonial dedicado aos mortos pelos índios caingangues (Baldus, 1937, pp. 47-60).

Entre os índios caingangues que habitam os arredores da cidade de Palmas, no sul do Paraná, quando uma pessoa morre, alguém deve recitar uma fórmula tradicional ao som do maracá. Três homens levam o cadáver para o cemitério. Toda vez que põem o cadáver no chão para descansar, fazem um sinal numa árvore próxima. E isso acontece umas três vezes, até que chegam ao cemitério, onde também fazem o mesmo sinal.

Os caingangues acreditam que o morto vive mais uma vida no além-túmulo, depois do que morre outra vez, transformando-se num mosquito ou numa formiga preta. O morto oferece um grande perigo à comunidade e por isso deve ser afugentado, pois produz a morte e a doença.

Assim, entre abril e junho, realiza-se um rito para que o morto vá embora. É responsável por sua realização um parente da pessoa falecida. Para que a comunidade saiba que em breve vai ser realizado o rito, coloca

um ramo sobre o túmulo. As outras comunidades são também convidadas. O responsável providencia a preparação da bebida para os convidados, que é feita com cachaça, açúcar, milho verde socado e água. Eles são recebidos com o oferecimento dessa bebida. A cerimônia propriamente dita se realiza numa tarde, estando os índios divididos em metades. Caminham para o cemitério, indo a metade a que pertencia o morto à frente e a metade oposta atrás, a uma distância de quinze a vinte metros. À testa de cada metade vão um cantador e três dançarinos. Quando a primeira metade alcança a árvore em que os coveiros marcaram o primeiro sinal, junto à qual pela primeira vez puseram o cadáver no chão, o cantador e os dançarinos canta e dançam respectivamente, dispondo-se num quadrado, enquanto os demais membros da metade ficam em torno deles, sem nada fazerem. Acabado o cântico, continuam a caminhada até o sinal seguinte, onde repetem a mesma coisa. A metade que caminha atrás vem agindo do mesmo modo. Até que os da metade do morto repetem a mesma cena sobre o túmulo, enquanto a metade oposta realiza o mesmo a uns cinco metros do cemitério. Acabado o cântico, as metades se misturam e retornam à aldeia. Acendem-se fogueiras na praça. Os homens das metades formam dois círculos, cada um em torno de um certo número de fogueiras. As mulheres também formam dois círculos, cada qual a envolver o círculo de homens de sua respectiva metade. E assim cantam e dançam até que se acabem a cachaça pura, que é oferecida só aos que dançam, e a bebida preparada, de que se servem os demais.

O defunto caingangue, por conseguinte, atravessa três etapas. A primeira é a fase de seu sepultamento, em que se separa dos vivos. A segunda é uma fase de transição, em que está afastado dos vivos, mas constitui uma ameaça para eles. A terceira é a fase da incorporação, não mais no mundo dos vivos, mas no dos mortos, quando, pelo ritual descrito, é definitivamente afugentado da aldeia. Trata-se, pois, de um rito de passagem, com um rito de separação e um rito de incorporação, sendo que a fase de transição não é marcada por ritos. Aliás, note-se que, no exemplo apresentado, o rito de incorporação é como que a reiteração do rito de separação: os membros da comunidade vão parando nos mesmos lugares em que os coveiros pararam no dia em que fizeram o enterro. É como que um segundo sepultamento do morto, dando-lhe a morte definitiva. A fase de transição corresponderia, provavelmente,

àquele período em que, segundo a crença caingangue, o morto vive uma segunda vida, antes de se transformar em mosquito ou formiga preta.

Os ritos funerários existem em várias sociedades, sendo mais simples em umas e mais complicados em outras. Escolhemos o rito caingangue para exemplo por ser relativamente simples. Muito mais complexo é o ritual bororo, que envolve, inclusive, dois sepultamentos: um provisório, na praça da aldeia, e outro definitivo, numa lagoa.

RITO E CULTO

Convém esclarecer que os ritos não são sempre ligados à religião. Embora a missa dos católicos, o culto dos templos protestantes, os sacrifícios oferecidos a deuses e heróis pelos antigos gregos e romanos e outras formas de entrar em contato com a divindade constituam ritos, nenhum dos aqui apresentados parece manifestar o caráter de culto a alguma divindade.

Isso não quer dizer que nunca se encontrem rituais de culto entre as sociedades indígenas. Os antigos tupinambás, por exemplo, faziam oferendas aos maracás preparados pelos feiticeiros, que acreditavam ser receptáculos das vozes dos espíritos ou a sua configuração material (Métraux, 1950, pp. 144-148).

Por outro lado, existem entre nós certos ritos que nada têm a ver com religião e nem com magia. À guisa de exemplo, dois serão citados aqui. O primeiro é o trote dos universitários. O trote dos calouros pode ser considerado um rito de passagem. Num certo dia do início do ano letivo, os jovens que acabaram de ingressar numa instituição universitária são obrigados pelos veteranos a desfilarem pelas ruas vestidos de modo grotesco ou a realizarem tarefas humilhantes. Isso pode ser considerado um rito de separação, em que os jovens são separados tanto daqueles que estão há mais tempo na universidade como daqueles que não ingressaram nela. Durante um ano, ficam numa fase de transição, sendo chamados de calouros, obrigados a usar certo tipo de corte de cabelo ou uma boina de certa cor. Finalmente, no ano seguinte, quando uma nova turma sofre o trote, os antigos calouros passam automaticamente a ser considerados veteranos: é a fase de incorporação.

O segundo exemplo é o da passagem do Equador. Os passageiros de um navio que pela primeira vez cruzam a linha do Equador são alvo de certas brincadeiras, que constituem, também, um rito de passagem. Trata-se de costume muito antigo, pois Jean de Léry o presenciou já em 1557, quando viajava para o Brasil, descrevendo-o:

Nesse dia 4 de fevereiro que passamos pela cintura do mundo praticaram os marinheiros as cerimônias habituais a tão difícil e perigosa passagem. Consistem elas, para os que nunca transpuseram o Equador, em serem amarrados com cordas e mergulhados no mar ou terem o rosto tisonado com trapos passados nos fundos das caldeiras. Mas o paciente pode resgatar-se, como eu o fiz, pagando-lhes vinho (Léry, 1960, p. 69).

POR QUE SE INFLIGEM MAUS TRATOS EM CERTOS RITOS?

O leitor poderá ficar intrigado com o fato de, em muitos ritos de passagem, aquelas pessoas que devem ingressar em nova categoria social serem maltratadas pelos que já a ocupam: os veteranos universitários maltratam os calouros, os tripulantes maltratam os passageiros que passam pelo Equador, o bispo católico simula um tapa naquele que recebe o sacramento da crisma, as moças tupinambás eram submetidas a escarificações, as moças ticunas têm seus cabelos arrancados (Nimuendaju, 1952, pp. 89-90). Embora em cada um desses ritos seja oferecida uma explicação particular para esses maus tratos, talvez haja uma explicação válida para todos eles. Os indivíduos maltratados estão na iminência de pertencer à categoria daqueles que os maltratam. Talvez tais maus tratos possam ser interpretados como o último ato de hostilidade que um grupo de indivíduos pratica contra o outro que, em breve, será incorporado no mesmo grupo. Tudo se passaria como se cada grupo de indivíduos (uma classe de idade, uma comunidade religiosa, um grupo universitário etc.) gozasse de solidariedade interna que unisse todos os seus membros e que os opusesse aos membros dos outros grupos, por uma hostilidade latente. Ora, os ritos, ao marcarem a passagem de um indivíduo ou de vários indivíduos de um grupo para outro, produzem uma intensificação do estado que será modificado: tornam manifesta

essa hostilidade latente, enfatizam a hostilidade entre dois grupos que se fundirão num só.

Essa enfatização ou intensificação do estado prestes a ser modificado ocorre não somente naqueles ritos que marcam a passagem de alguns indivíduos de uma categoria para outra, mas também naqueles que marcam a passagem de toda a sociedade de uma situação para outra. Veja-se, por exemplo, o Carnaval. O Carnaval precede imediatamente a Quaresma, que é um período de tristeza, de jejum e abstinência, pelo menos para os católicos, ainda que nos dias de hoje os atos de penitência estejam bastante abrandados. Na maior parte do período anual, pode comer-se de tudo e sem inibir as manifestações de alegria. Tal estado é intensificado, no Carnaval, no nível da euforia e da intemperança. O mesmo se dá com a Quaresma: são os seus últimos dias, os da Semana Santa, os mais tristes e os de jejum e abstinência mais enfatizados, precedendo a passagem para o dia de Páscoa, que é de alegria.

I 3

MITOS E CRENÇAS

Toda sociedade indígena tem uma idéia própria a respeito do Universo. Seus membros sabem dizer qual a forma do Mundo, quem o criou, se foi criado, como os homens aprenderam a cultivar a terra e a fabricar instrumentos, qual a posição de sua sociedade diante das demais, quem instituiu suas regras sociais. Muitos desses conhecimentos estão contidos em seus mitos.

O MITO E A HISTÓRIA

Os mitos são antes de tudo narrativas. São narrativas de acontecimentos cuja veracidade não é posta em dúvida pelos membros de uma sociedade. Muita gente pensa que os mitos nada mais são do que descrições deturpadas de fatos que realmente ocorreram. Na verdade, porém, tudo

indica que os mitos têm mais a ver com o presente do que com o passado de uma sociedade. Embora as narrativas míticas sempre coloquem os acontecimentos de que tratam em tempos pretéritos, remotos, elas não deixam de refletir o presente, seja no que toca aos costumes, seja no que toca a elementos tão palpáveis como os artefatos.

De fato, pode-se mesmo dar exemplos que mostram como o presente marca essas narrativas que pretendem descrever o passado. Entre os índios timbiras, o mito de Sol e de Lua (Nimuendaju, 1946, pp. 243-245; 1956, pp. 120-124; Schultz, 1950, pp. 55-71) conta as peripécias desses heróis, astros personificados, sobre a superfície da terra e como delas resultaram a criação do homem, o aparecimento do trabalho, o aparecimento da morte. Trata-se de um mito que já existia entre os índios, provavelmente antes que tivessem contato com os civilizados. Entretanto, as versões do mito mostram Sol e Lua a manipular facões, enxadas, machados de metal, instrumentos que os índios só vieram a conhecer com os civilizados. Logo, esse mito coloca num passado longínquo a presença de instrumentos de ferro que só em período recente os índios vieram a conhecer.

O mito reflete tanto a situação social presente em que está inserido que se modifica quando é transmitido de uma sociedade para outra. Embora para nós a história da Gata Borracheira não seja exatamente um mito, pois ela é contada para distrair as crianças, não sendo objeto de fé, serve como exemplo para mostrar como uma narrativa se modifica ao passar de uma sociedade para outra. Os índios teneteharas aprenderam dos civilizados a história da Gata Borracheira, que todos nós conhecemos, mas contam-na de maneira muito diferente.

Uma moça chamada Maria vivia com os pais, donos de muitas cabeças de gado. Maria era tratada com muitos carinhos. Porém, quando a mãe lhe faltou, o pai começou a maltratá-la. Casou-se com outra mulher, de quem teve duas filhas mais. A sorte de Maria tornou-se mais triste. Todos a maltratavam; era obrigada a fazer serviços de casa, suas roupas ficaram completamente estragadas pelo trabalho e não lhe deram outras novas.

Um dia a madrasta mandou que Maria fosse descaroçar e fiar algodão, ordenando que fizesse tudo num dia só. Maria sabia que era impossível fazer o serviço em tão pouco tempo, e teve medo. Tinha a certeza de que a madrasta ia surrá-la. Chorando, foi para junto de seu único amigo, um bezerrinho com

quem costumava brincar. Contou ao bezerrinho por que chorava. Ele disse que ela não tinha nada a temer. Engoliu todo o algodão e naquela tarde começou a botar o fio pela boca. Maria foi enrolando o fio num novelo e levou-o para a madrastra, que ficou espantada com o trabalho que a menina tinha feito.

No dia seguinte a madrastra lhe deu mais algodão para descaroçar e fiar. O bezerrinho fez de novo todo o serviço. As irmãs de Maria viram-na enrolando o fio que saía da boca do bezerro e foram contar à mãe. A mulher insistiu em que o marido matasse o bezerro e, como estivesse grávida, o marido acedeu. O bezerrinho ouviu a conversa e disse à Maria que, depois de morto, lavasse as suas tripas e guardasse um pedaço de flecha que ia encontrar. Maria assim fez, e guardou o pedaço de flecha numa canastra. Cada vez que a madrastra mandava fiar algodão, ela o punha dentro da canastra com o pedaço de flecha e, na mesma tarde, estava tudo descaroçado e fiado.

Maria lembrou-se de que o bezerrinho lhe havia dito que procurasse por uma casa no meio da mata; se a encontrasse suja e desarrumada, pusesse tudo em ordem. Maria achou a casa; encheu os potes d'água, varreu, trouxe lenha e fez fogo para cozinhar. Escondeu-se ao perceber a aproximação de gente. Era Zurupari, que ficou muito contente com o aspecto da casa. Logo depois chegou outro Zurupari. O primeiro falou que faíscas saíam da boca da boa pessoa que tinha arrumado a casa. O segundo acrescentou que essa pessoa teria uma lua brilhante na frente. Os Zuruparis saíram para tomar banho e Maria aproveitou para abandonar a casa. Quando chegou à sua casa, todos ficaram surpreendidos com sua beleza. Ela tinha uma lua brilhante na testa. Ainda mais espantados ficaram quando começaram a sair faíscas de sua boca logo que ela falou. As irmãs ficaram com inveja e perguntaram o que tinha feito para ficar assim. Para vingar-se Maria disse-lhes que procurassem a casa dos Zurupari e, se a encontrassem arrumada e limpa, sujassem e desarranjassem. As irmãs foram à casa dos Zurupari, quebraram os potes, apagaram o fogo, sujaram tudo. Zurupari e o companheiro ficaram enfurecidos ao chegar. Um deles disse: — “Quem fez isso não presta, vai ficar com um rabo na testa”, e o outro acrescentou: “E quando ela falar, da boca vai sair bosta de cavalo”. As irmãs voltaram para casa com rabos na testa e ao falarem saiu-lhes bosta da boca.

Todos os dias Maria tinha que ficar em casa para preparar a comida para a família. Um dia lembrou-se do pedaço de flecha que tinha na canastra. Pediu à flecha um vestido e um cavalo, que imediatamente apareceram. Montou no cavalo e foi até a povoação próxima, onde havia uma reza. Todos viram aquela

moça linda entrando na igreja, mas ninguém sabia quem era. Até a madrasta não a reconheceu. Logo ao terminar a reza, Maria montou no cavalo e galopou para a casa. Encontrou a comida feita pela flecha e assim a madrasta e as irmãs, ao voltarem, nada perceberam. Maria começou a freqüentar a reza todas as tardes, sempre chamando a atenção pela elegância com que se vestia. Um “soldado” branco apaixonou-se por ela. Certo dia, aproximou-se de Maria e quis falar-lhe, mas não conseguiu. Ao pular no cavalo caiu o sapatinho do pé de Maria e o soldado ficou com ele. Saiu por toda a região para ver se encontrava a moça, dona do sapatinho. Finalmente chegou à casa de Maria. As irmãs experimentaram o sapato, tinham gostado do soldado e procuravam fingir que o sapato era delas. O soldado perguntou à dona da casa se não tinha outra filha, ela disse que não. Maria ouviu toda a conversa. Foi tomar banho no rio e pediu ao pedaço de flecha que lhe trouxesse o vestido e os sapatos que usara na reza. Vestiu-se, voltou para a casa e apresentou-se ao soldado. O sapatinho era seu. Assim foi que Maria casou-se com o “Governo” (Wagley & Galvão, 1961, pp. 164-166).

Lendo-se com atenção a história, vê-se que, ao invés de fada, aparece o bezerrinho, o pedaço de flecha e os *Zuruparis*. Eles é que ajudam a Maria, a Gata Borracheira. Os *Zuruparis* são entes da floresta a que se atribui a criação de pragas, insetos, cobras venenosas e aranhas. São criaturas pequenas, com o corpo coberto de cabelos, invulneráveis a flecha ou bala, exceto no umbigo. Parece que a crença nos *Zuruparis* foi adotada pelos teneteharas dos sertanejos civilizados da região (p. 108).

Geralmente, em nossos contos de fada, o “mocinho” ou a “mocinha” são incapazes de desejar o mal a alguém, mesmo a seus inimigos. Na versão tenetehara, entretanto, Maria mente a suas irmãs para vingar-se.

O baile no palácio do rei é substituído por uma “reza”, tipo de reunião muito comum no Nordeste brasileiro.

Finalmente, o príncipe é substituído por um soldado branco. Estando os índios em contato com os civilizados, os soldados, como pessoas do Governo, gozam de muito prestígio entre eles e representam o poder. Especificam claramente que o soldado era branco, porque já perceberam o preconceito de cor que impera entre os civilizados, fazendo com que os brancos gozem de maior prestígio do que os negros.

Assim, a história da Gata Borracheira entre os índios teneteharas sofre modificações moldadas pela sua situação atual, que é a de uma

sociedade indígena em estreitas relações com os sertanejos civilizados. Termos como “palácio do rei”, “príncipe”, “fada”, não familiares aos índios, foram substituídos por elementos que eles conhecem entre os civilizados que os envolvem: “igreja”, “soldado”, “Zurupari” etc.

RELAÇÕES ENTRE MITO E RITO

Os mitos têm uma relação muito estreita com os ritos. Mesmo entre nós isso ocorre. Os católicos, por exemplo, admitem que o rito da missa representa a paixão de Jesus Cristo.

Nem sempre é fácil fazer a conexão de um mito com um rito. Entre os índios timbiras, para cada rito há geralmente um mito que narra como os índios aprenderam a realizá-lo. Assim, um rito foi aprendido no céu por um homem que aí foi levado pelos urubus; outro foi aprendido dentro das águas por um homem que foi devorado por uma sucuriçu; outro foi aprendido das batatas, por dois rapazes que foram verificar o estado das roças da aldeia; e assim por diante. Esses mitos narram, pois, os precedentes em que assentam os ritos realizados pelos timbiras.

O mito de Uakti, dos índios tucanos, serve como outro exemplo de relação entre mitos e ritos.

Existia outrora um espírito malvado, que violava e pervertia as mulheres. A mulher que o encontrasse ficava imunda e doente. Os homens reuniram-se e decidiram capturar o Uakti para depois destruí-lo. Com grandes troncos armaram uma armadilha, e de fato Uakti caiu na armadilha. Tinha formas humanas, mas era horrendo e tinha o corpo cheio de buracos. O vento, passando por esses buracos, produzia um som soturno e lúgubre. Uakti foi morto e sepultado. No mesmo lugar nasceram três altas palmeiras que abrigavam o espírito de Uakti. Desde aquele tempo, os instrumentos de Uakti são feitos dessas palmeiras, e abrigam o espírito do demônio. O som dos instrumentos é o mesmo que o vento produzia ao passar pelos buracos do corpo de Uakti. As mulheres que vissem os instrumentos ficariam imundas e doentes, como no tempo em que vivia Uakti. Têm de ser eliminadas, são mortas com veneno. Dessa forma, dizem os índios, punem-se as três maiores culpas das mulheres: a loquacidade, a curiosidade e...

O mito foi tomado de um livro de Egon Schaden (1959, pp. 153-154), que explica que o missionário que o ouviu não se lembrava da terceira culpa das mulheres. Ele se relaciona de modo evidente com o afastamento das mulheres dos rituais em que se utilizam determinados objetos sagrados.

Sabemos que o nome “tucano” tem dois níveis de abrangência: ou se refere aos falantes de todas as línguas de uma família lingüística ou apenas aos de uma língua desta família. O livro de Schaden só nos informa que o mito foi tomado dos tucanos do rio Tiquié. Numa nota mais adiante (p. 158), Schaden nos transmite uma outra versão que lhe chegou pelo mesmo intermediário, o médico Ettore Biocca, tomada de um subgrupo tucano chamado iahuna. Em vez de Uakti, o personagem mítico se chama Milómaki. Uma outra versão, mais recente e mais rica, está no livro *Antes o Mundo não Existia*, escrito por dois autores desanás, Umúsin Panlõn Kumu & Tolamãñ Kenhíri (1980, pp. 113-125), portanto também falantes de uma língua tucano. Nela o personagem tem o nome de Guelamun yé.

RELAÇÕES ENTRE MITO E ESTRUTURA SOCIAL

Se o mito se relaciona com o rito, relaciona-se também com todo o sistema social, uma vez que todas as relações sociais têm seu aspecto ritual. Deve-se notar, entretanto, que o mito nem sempre reflete de modo direto o sistema social: o mito pode mesmo indicar a possibilidade de uma inversão do sistema. É o que nos mostram certos exemplos como:

- a. Em algumas sociedades, como a dos mundurucus ou as do rio Uaupés, há mitos que afirmam que, antes de os homens possuírem certos objetos rituais proibidos às mulheres, eram elas que os possuíam, até que eles os usurparam (Schaden, 1959, pp. 159-163); desse modo, nos tempos míticos, a situação teria sido o inverso da atual.
- b. Há mitos timbiras que narram como os índios aprenderam a fazer determinados rituais com os animais terrestres, aquáticos e aéreos; assim, nos tempos míticos, a situação seria o inverso da atual: os ritos existiam no âmbito da natureza, mas não no da sociedade.

c. Os bororos têm dois chefes hereditários que sempre pertencem à metade *Exerae*; há um mito, porém, que lembra um tempo em que esses dois chefes pertenciam à metade *Tugaregue* (Colbacchini & Albisetti, 1942, pp. 204-206).

Esses mitos que colocam em tempos muito antigos a existência de uma organização inversa à atual não constituem prova de que isso tenha realmente acontecido: eles apenas propõem a possibilidade lógica de regras sociais outras que não as realmente existentes.

Não é somente entre os índios que os mitos podem inverter a estrutura social; também entre nós ocorre algo semelhante. Quem se lembra dos contos de fada (embora não sejam exatamente mitos) que ouviu quando criança deve ter notado que, em muitos deles, quando tratam das aventuras de um grupo de irmãos (geralmente três), é sempre o irmão mais moço que leva a melhor. No entanto, entre nós, o irmão mais velho goza de um pouco mais de prestígio e até mesmo de certa autoridade delegada pelos pais sobre os irmãos mais jovens. Esse prestígio e autoridade eram ainda mais acentuados no passado. Note-se que, ainda hoje, nas famílias reais da Europa, é o primogênito que herda o trono.

Também entre os antigos israelitas, malgrado a vigência do direito de primogenitura, os irmãos mais velhos, em muitas passagens bíblicas, são preteridos pelos mais novos. Veja-se, por exemplo, os casos muito conhecidos de Caim e Abel, de Ismael e Isaac, de Esaú e Jacó, de José e Benjamim e seus irmãos mais velhos. Saul, o primeiro rei dos israelitas, saiu da tribo de Benjamim (*Sam.I* 10, 20-21), isto é, daquela tribo que descendia do filho mais jovem de Israel; Davi foi escolhido rei, sendo o mais novo de uma série de irmãos (*Sam.I* 16, 11-13).

COMO SE APRENDEM OS MITOS

É raro um pesquisador informar como os mitos, na sociedade que estudou, são transmitidos de uma geração para outra. Provavelmente seja comum sua narração às crianças nos momentos em que há menos atividade na maloca ou aldeia, quando quase todos estão fora, na caçada, na pesca ou na roça, ou na primeiras horas da noite, quando todos estão se recolhendo após a última refeição. Foi na quietude da

noite que um caiapó, na sua infância, aprendeu as velhas histórias contadas por um tio, conforme relatou a Anton Lukesch (1976, p. 2), que chama a atenção para a importância do tio e do avô materno nessa transmissão. Diz-nos ainda esse autor que é nos momentos de quietude que o chefe da aldeia, fazendo sua ronda noturna na praça, dirige-se aos seus habitantes, com grande riqueza de gestos e sempre trazendo à mão um borduna redonda, ou em forma de espada, ou mesmo uma flecha, contando antigas histórias ou mitos.

Enfim, pode-se aprender mitos tanto reservadamente, de um velho parente, como numa platéia mais ampla. Mas a audiência nem sempre é passiva. Entre os marubos, os mitos são também cânticos, e aquele que entoava um deles numa festa tem cada frase repetida pelos que dançam em círculo no centro da maloca, como que num responsório (Couto, 2001, p. 102).

A maneira de os calapalos, do alto Xingu, contarem suas histórias foi cuidadosamente observada por Ellen Basso (1985, pp. 13-18). As narrativas se fazem nas horas ociosas da tarde ou do começo da noite, no ambiente doméstico das casas que fazem o círculo da aldeia ou na casa cerimonial, no centro, freqüentada pelos homens. O mito é contado a pedido de alguém ou por iniciativa do narrador, que o faz como se estivesse dando um presente. Não raro, um jovem que esteja passando pelo rito pubertário pede a um parente que venha contá-los na sua cela de reclusão após todos terem se recolhido para dormir. O narrador, então, faz-lhe relatos elaborados, que lhe motivam sonhos, muito importantes para quem está nessa etapa da vida. Os visitantes vindos de outras aldeias, como os cuicuros, cuja língua é próxima, também solicitam ou fazem narrativas. Mesmo as que os ouvintes já conhecem são escutadas com interesse, e eles prestam atenção nos novos detalhes e variações que elas podem conter. Os contadores de histórias mais hábeis, além de serem pessoas de idade, são aqueles versados em rituais musicais, pois parece que a musicalidade está relacionada ao gosto pela expressão verbal, tendo-as ouvido de grandes mestres do passado. Entre os ouvintes de uma narrativa é indispensável que alguém faça o papel de indagador, acompanhando-a com exclamações de admiração, espanto ou de estímulo a que lhe seja dado prosseguimento. O indagador repete alguma frase importante, faz perguntas, pede esclarecimentos. Mesmo que o

narrador e o indagador estejam ligados por algum laço social que lhes imponha um comportamento mais contido ou evitativo, essas reservas são atenuadas durante o relato.

A CRENÇA NUM SER SUPREMO

O que caracteriza o ser supremo é sobretudo o fato de a ele ser atribuída a criação do universo ou da terra. Dele se distingue o herói mítico, que é conhecido apenas como transformador ou como o criador de acidentes geográficos, de animais e de plantas (Schaden, 1959, p. 27). Parece que, entre os índios do Brasil, poucas são as sociedades que crêem num ser supremo; a maioria delas dá mais atenção em suas mitologias aos heróis míticos, muitas vezes caracterizados como heróis civilizadores, isto é, aqueles que ensinaram técnicas, ritos e as regras sociais aos membros de determinada sociedade. A presença de um ser supremo nota-se na mitologia dos índios apapocovas (nhandevas, um ramo dos guaranis), os quais acreditam que *Nyanderuvusú* criou a terra e que será seu destruidor; *Nyanderuvusú* está retirado numa região longínqua, dominada por trevas e iluminada apenas pela luz que emana de seu peito; os acontecimentos de todos os dias na superfície da terra não estão no âmbito de suas preocupações (Schaden, 1959, pp. 120-121 e Zerries, 1964, p. 41).

Mais freqüentes que a presença de um ser supremo são os heróis míticos que se apresentam como um par de irmãos. Entre os índios do tronco lingüístico tupi, este par não raro se apresenta como irmãos gêmeos nascidos da mesma mãe, mas oriundos de pais diferentes. Assim, os apapocovas acreditam que a mulher de *Nyanderuvusú* concebeu um filho deste ser supremo e outro de um segundo ente que parece ser um desdobramento daquela divindade (Schaden, 1959, p. 121). Os antigos tupinambás (Métraux, 1950, p. 77), bem como os atuais teneteharas (Wagley & Galvão, 1961, pp. 141-144) e camaiurás (Laraia, 1967c, pp. 17-19), também mantinham a crença num par de gêmeos, oriundos de pais diferentes. Conforme Ehrenreich (Métraux, 1950, p. 89), tais gêmeos míticos poderiam ser identificados com Sol e Lua, o que Laraia (1967c, pp. 21-23) confirma. Sol e Lua também constituem heróis míti-

cos de outras mitologias, como a dos timbiras, onde não são gêmeos. Na mitologia timbira, além disso, não se põe o problema da origem do Sol e Lua: nada é dito sobre quem teria sido seu pai ou mãe. Já na mitologia bororo, estão presentes dois pares de irmãos. Um par é constituído pelos gêmeos *Bakororo* e *Itubore*, filhos do jaguar e de uma mulher. O outro, por Sol e Lua, não se explicitando se são gêmeos ou não (Colbacchini & Albisetti, 1942, pp. 189-197, 231-238, 248-251 e 257). Um dos heróis míticos dos índios carajás é *Rãrãresá*, isto é, o Urubu-rei. Tanto o Sol como a Lua eram enfeites da cabeça do Urubu-rei. Um carajá prendeu o Urubu-rei e exigiu o enfeite da cabeça dele; ele lhe ofereceu a Lua, que o carajá rejeitou. Então lhe deu o Sol. Dispondo do Sol, os carajás puderam fazer as pulseiras, as ligas de joelho, apanhar tartaruga, fazer corda de arco, fazer roça, fazer casa. O Urubu-rei ficou um dia com os carajás para lhes ensinar a fazer essas coisas (Baldus, 1937, pp. 190-193). É possível propor uma identificação entre o Sol e o Urubu-rei, uma vez que foi a luz do Sol, tanto como os ensinamentos do Urubu-rei, que permitiram aos carajás aprender a manter uma série de técnicas (Schaden, 1959, pp. 30-31). Os carajás têm ainda um outro herói mítico chamado *Nãxivé*, de quem tomaram o fogo; este herói é que fez o espinho da arraia, os morros, a água, o mato, sendo o responsável pela chuva. O Urubu-rei e *Nãxivé* nunca aparecem no mesmo mito. Em certo mito, é *Nãxivé* que consegue o Sol para os carajás, mas não o toma do Urubu-rei e sim do Jaburu (Baldus, 1937, pp. 200-206). Se é possível sugerir uma identificação do Urubu-rei com Sol, muito embora este apareça personificado num outro mito numa figura que em nada lembra o Urubu-rei (pp. 226-229), não há nenhuma alusão que associe *Nãxivé* a Lua.

Os exemplos citados bastam para mostrar a variação que existe entre os seres objeto de crença para as diversas sociedades indígenas. Além do mais, os exemplos se limitaram aos mais importantes das mitologias, deixando de lado os espíritos colocados numa categoria inferior.

E TUPÃ?

O leitor poderia estranhar que nenhuma referência tenha sido feita a *Tupã*, quando se tocou no tema do ser supremo e dos heróis míticos.

É certo que muita gente acredita ser *Tupã* o principal deus das crenças indígenas. Isso merece duas observações.

Em primeiro lugar, *Tupã* é um ser sobrenatural em que somente os índios que falam línguas da família tupi-guarani acreditam. Os demais indígenas não conheciam *Tupã*, pelo menos antes do contato com os homens civilizados.

Em segundo lugar, mesmo para os índios que nele acreditam, o ser a que denominam *Tupã* não é considerado de modo nenhum o principal dos entes sobrenaturais. Para eles, *Tupã* é como que um demônio que controla o raio e o trovão, podendo, por isso, provocar morte e destruição. Foram os primeiros missionários que, ao ensinarem a doutrina cristã aos índios, na língua destes, procuraram expressar o conceito que os cristãos faziam de Deus com o termo *Tupã*. O termo foi bem mal escolhido, uma vez que são completamente discordantes a idéia que os cristãos fazem de Deus e a que os índios fazem de *Tupã* (Laraia, 1967b, p. 148). Mas o erro dos missionários perdurou e até hoje muitos afirmam que *Tupã* é a principal divindade indígena.

A CRENÇA NA ALMA

De um modo geral, em todas as sociedades indígenas se crê que cada homem possui um espírito, algo assim como a alma, segundo a noção cristã. No entanto, a noção de alma para os índios difere não somente da cristã, como também de uma sociedade indígena para outra.

Segundo os índios craôs, que são timbiras, não somente os seres humanos possuem alma, mas todos os seres, sejam animais, vegetais ou minerais. Cada ente compreende uma parte material e outra não material, a que chamam de *karõ*. O *karõ* de um homem pode separar-se de seu corpo; quando ele sonha com lugares distantes, acredita que seu *karõ* afastou-se para visitar realmente esses lugares; quando fica doente, crê também que seu *karõ* se afasta dele. Se o *karõ* se nega a retornar ao corpo, este definha e morre. Assim, a noção craô de morte não coincide com a noção dos cristãos; para estes, a morte se dá no momento em que a alma deixa o corpo; para os craôs, a morte só ocorre se a alma que deixou o corpo não voltar a ele, o que acontece se

ela encontrar-se com outras almas de pessoas definitivamente falecidas e delas aceitar alimento ou com elas mantiver relações sexuais. Quando os vivos oferecem alimento à alma de algum morto, acreditam que ela o ingere; mas não come sua parte material; come apenas o *karõ* dos alimentos oferecidos. Para os *craôs*, a alma humana não é imortal: ela morre, transformando-se em animais; estes morrem, transformando-se em tocos de pau ou montes de cupim; finalmente o fogo termina com estes, quando ocorre algum incêndio no mato.

A crença de que a alma se transforma em animais é encontrada também em outras sociedades. Já foi dito, no capítulo anterior, que os *cainganges* acreditam que o indivíduo, após a morte, torna-se outra vez jovem, vivendo mais uma vida. Morre novamente, transformando-se num pequeno inseto, geralmente um mosquito ou uma formiga preta. Quando esse inseto morre, nada mais resta da pessoa (Balduis, 1937, p. 49).

Os índios *bororos* fazem uma idéia semelhante. Denominam a alma de *aroe*. Acreditam que, depois da morte, a alma vai morar numa das duas aldeias dos mortos, uma localizada no oriente e outra no ocidente. Mas, como a alma se aborrece de lá ficar, transmigra para o corpo de algum animal, como o gavião, a arara, o tuiuiú e outras aves; pode transmigrar para o corpo de uma lontra, onça ou certas espécies de peixe. A alma de um velho se encarna no jacaré, no caititu, no sapo. Logo, porém, a alma se cansa de estar no corpo do animal; retira-se dele, vai para as montanhas e encarna-se em araras, papagaios e outros pássaros. A alma pode sentir frio, calor, sede ou fome (Colbacchini & Albisetti, 1942, pp. 86-88).

Já a idéia que os índios *guaranis* fazem da alma é completamente diferente dos exemplos acima citados. Enquanto que, para os *craôs*, os *cainganges*, os *bororos*, a alma constitui uma unidade, para os *guaranis*, a alma é plural, é múltipla. Além disso, os *guaranis* estão divididos em três subgrupos; os *nhandevas*, os *mbiás* e os *caiuás*, e cada subgrupo mantém idéias diferentes a respeito da alma. Os *nhandevas* admitem que cada indivíduo tem duas ou três almas. Essas almas são visíveis sob a forma de sombras: uma cai para a frente ou para trás; outra cai para a direita e a terceira cai para esquerda. A primeira vai para o céu, situado acima do paraíso mítico; a segunda fica pelos ares, não faz mal a ninguém; a terceira vagueia no chão, vai morar no cemitério e é ruim. A primeira é responsável pelos desejos, sentimentos e manifestações mais

nobres do indivíduo, conferindo-lhe também o dom da linguagem; tem sua sede no peito. A terceira representa o caráter animal da pessoa; sua sede é a parte inferior do rosto, especialmente a região bucal; ela se alimenta daquilo que o indivíduo come; o desejo que, às vezes, ele sente de comer determinado alimento é interpretado como manifestação dessa alma. É ela, quando pertence a um morto, que os vivos temem encontrar. Tanto a primeira alma, descendo dos céus, como a terceira, deixando sua morada terrestre, podem reencarnar (Schaden, 1962, pp. 114-118). Quanto à segunda, as informações são mais pobres.

Os membros do subgrupo mbiá, pelo menos os que habitam a aldeia Rio Branco, no estado de São Paulo, acreditam que cada indivíduo possui três almas, sendo duas boas e uma ruim. A sede dessas almas é o corpo todo. A alma ruim e uma das almas boas produzem manifestações relativas a outras pessoas que lhe estão perto ou longe. A outra alma boa está incumbida da segurança da pessoa que ela integra. Se todas elas se retirarem a um só tempo do corpo, este morre. Quando ele morre, a alma ruim fica vagando pela terra, como assombração. Sua parte boa ingressa no céu; às vezes, devido aos pecados do indivíduo, tem que esperar um pouco antes de entrar no céu, isto é, até a decomposição total do corpo. Diferentemente dos nhandevas, os mbiás não acreditam que as almas possam reencarnar (Schaden, pp. 113 e 118-121).

Quanto ao subgrupo caiuíá, as informações existentes sobre o conceito de alma são mais díspares e incongruentes. Mas de um modo geral aceitam que a alma tem uma parte sublime de origem celeste; a parte menos boa da alma se desenvolve durante a existência do indivíduo. Para os caiuíás, a reencarnação só é possível para as almas das crianças que morreram (Schaden, pp. 114 e 121).

Mais complexa é a multiplicidade de almas que os marubos atribuem a cada pessoa. Em princípio, seriam duas, a do lado direito, que após a morte se dirige a uma camada celeste onde terá sua pele trocada e viverá feliz ao lado das de seus irmãos, se conseguir superar os perigos do caminho que para aí conduz; e a do lado esquerdo, que após a morte fica errante pela terra. Entretanto, admitem a existência de várias outras almas, associadas ao lado direito ou ao esquerdo ou mais especificamente a alguns órgãos e até excreções do corpo. Para nós é difícil entendermos estas últimas, seja como partes daquelas, seja como outras

manifestações de uma ou de outra. Delvair Montagner (1996, pp. 49-63) apresenta cada uma delas no seu livro *A Morada das Almas*.

Sem querer, e muito menos poder, fazer uma correspondência termo a termo entre os dois sistemas, vale notar que a multiplicidade das almas, conforme os marubos, evoca a multiplicidade das sedes corporais do conhecimento segundo os caxinauas, falantes, tal como aqueles, de uma língua da família pano. Para estes, o saber associado ao trabalho físico, tanto masculino como feminino, está localizado nas mãos; o relacionado ao mundo natural, como os hábitos dos animais, o sol, o vento, tem sede na pele; o da verdadeira natureza das pessoas e das coisas está nos olhos; o conhecimento social, nas orelhas; o da mortalidade e imortalidade, da força vital, nos órgãos genitais; o das emoções, no fígado. Kenneth Kensinger (1995, pp. 243-244), que anotou essas informações na sua longa convivência com os caxinauas nos meados do século XX, não conseguiu respostas unânimes sobre o *locus* do pensamento: no coração, no fígado, no corpo de um modo geral, mas nunca no cérebro. Em 1993, ao revisitar os caxinauas, cérebro e coração tinham sido erigidos em sedes de conhecimentos específicos. No cérebro, agora, estava o conhecimento da leitura, da escrita, da instrução escolar; e no coração, o conhecimento do cristianismo.

MÉDICOS-FEITICEIROS E XAMÃS

Geralmente, nas aldeias indígenas, existem um ou mais indivíduos que se encarregam de curar as doenças com práticas mágicas. A eles se costuma chamar de médicos-feiticeiros. Tal como esse termo parece indicar, eles não somente aplicam seus poderes mágicos para curar as doenças, como também para provocá-las. É muito comum que se atribua ao feitiço a causa das mais diversas doenças. Por isso, sempre que morre alguém, o fato é atribuído às ações maléficas de algum feiticeiro. O acusado de feitiçaria corre o risco de sofrer a vingança dos parentes do falecido. Por isso, em muitas sociedades indígenas, é comum o assassinato de médicos-feiticeiros. Os poderes, os processos de cura, o modo de entrar em contato com o sobrenatural do médico-feiticeiro, variam muito de uma sociedade para a outra.

Exercendo ou não as atividades de médico-feiticeiro, existem outros agentes religiosos que recebem o nome de xamãs. O que caracteriza o xamã é poder gozar de um estado de êxtase, durante o qual ou sua alma se retira para longe do corpo, percorrendo lugares distantes, ou nele se encarna um espírito estranho. Assim, o xamã pode ser ou um viajante ou um possesso. No caso do xamã viajante, enquanto sua alma se afasta para visitar o mundo do além, seu corpo apresenta diminuição anormal das funções vitais, que vai até à perda de consciência e o enrijecimento dos membros. No caso do xamã possesso, quando o espírito estranho se une à sua alma e entra em seu corpo, este se mostra agitado, convulso, movimentando-se de modo esquisito, manifestando saber e poder fora do comum (Baldus, 1965-1966, pp. 189-190 e 194).

O *pazé* dos índios teneteharas e o *pancé* dos índios tapirapés, ambos grupos da família lingüística tupi-guarani, servem respectivamente como exemplos de xamã possesso e xamã viajante. Tanto um como outro desses xamãs chama os seres sobrenaturais cantando, engolindo grande quantidade de fumaça até ficar intoxicado, entrando em estado cataléptico ao fazer contato com os espíritos. Mas o tenetehara interpreta o transe do *pazé*, dizendo que ele está possuído por um ser sobrenatural; já o tapirapé interpreta o transe de seu *pancé*, na cerimônia do Trovão, considerando-o como tendo sido abatido por um ser sobrenatural; a alma então abandona o corpo e viaja até à casa do Trovão. O xamã tenetehara procura o transe quando vai tentar curar alguém; já o tapirapé procura o transe quando é noviço e tenta ser xamã, viajando em sonho pelo mundo sobrenatural, e na cerimônia do Trovão (Wagley, 1942, pp. 280 e 288; Wagley & Galvão, 1961, pp. 116-117; Wagley, 1943, pp. 27-29).

Vale reparar que os termos tenetehara *pazé* e o termo tapirapé *pancé* são cognatos do termo “pajé”, que foi incorporado ao português a partir, supomos, de uma das duas línguas gerais (a paulista ou a amazônica), que são da família tupi-guarani. Não raro se encontram em textos etnográficos os termos “pajé” e “pajelança” usados como sinônimo de “xamã” e “xamanismo”. Tal como “pajé”, o termo “xamã” também foi tomado de uma língua indígena, no caso a tungus, da Sibéria (Eliade, 1960, p. 20).

Se as atribuições do xamã diferem de uma sociedade para outra, é possível, também, que numa mesma sociedade haja mais de um conjunto de crenças xamanísticas, tal como acontece entre os índios boro-

ros. Em suas aldeias existem dois tipos de intermediários entre os vivos e o sobrenatural. Um é o *aroettawaraare*; o outro é o *bari*. Há algumas semelhanças entre esses dois tipos de xamã: ambos são iniciados por meio de sonhos de acontecimentos futuros, devendo manter silêncio sobre eles; ambos se transformam em animais para matar caça; ambos necessitam de uma oferta para exercer suas funções de cura; ambos chamam os seres invisíveis, nomeando-os e dizendo os lugares onde residem; ambos sofrem em seu corpo a encarnação dos espíritos, os quais falam pela boca de ambos; ambos têm o mesmo método de cura (sopro, sucção e emissão de cuspe); ambos terminam do mesmo modo as cerimônias, quando o espírito encarnado diz: “eu parto novamente”.

Mas há diferença entre eles. Se o *aroettawaraare* transgride os ritos, a doença que o fere é curável, mas é incurável a que fere o *bari* pelo mesmo motivo. O *aroettawaraare* não pode comer certas espécies de peixe e de mamíferos. O *bari* se transforma em grandes felinos e serpentes, enquanto o *aroettawaraare*, em lontra e aves. Este último pode, ainda, transformar-se em anta, para ser caçada pelos índios. Para a prática dos ritos, o *bari* só pede charutos, enquanto o *aroettawaraare* pede charutos, água límpida, água lodosa e canjica. O *aroettawaraare* opera de noite, de modo calmo e circunspecto, enquanto o *bari* atua de dia, de modo clamoroso e dramático.

Se o *aroettawaraare* deve curar um doente, chama a alma de um morto, fazendo-lhe oferecimento de charutos, água límpida, água lodosa e canjica. Embora chame uma só alma, ela nunca vem sozinha. O xamã, então, sopra fumaça sobre o corpo do doente; depois chupa o lugar onde há dor; em seguida sopra, tosse e cospe na mão. Torna a soprar, chupar e depositar o cuspe na mão muitas vezes. Depois, a alma do morto fala pela boca do *aroettawaraare*, dizendo que vai embora, levando o cheiro daqueles entes que fazem mal ao enfermo. O espírito bebe novamente pela boca do *aroettawaraare* e está terminada a sessão. À noite, o *aroettawaraare* sonha com o doente e as almas dos mortos; de acordo com o sonho, poderá dizer se o doente vai sarar ou não.

O *bari* entra em contato com espíritos chamados *maereboe*, que são os *bari* mortos. A alma do *bari*, ao invés de ir para as aldeias dos mortos, como as demais, vaga no céu, na superfície da terra ou dentro do chão. Os *maereboe* dos céus são responsáveis pelo movimento e luz do

Sol e da Lua, pelo vento, pela chuva, pelos bólidos. Cada *bari* se comunica com um certo grupo de *maereboe*. Quando quer comunicar-se com eles, chama-os em altas vozes, voltado para o Sol, com os braços estendidos ou com as mãos na boca, fazendo um alto-falante. Os espíritos se apossam dele, e seu corpo se agita convulsamente. É nesse estado que ele pode exorcizar carnes e frutos destinados aos *maereboe*, prever os lugares em que se encontra caça ou pesca, prever calamidades ou doenças, curar doenças e males, prever a morte, afastar males que podem ocorrer com a queda de bólidos e eclipses do Sol ou da Lua, rogar pragas contra os inimigos. Os índios só podem comer a carne de animais que servem de alimento aos *maereboe* quando os apresentam ao *bari*, que, através de um rito, oferece a estes espíritos uma parte dos animais caçados. Quando o *bari* cura um enfermo, chupa a parte do corpo afetada, retirando dela uma pedra, um dente, uma unha ou qualquer coisa pequena que diz ter sido ali colocada pelos *maereboe*. Portanto, *bari* e *aroettawaraare* têm cada um uma interpretação diferente das doenças. Enquanto o primeiro as atribui a objetos colocados no corpo do enfermo pelos *maereboe*, o segundo aponta como causa das mesmas o cheiro de outros espíritos que não são *maereboe* (Colbacchini & Albisetti, 1942, pp. 88-133).

A caracterização dos dois tipos de xamãs bororos foi tomada de uma obra antiga e nota-se que, à medida que outros pesquisadores voltam a se ocupar deles, a descrição e interpretação de sua atuação se refina. Jon Christopher Crocker (1985) relaciona-os a dois princípios complementares – o dos *aroe* e o dos *bope* (estes certamente os *maereboe* dos autores salesianos) – que permeiam toda a cosmologia, a organização social, enfim, a vida dos bororos, e que seria demasiado longo aqui expor. Diz-nos ainda que, devido talvez às mazelas do contato interétnico e à redução da população, os *aroe etawa-are* (esta é a grafia de Crocker para *aroettawaraare*) desapareceram, mas ainda são imprescindíveis. Por isso, os *bari* recorrem, por intermédio de uma complexa cadeia, ao contato com algum *aroe etawa-are* falecido, de modo a assumir algumas tarefas próprias deste outro tipo de xamã (p. 235).

Não são apenas os bororos que contam com dois tipos de intermediários com o mundo sobrenatural. Isso também se dá com os marubos, do sudoeste do Amazonas. Eles contam com os *romeya*, mais raros,

e os *kěchĩtxo*, mais numerosos. O *romeya* se aproxima mais do que denominamos xamã: sua alma sai do corpo e percorre as camadas do universo, visitando seus espíritos; ao mesmo tempo, vários desses espíritos, um de cada vez, entram no corpo do xamã e o animam, usando-o para dançar, cantar e conversar com os humanos. O xamã é, pois, simultaneamente viajante e possesso. Já os *kěchĩtxo*, sentados em banquinhos de madeira em torno da rede do doente, entoam cânticos de cura (Montagner, 1996, pp. 85-122).

I 4

O SABER INDÍGENA

Embora grande parte dos vegetais e outros elementos utilizados como medicamentos pelos indígenas não produzam nenhum efeito real, sendo de valor exclusivamente mágico, nem todos os efeitos das práticas indígenas são fictícios. As tradições indígenas englobam uma série de conhecimentos técnicos, por vezes complexos, que produzem resultados comprovados. Nos últimos anos, biólogos, químicos, farmacêuticos, médicos e especialistas em outras áreas técnicas ou científicas têm se interessado em arrolar e testar vegetais utilizados pelos índios, principalmente na alimentação e no preparo de remédios. Surge, assim, um novo problema que é o de garantir o seu reconhecimento a seus detentores indígenas e impedir que sejam lesados pelo patenteamento desses saberes por indivíduos ou empresas, que assim venham a obter proveito e lucros indevidos. Algumas sociedades indígenas já se alertaram quanto a essa possibilidade, como mostra a dissertação de

Thiago Ávila (2004), na qual examina um incidente nas aldeias craôs que envolvia a atuação de dois projetos referentes ao uso de vegetais desenvolvidos cada qual por uma associação indígena em cooperação com uma agência externa.

Esses conhecimentos e práticas estão presentes não apenas no combate às doenças e no preparo de alimentos, mas também em outras atividades indígenas, tais como na caça, na pesca, na guerra, no artesanato etc. Neste capítulo, descreveremos de modo breve alguns desses conhecimentos e técnicas que talvez possam ser considerados como constituintes de uma ciência incipiente, pois, sem dúvida, derivam da observação e experimentação.

AS CLASSIFICAÇÕES

Um dos primeiros passos para tentar entender o Universo e agir dentro dele é ordenar seus elementos, classificando-os. Cada sociedade indígena dispõe de um sistema de classificação. Os critérios de classificação variam de sociedade para sociedade e nem sempre são facilmente identificados pelo estranho. Uma classificação espontânea e talvez inconsciente já se vislumbra no próprio vocabulário de cada idioma. Assim, a língua francesa põe na mesma categoria a maçã (*pomme*) e a batata-inglesa (*pomme de terre*); os índios craôs colocam na mesma classe o mutum (*putĕk*) e o jacu (*putĕkré*), usando para essas duas aves a mesma palavra, mas pondo-a no diminutivo quando se referem à segunda.

Seria possível apresentar outros sistemas de classificação indígena. Os bororos, por exemplo, distinguem espécies vegetais do mesmo gênero segundo o hábitat, as características do tronco, o tamanho, o fato de ser árvore ou arbusto, a cor das flores, pelo fato de serem semelhantes mas não iguais ou pelo tamanho das flores (Hartmann, 1967, pp. 15-16).

Mas os sistemas de classificação de uma sociedade não se resumem àquele que está implícito em seu vocabulário. Ela possui outros, que funcionam em outros níveis e são animados por outros critérios, sendo também mais conscientes. Assim, os mesmos craôs também classificam as plantas e os animais nas metades *Wakmÿyê* e *Katamyê*, as mesmas em que distribuem os membros de sua sociedade. Aqueles animais que

são mais ativos de dia ou na estação seca e aqueles vegetais que florescem ou frutificam nesta estação são colocados na primeira metade. Já aqueles animais de hábitos noturnos ou cuja presença é mais notada na estação chuvosa, bem como as plantas que florescem ou frutificam nesta estação, são incluídos na segunda metade. Há outros critérios menos importantes, subsidiários talvez, de que se valem para distribuir vegetais e animais nestas metades. O quati, por exemplo, está colocado na metade *Katamyê*, pois sua cauda, que freqüentemente está de pé, apresenta listras no sentido horizontal, isto é, no mesmo sentido das listras usadas pelos homens desta metade.

ASTRONOMIA

Muitas sociedades classificam as estrelas em constelações. Naturalmente a sua distribuição não coincide com a nossa maneira de fazer. Assim, os antigos tupinambás distinguiram grupos de estrelas, alguns dos quais tinham os seguintes nomes: Maxilar, Urubu, Lagostim, Macaco etc. Previam a vinda do período chuvoso pelo aparecimento de certas estrelas. Sabiam, também, que as grandes marés ocorriam dias depois da Lua cheia e da Lua nova. Sabiam ainda que, no seu movimento aparente, o Sol jamais ultrapassa os dois trópicos, observando que, quando ele se deslocava de norte para sul, havia ventos e brisas, mas, quando se movimentava no sentido oposto, trazia as chuvas. Malgrado esses conhecimentos perfeitamente válidos, os tupinambás os misturavam com outros de ordem mítica. Assim, acreditavam que certa estrela vermelha que aparece perto da Lua, a que davam o nome de Jaguar (Cão), ia a seu encalço para devorá-la. E quando, no período das chuvas, a Lua, depois de muitos dias sem aparecer, tornava a surgir, vermelha, acreditavam que estava iminente o momento de ela ser alcançada pelo Jaguar (Cão). Acreditavam então que seria o fim de mundo. Os homens gritavam de alegria, saudando o avô mítico que iriam encontrar, mas as mulheres, com medo da morte, gritavam, chorando e se lamentando. Claude d'Abbeville (1945, pp. 246-250), o missionário do século XVII que dá essas informações, traduziu *Ianouäre* por “Cão” e não por “Jaguar”.

Já os índios craôs identificam menos constelações no firmamento. Dão nomes a algumas delas, tais como Jirau, Curral, Recém-casados, Forquilha. Dão nomes também a certas manchas escuras no céu. Uma das constelações craôs, a que dão o nome de *Krodré*, coincide com o que chamamos de Plêiades ou Sete-Estrela (Chiara, 1961-1962, pp. 368-375). Contou-nos um craô que os antigos diziam que, quando o Sete-Estrela está no meio do céu, isso significa que a estação chuvosa também está no meio. Acrescentou que, quando a Via-láctea está no centro do firmamento, é sinal de que a estação chuvosa está para começar: é agosto. Para podermos averiguar a alegada correspondência entre a posição dessas figuras celestes e o andamento das estações, teríamos de lhe ter perguntado sobre a hora dessas observações, o que infelizmente não fizemos.

Uma vez um chefe craô observou que a Lua estava muito mais alta do que os índios tradicionalmente pensavam. E havia chegado a essa conclusão com o seguinte raciocínio: os índios que viajavam para o Maranhão viam, lá em São Luís, a Lua passar pelo ponto mais alto da abóbada celeste. Os índios que viajavam para o Rio de Janeiro também viam nesta cidade a Lua passar pelo zênite. Ora, então a Lua estava a muito maior altura do que pensavam, pois, caso estivesse mais baixa, à medida que os índios se distanciassem da aldeia para o norte (Maranhão) ou para o sul (Rio de Janeiro), veriam a Lua cada vez mais longe do zênite na abóbada celeste. Tal argumentação mostra que o poder de raciocínio de um índio em nada fica a dever ao do civilizado. Um dos fatores que limita o conhecimento dos índios é o tamanho reduzido da área geográfica em que vivem e que conhecem. Bastou que lhes fosse dada a oportunidade de alargar seus horizontes geográficos, viajando para pontos distantes da aldeia, para que pudessem, através da observação e raciocínio, reformular seus conhecimentos a respeito dos astros.

Num artigo em *Ciência Hoje*, a etnóloga Berta Ribeiro e o índio dessana Tolamã Kenhíri (1987) fazem a correspondência entre as constelações e o ciclo anual de atividades de subsistência no noroeste da Amazônia: agricultura, frutos silvestres, pesca, os invertebrados comestíveis. O trabalho é ricamente ilustrado. As constelações são desenhadas e seus nomes indígenas são traduzidos. Infelizmente, fazem poucas tentativas de indicar a correspondência, inteira ou parcial, das constelações, conforme os dessanas as vêem, com as figuras que traçamos no mapa celeste.

ECOLOGIA

O conhecimento das relações entre os seres vivos e o meio ambiente é essencial para os membros de uma sociedade indígena sobreviverem. O conhecimento dos hábitos dos animais, se andam de dia ou de noite, em que locais bebem, de que vegetais se alimentam, a época em que amadurecem os frutos que certa espécie de animal aprecia, tudo isso é importante para que os indígenas tenham sucesso na caça e na pesca. Os antigos tupi-nambás, por exemplo, iam em agosto à pesca do parati, quando passa do mar para a água doce, onde desova (Staden, 1968, pp. 102-103).

As atribuições do chefe nambiquara exigem dele grande conhecimento do território percorrido pelo bando que dirige; deve conhecer os campos de caça e os locais onde existem árvores frutíferas, deve conhecer o itinerário aproximado dos bandos amigos ou hostis, tudo isso pela segurança e sobrevivência do grupo de que está à testa (Lévi-Strauss, 1957, p. 332).

VENENOS DE PESCA

Todos sabem que os índios detêm o conhecimento de certos vegetais cujo suco, aplicado à água, intoxica os peixes, tornando fácil capturá-los. Na América do Sul há cerca de setenta espécies vegetais empregadas na pesca. As principais pertencem às seguintes famílias vegetais: Sapindáceas, Papilionáceas, Euforbiáceas, Compostas e Teofrastáceas. No Brasil Central e Meridional se usam quase exclusivamente as Sapindáceas e isso se deveria à influência dos índios do tronco lingüístico tupi. Nas regiões dos limites com as Guianas, Venezuela e Peru, não se usam as Sapindáceas, mas sim as Papilionáceas, Euforbiáceas e as Compostas, e seu uso nestas regiões seria devido à maior influência dos índios das famílias aruaque e caribe. A Amazônia marcaria a região de transição dessas influências, notando-se o uso de plantas de todas essas famílias para a captura de peixes.

De todos os venenos usados na pesca, foram os derivados das Sapindáceas e das Papilionáceas que receberam maior atenção dos estudiosos. Às Sapindáceas é que cabem particularmente os termos timbó ou

tingui, sendo inadequado o uso desses termos para denominar os venenos derivados de vegetais de outras famílias. As Sapindáceas contêm um elemento chamado saponina, que é responsável pela modificação da tensão superficial da água, impedindo os peixes de efetuarem as trocas respiratórias normais. Quando se aplica o suco de Sapindáceas à água, os peixes se agitam a princípio; vinte ou trinta minutos depois estão inertes. Entretanto, enquanto ainda estão com vida, se forem colocados em água pura, podem se reanimar e restabelecer-se.

Já as Papilionáceas contêm rotenona ou princípios vizinhos. A rotenona provoca a morte dos peixes por paralisia de origem central; o epitélio das guelras também é afetado por ela. Sua ação é irreversível, de modo que os peixes intoxicados não se salvam, mesmo se forem colocados em água pura.

Além dessas informações, o leitor encontrará mais em Vellard (1938-1941, pp. 348-353), de quem foram tomadas. Vale consultar também a longa tabela das espécies vegetais utilizadas como veneno de pesca pelos índios da América do Sul, a maior parte delas presente no Brasil, elaborada por Robert Heizer (1986, pp. 96-99).

VENENOS DE CAÇA

Outro exemplo extraordinário da efetividade de certos conhecimentos mantidos pelos índios é constituído pelos venenos de caça. Tais venenos, de origem vegetal, recebem o nome de curare. Na verdade, existem tantos tipos de curare quantas são as sociedades que os preparam. Há aqueles constituídos de um só elemento e outros mais complexos. Há os duros, os de consistência pastosa, e os líquidos. Um autor classificou os curares segundo os recipientes em que eram guardados: curares em tubos, curares em cabaças e curares em potes. Mas tal classificação é artificial: os nambiquaras guardam o mesmo curare indiferentemente em tubos ou cabaças (Vellard, 1955, p. 72). Os caxuianas, índios caribes do médio Trombetas e médio Cachorro, conhecem um curare que não é guardado em recipientes, sendo todo ele colocado nas pontas das flechas logo depois de obtido (Frikel, 1953, p. 262). As regiões onde se fabrica o curare formam um semicírculo em torno da bacia Amazônica, nas ter-

ras de nível mais elevado que a envolvem, não havendo notícias dele na baixa planície, desde Manaus a Belém (Biocca, 1954, p. 209). Mas acima de Manaus, mesmo numa área pouco elevada em relação ao nível do rio principal, como a fronteira Brasil–Colômbia–Peru, há possibilidade de produzi-lo: outrora os ticunas faziam o curare mais procurado pelos outros indígenas da região.

O curare tem o aspecto do alcatrão e possui sabor muito amargo. O animal ferido pela flecha envenenada com curare se imobiliza rapidamente. Os primeiros músculos que se paralisam são os do pescoço, da nuca; depois os dos membros. O diafragma é o que mais demora a paralisar-se. A morte se produz por asfixia, pois a paralisação impede o animal de respirar. O animal assim morto pode ser consumido sem perigo, pois o curare praticamente não é absorvido por via digestiva (Biocca, 1954, p. 167). O curare, para produzir efeito, deve ser introduzido na circulação sangüínea. Ele age justamente naqueles pontos em que se estabelece o contato entre os nervos e os músculos, impedindo que o impulso nervoso passe ao músculo; o veneno age também sobre os gânglios linfáticos; provoca queda da pressão sangüínea, acompanhada de taquicardia (pp. 168-169). No curare produzido pelos índios, existem alcalóides chamados curarinas, que produzem o envenenamento, fornecidos por algumas plantas menispermáceas e loganiáceas, e outros chamados curinas, tirados de rubiáceas e piperáceas, que não o produzem, mas provavelmente facilitam a preparação daqueles (pp. 170 e 220). Os diversos estudiosos do curare não consideram todos os venenos de caça como passíveis de ser denominados por este termo: alguns aplicam um critério mais rigoroso, e outros, mais frouxo, para caracterizarem o curare.

Ao descer o rio Amazonas em 1743, La Condamine (2000, pp. 122-123) obteve um pouco de curare produzido pelos ticunas, ensaiando algumas experiências com ele e divulgando seu conhecimento na Europa. Pesquisas de laboratório, realizadas a partir de então e prosseguidas pelos séculos subseqüentes, permitiram isolar os alcalóides componentes de diferentes variedades de curare, o que possibilitou à medicina moderna usar um deles como um poderoso relaxante muscular, que permite reduzir a concentração do agente anestésico aplicado nas cirurgias. Conforme o verbete “Curare” da *Encyclopaedia Britannica* (15.^a ed.,

1980), o alcalóide usado pela medicina é extraído do vegetal sul-americano *Chondodendron tomentosum*, da família das menispermáceas.

ESTIMULANTES E ALUCINÓGENOS

Outro exemplo de conhecimentos desenvolvidos pelas sociedades indígenas está no uso de vegetais com propriedades estimulantes, como o mate, o guaraná, a coca, o tabaco, ou alucinógenos, como o paricá, o epena, a ayahuasca, a jurema. Alguns desses vegetais são utilizados hoje em dia em áreas mais extensas do continente e um deles, o tabaco, largamente difundido pelo mundo, mas aqui nos limitamos ao âmbito indígena.

A coleta e uso do mate (*Ilex paraguayensis*) parece ter sido feita inicialmente pelos guaranis, difundindo-se depois por seus vizinhos da bacia Platina (Cooper, 1986, p. 112). O guaraná (*Paullinia cupana*) é cultivado e preparado em pães pelos maués, do centro da Amazônia (p. 113). O uso da coca (*Erythroxylon coca*) se estende pelos Andes centrais e setentrionais e na serra Nevada de Santa Marta; no Brasil, ela é usada no noroeste do Estado do Amazonas, onde é conhecida com o nome de ipadu (Alves da Silva, 1962, pp. 231-232).

O tabaco (*Nicotiana tabacum*) já tinha uma extensa difusão pelas Américas, expandindo-se ainda mais depois da conquista européia. Apesar de não ser alucinógeno, é indispensável nas atividades xamânicas de alguns povos indígenas, como os grandes charutos de 30 a 50cm dos pajés teneteharas (Wagley & Galvão, 1961, p. 53) ou o rapé aspirado inúmeras vezes e até engolido pelo pajé marubo (Montagner, 1996, p. 107).

O paricá (*Piptadenia peregrina* e outras espécies afins), usado sob a forma de rapé, ocorre do centro ao norte da Amazônia, mesmo além da fronteira brasileira, onde é conhecido como *yopo*. Usado sob a forma de rapé aspirado por tubos, já era observado entre os muras e maués no período colonial. Protásio Frikel (1976, pp. 36-37 e 45-50) descreve seu uso numa cerimônia realizada pelos caxuianas no alto rio Trombetas, onde é alternativa para o rapé de tabaco ou é misturado com ele.

O uso do epena (*Virola calophylloidea*), também aspirado por intermédio de tubos, ocorre entre os ianomâmis (Seitz, 1976, pp. 115-132; Ramos, 1986).

A ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) ocorre numa extensa área da Amazônia ocidental, de um e de outro lado da fronteira do Brasil, mas sobretudo a oeste da mesma. No Brasil, ocorre no alto rio Negro, estado do Amazonas, sendo que seu uso foi observado na região colombiana que lhe é contígua por Reichel-Dolmatoff (1976). Também é usada no sudoeste do estado do Amazonas, onde os marubos constituem um exemplo (Montagner, 1996, pp. 86 e 108-109). Kensinger (1976) faz um breve comentário sobre o seu uso pelos caxinauas do Peru, que, aliás, têm no estado brasileiro do Acre a maior parte de sua população.

A jurema-preta (*Mimosa nigra*) e a jurema-branca (*Acacia jurema*) são vegetais usados em ritos de índios do Nordeste, hoje muito modificados. Na apresentação de uma cerimônia dos índios xucurus, Hohenthal (1954, pp. 146-155) faz uma tentativa de reconstituir a cerimônia original pela exclusão dos itens católicos, espíritas e africanos.

Embora seja encontrada em algumas sociedades indígenas, a maconha (*Canabis indicus*) não tem origem no continente americano. No Maranhão, também conhecida como diamba, foi introduzida pelos escravos africanos, sendo, no tempo da pesquisa de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961, pp. 53-54), largamente utilizada pelos teneteharas e não-índios. Com a flor e as folhas secas ao sol, faziam-se cigarros. Considerado forte, um mesmo cigarro era fumado por uma roda de quatro ou cinco homens. Sua fumaça podia ser filtrada em água, se usada em cachimbos de cabaça. Os teneteharas usavam a diamba como estimulante em trabalhos como derrubadas de roça e longas viagens a remo. Entretanto, se um xamã dela se valesse para entrar em transe, ficava desacreditado.

Poderíamos dizer que dois níveis de saber estão envolvidos no uso desses vegetais. Um deles é o conhecimento de seu preparo correto. O outro é a capacidade de dominar os efeitos dos alucinógenos, de modo a canalizá-los para percepções que façam sentido dentro do contexto da cosmologia da sociedade do usuário.

USO DE GASES ASFIXIANTES

Os antigos tupinambás, como narra Hans Staden, usavam por vezes nas suas operações guerreiras de certa pimenta para produzir uma fu-

maça que obrigava os inimigos a abandonarem suas fortificações. Para usar deste recurso, era necessário que o vento lhes estivesse favorável, soprando na direção do inimigo. Faziam uma grande fogueira e lançavam no fogo um montão de pés de pimenta (Staden, 1968, pp. 65 e 265-266). Esta técnica de desalojar inimigos era também utilizada pelos uaiampis, índios da Guiana Francesa (Nordenskiöld, 1961, p. 22), que também vivem no Brasil.

TAPIRAGEM

Dá-se o nome de tapiragem às técnicas utilizadas para a modificação da cor das penas dos pássaros, seja pela fricção da pele da ave com alguma substância, seja por obrigá-la a engolir. Assim, os tupinambás da Bahia arrancavam as penas verdes dos pássaros e deixavam crescer as amarelas produzidas pela aplicação do sangue de uma certa rã. Humboldt dá o nome da rã utilizada pelos índios da Amazônia com esta finalidade: era *Rana tinctoria*. Os índios do Uaupés, afluente do rio Negro, depenam o pássaro e, nas feridas frescas, inoculam a secreção leitosa de uma pequena rã ou um sapo. As penas tornam a nascer amarelo brilhante ou laranja, sem mistura de azul ou verde como no estado natural do pássaro. Se a nova plumagem é arrancada, diz-se que as penas tornam a nascer da mesma maneira, não sendo necessária nova aplicação da referida secreção. Os índios guaicurus arrancam as penas verdes do papagaio e aplicam uma substância feita com raízes de uma planta chamada *logoguigo* ou a tintura da árvore *nibadenigo*. Uma e outra têm a cor de açafreão. Friccionam forte a pele do animal, como se quisessem tirar sangue. Quando as penas tornam a nascer, umas são amarelas e outras são verdes. Arrancam então as penas verdes e tornam a fazer nova aplicação no local de onde as tiraram, até que todas as penas nasçam amarelas. A época dessa operação é a primavera, verão ou outono. É possível fazer uma segunda colheita de penas amarelas, contanto que se respeite a estação apropriada. Já os índios macuxis depenam a ave, esfregam-na com urucu e a fazem beber água com urucu; as penas nascem amarelas. Os índios da família lingüística aruaque seriam os responsáveis pela difusão das técnicas de tapiragem na América do

Sul (Métraux, 1928, pp. 183-190). Enquanto em certos grupos a tapiragem é praticada para se obter penas para enfeites, parece que em outros casos ela é realizada simplesmente para que seja apreciada a nova plumagem sobre o pássaro.

Em um artigo na revista *Ciência Hoje*, o ornitólogo Dante Teixeira (1984) põe em dúvida que as diferentes substâncias que os índios fazem as aves ingerir ou aplicam em sua pele sejam a causa da mudança de cor de suas penas. As aves a que os índios aplicam o tratamento são os psitacídeos tropicais (araras, papagaios etc.). Argumenta que é improvável que um mesmo efeito, a mudança de cor das penas, possa ser decorrência da aplicação de substâncias tão diferentes. Supõe que o efeito é motivado pelo caráter traumático do arranque das penas, que lesaria as células pigmentares ou o sistema nervoso periférico, ou ambos, afetando a produção de melanina, mas não a dos carotenos. Em favor de sua hipótese, alude não somente aos resultados de suas tentativas de reproduzir a tapiragem em laboratório, mas também ao fato de que os índios arauetés obtêm a tapiragem pela simples prática do arranque das penas, sem submeter a ave à aplicação de qualquer unguento ou dieta.

FABRICAÇÃO DE SAL

A cozinha indígena tradicional, parece, não adotava o sal como um de seus temperos. Mas ele tem sido introduzido nas sociedades indígenas pelo contato com os homens civilizados. Por isso, geralmente os índios dependem dos brancos para seu abastecimento de sal. Isso não significa que o desconheciam. Algumas sociedades o fabricam, mas segundo uma técnica pela qual só podem obter uma quantidade mínima.

Os índios suiás constituem uma dessas sociedades. Fabricam o sal de certa planta aquática, o aguapé, que é recolhido pelas mulheres. Uma vez reunida certa quantidade de aguapé, essas plantas são postas a secar. Depois de murchas, são colocadas sobre tições acesos. Assim, o amontoado de plantas é reduzido pouco a pouco a cinzas. Do pequeno monte de cinzas separa-se o carvão que ainda se acha misturado com ela. Um homem então fabrica, com ajuda de varas flexíveis e tiras de entrecasca, uma armação em forma de cúpula. Esta armação é pendurada com a

abertura para cima, sendo forrada com folhas e tendo no fundo um tufo de fibras vegetais: está pronto assim o coador. Este coador é enchido com cinza de aguapé, sobre a qual se derrama água, recolhida numa panela de barro colocada debaixo do coador. A solução assim obtida é fervida até que a água se evapore. Fica apenas o sal. Os índios então o provam em pitadas. Não raro dispensam o coamento e consomem, às pitadas, a própria cinza do aguapé (Schultz, 1961-1962, pp. 325-326).

Outras sociedades do Xingu, tais como os trumais, camaiurás, mehinacos, nahuquás, cuicuros, também fabricam o sal por esse processo. Uma sociedade chamada carajá (não são os carajás da ilha de Bananal), vizinha dos antigos tupinambás, também fabricava o sal das cinzas de uma palmeira (Sick, 1949, pp. 386-388).

Entretanto, o sal obtido pelos índios do Xingu não é cloreto de sódio, tal como o sal tirado do mar, mas sim cloreto de potássio. Não obstante, também tem o sabor salgado. Ora, o corpo humano não pode passar sem sódio; portanto, a ingestão do sal feito de cinzas não substituiria de modo satisfatório o nosso sal de cozinha. Além disso, se porções diminutas de cloreto de potássio são necessárias ao organismo, quantidades maiores são pouco saudáveis. O sal de cinzas só poderia substituir o cloreto de sódio na formação do ácido clorídrico que compõe o suco gástrico. Mas há certas funções exercidas pelo sódio no organismo, nas quais ele não pode ser substituído pelo potássio. Portanto, a dieta indígena deve proporcionar de alguma outra forma a presença de sódio no organismo humano. A maneira como isso acontece ainda está à espera de uma pesquisa (Sick, 1949, pp. 382, 384-385).

BORRACHA

Foram também os índios os que fabricaram os primeiros objetos de borracha, tais como seringas e bolas. Estas últimas são encontradas em várias sociedades indígenas. Os índios apinajés realizam uma cerimônia chamada *Peny-tág*, em que se utilizam de bolas de borracha, fabricando-as com o suco da mangabeira. Toda a fabricação é feita de modo ritual, que não descrevemos aqui. O látex tirado das mangabeiras é passado em listras de largura de três dedos, no tronco, braços e pernas dos jovens.

Preparam-se então bolas feitas do barro de cupinzeiros e elas são envolvidas com as tiras de látex que estão sobre o corpo dos jovens. Assim que a camada de látex atinge certa espessura, as bolas de barro são despedaçadas e seus fragmentos tirados através de pequena abertura. Novas camadas de látex são colocadas sobre a bola de modo que fechem também o orifício. E assim se obtém uma bola oca e muito elástica. Algumas têm uns cinco centímetros de diâmetro: há bolas maiores enfeitadas com penachos de penas de ema. Fazem também uma bola grande que tem em seu interior caroços que chocalham (Nimuendaju, 1956, pp. 50-51).

Entre os xerentes, as bolas são de uns cinco centímetros de diâmetro e delas pende um tufo de penas de arara. Fazem-nas de modo semelhante ao dos apinajés. Apenas, ao invés de se auxiliarem de uma bola de cupinzeiro, fazem um núcleo de grama seca. O material utilizado é também o látex de mangabeira (Stern, 1950, p. 27).

Os índios parecis também fazem bolas de uns vinte centímetros de diâmetro com auxílio de látex de mangabeira. Uma camada de látex é colocada sobre uma peça de madeira suavemente côncava. Quando está firme, é retirada e faz-se com que suas margens se toquem, tomando a forma de bola. Deixa-se um orifício, por onde a bola é enchida (Stern, 1950, p. 13).

Já os nambiquaras fazem bolas de uns dez centímetros de diâmetro de látex de seringueira. Fazem um núcleo de barro em que espetam um canudo. Cobrem este núcleo com camadas sucessivas de látex, até que atinja uma espessura satisfatória. Vertem então água pelo canudo para dissolver o barro e a solução é jogada fora. Retiram o canudo e o buraco é fechado com látex (Stern, 1950, p. 24).

Parecis, nambiquaras, tuparis, e talvez outros indígenas da fronteira Mato Grosso-Rondônia, realizam um jogo com as bolas de borracha em que, em vez dos pés ou as mãos, só tocam a bola com a cabeça. Seria um *head-ball*. Numa expedição que fez pelos vales do Madeira e do Tapajós em 1914, Theodore Roosevelt, então ex-presidente dos Estados Unidos, presenciou esse jogo realizado pelos parecis e o descreveu no seu livro *Através do Sertão do Brasil* (1944, pp. 199-200). Diz ele que a bola tinha cerca de 20 cm de diâmetro. Colocada no chão entre os dois times, de oito, dez ou mais jogadores cada um, recebia uma cabeçada inicial de um dos participantes, que, para tanto, tinha de mergulhar de barriga no solo, uma vez que ela não podia ser tocada por pés, mãos ou outra

parte do corpo, a não ser o alto da cabeça. Um jogador do time oposto a rebatia da mesma maneira, mas de tal modo que ela se elevava do solo. E assim ela ia sendo projetada de um time para outro, cada vez mais alta, até que passava fora do alcance das cabeças dos jogadores de um dos times, caindo atrás deles, o que era saudado com gritos de triunfo pelos adversários. Recomeçava-se tudo outra vez.

Quanto às seringas, diz Alfred Métraux (1986, p. 92) que elas eram confeccionadas com borracha por diversas sociedades do alto Amazonas e providas de um tubinho de osso para soprar o paricá nas narinas. Mas eram usadas com maior frequência para administrar clisteres com o mesmo alucinógeno. Métraux relaciona ao uso da seringa os omáguas, mainas, caripunas e caxararis. Os mainas desapareceram cedo no período colonial, deixando somente o seu nome, que foi dado à missão jesuítica do norte da Amazônia peruana (então sob a jurisdição de Quito). Os caxararis estão hoje bem no sul do estado do Amazonas, junto ao pedúnculo com que Rondônia toca o Acre. Os caripunas talvez tenham deixado seu nome para um grupo pano hoje localizado em Rondônia. No alto Amazonas, mais precisamente no Solimões, só ficaram os omáguas, demograficamente reduzidos e mais conhecidos como cambebas. O naturalista La Condamine (2000, p. 72), que desceu o rio Amazonas no século XVIII, deixou um comentário sobre o uso que faziam da seringa, dizendo que, quando se reuniam para alguma festa, o dono da casa, por polidez, não deixava de apresentar uma a cada convidado, e que seu uso sempre precedia as refeições de cerimônia. Ele não explicita que uso esses convidados davam à seringa e somente se pode fazer alguma suposição se o relacionarmos com as plantas, alucinógenas e purgativas, a que ele faz referência um pouco antes: o floripôndio e a curupa (pp. 70-71). Se com a seringa se aplicavam clisteres ou se com ela substituíam o tubo com que sopravam o pó alucinógeno nas narinas é tacitamente deixado à imaginação do leitor.

OUTROS CONHECIMENTOS

Poder-se-iam apresentar ainda muitos outros exemplos de valiosos conhecimentos guardados pela tradição indígena. Basta citar a impor-

tância da descoberta feita pelos índios de que, retirando o veneno da mandioca (ácido prússico), esta se tornava comestível. Muitas sociedades utilizam certos vegetais como anticoncepcionais. Os índios caiapós, por exemplo, utilizam com objetivo de evitar a menstruação e a concepção uma espécie de simaba, da família das Simarubáceas. Tudo indica que tal planta produz realmente o efeito desejado (Bamberger Turner, 1965). Seria, entretanto, ainda necessário algum exame cuidadoso, alguma análise experimental, para que se confirmasse realmente que esta e outras plantas utilizadas pelos índios funcionam realmente como anticoncepcionais.

Todos esses conhecimentos e muitos outros não descritos, alguns sumamente importantes, como a fabricação da cerâmica, de tecidos, a domesticação de plantas, fazem supor uma observação ativa e muitas experiências repetidas, demonstrando que, ao lado da magia, os índios também dispõem de uma atitude científica diante da natureza. É o que admite Lévi-Strauss (1962, pp. 21-25), referindo-se às diferentes sociedades humanas ao longo dos tempos, ao argumentar que a magia não é uma precursora da ciência. Esses dois modos de conhecimento coexistem desde épocas remotas. Aqueles que pensam que a ciência é apanágio dos tempos modernos não têm como resolver o “paradoxo neolítico”. Alude com esse termo à questão da criação da cerâmica, tecelagem, agricultura e domesticação de animais, conjunto de conquistas que caracterizam o período neolítico, e que não se devem a observações e achados feitos ao azar, mas sim a uma longa atividade de observação metódica, hipóteses e experimentações controladas.

I 5

O ÍNDIO E A ARTE

Como acontece em todas as sociedades humanas, nas sociedades indígenas do Brasil não faltam manifestações de arte, que tomam as formas mais diversas. Assim, embora quase todas confeccionem artefatos de penas, os estilos divergem, e algumas enfatizam mais este tipo de arte do que outras. Há sociedades que se destacam na cerâmica; outras, em esculturas em madeira; e há aquelas que possuem pintura de corpo elaborada.

ASPECTO ARTÍSTICO DA AÇÃO

Talvez sejam muito poucos, nas sociedades indígenas, aqueles artefatos, aqueles cânticos, aquelas danças elaborados com o fim único de ser objetos de arte; geralmente a arte se manifesta na confecção de utensílios e os cânticos e as danças podem ser destinados antes de tudo aos rituais. Por isso, para se estudar as manifestações artísticas entre os índios, é preciso que se tenha uma noção bastante ampla de arte.

É muito difícil definir arte. No Capítulo 12, foi dito que em toda ação social se pode distinguir um aspecto técnico e outro ritual ou simbólico; talvez seja possível distinguir também um terceiro aspecto: o artístico. Suponha-se, por exemplo, que uma mulher esteja confeccionando um pote para guardar água. Se esta mulher leva em conta simplesmente o fato de estar confeccionando um recipiente capaz de conter água, deverá preocupar-se apenas com problemas técnicos: usar de boa argila, deixar o pote cozer no tempo e temperatura adequados etc. Sua ação se reduzirá, assim, somente a seu aspecto técnico. Mas a mulher tem ainda outras preocupações. Se for cristã, evita fazê-lo num domingo, dia que deve ser guardado; pode ser também que ela esteja fazendo o pote porque seu marido não pode fazê-lo, visto que em sua sociedade não fica bem um homem trabalhar com cerâmica, por ser atividade reservada às mulheres. Tais preocupações constituem o aspecto ritual de sua ação. Mas seus cuidados não se resumem nisso: trata de fazer o pote bem redondo, bem polido, pinta-o. Tais cuidados em nada melhoram a eficiência do pote para desempenhar o fim a que se destina: guardar água. Mas trata-se apenas de dar ao pote uma forma agradável, que receba comentários favoráveis daqueles que observam o trabalho da mulher. Este é o aspecto artístico. Desse modo, quase toda ação tem seu aspecto artístico; em umas, ele é pouco importante; em outras, o principal.

Dessa maneira, tanto o aspecto ritual como o artístico de uma ação se definem como aqueles que não são puramente técnicos. A arte está baseada na técnica, mas a ultrapassa. Segundo Franz Boas (1955, p. 10),

[...] quando o tratamento técnico atinge um certo padrão de excelência, quando o controle dos processos em questão é tal que certas formas típicas são produzidas, chamamos o processo uma arte e, tão simples quanto possam ser as formas, devem ser julgadas sob o ponto de vista da perfeição formal.

Mas, assim como os aspectos ritual e artístico se distinguem do técnico, pode-se, também, distinguir com relativa facilidade o primeiro do segundo. O aspecto ritual da ação se caracteriza por ser simbólico, relacionando o indivíduo que a executa com outros indivíduos de seu próprio grupo, ou de outros grupos, e com outros seres, sejam plantas, animais ou entes sobrenaturais. Não raro, a pintura corporal indica a metade, o clã ou

grupo cerimonial a que pertence o indivíduo; encarada sob este ponto de vista, ela constitui um rito; mesmo assim ela pode ser mais ou menos bem acabada, sendo assim julgada sob o ponto de vista artístico. Uma dança ritual pode ser executada com maior ou menor habilidade: tanto um dançarino hábil como um inábil podem executar de modo válido o rito, mas a habilidade de um e a inabilidade do outro serão julgadas do ponto de vista artístico. Assim, pode-se encontrar a arte no desempenho dos ritos.

Do mesmo modo, podem-se encontrar aspectos rituais em atividades que são antes de tudo artísticas. Em nossa própria sociedade, é costume separar o objeto de arte do resto do ambiente: os quadros são limitados por molduras; as esculturas, pelo pedestal; a representação teatral, pelo pano de boca. Nos objetos de arte de nossa sociedade, portanto, há geralmente um recurso que os separa do ambiente. A moldura, o pedestal, o pano de boca são como que correspondentes dos ritos de passagem, não para separar o sagrado do profano, mas o artístico do não-artístico. Aliás, nota-se recentemente uma tentativa de abolir esses limites entre a obra de arte e o ambiente que a envolve: os quadros são expostos sem moldura, as esculturas se apóiam numa superfície sem ajuda de pedestal, a peça teatral transborda do palco, havendo mesmo uma tentativa de interação entre atores e espectadores.

Nas sociedades indígenas, tais limites entre os objetos de arte e o ambiente não podem existir, uma vez que não há uma arte por excelência contraposta a objetos não artísticos, mas todas as atividades técnicas ou rituais podem ser desenvolvidas com arte. Talvez a abolição dos limites entre a obra de arte e o ambiente, tal como vem ocorrendo entre nós, seja indício, sobretudo no caso do teatro, de uma tentativa de dar mais ênfase à presença da arte na vida cotidiana dos membros de nossa sociedade, de maior participação deles na vida artística, tal como ocorre nas sociedades indígenas.

PINTURA CORPORAL

A pintura corporal muito tem a ver com a divisão interna de uma sociedade. Entre os índios *craô*s, pelo menos um de seus pares de metades é indicado com pinturas. Os indivíduos membros de uma dessas

metades pintam-se com listras verticais; os da metade oposta, com listras horizontais. Cada um dos cinco grupos em que se dividem os índios xoclengues, de Santa Catarina, possui um desenho diferente de pintura corporal (Henry, 1964, p. 175).

A pintura corporal como meio de distinguir os grupos em que está dividida uma sociedade indígena lembra um pouco uma das finalidades de nosso vestuário. Entre nós, a roupa serve não somente como abrigo para o corpo, não somente para satisfazer a nossas regras de moralidade, que ordenam que certas partes do corpo sejam cobertas, mas também serve para distinguir certos grupos sociais. Assim, os militares, os membros de certas ordens religiosas devem vestir-se de maneira especial, pelo menos em ocasiões bem determinadas. Tal vestuário é mantido por um regulamento. Há, entretanto, maneiras de se vestir que, embora independentes de qualquer regulamento, são preferidas por pessoas de certos grupos sociais, tal como aconteceu, pelos anos 1970, com o uso da barba por parte dos universitários e intelectuais. Um outro exemplo, este de pintura corporal, é o caso da pintura facial da mulher de nossa sociedade. Tal pintura é restrita a um grupo social constituído pelas mulheres adultas: só elas podem usar batom, pó-de-arroz, ruge, sombra e outras substâncias na pintura do rosto. Vale notar que, se hoje em dia os membros de várias sociedades indígenas já não usam seus batoques labiais ou auriculares, nem seus cortes de cabelo tradicionais, os jovens das grandes cidades se fazem tatuar e perfuram diferentes partes do corpo para introduzirem *piercings*.

Mas a pintura do corpo não serve apenas para indicar grupos sociais. Em certas sociedades, os índios usam as pinturas segundo suas preferências. Nos desenhos faciais cadiuéis, embora os elementos constituintes sejam poucos – espirais, hachuras, volutas, gregas, cruces, flamas –, podem ser combinados de diversas maneiras, ao gosto da executante, que consegue um número infinito de arranjos diferentes (Lévi-Strauss, 1958, pp. 276-277). A obtenção de tais arranjos constitui uma atividade artística. Entre os carajás, por exemplo, uma mulher, pela simples vontade de enfeitar-se, pode usar um desenho que é privilégio da categoria dos rapazes novos; ou então pode pintar-se com desenhos de sua própria invenção (Fénelon Costa, 1974).

A pintura de corpo indígena utiliza como tintas o vermelho do urucu e o azul escuro quase negro do jenipapo. O urucu é fixado ao corpo com

a ajuda de alguma substância gordurosa, tal como o suco do babaçu. As sementes do urucu são fervidas em água até que formem uma pasta, que é endurecida e guardada em forma de pães. O jenipapo, quando aplicado ao corpo, é completamente transparente e sem cor, tal como água. Vai escurecendo aos poucos, de modo que, de um dia para o outro, torna-se quase negro. Dura muitos dias e a água não o dissolve. Somente o suor o ataca. Além do urucu e do jenipapo, há o uso do pó de carvão, que é aplicado no corpo sobre uma camada de suco de pau-de-leite, que funciona como fixador. Após aplicado o carvão, o indivíduo pintado toma um banho no rio, para retirar aquele pó de carvão que ultrapassou as linhas do desenho, não tendo se fixado no suco. Para a obtenção da cor branca, é utilizado o calcário.

A pintura de corpo pode ser feita com ajuda de mãos e dedos; os traços mais finos se fazem com pequenos estiletos de palha ou madeira. É comum a utilização de carimbos, tal como um coco babaçu cortado ao meio, o que produz um círculo que inclui quatro círculos menores. Este tipo de carimbo é usado pelos carajás (Fénelon Costa, 1974) e os timbiras. Estes últimos também talham carimbos no talo da palmeira buriti, obtendo diversos padrões. Herbert Baldus (1961-1962) oferece um exaustivo estudo dos carimbos utilizados pelos índios do Brasil, tendo elaborado mesmo uma tipologia.

Se a pintura de corpo é realizada pelo próprio indivíduo a ser ornamentado, se cabe exclusivamente aos homens, somente às mulheres, ou a ambos, é algo que cada sociedade define a seu modo. Por exemplo, entre os xicrins, um ramo dos caiapós, as mulheres que estão no grau de idade das que já tem filhos, mas não as muito velhas, reúnem-se a cada oito dias para se pintarem, depois de escolherem o motivo que todas irão usar. As duplas que mais freqüentemente se pintam mutuamente acabam se colocando numa relação especial de amizade, que envolve a troca de maridos. As mulheres do mesmo grau de idade pintam também seus maridos e irmãos, mas fora dessa reunião, pois os homens nunca põem a mão na pintura de jenipapo, embora sejam eles que colhem as frutas. Mas é cada homem que passa urucu no seu próprio rosto e pernas, e óleo de babaçu no corpo e cabelo (Vidal, 1977, pp. 167-168). As mulheres assurinís do rio Tocantins se dedicam mais à aplicação da pintura de corpo do que os homens, embora entre estes se encontrem alguns que o fazem muito bem.

As mulheres pintam os maridos, filhos e netos; pintam também as irmãs e são por elas pintadas (Andrade, 1992, p. 118). As mulheres uaiampis do Amapá pintam a si mesmas, aos filhos pequenos e aos maridos; mas estes também podem pintar a si mesmos (Gallois, 1992, pp. 222-224). Já a pintura geométrica, formal, abstrata, com que os cadiuús de Mato Grosso do Sul ornavam seus corpos, dependia inteiramente do conhecimento e das habilidades femininas (Ribeiro, 1980, p. 264). Atualmente ela está em desuso no que tange à decoração do corpo (Siqueira Jr., 1992, p. 272).

De sociedade para sociedade, a pintura de corpo apresenta grande variação nos seus estilos e motivos. Também varia a dedicação e o gosto por ela. Talvez o vestuário introduzido pelos brancos tenha contribuído para seu declínio e até desaparecimento em alguns grupos indígenas. O grau de destaque que lhe concede cada sociedade indígena parece ter direcionado a própria atenção dos pesquisadores. Por exemplo, a arte cadiuú, pintura corporal inclusive, vem sendo estudada desde o século XIX, quando a ela se dedicou Guido Boggiani (1975), um trabalho retomado por Darcy Ribeiro (1951) uns sessenta anos depois. Lévi-Strauss (1958, pp. 269-294), que também esteve entre eles, comparou o estilo de sua pintura facial aos de povos de outras partes do mundo, relacionando-o à sua organização e ideologia hierárquica. Lux Vidal (1992) dedicou-se longamente à fascinante pintura corporal xicrin. Regina Müller (1992*b*) estudou os assurinís do Xingu, que, como os xicrins, cobrem todo o corpo com pintura de jenipapo, mas com motivos diferentes. Anteriormente tinha pesquisado a pintura corporal xavante (Müller, 1992*a*), de traço mais encorpado e mais relacionada às divisões de sua sociedade. A pintura de corpo dos caxinauás é também bastante elaborada, a julgar por umas poucas fotografias de um volume dedicado à arte decorativa daqueles que vivem do lado peruano (Dwyer, 1975), lembrando que a maioria mora no estado brasileiro do Acre. Entretanto, o volume não contém um capítulo especial sobre sua pintura corporal.

ARTE PLUMÁRIA

Há quem pense que os índios estejam constantemente vestidos de penas. Na verdade, os adornos de plumas não são usados cotidianamente.

mente, mas apenas em ocasiões especiais, tais como durante a realização de ritos. Nenhum índio sacrifica seus enfeites de penas, confeccionados com tanto cuidado, em atividades como caçadas ou trabalho na roça.

Na arte plumária indígena, pode-se fazer duas grandes divisões: uma abrange os desenhos feitos com penas coladas ao corpo (marcaria a transição entre a plumária e a pintura de corpo); a outra inclui os artefatos confeccionados com penas e que se destacam livremente do corpo, tais como colares, brincos, braceletes, diademas, toucas, caudas, mantas.

A colagem de penas ao corpo é muito comum entre os índios timbieras. Em cerimônias de iniciação, no ato de fazer chefe honorário, em cerimônias que marcam fim de resguardos, quem passa pelo rito tem o corpo recoberto de penas. Aquelas penas menores tiradas dos pássaros, da penugem, é que são fixadas no corpo sobre uma camada de resina de almécega. Geralmente o tronco, os membros superiores até pouco acima do pulsos, os inferiores até pouco abaixo dos joelhos, são recobertos de penas. As penas utilizadas dependem da metade a que pertence a pessoa: as de uma metade são cobertas de penas de gavião; as da metade contrária, de penas de periquito.

Jean de Léry (1960, pp. 104-105), no século XVI, notou o uso de penas coladas ao corpo entre os tupinambás. Estes índios possuíam galinhas, introduzidas no continente pelos europeus. Tiravam-lhes as penas, tingiam-nas de vermelho e as colavam ao corpo.

A colagem de penas também é utilizada no segundo sepultamento dos bororos, quando o crânio e os ossos maiores do defunto são ornamentados com penas coladas sobre eles (Colbacchini & Albisetti, 1942, p. 164).

Na outra grande divisão se incluem, como já dissemos, os artefatos de penas. Eles podem ser classificados em dois tipos, conforme Darcy e Berta Ribeiro (1957, p. 17). Um desses tipos é representado pela montagem das plumas em grandes armações trançadas; trata-se de um estilo voltado para a suntuosidade, mas sem os requintes de um acabamento cuidado. Nesse estilo se classificam as artes plumárias dos aparais, galibis, bororos, carajás e tapirapés. O segundo tipo é representado pelo estilo que associa as penas, não aos trançados de palha e varetas, mas aos tecidos, caracterizando-se pela flexibilidade, acabamento cuidado e procura de efeitos de cor sutis em peças de pequenas dimensões. Tal é o estilo que caracteriza os índios mundurucus e os caapor.

Talvez os famosos mantos dos antigos tupinambás, que cobriam as costas dos ombros aos joelhos, mais largos na parte superior que na inferior, possam ser classificados neste segundo tipo. O manto era um pano em que se inseriam penas de guará, que o cobriam inteiramente. O pano era uma complexa trama de embira, mas tinha a flexibilidade de um tecido. Ainda existem seis desses mantos em museus europeus (Grupioni, 1992, pp. 250-251).

Para poder confeccionar seus adornos de penas, os indígenas não somente se preocupam em capturar as aves que possam fornecer as plumas desejadas, mas também em armazená-las, cuidando para que não deteriore, a fim de que as tenham intactas no momento em que desejarem elaborar alguma peça. Os timbiras guardam suas plumas em caixas compridas, que consistem em um talo de buriti escavado. A caixa é fechada com uma tampa chata feita do mesmo material. Amarram a tampa com ajuda de um cordel. Os caapor conservam as penas presas à pele do pássaro, para poder retirá-las aos tufo, sempre que necessário. Guardam-nas em moquecas de folhas de guarumá. As penas longas são guardadas em canudos de taquaruçu, dos quais tiram o miolo, fechando hermeticamente a abertura lateral. Os enfeites prontos são guardados em caixas de cedro muito bem fechadas (Darcy & Berta Ribeiro, 1957, p. 32).

Há sociedades que conhecem um processo de transformar a cor das penas dos pássaros, especialmente do papagaio. É, como já vimos no capítulo anterior, a tapiragem, obtida pela fricção de certas substâncias na pele depenada da ave viva, ou pela modificação de sua dieta. Os caapor não a praticam, mas sabem transformar o arroxeadado das penas de certa ave e o negro de outra em vermelho-granadino, pela ação do calor (p. 32). O já referido processo com que os antigos tupinambás obtinham penas vermelhas não era tapiragem, uma vez que consistia em tingir as penas brancas de galinha com a tinta do pau-brasil.

ARTE EM PEDRA

Os índios da atualidade não costumam mais fazer artefatos de pedra, uma vez que os substituíram pelos instrumentos de ferro, bem mais eficientes, dos homens civilizados. No passado, entretanto, a confecção de

instrumentos de pedra era muito importante e certas populações chegaram mesmo a desenvolver a técnica do trabalho em pedra a tal ponto que puderam manter um estilo de arte lítica.

Tal é o caso de populações indígenas que viveram no litoral sul do Brasil muito tempo antes da chegada dos europeus. Estes índios esculpam figuras de animais em pedra, sobretudo em diabásio. Os animais representados eram principalmente peixes e aves, mas faziam também representações de cetáceos, de outros mamíferos e de quelônios. As peças esculpidas não eram muito grandes, nunca ultrapassando cinquenta centímetros na sua maior medida. Os animais representados eram tratados de maneira bastante realista, de modo que os zoólogos familiarizados com a fauna do litoral sul podem identificar grande número deles. As aves eram representadas ora em repouso, ora em vôo (Castro Faria, 1959a, especialmente pp. 4, 6 e 9).

Em algumas sociedades indígenas ainda restam artefatos de pedra, que são usados em situações especiais. Entre os índios timbiras, por exemplo, ainda se usa um machado de pedra em forma de quarto crescente encaixado em curto cabo de madeira e ornamentado com cordéis pendentes de algodão. Tal machado não é usado para cortar, mas simplesmente é levado por um cantador, seguro pelo cabo ou dependurado ao ombro, quando entoia cânticos dentro da aldeia. Convém notar que os índios craôs, que são timbiras, não costumam talhar esses machados. Limitam-se quase sempre a apanhar os que acham no solo, deixados por populações que habitaram anteriormente a região. Encontrado um machado de pedra, apenas o completam, colocando-lhe um cabo, os enfeites de algodão e pintando-o. Não se sabe até que ponto os demais índios timbiras fazem o mesmo. Dessa maneira, um machado de pedra craô é, ao mesmo tempo, objeto de estudo do etnólogo, pois é usado por uma sociedade atual, e objeto de estudo do arqueólogo, pois foi usado também por uma população já desaparecida.

No ano de 1986, um grupo de índios craôs foi a São Paulo em busca do seu último machado semilunar, que tinha sido levado, havia mais de 25 anos, pelo etnólogo Harald Schultz para o acervo do Museu Paulista, provavelmente com a permissão de seus detentores e mediante uma retribuição. Depois de muita discussão e negociações com a Universidade de São Paulo, da qual faz parte o Museu, amplamente divulgadas pelos

jornais, o machado lhes foi devolvido. Na sua viagem de volta para as aldeias, hospedaram-se num hotel em Brasília. Chamaram-nos então ao hotel para ver o machado. Na conversa que mantivemos com eles, percebemos que já não o consideravam como um machado qualquer: ele era o próprio machado-que-canta, que figurava em seus mitos, encontrado na longa expedição à extremidade oriental do mundo, que ensinara uma mulher a cantar e que fora usado por um craô para matar o chefe de um povo associado às águas fluviais.

ARTE EM MADEIRA

Em várias sociedades indígenas nota-se habilidade no trabalho em madeira. Os índios craôs não possuem nenhum tipo de trabalho em madeira que exija grande elaboração, a não ser os cetros usados pelos rapazes numa cerimônia de iniciação, feitos de pau-brasil. Também esperam que qualquer indivíduo adulto do sexo masculino saiba cortar um par de toras para corrida. Entretanto, eles mesmos reconhecem que uns são mais hábeis do que outros nesta tarefa, e, quando se trata de cerimônia importante, em que as toras são grandes e devem ser de madeira em vez de tronco de palmeira buriti, convidam o morador mais hábil da aldeia a fazê-las.

No alto Xingu, o trabalho em madeira é bastante desenvolvido. De madeira se fazem os rostos de máscaras; são de madeira os banquinhos esculpidos em forma de animal. Os bacairis faziam aves e peixes em madeira, que eram usados como ornamento de cabeça (Steinen, 1940, pp. 361-362; Schmidt, 1942, pp. 361-365). Entre os nahuquás, um antropólogo no século XIX viu, no caminho que levava da aldeia ao rio, figuras humanas e de animais traçadas no tronco das árvores; em algumas, apenas o contorno da figura era picado na casca da árvore; em outras, retirava-se toda a casca da área coberta pela silhueta. Tais recortes em casca de árvore foram encontrados também entre os bacairis (Steinen, 1940, pp. 319-320).

Os carajás fazem estatuetas de madeira de forma humana, cujo estilo se aproxima daquele de suas bonecas de cerâmica. Também os índios ticunas possuem uma arte em madeira bastante elaborada, esculpindo

figuras humanas e animais em pequenas estatuetas. De madeira fazem também cabeças de animais, como o jacaré, com que encimam suas máscaras. Tais máscaras, que cobrem o corpo inteiro, são confeccionadas com uma espécie de pano de entrecasca. Esse pano é feito com a parte interior da casca das árvores, que é surrada com paus até que se torne flexível e macia. Sobre esses panos de líber, os ticunas costumam fazer também desenhos (Nimuendaju, 1952, pp. 41-42).

TRANÇADO

Para o transporte de víveres, para guardar seus pequenos objetos, os recipientes de palha são geralmente usados entre os índios. As formas dos cestos, o tipo de palha de que são feitos, o cuidado de sua execução variam de sociedade para sociedade. Há estilos bem definidos de trabalho em cestaria, de modo que, se um etnólogo examina um cesto, pode dizer em que região ou mesmo em que sociedade foi confeccionado.

De um modo geral, o trançado indígena pode ser classificado em duas grandes classes. Uma é a dos costurados, dos quais podemos tomar como exemplo aqueles cestos feitos com um talo, uma palha ou um feixe de talos ou palhas que vai sendo disposto em forma de espiral a partir do seu centro, de modo que cada volta mais externa é ligada, amarrada, com ajuda de outro talo ou palha de menor espessura, à volta mais interna. A outra classe é a dos entretrançados, entre os quais se contam os cestos formados de uma série de talos ou palhas, colocados paralelamente, que servem de urdidura, enquanto uma outra série forma a trama. Estes dois tipos gerais permitem muitas variações, que se tornam ainda mais numerosas quando se lança mão da cor, entremeando palhas claras e palhas tingidas. A taxonomia do trançado elaborada por Berta Ribeiro (1985) caracteriza os vários subconjuntos em que se desdobram essas classes e dá uma idéia da imensa variedade de formas que se obtêm com a utilização dos mais diversos materiais.

Com a técnica do trançado não somente se confeccionam cestos, mas também outros artefatos, como, por exemplo, as esteiras para as mais diversas utilidades: servem para forrar o leito, o chão em que se quer sentar ou realizar uma tarefa culinária; servem para cobrir os

alimentos; são usadas na confecção de máscaras; servem de tapumes temporários ou chegam a fazer parte de paredes. Tipóias e diademas, guarnecidos ou não de penas, embornais e bolsas flexíveis também se fazem de palha trançada.

Dobrando uma fita de palha sobre si mesma, os índios bororos podiam representar figuras de homem e mulher e os índios do alto Xingu, figuras de animais (Steinen, 1940, pp. 355-356). Mas as dobraduras talvez não se incluam na categoria trançado, pois consistem na manipulação de um único item.

CERÂMICA

Nem todos os índios do Brasil fabricam objetos de cerâmica. Em certas sociedades, ela falta completamente, como acontece entre os timbiras. Outras possuem uma cerâmica bastante simples, como os caingangues ou os bororos. De qualquer maneira, por mais elaborada que seja a cerâmica, ela é sempre feita sem ajuda da roda de oleiro.

Quando se fala de cerâmica indígena, todos geralmente lembram da ilha de Marajó. Nem todo o mundo está informado, entretanto, de que a cerâmica marajoara foi fabricada por um povo indígena que desapareceu antes da chegada dos europeus. Quando os civilizados desembarcaram pela primeira vez na ilha, os índios que a habitavam não eram mais aqueles que haviam fabricado aquela cerâmica que ficaria tão famosa entre nós. Outro estilo cerâmico bastante elaborado é o de Santarém, um pouco menos conhecido que o de Marajó. Os índios fabricantes da cerâmica de Santarém seriam os tapajós, que vieram a desaparecer com a conquista européia.

A mais conhecida das cerâmicas de índios atuais é, sem dúvida, a carajá, famosa pelas bonecas. A arte de fazer bonecas pode ser dividida em duas fases. A primeira é representada pelas bonecas anteriores a 1940, incluindo aquelas que foram confeccionadas no século XIX. As bonecas dessa primeira fase, denominada antiga, não são cozidas; são figuras isoladas e de pé; sua cabeleira é feita com um cilindro de cera; a pintura é sóbria, reproduzindo a pintura corporal comumente usada pelos membros da sociedade carajá; destinavam-se a ser brinquedos de crianças.

As bonecas da fase moderna, isto é, posteriores a 1940, diferem, em certos aspectos, das anteriores. Surgem as bonecas em grupo, reproduzindo cenas da vida cotidiana dos carajás; e também as bonecas de duas cabeças; o colorido é mais intenso, de ritmo irregular e sem apuro; as bonecas não são apresentadas apenas de pé, mas também sentadas, deitadas, em movimento; a cabeleira, não mais de cera, é pintada (Castro Faria, 1959b, pp. 5-15).

A confecção das bonecas carajás cabe a mulheres. Embora sua arte possua um estilo que a torna inconfundível, esse estilo não é tão rígido a ponto de não permitir a manifestação das peculiaridades individuais das artistas. Pelo tipo de trabalho apresentado, parece quase sempre possível identificar a artista que o fez. A arte atual dos carajás visa a atender a procura dos turistas. Há certas composições que se tornam moda, sendo fabricadas por várias ceramistas durante um certo tempo, caindo depois no esquecimento. O estilo característico da fase moderna da cerâmica carajá tem por foco a aldeia de Santa Isabel. Nesta aldeia, as ceramistas menos hábeis ainda mantêm o estilo antigo. Santa Isabel tem uma posição favorável para vender sua produção artística, por ficar próxima do posto indígena de mesmo nome e por ser muito visitada por turistas. Nos meados do século xx, as boas ceramistas das outras aldeias ainda apresentavam trabalhos segundo o estilo antigo (Fénelon Costa, 1974).

No alto Xingu, a cerâmica é fabricada nas aldeias falantes de línguas aruaques, sobretudo uaurá. Entre seus os artefatos de cerâmica se contam: panelas, vasos zoomórficos, fôrmas redondas e vasos com base de chocalho.

As panelas são recipientes relativamente rasos, com relação a sua circunferência, acabados com uma borda bem pronunciada. As maiores podem chegar mesmo a oitenta centímetros de diâmetro e a treze quilos de peso. Os uaurás as fazem com barro do rio Batovi, rico em matérias orgânicas; a massa é enriquecida com pó de esponjas da espécie *Tubella*. Uma vez modelado o vaso, ele é lixado com folhas de um vegetal chamado lixeira e polido com ajuda de seixos. Em seguida, sua parte externa é recoberta com uma mistura de urucu, barro e água, sendo levado ao forno. Depois de cozida, a panela tem recoberta sua parte externa com uma mistura de urucu com óleo de pequi, traçando-se em cima desse

fundo desenhos em vermelho mais escuro, preto e branco. Na parte interior da panela aplica-se fuligem, o que lhe dá uma cor negra. A forma especial que toma a panela do Xingu parece estar em íntima associação com a maneira de preparar a mandioca na região. O ralador se apóia em suas bordas; a mandioca é espremida sobre estas panelas, tendo suas bordas de sofrer forte pressão. As panelas, para serem transportadas, são apanhadas pelas bordas. Daí, portanto, a forma toda especial das bordas da panela xinguna.

Os vasos zoomórficos têm em suas bordas modeladas a cabeça, os membros e a cauda de diversas espécies animais. Assim o vaso toma a forma de um animal deitado sobre as costas. As fôrmas rasas são utilizadas para preparar beijus. Há também vasos cuja base oca guarda bolas de barro, servindo assim como uma espécie de chocalho (Dole, 1961-1962, pp. 415-418; apoiada em Lima, 1950b).

PINTURA E DESENHO

O desenho e a pintura das diversas sociedades indígenas geralmente não são atividades independentes de outras formas de arte. Estão ligados à cerâmica, à cestaria, ou à ornamentação do corpo. São geralmente abstratos, de forma geométrica. Há, entretanto, exceções, como os desenhos que os índios ticunas realizam sobre os panos de entrecasca e as figuras enegrecidas que os auetis gravavam em postes (Steinen, 1940, pp. 321-322).

Não raro, numa sociedade indígena, certos motivos transitam entre a pintura corporal, a cerâmica, a cestaria e a decoração de outros artefatos, como os de madeira. Vera Penteadó Coelho (1993, pp. 608-614) elaborou uma lista dos motivos geométricos dos uaurás, do alto Xingu, indicando, para cada um deles, em que gêneros de sua arte se faz presente.

Parece que a maioria dos pesquisadores que trabalharam entre os cadiuéus fizeram com que desenhassem em folhas de papel, sobre as quais mulheres e homens repetiam os desenhos que estavam acostumados a traçar sobre a pele das pessoas, a cerâmica ou couros de animais. Mais recentemente outros canais de expressão lhes foram abertos, como,

por exemplo, a inserção em azulejos de pinturas de algumas mulheres cadiúeus para uma parede de um projeto arquitetônico realizado na Alemanha. Este não é o único exemplo de novos rumos abertos para o desenho e a pintura indígenas. Nos últimos anos os ticunas têm pintado sobre folhas de papel com tintas e pincéis de origem industrial, tendo sido treinados a lidar com estes novos materiais por Jussara Gruber. Comparados a suas pinturas sobre panos de entrecasca, seus novos trabalhos se valem de uma variedade muito maior de cores e apresentam cenas em vez de figuras isoladas. Os temas são variados, desde figuras e episódios míticos, cenas da vida cotidiana ou ritual ou produtos da fantasia do pintor. Os estilos individuais são bem distintos e identificáveis, tanto pela escolha dos temas como pela execução do trabalho.

MÚSICA E DANÇA

A música instrumental, a vocal e a dança aparecem freqüentemente associadas entre os índios. Mas a música pode ser somente vocal, sem ser acompanhada de dança. Os tucanos e outros índios do Uaupés, por exemplo, possuem uma orquestra de oito instrumentos de sopro chamados jurupari; são instrumentos da mesma espécie, que variam de oitenta a cento e cinquenta centímetros de comprimento e de seis a dez centímetros de diâmetro, numa gradação sonora que vai desde algo parecido com um trombone até algo semelhante a um baixo. São feitos de tubos de paxiúba, envolvidos com entrecasca de chibaru, protegidos com duas varas laterais. Cada instrumento tem seu par, sendo um considerado marido e outro mulher. Nenhuma mulher pode ver os instrumentos. São tocados sem se associarem a cânticos (Alves da Silva, 1962, pp. 306-307 e 353-355).

Há cânticos que não são acompanhados com instrumentos, tal como acontece com muitos entoados individualmente pelos timbiras.

Os instrumentos musicais não são igualmente distribuídos em todas as sociedades indígenas. O mesmo tipo de instrumento também pode ser utilizado de diversas maneiras ou manter diferentes associações simbólicas conforme se passa de uma sociedade para outra. O chocalho ou maracá, por exemplo, é muito usado pelos médicos-feiticeiros em cer-

tas sociedades indígenas, tal como entre os índios do Uaupés (Alves da Silva, 1962, p. 301), os antigos tupinambás (Métraux, 1950, p. 168), os atuais teneteharas (Wagley & Galvão, 1961, p. 117); entretanto, os timbiras nunca o utilizam na magia. O cantador timbira usa o maracá para marcar o ritmo, quando puxa um cântico junto a um grupo de mulheres. Essas mulheres se colocam em fila, ombro a ombro, pés unidos, e balançam os braços para frente e para trás, os cotovelos como vértice de um ângulo reto, e dobrando e retesando os joelhos. As mulheres, por conseguinte, ao mesmo tempo em que cantam, dançam com os pés fixos no chão. Sobre os instrumentos musicais dos ticunas, Jussara Gruber (1999) escreveu um artigo bem ilustrado com desenhos seus, outros de indígenas e fotos.

Em várias sociedades, há cânticos e danças que constituem partes de ritos, enquanto outros não passam de divertimentos. As mulheres do Uaupés entoam cânticos profanos, quando distribuem as bebidas no intervalo das danças (Alves da Silva, 1962, pp. 300-301).

Os craôs dão tanta importância à música que recorrem a meios mágicos para melhorar a voz e aprender os cânticos. Assim, as meninas pequenas têm, dependurado por um fio, ao pescoço, um papo de macaco guariba, que usam como cálice para beber água; dizem os índios que isso faz com que elas fiquem com voz grave; a mulher de voz grave pronuncia a letra dos cânticos de modo mais inteligível que a de voz aguda. O menino ou rapaz traz dependurada ao pescoço uma cuia minúscula de cabaça, associada a penas de papagaio; as penas servem para fazer o menino ouvir melhor, pois o papagaio sabe reproduzir tudo o que ouve. O menino ou rapaz bebe água por um canudo feito de determinada taboca, para ficar com a voz limpa. Existe também uma árvore, cujo tronco oco é invadido pela terra levada pelos cupins; é chamada pau-de-terra; o indivíduo esfrega tal terra no estômago, no peito e na garganta, para limpar a voz ou torná-la mais grave. E outros cuidados mágicos ainda poderiam ser citados.

A dança indígena se distingue da nossa pelo fato de homens e mulheres não dançarem aos pares, a não ser em poucos exemplos, como no alto Xingu, onde a mulher dança colocando sua mão sobre o ombro do homem, permanecendo ao lado dele. A dança pode ser executada por indivíduo isolado ou em grupos.

O teatro grego teve origem muito provavelmente nos ritos dedicados ao deus Dionísio (Baco para os romanos). Tanto a tragédia como a comédia teriam derivado desses ritos. Um hino improvisado era entoado em torno do altar do deus por um coro, do qual, a partir de uma certa data, separou-se o recitador, surgindo assim uma espécie de diálogo. Esse hino, com o tempo, deixou de ser improvisado para ser escrito com antecedência. Desse modo surgiu o texto teatral. Com o tempo, outros atores se destacaram do coro (Borba Filho, 1968, pp. 15-16). Mesmo depois de muito tempo, estando o teatro grego já plenamente desenvolvido e em seu período de apogeu, os concursos teatrais de Atenas ainda tinham muito de ritual. Começavam com a procissão em que era levada a imagem de Dionísio. Touros eram sacrificados. Ao autor de tragédia vencedor dava-se como prêmio um bode, para ser sacrificado a Dionísio; o autor de comédia vencedor ganhava um odre de vinho; mais tarde esses prêmios foram substituídos por uma coroa de louros e uma quantia em dinheiro (pp. 34-36). Os prêmios, pois, também lembravam o ritual, pois o bode era sacrificado a Dionísio, que também era o deus do vinho.

Entre os índios craôs, é possível observar certas representações que fazem parte de ritos, e que podem ser tomadas como teatrais. Na festa da batata, de noite, em torno de uma fogueira, dirigidos por um indivíduo que toca o maracá rapidamente, um grupo de palhaços, de faces pintadas com cal, fazem graças para os outros rirem. Procuram todos repetir os gestos de um deles, que atua como líder: apontar para o céu como se estivessem mostrando alguma coisa; apontar para o fogo, como se estivessem indicando qualquer coisa; fingir que estão tirando piolhos dos cabelos e vários outros gestos. Os demais índios assistem à cena e riem.

Num outro ritual, aqueles mesmos indivíduos que fazem graças em torno da fogueira no rito da batata representam o cangambá, agachados no chão, e outros fazem o papel de caçadores, fingindo cavar a toca do cangambá. Em dado momento, um dos que estão representando o cangambá atira uma lata d'água num dos caçadores. Isso significa que o cangambá lançou seu jato fétido sobre o caçador. O caçador cai e os outros o socorrem, enquanto os observadores riem.

Uma forma mais complexa de encenação foi várias vezes assistida entre os uaiuais por Catherine Howard (1993), que a analisou em um interessante artigo. Trata-se de uma farsa denominada *Pawana* (que significa “visitante”), inserida pelos uaiuais em ritos mais amplos. Encena a visita de um outro grupo, tomado como mais rude, mais atrasado, mais ignorante, que vem à aldeia para fazer trocas, de modo a obter adornos, utensílios, cães de caça, papagaios e até mesmo conseguir esposas. Tanto os que representam os uaiuais, como os visitantes e até os que fazem a platéia são uaiuais. Os visitantes vestem-se com andrajos, ou trazem adornos e indumentos indígenas antiquados. Comportam-se como se nada entendessem e as trocas que propõem são ridículas ou absurdas. O diálogo com os visitantes é improvisado, cheio de mal-entendidos e trocadilhos, às vezes com alusões a problemas que envolvem os atores, provocando o riso daqueles que assistem. Entre outras implicações, *Pawana* tem a ver com a identidade. Os uaiuais incluem um grande número de pessoas originárias de grupos vizinhos ou delas descendentes. De longa data eles têm se incumbido de atrair, aculturar e assimilar grupos indígenas da região em que vivem e que consideram mais atrasados. De modo que é muito difícil, até para eles próprios, dizer o que vêm a ser exatamente os uaiuais. Tal prática parece ter precedido sua conversão ao cristianismo em meados do século xx, mas certamente foi intensificada com ela. A partir de então, as crenças evangélicas, pregadas inclusive por pastores uaiuais, passaram a ser mais um dos conteúdos desse empenho civilizatório. Esse processo de “uaiuaização” se desenvolve numa rede ainda mais ampla de comércio entre indígenas, que se estende de ambos os lados e ao longo da fronteira do Brasil com os países que lhe ficam ao norte. Por conseguinte, nessas encenações, num ambiente de comicidade, os uaiuais colocam para si mesmos os problemas relativos a seu lugar e sua identidade nessa extensa rede, da qual fazem parte até negros quilombolas e em cujas bordas estão comerciantes, missionários e garimpeiros brancos.

MÁSCARAS

Ao destacar aspectos da vida indígena que lembram o teatro, não podemos esquecer suas máscaras. Entre nós a máscara é um artefato

emblemático da atividade teatral, não só por lembrar o uso desse recurso pelos antigos atores gregos e romanos, mas também porque assumir o papel de outrem continua a ser como vesti-la. As máscaras indígenas podem ser consideradas de pelo menos dois pontos de vista. Um deles é a apreciação de suas formas e dos materiais com que são confeccionadas. O outro é o exame dos momentos sociais em que são utilizadas, dos personagens que representam e das relações simbólicas que mantêm com a organização social e com a cosmologia que norteiam a vida daqueles que as fazem e vestem. Não há espaço aqui para examinar a enorme variedade de máscaras e todas as suas implicações nas diferentes sociedades indígenas. Por isso, vamos limitar-nos a dar as linhas gerais de sua distribuição geográfica, com base sobretudo na sua forma material, destacando duas grandes áreas: a das máscaras de líber e a das máscaras de palha e trançado.

As máscaras de líber, isto é, feitas com a camada interna da casca de certas árvores, são confeccionadas pelos indígenas do alto rio Negro e seus afluentes (Içana, Uaupés, Tiquié) e pelos ticunas do rio Solimões. Em ambas regiões, que são vizinhas, as máscaras têm a forma geral de um saco, cuja abertura é voltada para baixo e com bordas guarnecidas por uma franja, que nem sempre toca o chão. No fundo do saco, onde fica a cabeça do mascarado, fazem-se orifícios para os olhos e a boca. Dois buracos laterais dão passagem aos braços. No rio Negro, as máscaras têm mangas, que não chegam a estar ausentes no Solimões, onde algumas também têm as pernas de calças. Com tinta se completam os rostos das máscaras e fazem-se desenhos no restante de sua superfície. Outros adereços lhes são acrescentados conforme os seres que devem representar. Entre os ticunas, elas podem ter cabeças de animais esculpidas em madeira. Irving Goldman (1968, pp. 281-292) dá algumas informações sobre as máscaras do alto rio Negro, ao se referir a sua presença nas cerimônias mortuárias dos cubeus. Diz que levantou 62 variedades de máscaras, arroladas no final de seu capítulo 10 (pp. 318-320), mas esse número pode aumentar indefinidamente, pois todas as criaturas viventes do mundo cubeu podem ser por elas representadas. Considera como as mais importantes as que representam o jaguar, a borboleta, um ogro, o escaravelho estercoreiro, o urubu, o peixe aracu, que, com exceção do último, têm alguma relação com a idéia de morte.

Entre os ticunas, conforme Curt Nimuendaju (1952, pp. 76, 80-84 e 90), são alguns convidados que confeccionam e vestem as máscaras no final da reclusão da jovem que passa pelo rito de puberdade (a chamada “festa da moça nova”). Elas representam espíritos, uns canibais, outros não, com que os ticunas tiveram contato no passado mítico. O que fazem é brincar, perseguir mulheres, comportando-se de modo estouvado. Nimuendaju dá os nomes ticunas e as características de seis deles; em português seriam: Mãe do Vento (apesar de seu enorme pênis), Espírito da Mulher Borboleta, Espírito da Água, Árvore Araparirana, Milho, Macaco Caiarara. No final da festa, os hóspedes dão as máscaras aos anfitriões.

As máscaras feitas com palha e trançado são usadas pelos timbiras, xerentes, carajás, tapirapés, alto-xinguanos, enauenê-nauê, ou seja, estão no planalto Central, no cerrado ou na transição para a floresta amazônica. Entre os timbiras, elas representam seres mitológicos que moram na água. São constituídas por um pau que fica horizontalmente sobre a cabeça do mascarado, uma esteira de fibra de buriti, de trançado bem fechado e flexível, que desce desse pau, na frente e atrás, por uma poucas dezenas de centímetros, com uma fenda vertical para permitir a visão; e uma longa franja de palha que vai até os pés. Da base da esteira que cobre o dorso do mascarado saem dois chifres de pau-roxo, que se afastam e se prolongam acima do pau horizontal. Distinguidas por diferentes nomes, conforme os desenhos pintados na esteira, estas máscaras, inclusive as vestidas por meninos, de tamanho menor, andam pela aldeia, produzindo belos efeitos com seus movimentos (Nimuendaju, 1946, pp. 201-212). As máscaras xerentes, carajás e tapirapés têm um formato mais cônico. A dos xerentes é um cone único, com a franja contida por vários fios horizontais. As dos carajás e dos tapirapés são dois cones sobrepostos: um formado por uma franja que desce da cabeça do mascarado à cintura; outra, da cintura às canelas; sobre o cone superior fica de pé um pequeno cilindro. As máscaras carajás representam os aruanãs, seres que saem do rio Araguaia, dos lagos, mas também do mato ou do céu. Com exceção de uma, andam pela aldeia aos pares e dançam frente a frente com as mulheres num movimento de avanço e recuo (Lima Filho, 1994, pp. 38-55). As máscaras tapirapés representam espíritos terrestres e aquáticos que passam temporadas na casa-dos-homens. Há, porém,

uma máscara diferente cuja cabeça é feita com uma placa de madeira com o formato de metade de um círculo ou elipse, com furos quadrados para os olhos e a boca, e revestida com penas vermelhas e amarelas tiradas do peito de araras. Tem um diadema duplo de penas de gavião e de arara. Os não-índios a conhecem com o nome de “cara-grande”. Cada uma representa o espírito de um inimigo morto pelos tapirapés (Wagley, 1977, pp. 107-110). As máscaras alto-xinguanas, também com o corpo de palha, têm a parte superior mais variada, como cabaças com orelhas trançadas, rostos esculpidos em placas de madeira retangulares, animais feitos com flocos de algodão sobre uma estrutura de varetas flexível. Não há como resumir aqui as complexas relações destacadas por Aristóteles Barcelos Neto (2004) entre as máscaras, a cosmogonia, a cosmologia, a classificação dos seres, a explicação das doenças, a atuação xamânica, o patrocínio dos ritos e a hierarquia social dos uaurás, do alto Xingu. Já os enauenê-nauê, do alto Juruena, têm uma máscara relacionada ao plantio da mandioca, cujas palhas, sustentadas por um arco, formam uma enorme saia rodada, como se pode ver no vídeo de Virgínia Valadão (1995).

Há pelo menos dois exemplos de máscaras que escapam aos conjuntos que acabamos de apresentar. Um é o dos personagens chamados *Mariwín*, representados por homens matis, da bacia do Javari, que vez por outra entram na maloca cada qual com o rosto encoberto com uma máscara de cerâmica, corpo coberto de lama e envolvido por samambaias, andando agachado, trazendo nas mãos um feixe de varas, usando-as, uma a uma, e apenas uma vez, para vergastar as pernas das crianças, com força dosada segundo a sua idade (Erikson, 1987, pp. 102-103). De algum modo essas máscaras têm algo a ver com as máscaras de cabaça de outros índios panos, os marubos, da mesma bacia, e os caxinauás, do Acre, que as relacionam às modificações do corpo do indivíduo e ao seu trânsito pelos limites sociais dos graus de idade, um argumento que não tem espaço para ser repetido aqui (Melatti, 1992, pp. 154-164). O outro exemplo é dos xipaias, que Nimuendaju (1981, pp. 32-36; fotos na p. 13) visitou no rio Curuá, da bacia do Xingu, em 1918 e 1919. Eles tinham um manto confeccionado por uma mulher, feito de fios grossos de algodão revestidos de algodão não fiado, o que lhe dava os aspectos de uma pele de carneiro. Seus fios transversais se cruzavam com

os longitudinais a cada três ou quatro dedos de distância. Cobria o pajé inteiramente, da cabeça aos pés. Na cabeça ficava um aro do qual pendiam grossas franjas sobre os olhos do pajé, e uma coroa de penas curtas verde-amarelas, de papagaio. Nos pés tinha uma franja de rêmiges de mutum-pinima. Além da diferença do material com que era confeccionado, esse manto se distingue das outras máscaras aqui referidas porque, em vez de representar um único espírito, nele o pajé recebia em sucessão diferentes espíritos de seres humanos já falecidos e de animais.

I 6

A CONQUISTA DO BRASIL

Toda a área hoje habitada pelos civilizados no Brasil, onde se levantam as cidades e onde se instalam as empresas agrícolas e pecuárias, pequenos proprietários rurais e posseiros, foi conquistada aos índios. No período colonial, o esbulho de suas terras e o apresamento de suas pessoas não raro se fez em ações bélicas permitidas pelo governo metropolitano e até com a utilização de suas tropas. Depois da independência do Brasil, não mais se permitiu a luta contra os índios, mas ela continuou sendo feita por iniciativa dos particulares, que desafiavam as proibições governamentais.

AS SOCIEDADES DESAPARECIDAS

Quem observar um mapa do Brasil notará que, em todos os lados por onde avançaram os civilizados, a maior parte das sociedades indígenas desapareceu. As poucas que ainda restam hoje em dia estão, em sua

maioria, envolvidas pelos civilizados ou em lugares que estes só recentemente estão alcançando.

No mapa incluído neste capítulo, tomado de um livro de Aroldo de Azevedo (1966, p. 107), vemos que, no primeiro século de colonização, o XVI, os europeus começaram a exercer seu controle no litoral leste e sudeste do Brasil, chocando-se com os índios que o habitavam. Os colonizadores não somente desejavam se apropriar das terras dos indígenas para fazer suas lavouras de cana-de-açúcar, como queriam se apoderar das suas próprias pessoas, para transformá-las em escravos. A maioria da população indígena dessa faixa litorânea – morta em combate, escravizada ou reunida em aldeamentos missionários onde as epidemias a assaltaram – veio a desaparecer. Um pequeno trecho do litoral, no norte do Espírito Santo e sul da Bahia, prolongando-se para o interior, no noroeste de Minas Gerais, região dos índios inicialmente chamados aimorés, resiste ao avanço dos brancos, que aí penetrarão somente no século XIX.

A área ocupada pela população controlada pelos europeus no século XVII é bem mais vasta. Na primeira metade do século, os portugueses ocupam o golfo maranhense e o estuário amazônico após expulsarem os franceses de São Luís. No Sul, os bandeirantes destroem as missões dos jesuítas espanhóis no noroeste do Paraná, aprisionando e levando seus índios guaranis como escravos para São Paulo. Os jesuítas, abandonando a região, tornam a levantar missões no noroeste do Rio Grande do Sul, que vêm a ser também atacadas, mas não desalojadas.

Na segunda metade do mesmo século, a penetração portuguesa prossegue a subida do rio Amazonas, talvez não no sentido de povoar, mas no oposto, de aprisionar e levar os índios como escravos para Belém e São Luís. No Nordeste, após a expulsão dos holandeses em 1654, uma série de incursões armadas atacam os índios do seu interior, inclusive com a colaboração de bandeirantes paulistas, e perduram até o início do século seguinte, ficando conhecidas como a Guerra dos Bárbaros. A região assim esvaziada foi liberada para a criação de gado, que também avançou pelo rio São Francisco acima. No Sul, os bandeirantes reorientavam suas expedições para o norte, apresando índios em Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais, lugares em que se faria, no século seguinte, a extração de ouro. A penetração bandeirante em Minas Gerais se encontrava com os criadores de gado que subiam o São Francisco.

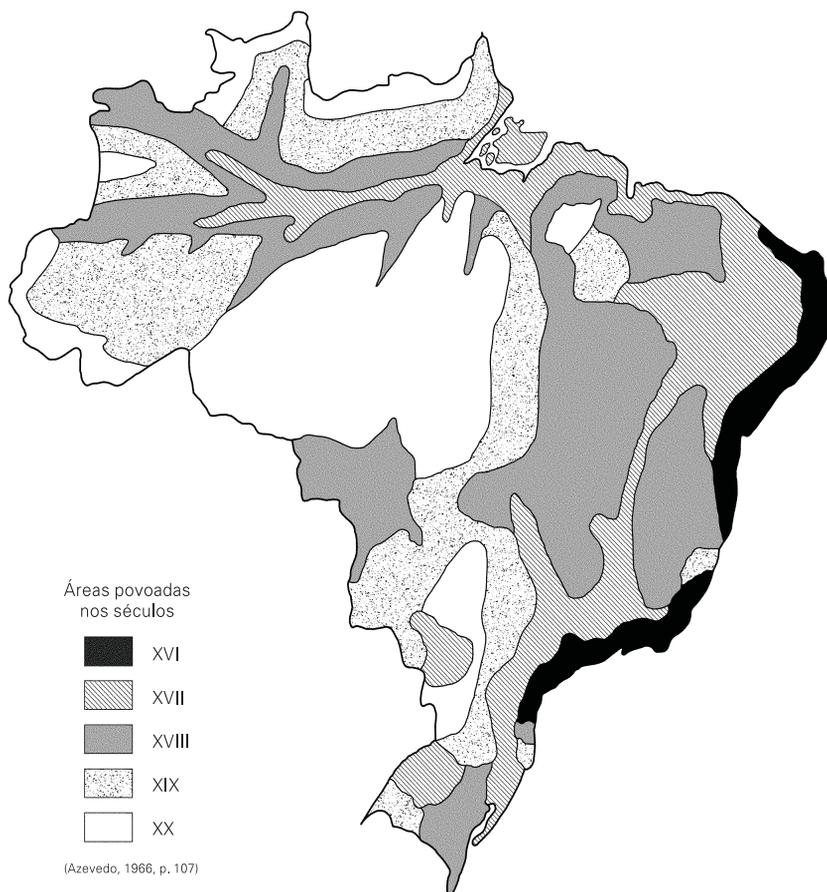
O povoamento controlado pelos europeus no século XVIII é mais intenso nas regiões auríferas de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, em parte já despovoadas de índios no século anterior. São combatidos os caiapós do sul, que habitavam a região meridional de Goiás e o Triângulo Mineiro. As fazendas de gado continuam a avançar pelo interior do Piauí.

Em 1750, era assinado o Tratado de Madri, no qual a Espanha aceita transferir aos portugueses as terras que estes tinham efetivamente ocupado a oeste da linha de Tordesilhas. Entretanto, como a Espanha queria manter sob seu controle as duas margens do rio da Prata, dá os aldeamentos jesuíticos do Rio Grande do Sul, os Sete Povos das Missões, em troca da Colônia do Sacramento, que os portugueses haviam estabelecido na margem oposta à de Buenos Aires. Os índios guaranis, entretanto, recusam-se a serem transferidos das missões para a margem do Prata e por isso são atacados pelas tropas tanto portuguesas como espanholas; é a chamada Guerra Guaranítica. Na Amazônia, o mesmo tratado leva os portugueses a reforçarem suas posições nos rios Guaporé, Solimões, Negro e Branco.

O avanço da população controlada pelos europeus e seus descendentes no século XIX é marcado pela expansão pelas terras timbiras do sul do Maranhão das fazendas de gado que, no fim da mesma centúria, já estarão atravessando o Araguaia, encontrando os caiapós. Após a Guerra do Paraguai, as fazendas de gado também se expandem em Mato Grosso do Sul, disputando terras com terenas e cadiuús, que haviam colaborado com o Brasil nesse conflito internacional. Na Amazônia, a intensificação da extração da borracha leva à ocupação das bacias do Purus e do Juruá.

E mesmo no século XX a luta continua: em São Paulo, os construtores da Estrada de Ferro Noroeste lutaram com os caingangues. Na Amazônia, os seringueiros e os coletores de castanha-do-pará mantinham em muitos pontos luta aberta com os índios. Mesmo após ter arrefecido a expansão movida pela extração da borracha, as sociedades indígenas continuam a ser assediadas pelo garimpo, pelo avanço das agropecuárias, das madeireiras, pela prospecção de petróleo e pela realização de obras de grandes dimensões, como rodovias e hidrelétricas, até os dias de hoje.

A conquista do Brasil pelos ocidentais



MOLÉSTIAS CONTAGIOSAS E DECRÉSCIMO DA POPULAÇÃO INDÍGENA

Nem todas as sociedades indígenas, entretanto, desapareceram devido aos choques armados com os brancos ou devido à escravização. Um grande número de indígenas morreu vitimado por moléstias até então desconhecidas em seu meio. Enfermidades como gripe, sarampo, catapora, que para nós são coisas corriqueiras, causam grandes perdas às populações indígenas, pois, tendo sido trazidas de fora para o continente americano, não encontram em seus organismos nenhuma resistência. O

mesmo se pode dizer de doenças mais graves, como a pneumonia, a varíola, a tuberculose. Um grupo de índios gaviões, no Pará, que contava com pouco mais de noventa indivíduos no momento de sua atração, em 1955, foi drasticamente reduzido por um surto de pneumonia, de modo que, em 1961, estava com apenas vinte e cinco membros.

Nos primeiros tempos da colonização, quando os missionários reuniam índios de várias procedências num só aldeamento para facilitar a catequese, um surto de qualquer uma daquelas doenças era verdadeiramente desastroso, pois sua concentração num só lugar facilitava o contágio. As epidemias de varíola de 1562 e 1563, na Bahia, mataram muitos índios assim aldeados. A segunda teria ceifado a vida de um quarto a três quintos dos que sobreviveram à primeira (Marchant, 1943, pp. 159-160). Àqueles que desejarem conhecer mais exemplos dos efeitos perniciosos das moléstias introduzidas entre índios pelo contato com os brancos, recomenda-se a leitura do artigo “Convívio e contaminação” de Darcy Ribeiro (1956).

A tuberculose talvez seja uma doença mais recente entre os índios. Atualmente, ela os ataca com mais facilidade devido ao estado de carência alimentar em que vivem inúmeras sociedades. Deve-se notar que a principal fonte de proteínas de que dispunham os índios era a carne de caça e o peixe. Ora, tanto a caça como a pesca se tornam mais difíceis depois do contato com os brancos, porque servem de fonte de alimentação também aos sertanejos civilizados. Os alimentos de origem agrícola utilizados pelos indígenas são geralmente ricos em amido, não em proteínas. Além disso, os índios não consomem leite, nem ovos (a não ser no tempo da desova de quelônios). O contato com os civilizados não raro os leva a reduzir a variedade das plantas que cultivam e a dar preferência àqueles gêneros que podem ocasionalmente lhes vender, abandonando os menos comerciáveis.

A FRENTE EXTRATIVISTA

O contato dos índios com os civilizados não ocorre da mesma maneira em todos os pontos do território brasileiro. O índio não se vê em contato com todos os membros da sociedade brasileira, mas apenas com uma parte de seus representantes. Em muitos pontos, conheceram primeiro o

avião, antes mesmo de verem o automóvel ou a carroça. Em certos pontos só conhecem, dos civilizados, os missionários ou os funcionários da Funai. Darcy Ribeiro, por isso, propôs que o estudo do contato interétnico deveria levar em conta essas diferentes situações. Em princípio, os segmentos da sociedade brasileira que entram em contato com os índios poderiam ser divididos em três tipos: aqueles animados por uma economia de tipo extrativista, os dedicados à agricultura e os empenhados em atividades pastoris. Estes segmentos foram denominados frentes, uma vez que são constituídos pelos primeiros representantes da sociedade brasileira a penetrarem numa região ainda não ocupada por ela.

Os indivíduos que constituem uma frente de tipo extrativista estão interessados em explorar algum recurso nativo animal, vegetal ou mineral da região. Segundo Darcy Ribeiro, a frente é constituída por bandos móveis de homens que tendem a desalojar qualquer grupo indígena que por acaso venham a encontrar, tratando de aproveitar suas mulheres como amásias ou produtoras de alimentos, enquanto atraem os homens para o trabalho de remeiros, carregadores e outros. Como os bandos de trabalhadores civilizados são pequenos e muito espalhados, é possível a uma sociedade aguerrida resistir à sua penetração (Ribeiro, 1957, p. 23).

Provavelmente Darcy Ribeiro, ao descrever assim a frente extrativista, pensou sobretudo no caso da exploração da borracha ou da coleta da castanha-do-pará, que de fato levam à apropriação dos territórios tribais, como o mostram, no caso da castanha, os trabalhos de Laraia e DaMatta (1967). Entretanto, há casos em que o contato de uma frente extrativista com os índios não parece se revestir de um caráter violento, como serve de exemplo a exploração do pau-brasil no passado. No caso do pau-brasil, realizava-se um comércio de troca entre índios e civilizados. Estes construía na costa um pequeno abrigo fortificado, deixando nele alguns homens e os índios da região depositavam aí as toras de pau-brasil que cortavam, em troca de objetos que lhes ofereciam os europeus, portugueses ou franceses. Nestes abrigos, chamados feitorias, ficavam as toras de pau-brasil até que chegasse um navio para levá-las à Europa. Os europeus que guarneciam as feitorias eram poucos; geralmente viviam junto aos índios, amasiavam-se com suas mulheres e não tinham nenhum poder sobre eles; ao invés de impor os costumes europeus, eram eles que tendiam a adotar os costumes indígenas (Fernandes, 1960, p. 82). No

século XIX, ocorria algo semelhante no vale do Gurupi, onde se extraía o óleo da copaíba. Aí eram os índios que extraíam o óleo, não para entregá-lo numa feitoria, como no período colonial se fazia com o pau-brasil, mas no barco de um pequeno comerciante que subia o rio: o regatão. Este não tinha nenhum poder sobre eles, sendo não raro ludibriado pelos indígenas, que, embora tendo dele recebido víveres em adiantamento, por vezes vendiam o óleo colhido a outro regatão (Dodt, 1939, pp. 203-209).

Ainda no que tange à frente extrativista, deve-se incluir o contato entre índios e os mineradores, tanto os atuais, como os do ciclo do ouro no período colonial. Os bandeirantes orientaram-se para a procura do ouro e pedras preciosas no final do século XVII, após um longo período em que o apresamento dos próprios índios era o objetivo de suas expedições. Nos tempos recentes, a mineração, seja por garimpeiros, seja por grandes empresas, tem trazido sérios problemas para algumas sociedades indígenas. Entre os vários exemplos, temos as prospecções de petróleo no vale do rio Javari, na década de 1970, pela Petrobras, e as realizadas pouco depois em terras dos maués, pela empresa Elf Aquitaine, o massacre de índios ianomâmis cometido por garimpeiros brasileiros já em território venezuelano, e os mais recentes problemas provocados pela procura de diamantes nas terras dos cintas-largas.

Vemos, por conseguinte, como as frentes extrativistas podem ser classificadas em vários tipos, cada um a provocar um modo diferente de reação dos indígenas.

A FRENTE AGRÍCOLA

Quando o segmento da sociedade brasileira que entra em contato com os índios se caracteriza por uma economia de tipo agrícola, geralmente é constituído por uma massa humana ponderável; seus conflitos com os índios visam simplesmente a tirar-lhes as terras, para poder aumentar suas lavouras. Afetando de maneira acentuada o meio ambiente em que vivem os índios, esse tipo de frente os obriga a se adaptar rapidamente às novas condições para poderem sobreviver (Ribeiro, 1957, p. 24).

Um exemplo desse tipo de frente foi aquela que avançou nos fins do século XVIII pelo vale do Itapecuru, no Maranhão, dedicada ao plantio

do algodão e do arroz. Além de tomar terras aos índios, os cultivadores da região os aproveitavam como mão-de-obra escrava ou quase escrava. Outro exemplo de frente agrícola foi a que se formou em certos pontos do litoral brasileiro, ainda no século XVI, quando o interesse pelo pau-brasil começou a ceder lugar à cana-de-açúcar. Os europeus, que até então pouco interferiam na vida dos índios, passaram a tomar-lhes as terras para plantar cana e a utilizar os próprios índios como trabalhadores escravos (Fernandes, 1960, pp. 82-83). Outra frente agrícola seria a dos colonos alemães em Santa Catarina, que entrou em choque com os índios xoclengues.

A FRENTE PASTORIL

Já aquelas frentes voltadas para a criação de gado avançam pelos territórios indígenas a fim de tomar suas terras para usá-las na expansão dos rebanhos. Entretanto, as atividades pastoris não exigem muitos trabalhadores. Uns poucos vaqueiros podem cuidar de muitas cabeças de gado. Por isso, não interessa aos sertanejos aproveitar os índios no trabalho pastoril. Portanto, os índios, quando vêm seu território invadido por uma frente pastoril, além de perderem suas terras, não são aproveitados como trabalhadores.

Como exemplo de frente pastoril, temos a que, originando-se na Bahia e em Pernambuco no século XVI, foi avançando pelos estados do Nordeste e pelo vale do São Francisco, penetrou no Piauí e Maranhão, avançou pelo Tocantins, chegando mesmo a penetrar no Pará, depois de três séculos de percurso. Em todos os lugares por onde avançou, esta frente encontrou índios, que dizimou. Chegou mesmo a empregar os serviços de bandeirantes paulistas para combatê-los, como o famoso Domingos Jorge Velho.

AS GRANDES OBRAS

Ao distinguir os três tipos de frente em 1957, Darcy Ribeiro não podia prever uma outra forma de avanço sobre as terras indígenas: a motivada

pela realização de grandes projetos de engenharia, como a construção de rodovias, hidrelétricas e hidrovias. Assim, a abertura da Transamazônica levou à atração de certos grupos indígenas isolados, que estavam nas vizinhanças do traçado da estrada, e à sua transferência para outros locais. O alagamento de um trecho do rio Tocantins pelo fechamento da barragem de Tucuruí também obrigou a transferência de indígenas que viviam na área a ser inundada, como aconteceu com os paracaná. O represamento do rio Uatumã pela hidrelétrica de Balbina impôs a perda de parte de suas terras aos índios uaimiris-atroaris, também afetados pela abertura da rodovia Manaus-Boa Vista. A perspectiva de construção de eclusas para juntar os trechos navegáveis do rio Tocantins, permitindo às embarcações vencer os desníveis encachoeirados, também supõe a inundação de áreas de interesse para os índios que vivem em suas vizinhanças.

POLÍTICA INDIGENISTA: PERÍODO COLONIAL

Durante todo o período colonial, o governo português, no que concerne à legislação sobre os indígenas, oscilou entre os interesses dos colonos, que desejavam escravizar os índios, e os esforços dos missionários, que tinham por objetivo convertê-los ao cristianismo e ao mesmo tempo fazê-los adotar os costumes dos civilizados. Tanto isso é verdade, que uma das primeiras disposições do governo português com relação aos indígenas, constante do regimento trazido pelo primeiro governador-geral do Brasil, já continha esta contradição. Em tal regimento se dizia que a conversão dos indígenas é que constituía o motivo do povoamento do Brasil, recomendando que fossem bem tratados e que, se sofressem algum dano, lhes fosse concedida toda a reparação, punindo-se os responsáveis. Mas o mesmo documento permitia que se combatesse os índios que agissem como inimigos, que fossem mortos ou feitos prisioneiros (Otávio, 1946, pp. 83-84).

Seria um nunca acabar enumerar e indicar o conteúdo de todas as leis que se promulgaram a respeito dos indígenas durante o período colonial. Uma contradiz a outra e, mesmo aquelas que concedem liberdade aos índios, sempre apresentam alguma ressalva que permite cerceá-la de

algum modo. A natureza de tais leis dependia da influência que, ora os jesuítas, ora os colonos, conseguiam sobre o governo.

De todas essas medidas legais ficou famoso o regimento aprovado em 1758, que regulamentava as últimas leis promulgadas pelo governo do Marquês de Pombal em favor dos índios. Essa legislação reconhecia os índios como livres, sem nenhuma ressalva; ordenava que se lhes restituísse os uso e gozo de seus bens; dava preferência para ocupar os cargos públicos aos mestiços de branco e índio; proibia apelidá-los de *cabo-clo* ou *negro*. Essa legislação também retirava dos missionários todo poder temporal sobre os indígenas; estes ocupariam os cargos locais em suas respectivas aldeias. O citado regimento criava o cargo de *diretor de índios*, que seria nomeado pelos governadores para cada aldeia, a fim de orientar os indígenas no sentido da adoção dos costumes dos civilizados (Otávio, 1946, pp. 100-101 e 110). Sobre essa legislação e o estado das idéias e dos sentimentos que a presidiram, vale a leitura do livro *O Diretório dos Índios*, de Rita Heloisa de Almeida (1997).

Devido a uma série de irregularidades, inclusive abusos dos próprios diretores, o cargo de diretor de índios foi suprimido em 1798. A mesma lei mantinha a liberdade dos índios e, de um modo geral, a fim de garantir e defender seus direitos, reconhecia-lhes o estado de menor. Daí por diante, houve novo retrocesso na legislação sobre índios. Em 1808, ordenou-se a guerra contra os botocudos de Minas Gerais e índios de São Paulo. Em 1809, o governo estabelecia que, uma vez declarada guerra aos indígenas, podiam-se organizar bandeiras contra eles e os que fossem feitos prisioneiros estavam sujeitos a um cativeiro de quinze anos, a partir do dia de seu batismo (Otávio, 1946, pp. 111-113).

POLÍTICA INDIGENISTA: PERÍODO IMPERIAL

Tornando-se o Brasil independente em 1822, continuaram a vigorar, entretanto, as disposições da legislação anterior. Foi somente durante o período do governo regencial, em 1831, que foram revogadas as leis de 1808 e 1809, que haviam declarado guerra a certas sociedades e permitido a redução dos prisioneiros à escravidão por um período de quinze anos. Ao mesmo tempo, os índios foram colocados sob a mesma

proteção legal que se concedia aos órfãos. Pouco tempo depois, em um dos artigos do Ato Adicional de 1834, estabelecia-se que a catequização e civilização dos índios caberia à Assembléia-Geral e ao governo (pp. 148-150).

Em 1843, o governo autorizou a promoção da vinda de missionários capuchinhos para o Brasil. Em 1844, fixou as regras a serem observadas para a distribuição desses missionários pelas províncias. Em 1845, outro decreto dispunha sobre a instrução cívica e religiosa dos índios, sua iniciação nas artes e ofícios dos civilizados, a fiscalização sobre a maneira como eram empregados como trabalhadores, o esforço para fixar as sociedades nômades, a ajuda às viúvas e às crianças. Os índios ficavam sujeitos ao serviço público e ao serviço das aldeias mediante salários, e também ao serviço militar, mas sem que fossem coagidos a isso. Não poderiam sofrer detenção por mais de oito dias, se fosse infligida por seu diretor, e, nos casos de faltas graves, seriam entregues à justiça. Cada província do Império teria um *diretor-geral de índios* e, em cada aldeamento, haveria um *diretor de aldeia* (p. 151). Assim, se no período colonial uma grande parte da obra catequética esteve nas mãos dos jesuítas, no Império seriam os capuchinhos que se destacariam no trabalho missionário. Malgrado a pessoa do diretor não coincidir necessariamente com a pessoa do missionário, ainda não se concebia que os índios pudessem tornar-se civilizados sem o trabalho missionário.

Em 1850, uma lei regularizou o regime de propriedade territorial no Brasil. Dividiu as terras em duas categorias: uma, constituída pelas terras públicas, que pertenciam ao Estado; a outra, pelas terras particulares, provenientes de um título legítimo de propriedade ou de uma simples posse legalizada. As terras expressamente concedidas aos índios foram consideradas como terras particulares. Tal providência foi prejudicial aos indígenas, pois, não estando em condições de saber o que fazer para promover as medidas necessárias a fim de assegurarem a consolidação de seus direitos, segundo a lei, acabaram, em muitos casos, perdendo o direito que a elas tinham, para o que colaborou também a astúcia e má-fé de seus vizinhos. A lei de 1850 também tinha reservado, nas terras pertencentes ao Estado, áreas para a colonização indígena e foi elaborado um regulamento minucioso sobre a maneira de estabelecer aldeias de índios nessas áreas. Entretanto, as aldeias assim criadas foram

abandonadas, caíram no domínio público e acabaram sendo cedidas em locação a particulares (Otávio, 1946, pp. 151-152).

POLÍTICA INDIGENISTA: PERÍODO REPUBLICANO

Uma característica que distingue o período republicano dos anteriores é o fato de o governo não mais se atribuir a promoção do trabalho missionário. No período colonial e no imperial, a Igreja Católica era reconhecida como oficial e a iniciativa da catequese partia do próprio governo. Com a República, entretanto, a Igreja foi separada do Estado, deixou de ser oficial. O governo republicano, embora não mais ligado a nenhuma religião, de nenhum modo criou obstáculos para que os missionários, por sua própria conta, tentassem catequizar os índios. O fato de a Igreja Católica não ser mais oficial facilitou, sem dúvida, a promoção de serviço missionário entre os indígenas por parte de várias igrejas protestantes.

Outro acontecimento marcante no período republicano foi a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910. Sabemos que algumas disposições da legislação colonial tinham até, de certo modo, promovido a luta contra os índios, uma vez que permitiam, não raro, sob determinadas condições, sua escravização. A legislação imperial nunca permitiu a escravização de índios e foi sempre ditada na intenção de promover a defesa de seus direitos e sua adaptação aos costumes dos civilizados. Apesar de tudo isso, as decisões do governo central nem sempre foram plenamente acatadas naquelas áreas remotas do território brasileiro, distantes de suas principais cidades. Assim, ao iniciar-se a República, havia, em vários pontos do território, lutas dos civilizados contra os índios, com o objetivo de despojar estes últimos de suas terras. Eram os xoclengues, no Paraná e em Santa Catarina, lutando contra os bugreiros profissionais contra eles enviados para desalojá-los das terras destinadas a colonos alemães e italianos; eram os botocudos do Espírito Santo e Minas Gerais, que lutavam contra os colonos invasores de seu território; eram os caingangues, em São Paulo, que tentavam bloquear a penetração da Estrada de Ferro Noroeste em suas terras. Esses choques entre índios e civilizados refletiram-se nas grandes cidades, onde provocaram intensa discussão do problema na imprensa, em reuniões científicas, em

instituições humanitárias, cativando o interesse do público. Um cientista de renome chegou ao cúmulo de propor a exterminação dos índios que impedissem a colonização, argumentando que em nada podiam contribuir para a civilização. Reagindo contra essa solução desumana, apresentavam-se duas correntes de opinião: uma que propunha entregar o cuidado dos índios às instituições religiosas; outra, à assistência leiga. Contra a primeira, havia o fato de as missões religiosas do passado não terem conseguido nem a conversão dos índios, nem sua defesa diante daqueles que desejavam seus territórios, nem deter seu desaparecimento pelas doenças que os contaminavam. A favor da segunda, havia o trabalho de Rondon com relação aos índios que encontrara, na sua tarefa de fazer a ligação telegráfica entre Cuiabá e o Amazonas. Sem empregar a força, conseguira contatos pacíficos com os índios dos territórios a serem atravessados pela linha telegráfica (Ribeiro, 1962, pp. 7-19).

Rondon, portanto, foi convidado a dirigir a instituição federal destinada a dar assistência aos índios. Impôs, como condição, que o Governo aceitasse os princípios positivistas sobre a matéria. Os positivistas defendiam a tese de que, oferecidas condições favoráveis aos índios, eles progrediriam pouco a pouco na direção da civilização. Cabia ao governo defendê-los contra o extermínio e opressão, dar-lhes meios para adotar as artes e indústrias da sociedade brasileira; não cabia ao governo nenhuma iniciativa no sentido da catequese, tanto mais que não havia nenhuma doutrina, religiosa ou filosófica, oficial.

A criação do Serviço de Proteção aos Índios inaugura novo tipo de política indigenista: os índios passam a ter o direito de viver segundo suas tradições, sem ter de abandoná-las necessariamente; a proteção é dada aos índios em seu próprio território, pois já não se defende a idéia colonial de retirar os índios de suas aldeias para fazê-los viver em aldeamentos construídos pelos civilizados; fica proibido o desmembramento da família indígena, mesmo sob o pretexto de educação e catequese dos filhos; garante-se a posse coletiva pelos indígenas das terras que ocupam, e em caráter inalienável; garante-se a cada índio os direitos do cidadão comum, exigindo-se dele o cumprimento dos deveres segundo o estágio social em que se encontre (pp. 21-25).

Criado o Serviço de Proteção aos Índios, uma série de providências foram tomadas no sentido de “pacificar” aquelas sociedades indígenas

com que os civilizados estavam se chocando. Nesse processo que o SPI desenvolveu em sua história de meio século, funcionários idealistas se destacaram. No problema de assistência aos índios, entretanto, a atuação do Serviço esteve aquém das expectativas. As dificuldades em debelar as enfermidades, deter as invasões de terras, combater a exploração do trabalho dos índios continuaram, sem que o SPI tivesse recursos financeiros, pessoal capacitado e apoio judicial suficiente para assisti-los.

Mostrando-se insuficiente para dar aos índios a assistência necessária, o SPI foi extinto em 1967, tendo sido criada, para substituí-lo, a Fundação Nacional do Índio. Esse novo órgão, a Funai, incorporava, além disso, as antigas atribuições do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e também passava a se incumbir dos índios alto-xinguanos, até então sob os cuidados da Fundação Brasil Central. A princípio, a Funai foi dirigida por um Conselho Diretor, cujos membros representavam diferentes órgãos do governo e também da sociedade civil.

Nos seus quarenta anos de existência, a Funai passou por duas fases. Na do governo militar, sob o qual foi criada, teve de conviver com estrito controle governamental, que começou pela extinção de seu Conselho Diretor, cujas atribuições passaram ao seu Presidente, cargo quase sempre ocupado por um militar, que tinha outros mais entre seus assessores e diretores de departamentos. Transferências de grupos indígenas recém-atraídos, corte do Parque do Xingu por uma estrada, projetos de produção comercial nos postos indígenas, fechamento de áreas indígenas à pesquisa etnológica, tentativas de distinguir – por critérios preconceituosos – os índios dos não-índios e até a proposta da extinção da tutela sem a salvaguarda das terras indígenas marcaram o período. Com o restabelecimento do regime democrático, as relações dentro do órgão se tornaram menos tensas e apressou-se o ritmo do processo de reconhecimento, demarcação e homologação das terras indígenas. O órgão passou a aceitar o diálogo com as organizações não governamentais e a sua colaboração. Recentemente, a instrução escolar e o atendimento médico aos indígenas deixaram de ser atribuições da Funai, passando à responsabilidade dos Ministérios da Educação e da Saúde. A Funai continuou com o difícil trabalho referente às terras indígenas, mas sempre com um orçamento aquém de suas necessidades e com falta de renovação de seus quadros de funcionários.

I7

O ÍNDIO E O CIVILIZADO: O QUE UM PENSA DO OUTRO

Quando duas populações se defrontam, cada uma procura interpretar, julgar, os costumes e tradições da outra. Nem sempre tal interpretação ou julgamento se faz de boa-fé. Desse modo, os civilizados brasileiros têm determinadas idéias a respeito dos índios e agem segundo essas idéias. Cada sociedade indígena, por sua vez, faz uma imagem da sociedade civilizada e atua segundo essa imagem.

COMO OS VIZINHOS BRANCOS JULGAM OS ÍNDIOS

Os brancos que vivem próximo das aldeias indígenas dedicam-se à coleta de borracha ou da castanha, à criação de gado, à agricultura e outras atividades, segundo as diferentes regiões. Sejam grandes empre-

sários, trabalhadores rurais, camponeses ou garimpeiros, estão sempre a disputar o território dos índios. O látex, a castanha, o pasto natural, a terra boa para a lavoura, a caça acham-se muitas vezes dentro da área de ação de sociedades indígenas. Os interesses dos trabalhadores sertanejos bem como os de seus patrões são, por isso, antagônicos aos dos índios. Ambicionam não somente os recursos naturais que se encontram dentro do território indígena, como também, não raro, pretendem aproveitar as próprias pessoas dos índios como mão-de-obra barata. Tais interesses favorecem a manutenção de uma série de idéias preconceituosas, que não somente desvalorizam o trabalho indígena como também implicam em dizer que as terras indígenas seriam melhor aproveitadas se estivessem nas mãos dos civilizados.

Desse modo, os vizinhos das terras dos índios afirmam que eles são preguiçosos, cruéis, sujos. Ao chamá-los de preguiçosos, associam a isto a idéia de que os índios não aproveitam bem suas terras, que estas produziriam muito mais se pertencessem aos brancos; tal acusação serve também para justificar os salários baixos que dão aos índios ou, em outras regiões onde há excesso de mão-de-obra, para recusar-lhes trabalho. Ao chamá-los de cruéis, justificam a crueldade que usam para com eles. Não raro se ouve dizer que o índio deve ser tratado a bala.

O pior de tudo é que muitas vezes tais preconceitos são partilhados por funcionários públicos que trabalham nos postos indígenas, uma vez que grande número deles é recrutado na própria região em que se localiza o posto, geralmente para as atividades não qualificadas, sendo portadores, por conseguinte, dos mesmos preconceitos dos demais habitantes da região. Dessa maneira, funcionários pertencentes a uma instituição destinada a proteger e assistir os índios possuem idéias pejorativas a respeito deles.

AQUELES QUE JULGAM OS ÍNDIOS DE UM PONTO DE VISTA ROMÂNTICO

As idéias daqueles civilizados que vivem longe dos índios, nas grandes cidades, diferem completamente das acima descritas. Mas não são homogêneas. Elas podem ser classificadas em pelo menos quatro mentalidades, segundo Cardoso de Oliveira (1965, pp. 129-131), cuja classi-

ficção inspirará as linhas subseqüentes: a mentalidade de romântica, a estatística, a burocrática e a empresarial.

Grande parte dos habitantes das cidades têm uma visão romântica do índio. Fazem dele um ser naturalmente bom. Tal visão foi cultivada por pensadores europeus do passado, baseados nos dados dos primeiros viajantes, e culminou nas idéias de Rousseau a respeito da bondade natural do homem. Quanto a esse tema, vale a leitura do interessante livro de Afonso Arinos de Mello Franco (1937), *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*. Romancistas e poetas brasileiros, sobretudo José de Alencar e Gonçalves Dias, foram responsáveis pela divulgação dessa visão romântica do índio: o índio ativo, cortês, corajoso. Nina Rodrigues apresenta uma razão para o cultivo de tais idéias sobre o índio no Brasil. Segundo este autor, os fatores sociais que levaram o Brasil à independência foram acompanhados de um sentimento de oposição e antagonismo contra os portugueses, que concorreu para quebrar os laços de continuidade afetiva e dar aos brasileiros consciência de uma vida autônoma. Sendo os negros então considerados simples máquinas para trabalho e sendo os portugueses hostilizados, daí decorreu a exaltação do índio e a simpatia por ele como elemento nacional por excelência. E Nina Rodrigues (1935, pp. 16-17) acrescenta que: “Para a luta da independência, mestiços e brancos se mascararam mesmo de índios, tomando ao tupi-guarani os seus cognomes e apelidos de família”.

E até hoje o índio é enaltecido, costumando-se dizer que ele é o verdadeiro brasileiro. Tal afirmação é profundamente falsa. Sem dúvida, o índio nascido no Brasil deve ser considerado cidadão brasileiro e gozar de todos os direitos de que gozam os demais cidadãos. Não se pode dizer, entretanto, que o índio é o verdadeiro brasileiro, querendo significar com isso que ele é mais brasileiro do que os brancos e os negros. Na verdade, o Brasil se formou à custa da conquista dos territórios indígenas. Antes que se formasse o Brasil, as populações indígenas já existiam no continente. As fronteiras do Brasil foram traçadas sem tomar em conta a posição das sociedades indígenas. Levando às últimas conseqüências a assertiva de que o índio é o verdadeiro brasileiro, chegar-se-ia a afirmações contraditórias e incômodas. Por exemplo: os índios ticunas habitam terras que estão dentro do Brasil, dentro do Peru e dentro da Colômbia. Seriam os ticunas, por conseguinte,

os verdadeiros brasileiros, os verdadeiros peruanos ou os verdadeiros colombianos?

Além de divulgarem uma visão romântica dos índios, nossos poetas e romancistas também espalhavam informações etnográficas errôneas. José de Alencar, por exemplo, faz a índia Iracema atirar flechas, quando, entre os indígenas, apenas os homens usam o arco e a flecha. Gonçalves Dias, por sua vez, atribuiu aos timbiras, que são índios da família lingüística jê, costumes dos antigos tupinambás, do tronco lingüístico tupi. Em *I-Juca-Pirama*, atribuíu aos timbiras a antropofagia, o uso do cauim; em *Os Timbiras*, atribui aos personagens nomes nitidamente tupis. Mas Gonçalves Dias (1867), como o demonstrou no seu trabalho *Brasil e Oceânia*, estava a par dos conhecimentos da época a respeito dos índios. Sua escolha dos timbiras como um dos principais temas de seus poemas indigenistas talvez esteja no fato de serem esses índios habitantes do Maranhão, terra do poeta; atribuiu-lhes costumes tupinambás ou porque nada então se sabia dos costumes timbiras ou então porque considerava os costumes daqueles como mais nobres ou altivos; note-se como é comum, nos poemas de Gonçalves Dias, a expressão “os vis aimorés”. Os aimorés não pertenciam ao tronco tupi; o poeta os desprezava como os desprezavam os tupis.

OS ÍNDIOS DIANTE DA MENTALIDADE ESTATÍSTICA

A mentalidade estatística é encontrada sobretudo nos meios intelectuais. Caracteriza-a a preocupação com números. Os portadores dessa mentalidade argumentam que, sendo tão poucos os índios com relação à população brasileira e havendo tão grandes problemas a serem resolvidos no âmbito da população não índia, não se vê por que tanta preocupação com o problema indígena. De fato, os índios atualmente constituem apenas 0,2% da população brasileira, isto é, em cada milhar de habitantes apenas dois são índios. Por menor que seja, entretanto, a população indígena, constitui um grupo de pessoas que necessitam de proteção e justiça. E a justiça não leva em conta os números: ela é devida tanto aos grupos numerosos como aos grupos pequenos, tanto a uma coletividade como a uma só pessoa.

A MENTALIDADE BUROCRÁTICA

Os primeiros funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, embora destituídos de qualquer preparo técnico, não lhes tendo sido ministrada nenhuma instrução especial para lidar com índios, eram movidos por um certo idealismo e estavam impregnados pela noção de defesa dos direitos indígenas, de abnegação pelos índios, de respeito a suas tradições, devido à forte influência de Rondon.

Entretanto, com o tempo, esses funcionários foram desaparecendo. Foram sendo substituídos por funcionários administrativos rotineiros, sem nenhuma qualidade que os distinguisse como indigenistas. Os funcionários que estavam nos postos indígenas, às voltas com as doenças que assolavam as aldeias, com invasões do território indígena, com a subsistência dos postos, não encontravam apoio dos burocratas, lotados nas delegacias localizadas nas grandes cidades, alheios ao problema indígena. Nenhuma medida vigorosa de defesa dos direitos indígenas partia desses funcionários, mesmo quando recebiam do sertão comunicados de graves problemas que surgiam nas terras indígenas.

Nos anos recentes, o núcleo de funcionários que foram formados segundo os padrões de generosidade do antigo indigenismo tem recebido reforço daqueles que ingressam nos quadros da Funai ou em contratos paralelos, geralmente graduados em ciências sociais, logo com algum conhecimento de etnologia, com uma orientação temperada pelo relativismo cultural e mais propensos a ouvir a opinião dos próprios indígenas sobre as questões que os afetam.

A MENTALIDADE EMPRESARIAL

No tempo em que o Brasil esteve sob o governo militar, teve mais força na Funai a mentalidade empresarial. Pensava-se em fazer os índios trabalhar, não segundo seus costumes e tradições, mas impondo-lhes o sistema de trabalho dos civilizados e de finalidade comercial. Com isso se pretendia que o próprio órgão protecionista fosse mantido pelo produto do trabalho indígena. Cada sociedade indígena não se beneficiava diretamente do produto de seu trabalho, pois o lucro obtido em determinado

posto indígena podia ser aplicado em outro, e mesmo nos trabalhos de gabinete, na cidade. Por conseguinte, além de se violentar a tradição indígena, voltada sobretudo para o trabalho de subsistência, não se oferecia nenhum estímulo aos trabalhadores índios, uma vez que não lhes era permitido manipular o rendimento produzido por seu trabalho.

Posteriormente a Funai ensaiou um meio de fazer com que boa parte da renda produzida por determinado grupo indígena fosse aplicada em benefício desse mesmo grupo. Todavia, raramente os índios participavam na elaboração dos projetos que visavam à produção dessa renda, que já lhes chegavam prontos, e muito menos participavam no seu gerenciamento.

A mentalidade empresarial é bem antiga. A idéia de que o trabalho de subsistência é como que ilegítimo, que todo trabalho deve produzir pelo menos um excedente comercial, já se encontrava nos administradores do século XIX, como está implícito no seguinte trecho de um relatório apresentado pelo presidente da província do Maranhão, cargo que corresponderia atualmente ao de governador de estado, à Assembléia Provincial, que atualmente corresponderia à Câmara de Deputados estadual, no ano de 1846, que fala do destino dado aos índios mateiros, que acabavam de ser atraídos (Moniz, 1846, pp. 14-15):

Destes índios separaram-se alguns, que por suas idades e robustez estavam em circunstâncias de servir na Marinha de Guerra, os quais espontaneamente foram entregues pelo chefe da tribo (Parná), e remetidos ao Exmo. Sr. Ministro da Marinha. Alguns (poucos) foram distribuídos a famílias honestas e capazes desta cidade, por intervenção do juiz de órfãos, e o maior número foi mandado para a Colônia do Pindaré. Terminado esse artigo, não posso deixar de declarar que é uma grande desumanidade o deixarmos vagar por esses desertos ínvios, sem os socorros da Religião, e da civilização, esses restos dos primitivos habitantes do nosso País, que tão úteis nos poderiam ser, enquanto que a custa de tantos perigos e despesas se procuram braços africanos, que nos venham ajudar. Este objeto deve merecer a vossa atenção.

Assim, devido à mentalidade empresarial do presidente da província do Maranhão, mais de cento e trinta índios perderam o direito de viver em sua própria sociedade: uns, transferidos para a colônia do Pindaré,

o que significa provavelmente que foram dedicados ao plantio e indústria da cana-de-açúcar num lugar bem longe de suas terras, que ficavam nas margens do rio Codó; outros foram afastados de seus pais para serem criados por civilizados; finalmente, outros foram mandados para a Marinha de Guerra, não obstante serem índios do interior, que nunca tinham visto o mar.

OS ÍNDIOS PERCEBEM AS DIFERENÇAS QUE OS SEPARAM DOS CIVILIZADOS

Desde os primeiros contatos com os homens civilizados, os índios se dão conta das diferenças de tradições, de modo de ver o mundo, que os separam dos brancos e não raro procuram o diálogo a respeito delas. Assim, uma das características que percebem desde logo dos civilizados é a minuciosa divisão do trabalho. Entre os índios, o que um homem sabe fazer, todos os outros sabem; o que uma mulher faz, todas as outras fazem. Entre os civilizados, entretanto, as atividades estão divididas pelas diversas profissões. Os índios sentem-se surpreendidos diante desse fato, como o atestam as perguntas que os bacairis faziam ao etnólogo Karl von den Steinen (1940, p. 102):

“Foste tu mesmo que fizeste a camisa e a calça?” Sempre repetiam essa pergunta maçante. “Tu mesmo fizeste a rede, o mosquiteiro?” Ficaram muito admirados por não existir entre todos os meus haveres coisa alguma cuja resposta fosse afirmativa.

Procuram saber também quais são os motivos que trazem os civilizados até suas terras e dão-se conta de que eles são movidos ao trabalho por motivos que não os seus. Sobre isso é ilustrativa a interessante conversa que Jean de Léry (1960, pp. 153-154), no século XVI, manteve com um velho tupinambá, que desejava saber por que os franceses vinham de tão longe em busca do pau-brasil.

Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu *arabutan*. Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, *maírs e perôs* (franceses e portugueses), bus-

car lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita, mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraímos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. – Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? – Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? Para seus filhos, se os têm, respondi; na falta destes, para os irmãos ou parentes mais próximos. – Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros *maírs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois de nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados.

Aqui se vê que o velho tupinambá não somente se dava conta que a motivação para o trabalho era diferente nos dois povos, mas, de certa maneira, admitia uma certa superioridade na maneira tupinambá de encarar o trabalho. Na verdade, ele julgava a economia de mercado dos europeus sob o ponto de vista da economia de subsistência dos índios.

Mais do que o velho tupinambá, os antigos nobres cadiuéus olhavam de cima os europeus. Eles depilavam completamente o rosto, inclusive as pestanas e sobrancelhas, tratando com repugnância os europeus, aos quais, devido a seus olhos pilosos, chamavam de “irmãos da ema”. Os guerreiros cadiuéus recusavam-se a ter relações sexuais com as mulheres brancas prisioneiras, considerando-as de categoria inferior. Mulheres nobres indígenas recusavam-se encontrar com a mulher do vice-rei, considerando apenas a rainha de Portugal como digna de suas relações.

Uma delas recusou-se a ir a Cuiabá, a convite do governador, temendo que este a pedisse em casamento, o que não poderia aceitar, visto ser o governador de categoria inferior (Lévi-Strauss, 1957, pp. 188 e 190).

OS ÍNDIOS PERCEBEM SUA INFERIORIDADE TECNOLÓGICA

Pouco a pouco, entretanto, os índios vão percebendo que não somente possuem uma tecnologia inferior à do civilizado, mas que esta inferioridade os torna subordinados a ele. Desde logo notaram a superioridade dos instrumentos de metal sobre os de pedra. Steinen (1940, p. 98) descreve como os índios que encontrou, que ainda usavam instrumentos de pedra, encareciam a excelência dos instrumentos de metal dos caraíbas, isto é, dos civilizados, mostrando com muitos gestos as diferenças entre uns e os outros:

Aqui, na reunião dos fumantes, também conheci, pela primeira vez, a pantomima do machado de pedra. Mais tarde, a vimos tantas vezes repetida em cada sociedade que, embora muito comovente, tomou-se verdadeiramente insuportável. Descrevia o contraste entre o machado de pedra e o machado de ferro, cuja utilidade lhes fora mostrada por Antônio. Tinha para mim, antes que eu me sentisse enervado pelas intermináveis repetições, no começo e justamente pelo fato de ser repisada tão constantemente, algo de impressionante e comovente, como se fosse um balúcio de protesto da humanidade que não conhece o metal, contra as marteladas destruidoras da cultura; de um protesto que, assim como o presenciei aqui, deve ter-se levantado, sem eco, milhares de vezes, em todas as partes do mundo.

Que canseiras não passa o bacairi, para derrubar uma árvore! De manhã bem cedo, quando nasce o sol – tschischi – lá no oriente – ele começa a brandir o machado de pedra. E tschischi – sobe pelo firmamento e o bacairi continua a martelar, Tsok, tsok, tsok. Os braços se tornam sempre mais cansados – o bacairi os fricciona, deixando-os pender frouxamente; solta pela boca uma baforada de ar que lhe acaricia o rosto. Continua a bater, mas não bate mais tsok; agora o faz com gemidos profundos. O sol chega ao ponto mais elevado da sua órbita, está no zênite; o ventre – a mão o esfrega e funda-se numa dobra – está vazio; como tem fome o bacairi! – o seu rosto toma uma expressão infeliz; finalmente,

quando tschischi já está bem no horizonte, cai uma árvore: tokále = τ, mostra o dedo mindinho. Mas o caraíba – no ator tudo se transforma subitamente em vida e vigor – o caraíba toma o seu machado de ferro, levanta-o com força, fá-lo cair violentamente, tsok, tsok, pum – ah!... e a árvore – um forte pontapé – já está no chão. E aqui, acolá, e em toda parte a gente vê árvores cair. Conclusão para o índio: dá-nos os teus machados de ferro.

Em um mito craô, conta-se como o herói Aukê ofereceu à escolha dos índios um arco e uma espingarda; os índios escolheram o arco. Se tivessem escolhido a espingarda, seriam como os civilizados. Devido, pois, a uma escolha mal feita, culpam-se os craôs de não possuírem hoje os eficientes instrumentos que o civilizados possuem.

Movimentos mágico-religiosos, motivados pela situação de subordinação e de espoliação em que se encontram os índios, têm eclodido entre várias sociedades indígenas nos últimos tempos, sendo francamente hostis aos civilizados. Tais são os movimentos desencadeados entre os ticunas (Vinhas de Queiroz, 1963), os canelas (Crocker, 1967) e os craôs (Melatti, 1967, pp. 151-155; e 1972). Os líderes desses movimentos, embora predissessem o desaparecimento total ou parcial dos brancos, prometiam aos índios a metamorfose em civilizados ou, pelo menos, a posse dos instrumentos e produtos industriais destes. Isso demonstra que um grande número de sociedades indígenas já não pode imaginar uma vida feliz, sem preocupações, uma vida em liberdade, sem a posse da tecnologia dos civilizados.

A PROCURA DAS SEMELHANÇAS

Embora, pois, reconheçam que sua tecnologia é inferior à dos civilizados, os índios procuram encontrar os pontos comuns, aqueles elementos de seu sistema social que tenham correspondentes na sociedade dos civilizados. Talvez este seja um modo de procurarem demonstrar a si mesmos e aos civilizados que também são humanos, que seus costumes, suas crenças, são semelhantes em alguma coisa às dos brasileiros.

Os índios craôs, por exemplo, identificam sua dupla de heróis míticos, Sol e Lua, com Deus e São Pedro, respectivamente; provavelmente se

baseiam, para fazer a comparação, nos contos sertanejos de que são personagens principais Jesus e São Pedro. Nesses contos, São Pedro é uma figura ingênua, canhestra, ora um tanto maldosa, tal como Lua no mito craô. As metades em que estão divididos, os craôs as comparam com os partidos políticos dos civilizados. Uma dessas metades dá à aldeia dois de seus membros para orientarem suas atividades durante a estação chuvosa; a outra, aponta dois membros para orientar a aldeia na estação seca; os craôs comparam esses dois indivíduos com os prefeitos ou governadores dos civilizados. Entre esses mesmos índios, há uma relação de amizade toda especial que liga entre si indivíduos que não se falam, mas que se protegem mutuamente e trocam presentes; os índios identificam esses amigos especiais com os compadres dos civilizados. Em cada aldeia craô há duas ou três casas de família que, devido a uma homenagem especial prestada a uma das crianças da casa, devem oferecer alimentos aos demais habitantes da aldeia durante os rituais. Os índios as comparam às casas de pensão das cidades do interior.

Também os xerentes comparam suas facções clânicas aos partidos políticos dos civilizados, tal como indica este interessante trecho do etnólogo Maybury-Lewis (1965, p. 46):

O velho falava mau português. Ele tossiu com esforço e disse de modo breve: “Nós tivemos facções, partidos tais como os civilizados têm. Eles têm partidos que estão sempre lutando. Assim, nos velhos tempos, os xerentes estavam divididos em *kuze* e *krenprehi*, em *krozake* e *wairi*. Eles estavam sempre lutando, tal como os civilizados. Mas tudo isso acabou agora.”

Sizapi, que se orgulhava de seu conhecimento do mundo exterior, continuou as palavras do velho.

“Havia os partidos bons, tal como o partido democrático de vocês, e havia os partidos maus, como os seus Kemunis”. Levei algum tempo para perceber que ele queria dizer comunistas.

COMO OS ÍNDIOS CLASSIFICAM OS CIVILIZADOS

Os indígenas percebem, também, que os civilizados não constituem um todo homogêneo, que existem diferenças entre eles. Assim, classificam os

civilizados em ricos e pobres, em brancos e pretos, em católicos e protestantes, em civilizados que vivem perto e civilizados que vivem longe.

De um modo geral, os índios parecem considerar os civilizados mais ricos do que eles. Os que estão em contato há mais tempo já se deram conta que nem todos são ricos do mesmo modo, os que moram nas cidades tendo muito mais recursos do que os pobres sertanejos. Aqueles índios que costumam viajar para as grandes cidades, como os *craôs*, vão também aos poucos percebendo que, mesmo dentro da cidade grande, há diferença de riqueza. Por isso, muitos já sabem como se portar diante de certas pessoas, distinguindo aqueles que lhes podem dar presentes daqueles que não podem.

Os índios de várias sociedades sabem que os brancos costumam considerar os negros como seres inferiores e não raro passam também a partilhar dos preconceitos dos brancos contra eles. Assim, não é raro ver-se um índio fazer piada com relação à cor de algum civilizado. O líder de um movimento mágico-religioso ocorrido entre os *craôs* ameaçou uma vez os índios de se tornarem negros, caso não obedecessem a determinada ordem sua.

Católicos e protestantes deixaram os índios perceber que formam grupos hostis. Os índios não raro se aproveitam dessa situação. Nos meados do século xx, os índios *terenas*, por exemplo, fliavam-se aos católicos ou aos protestantes para fazer oposição ao encarregado do posto ou por motivos de desavença com determinado grupo da comunidade indígena. Entre eles, pois, a adesão a uma ou outra religião dependia mais de interesses políticos do que de convicção religiosa. Havia casos em que o indivíduo deixava o protestantismo pelo simples desejo de voltar a tomar cachaça, o que algumas igrejas protestantes proíbem (Cardoso de Oliveira, 1960, pp. 104-107). Os índios *craôs* também classificam os civilizados em católicos ou em protestantes, segundo o seu comportamento: aqueles civilizados que bebem cachaça, andam armados, dizem palavrões, fumam, são infiéis para com a esposa, são considerados católicos; no caso contrário, são protestantes. Embora os *craôs* não pratiquem nem uma e nem outra dessas religiões, não deixam de se aproveitar das boas relações que possam ter com missionários de uma e de outra. É costume entre eles fazerem batizar seus filhos com o único objetivo de ganhar um compadre civilizado que lhes possa dar algum apoio.

Finalmente, em diversas sociedades os índios classificam os civilizados em distantes e próximos. Os que vivem perto são considerados “maus” e os que vivem longe são tidos como “bons”. E esta classificação não está muito longe da realidade. Já se mostrou como aqueles civilizados que moram perto das aldeias indígenas desenvolvem uma série de preconceitos contra eles e não raro os hostilizam abertamente. Os civilizados que moram longe, muitos deles, mantêm uma visão romântica dos índios, que, embora também seja preconceituosa, pelo menos lhes é simpática. Assim, os indígenas percebem que, enquanto são maltratados com palavras e ações pelos sertanejos que vivem perto deles, são admirados, benquistos, por aqueles civilizados de longe que, por acaso, apareçam nas suas aldeias. Notaram também que, quando vão a uma grande cidade, todos param para olhá-los, recebem-nos carinhosamente, fazem-lhes perguntas sobre seus costumes, dão-lhes dinheiro, roupas, objetos de uso.

Por isso, em algumas sociedades indígenas, os índios desenvolveram o costume de fazer longas viagens em direção às grandes cidades. Procuram visitar São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Brasília, Salvador, Recife, Belém etc. Nessas viagens, buscam ganhar panos, miçangas, armas de fogo. Nos meados do século xx, entre os índios que mais viajavam estavam os craôs, os canelas, os crincatis, os pucobiês, os xerentes, todos localizados no Tocantins (então norte de Goiás) ou sul do Maranhão, que tinham seu deslocamento facilitado pela então recente rodovia Belém-Brasília. Nos dias de hoje, parece mais freqüente a presença de xavantes e caiapós na capital federal para tratar de suas reivindicações junto ao órgão indigenista.

A ORIGEM DOS BRANCOS

Se a origem dos índios constitui ainda hoje um problema para os estudiosos ocidentais, os índios, por outro lado, também se preocupam com uma questão análoga e inversa: qual a origem dos civilizados brancos, os invasores de suas terras?

Para esta pergunta, cada povo indígena tem uma resposta diferente, geralmente dada sob a forma de narrativa mítica e não raro atenta ao

motivo de sua situação subordinada aos brancos. Vamos aqui apontar, à guisa de exemplo, apenas duas dessas explicações dadas pelos indígenas.

Vários grupos conhecidos, se não todos, como timbiras, índios que vivem no sul do Maranhão, norte do Tocantins e leste do Pará, acreditam terem os civilizados surgido da transformação de um menino chamado Aukê. A história deste menino é mais ou menos assim como vamos contar. Antigamente não havia civilizados, mas apenas índios. Uma mulher indígena ficou grávida. Toda vez que ela ia tomar banho no ribeirão próximo da aldeia, seu filho, que ainda não havia nascido, saía de seu ventre e se transformava ora num ora noutra animal, brincando à beira d'água. Depois voltava outra vez ao ventre materno. A mãe não dizia nada a ninguém. Um dia o menino nasceu. Era Aukê. Ainda recém-nascido, transformava-se em rapaz, em homem adulto, em velho. Os habitantes da aldeia temiam os poderes sobrenaturais de Aukê e, de acordo com seu avô materno, resolveram matá-lo. As primeiras tentativas de liquidá-lo não tiveram sucesso. Uma vez, por exemplo, o avô o levou ao alto de um morro e empurrou-o de lá no abismo. O menino, porém, virou folha seca e foi caindo devagarinho, voltando são e salvo para a aldeia. Até que o avô resolveu fazer uma grande fogueira e nela atirá-lo, o que realmente fez. Dias depois, quando o avô foi ao local do assassinato para recolher as cinzas do menino, achou lá uma grande casa de fazenda, com bois e outros animais domésticos à porta: Aukê não havia morrido, mas sim transformara-se no primeiro homem civilizado. Aukê ordenou, então, ao avô, que fosse buscar os outros habitantes da aldeia. E eles vieram. Quando Aukê os fez escolher entre a espingarda e o arco, os índios ficaram com medo de usar a primeira, preferindo o segundo. Por terem preferido o arco, os índios permaneceram como índios. Se tivessem escolhido a espingarda, teriam se transformado em civilizados. Aukê chorou com pena de os índios não terem escolhido a civilização.

Com a história que acabamos de narrar, os índios timbiras explicam não somente a origem dos civilizados como também o estado de pobreza e de subordinação em que vivem diante dos brancos. Como os civilizados que os índios timbiras mais conhecem são aqueles que vivem próximo de suas aldeias, destacando-se até recentemente como possuidores de maiores recursos aqueles que possuem gado bovino, Aukê aparece na figura de um fazendeiro criador.

Outra é a explicação dos índios cadiués. Eles habitam em Mato Grosso do Sul e constituem um ramo dos famosos guaicurus, que aprenderam a usar o cavalo e tiveram a hegemonia de sua região, mantendo índios de outros grupos em cativeiro. Até mesmo espanhóis e portugueses por eles aprisionados chegaram a ser seus escravos. Acreditavam os cadiués que eles próprios e também os brasileiros, os paraguaios, os índios terenas seus vizinhos, enfim, todos os homens, foram tirados pelo herói Gô-noêno-hôdi de dentro de um buraco. Enquanto os outros povos receberam do herói terras e outros dons, os cadiués nada receberam, ficando com o único privilégio de lutar contra eles e tomar-lhes o que possuíam. O mito, portanto, não somente explicava a origem dos povos, mas também vinha em apoio dos ideais de dominação dos cadiués. Entretanto, com o tempo, o mito transformou-se, adaptando-se à nova situação dos cadiués, atualmente já sem poder algum, sem escravos, totalmente dominados pelos brasileiros. Assim, uma versão recente do mito conta que os cadiués não esperaram o herói Gô-noêno-hôdi, que fora buscar mais presentes para eles, e puseram-se a procurar frutas e mel no mato. Quando o herói voltou, disse que não era para fazer assim, que todos os povos deviam fazer roça, mas como os cadiués estavam gostando desse tipo de vida, que ficassem assim mesmo, andando por toda parte, sem se fixar. Já o brasileiro, quando foi tirado do buraco, pediu logo a bênção ao herói, que, assim favoravelmente surpreendido, deu-lhe a máquina de fazer pano, de fazer enxada, de fazer fuzil, tudo enfim (Ribeiro, 1950, pp. 21-33, 145-146 e 148-150).

Embora diferentes, há um fundo comum nos mitos indígenas que contam a origem dos brancos, como mostra Eduardo Viveiros de Castro (2000) no comentário que faz às narrativas ou depoimentos de representantes de diferentes etnias (ianomâmi, maué, cuicuro, dessana, zoé, baré, uapixana, crenaque e até de um tupinambá do século XVII) reunidos em *Povos Indígenas do Brasil: 1996/2000* (ISA, 2000, pp. 16-54). Além do tema da má escolha, explícito em ambos os mitos acima apresentados, ele levanta várias outras recorrências não necessariamente presentes em todos os casos. Por exemplo, alguns mitos aludem às duas faces dessa escolha: se, por um lado, os índios supostamente erraram ao abrir mão, em favor do branco, dos instrumentos, conhecimentos e técnicas que proporcionam conforto e poder, por outro, recusaram também ficar

com o desrespeito, a arrogância, a violência, o espírito sanguinário que marca o comportamento dos civilizados. Outro aspecto freqüentemente presente é o de que o estado original da humanidade é o indígena e o branco nele tem sua origem. O comentarista aponta outras relações da imagem do branco com temas mais evidentes em outras narrativas; porém resumi-las aqui as tornaria irreconhecíveis.

I 8

ÍNDIO E CIDADANIA

Publicado pela primeira vez em 1970, este livro dirigia-se a um público para o qual os índios eram menos conhecidos que hoje em dia. Sua primeira edição – e as sete outras que, com poucas modificações, a seguiram – não abordou questões que na época não se colocavam, sobretudo aquelas que emergem com a crescente participação dos indígenas na conquista da plenitude de seus direitos como cidadãos. É objetivo deste capítulo apontar algumas delas.

INTERPRETAÇÃO POSITIVA DA TUTELA

O volume *Os Direitos do Índio: Ensaios e Documentos* foi organizado por Manuela Carneiro da Cunha (1987) com o objetivo de oferecer subsídios referentes à questão indígena aos membros da Assembléia

que elaborava a Constituição que viria a ser promulgada em 1988. Um dos textos inseridos no volume, “Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses” (pp. 103-117), que ela redigiu com Nadia Farage, faz um histórico de como se formou a idéia de incapacidade dos índios relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer, incorporada ao Código Civil de 1916, implicando na sua tutela pelo Estado, exercida pelos juízes de órfãos até 1928, quando passou para o órgão indigenista (SPI, depois Funai). Essa tutela seria a fusão de duas tutelas que, até os primeiros anos do período imperial, foram distintas. Uma, individual, teve início em meados do século XVIII, quando os juízes de órfãos foram incumbidos da vigilância sobre a justa remuneração do trabalho dos índios e do cuidado de afastá-los da ociosidade. Afetava apenas os índios que viviam fora de suas comunidades de origem. A outra, coletiva, cabia aos ouvidores, encarregados de velar pelos bens dos índios, principalmente suas terras. Com a extinção do cargo de ouvidor no período regencial, essa incumbência foi transferida também para os juízes de órfãos. E foi assim que a idéia de tutela indígena chegou ao período republicano.

Desse modo, foram enfeixados indevidamente três diferentes itens na tutela, de tal modo vinculados que a suspensão do primeiro implica na suspensão dos demais: a) incapacidade relativa a certos atos; b) posse coletiva e usufruto da terra; e c) identidade indígena. O Estatuto do Índio, de 1963, dispõe sobre a tutela e a emancipação (Arts. 7.º a 11.º). A emancipação pode ser requerida individual ou coletivamente, neste caso por maioria dos membros da comunidade indígena. Em 1977, o governo desencadeou uma campanha para estimular a emancipação de índios, que foi vivamente repudiada pela sociedade civil e pelos próprios indígenas, uma vez que não pairava dúvida que o principal alvo era a liberação das terras das comunidades emancipadas, de modo a facilitar sua compra pelos não-índios, além de afastar do órgão governamental indigenista aqueles líderes indígenas mais reivindicativos. Ou seja, estava implícito que a suspensão do item “a” também suspendia o “b” e o “c”.

Se, apesar de entendida nessa triplicidade, a tutela resguarda os indígenas no que tange à posse da terra, por outro não raro lhes tolhe certas iniciativas que não agradam os encarregados de protegê-los, que as proíbem sob a alegação de sua incapacidade legal. Um bom exemplo disso foi o empenho do governo, em 1980, em impedir o comparecimento do

líder xavante Mário Juruna ao Tribunal Russell, negando-lhe o passaporte, alegando a sua incapacidade legal. Exigia que ele se emancipasse para lá comparecer, o que implicaria em ser depois responsabilizado, no Brasil, pelo que lá dissesse de indesejável. A tutela era, nesse caso, utilizada para negar voz aos índios.

O novo Código Civil, de 2002, já não inclui os índios entre os incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer, pois no seu Art. 4.º, parágrafo único, dispõe que a capacidade dos índios será regulada por legislação especial. Como na emenda de 1962 ao antigo Código Civil já havia uma disposição semelhante, é de se supor que essa legislação especial são os aludidos artigos do Estatuto do Índio de 1963, nada tendo sido alterado formalmente após isso.

Apesar dos inconvenientes, os índios vêm preferindo continuar sob a tutela, até quando talvez venha ser explicitado formal e legalmente que a emancipação não extingue a posse coletiva e inalienável da terra e nem a sua identidade étnica.

Enquanto outras soluções jurídicas não surgem, a tendência tem sido dar uma interpretação positiva à tutela, permitindo-se aos índios exercer todas aquelas atividades que não lhes sejam prejudiciais. Podem, se o quiserem, fazer o serviço militar, votar, candidatar-se cargos políticos, criar associações, viajar dentro e fora do país.

Vale lembrar que muitos índios, ao se afastarem de suas comunidades e dispersarem-se nas cidades ou mesmo na área rural, deixando de vez seus locais de origem, como que se emancipam espontaneamente.

TERRAS INDÍGENAS

A Constituição brasileira de 1988, atualmente em vigor, considera como bens da União as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios (Art. 20, XI). No Art. 231 (*caput*) reconhece seus direitos originários sobre essas terras; e as define como sendo aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (§ 1.º). Reconhece-lhes a posse permanente dessas

terras e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (§ 2.º). Essas terras são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas são imprescritíveis (§ 4.º). Entretanto, o mesmo Art. 231 permite o aproveitamento dos recursos hídricos, inclusive os potenciais energéticos, e a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas, se autorizados pelo Congresso Nacional, após ouvir as comunidades afetadas, que terão participação nos resultados da lavra (§ 3.º).

A inclusão das terras indígenas nos bens da União, a imprescritibilidade dos direitos sobre elas, sua inalienabilidade e indisponibilidade são uma solução para pô-las a salvo de grileiros, especuladores, manipulação por autoridades locais ou cobiça de empresários.

Em “Terra Indígena: História da Doutrina e da Legislação”, no já referido volume, Manuela Carneiro da Cunha (1987, pp. 53-101) faz um excelente retrospecto de toda a discussão relativa ao direito dos índios às terras que habitam, por juristas e legisladores, desde os primórdios do período colonial até o tempo em que se reunia a assembléia que elaboraria a Constituição de 1988. Mostra como esse direito foi reconhecido desde cedo, apesar da dubiedade da legislação colonial concernente aos índios. Mostra também como mesmo a lei de terras de 1850 o admitiu, apesar de as províncias do Império, depois estados, que passaram a dispor das terras devolutas, terem indevidamente incluído nelas as terras indígenas, e deliberado sobre elas, geralmente no sentido de despojá-los. Aponta também como as primeiras constituições brasileiras ignoraram as terras ocupadas pelos índios apesar de o tema ter sido objeto de reflexões e propostas por pessoas e grupos envolvidos na sua elaboração. Elas são consideradas, nas sucessivas cartas magnas, somente a partir da Constituição de 1934.

Embora o Estatuto do Índio de 1973 (Art. 65) e a Constituição de 1988 (Art. 67) tenham estabelecido o limite de cinco anos para a conclusão da demarcação das terras indígenas, ambos os prazos foram ultrapassados. A dificuldade em cumpri-los começa pela insuficiência da dotação de recursos para fazê-lo, além dos obstáculos levantados pelos interesses em contrário. Mas, de qualquer modo, uma boa parte das terras indígenas já foram demarcadas.

O reconhecimento de uma terra indígena é um processo demorado. Há, primeiro, os estudos de identificação para averiguar qual a terra e até onde uma sociedade indígena a utiliza. Uma vez identificada, é preciso

demarcá-la, cabendo aos topógrafos fazer o serviço. Depois, é preciso que o governo federal a crie, mediante um documento legal que seja homologado pelo Presidente da República. Finalmente, ela é registrada nos cartórios das comarcas por onde ela se estenda.

Uma forma de proceder que tem sido adotada em tempos recentes é o que se vem chamando de “demarcação participativa”. Não se trata de simplesmente contratar indígenas como mão-de-obra não qualificada para, nas atividades de demarcação, abrir picadas, fazer buracos para a instalação de marcos, carregar materiais e equipamentos. É algo mais. Consiste em pedir a colaboração dos indígenas cujas terras serão demarcadas, por intermédio de seus líderes tradicionais e associações, informando-os do empreendimento a ser realizado, discutindo-o com eles, considerando suas críticas e sugestões, aceitando sua fiscalização e, sobretudo, estimulando-os a se tornarem os vigilantes e guardiões do território demarcado. Esse procedimento foi adotado com sucesso na demarcação das terras dos uaiampis no Amapá, dos índios do noroeste do Amazonas e dos ticunas, no oeste do mesmo estado. Sugestões para o aprimoramento desse procedimento são oferecidas em um artigo de João Pacheco de Oliveira e Marcelo Piedrafita Iglesias (2002).

SERVIÇO MILITAR

No período colonial, os índios lutaram, seja nas disputas de portugueses com franceses ou com holandeses, seja na luta contra índios que resistiam aos portugueses. Até na África os colonizadores se utilizaram dos índios como guerreiros: conforme José Honório Rodrigues (1961, p. 18), a expedição holandesa que saiu em 1641 do Recife para tomar as possessões portuguesas na costa ocidental africana levava 240 índios. E a mesma fonte parece admitir que os portugueses também deles se valeram na luta para defendê-las ou reconquistá-las (p. 20). Na guerra do Paraguai, índios cadiuêus e terenas lutaram a favor do Brasil. Mas, em todas essas situações, os índios combateram ao lado de tropas regulares, nunca como parte delas.

Uma outra forma de interação entre índios e militares se dava nos aldeamentos que o governo imperial criava para catequizar e “civilizar”

os primeiros, e cuja ordem e defesa era encargo dos segundos. Karl von den Steinen (1940), na sua expedição de 1887-1888, deixou uma descrição bastante viva dessas relações, que teve a oportunidade de observar na sua passagem pelo aldeamento Teresa Cristina, em Mato Grosso, cujos moradores eram bororos.

Atualmente, os índios podem, se o desejarem, fazer o serviço militar. Já no final dos anos 1950, Roberto Cardoso de Oliveira (1960, pp. 131-133) notou como os índios terenas se sentiam estimulados a prestar o serviço militar, e o faziam com o objetivo de aprender o “regulamento”, isto é, como se comportar como os civilizados. Viver uns tempos no quartel era uma oportunidade de aprender a andar pela cidade, adaptar-se à convivência com os não-índios, com a vantagem de ter onde morar e se alimentar. A posse do certificado de reservista facilitava o acesso a emprego e constituía uma fonte de prestígio entre os outros terenas, sobretudo as moças solteiras. Por outro lado, nem sempre o reservista contava com a boa vontade dos funcionários do SPI, por ser mais reivindicativo e mais adestrado para defender seus interesses.

Mais recentemente, o tema foi objeto de uma pesquisa que resultou na dissertação de mestrado de Roberta Mélega (2001). A mesma autora, em “Uma Crônica da Relação Índios e Militares na Cabeça do Cachorro (AM)”, que consultamos no *site* do Instituto Socioambiental (em 22.11.2004), relata alguns problemas que ocorrem nos pelotões de fronteiras instalados junto a aldeias indígenas: assédio sexual, nem sempre rejeitado, de mulheres indígenas por soldados; transferência para outras guarnições de soldados que engravidaram mulheres indígenas, deixando-as sem apoio; endividamento de índios na cantina da guarnição; falta de sensibilidade dos militares em distinguir os espaços privados dos indígenas e de fazê-los se adornarem e pintarem para mostrá-los a visitantes, sem consultar sobre sua aquiescência; recusa dos tucanos em aceitarem ordens de praças macus, pois se consideram superiores a estes. Os problemas não são exatamente os mesmos nos seis pelotões da fronteira do noroeste da Amazônia, dependendo da presença ou não das famílias dos militares e dos grupos indígenas com que estão em contato. Por outro lado, os índios procuram o serviço militar: no ano 2000, ingressaram nos pelotões de São Gabriel da Cachoeira 180 índios e cinquenta soldados de fora. Os índios constituem 40% dos cabos e

soldados da região. Só havia um oficial indígena, que já não está mais no exército: um tucano que era tenente e capelão. Por motivos financeiros que afetam as forças armadas, os índios só ficam engajados por oito anos, depois dos quais são dispensados. Só permanecem aqueles que, por alguma habilidade especial, interessam ao exército.

ELEITORES E CANDIDATOS

Naqueles lugares em que há uma expressiva população indígena, os políticos não deixam de estimular os índios a se inscreverem como eleitores e de pedirem seus votos. Se os índios dominam bem a língua portuguesa e têm alguma instrução escolar, não raro eles próprios se candidatam a vereador e, às vezes, até a prefeito. Em vários municípios encontramos vereadores, vice-prefeitos e prefeitos indígenas. Não parece haver exemplos do exercício de cargos políticos mais altos, a não ser o do deputado federal Mário Juruna, que foi eleito pelo Rio de Janeiro e não por seu estado, Mato Grosso, e numa conjuntura política muito especial.

Geralmente, o exercício de cargos políticos de âmbito municipal leva os índios à composição com os políticos locais em troca da promoção de medidas de pequeno alcance, como um orelhão telefônico na aldeia, reparo de uma escola, nomeação de funcionário, mas não parecem se envolver nas reivindicações de maior alcance, como a identificação, demarcação e homologação de terras indígenas.

O *site* do Instituto Socioambiental reproduz o quadro “Índios Eleitos em 2000”, elaborado pelo CIMI em outubro de 2000, que informa a respeito de cada eleito, seu nome pessoal, sua etnia, o município e o estado, o partido político e o cargo. Foram, então, eleitos oitenta índios, entre os quais um prefeito, seis vice-prefeitos e os demais, vereadores. O prefeito eleito, aliás reeleito, no município de Baía da Traição, na Paraíba, era potiguara. Os vice-prefeitos eram um caxinaua no Acre, três macuxis em Roraima, um xacriabá (reeleito) em Minas Gerais, e um caingangue em Santa Catarina. Quanto aos vereadores, estavam assim distribuídos por estados:

- Acre: sete caxinauas.

- Amazonas: um homem e uma mulher tucanos, dois barés, um baníua, sete ticunas, uma mulher cambeba, um maué, um mura (reeleito), um marubo.
- Roraima: um macuxi, um uapixana (reeleito).
- Pará: três mundurucus.
- Amapá: um palicur, um galibi-maruorno, dois caripunas (um deles reeleito).
- Maranhão: um canela.
- Paraíba: nove potiguaras (entre os quais duas mulheres).
- Pernambuco: uma mulher cambiuá reeleita, dois aticuns, um pancararu.
- Bahia: uma mulher tuxá, uma mulher pancararé, um hãhãhãe, um homem e uma mulher pataxós.
- Minas Gerais: um pataxó, uma mulher maxacali, dois xacriabás.
- Paraná: um caingangue.
- Santa Catarina: quatro cainganges, um xoclengue, um guarani.
- Rio Grande do Sul: quatro cainganges (dois deles reeleitos).
- Mato Grosso do Sul: um cadiuéu, dois terenas.
- Mato Grosso: dois xavantes.

LÍDERES DE ÂMBITO NACIONAL

No últimos trinta anos, um outro tipo de líder político tem surgido, mais envolvido com questões propriamente indígenas e que, apesar de vinculado a problemas de seu próprio povo, atua num âmbito mais vasto, em contato com líderes de outros povos indígenas, junto ao governo federal e até na arena internacional. Geralmente são pessoas que dominam bem a língua portuguesa, têm instrução escolar, sabem como agir perante os moradores das grandes cidades, e não raro, na sua biografia, contam com um bom período de formação junto aos brancos, fora de sua comunidade de origem.

Num interessante artigo, Alcida Ramos (1988) compara os discursos de três representantes de diferentes povos indígenas numa assembléia, mostrando as diferenças de desempenho e de idéias, conforme a experiência de cada um nesse tipo de evento.

ASSOCIAÇÕES

Relacionadas à atividade desses líderes, têm sido criadas inúmeras associações indígenas. Não se trata, aqui, daquelas associações rituais ou destinadas a atuar num âmbito tradicional da vida de um povo indígena, mas de associações que operam no mundo dos brancos. Luís Donisete Grupioni (1999) levantou uma lista de 290, com os seus endereços. Os estados que as têm em maior número são o Amazonas, com 77, e Mato Grosso, com 44. Elas diferem quando ao âmbito geográfico, desde nacionais, passando por regionais até locais. Elas representam mais de um grupo étnico, apenas um só, ou mesmo uma parcela de um grupo. Há as que lidam com toda e qualquer questão relativa a indígenas ou, então, com apenas um certo tipo de atividade, havendo as associações de docentes indígenas, as de atendentes de saúde e outras. Algumas são duradouras, outras se extinguem após algum tempo de atividade e há aquelas que nem vingam.

APOSENTADOS RURAIS

De um modo geral, em todas as regiões do País, os índios idosos têm sido arrolados no fundo de aposentadoria rural da previdência social. O recebimento da pensão pelos idosos tem permitido que eles contribuam na compra de alimentos e outros artigos para o seu próprio grupo doméstico e para outros parentes, trazendo-lhes mais prestígio entre as pessoas a que estão relacionados.

Também os comerciantes dos pequenos núcleos urbanos próximos de aldeias indígenas têm visto seus negócios se desenvolverem com os compradores que comparecem mensalmente a seus estabelecimentos com o dinheiro das aposentadorias de seus parentes mais velhos. Em 1999, havia cerca de 150 aposentados entre os craôs, que injetavam cerca de dezoito mil reais por mês no comércio da pequena cidade tocantinense de Itacajá (Sousa, 2000, p. 33).

Num rápido levantamento que realizou na Amazônia sobre a atuação da previdência social entre as populações indígenas, quilombolas e ribeirinhas, Gabriel Alvarez (2002, pp. 52-95) teve a oportunidade de ouvir

de alguns aposentados – canamaris, marubos, ticunas e maués – palavras de satisfação sobre as facilidades que lhes proporciona a quantia que recebem mensalmente. Podem comprar artigos alimentícios para substituir os produtos da lavoura que já não podem mais fazer, devido ao peso da idade, ou pagar alguém que os ajude nesse trabalho; podem comprar anzóis, combustível, roupas, para si ou outros parentes; podem contribuir com as compras necessárias ao bom andamento de um rito; enfim, deixam de ser dependentes dos mais novos e mantêm ou aumentam seu prestígio. Em 1999-2001 a previdência em Tabatinga (AM) concedeu 3 235 benefícios a ticunas e cocamas, enquanto a de Benjamin Constant (AM), 1 080 aposentadorias por idade e 4 320 salários maternidade a ticunas, marubos, canamaris, matis, culinas, maiorunas e caixanas.

ESCOLAS E PROFESSORES INDÍGENAS

A Constituição de 1988, atualmente em vigor, dispõe que o ensino fundamental regular deve ser ministrado em língua portuguesa, mas assegura às comunidades indígenas também a utilização de sua língua materna e processos próprios de aprendizagem (Art. 210 § 2.º).

De fato, crianças que não aprenderam o português no seio de sua própria família terão aproveitamento quase nulo se não receberem sua primeira instrução escolar na sua própria língua indígena. E, como os professores não-índios geralmente não a conhecem, ninguém melhor para desempenhar as tarefas docentes junto a elas do que professores recrutados em seu próprio povo. Obviamente esses professores indígenas têm de ter um bom conhecimento das matérias básicas do ensino fundamental e também formação pedagógica. Cursos para formá-los ou reciclá-los estão funcionando há algum tempo no Acre, no Amazonas, em Mato Grosso, no Ceará, em Minas Gerais, organizados por associações indígenas ou organizações não governamentais, com o apoio do Ministério da Educação. Esses professores também têm de ser instruídos, de modo a saber incorporar as contribuições culturais de seu próprio povo no ensino. Livros didáticos preparados para alunos das grandes cidades pouco dizem sobre os temas de interesse para crianças da área rural e indígenas. Livros e material didático elaborados especial-

mente para elas e com a participação de seus professores sem dúvida são mais adequados.

UNIVERSITÁRIOS INDÍGENAS

Mas é pouco estimulante para os professores indígenas ficarem limitados ao ensino das primeiras séries do ensino fundamental. Devem, também, ser capazes de ensinar nas séries mais avançadas do ensino fundamental e ainda no ensino médio. Para tanto precisam de instrução de ensino superior. A Universidade Estadual de Mato Grosso está mantendo um curso em Barra do Bugres, no alto rio Paraguai, para a formação de docentes indígenas, tendo diplomado a primeira turma no final de 2005. Curso semelhante já está funcionando na Universidade Federal de Roraima. Em julho de 2006, teve início o Curso de Licenciatura para Professores Indígenas do Alto Solimões, com 250 alunos matriculados (230 ticunas, dezesseis cocamas, dois cambelas e dois caixanas), sediado no Centro de Formação de Professores Ticunas, na aldeia Filadélfia, junto a Benjamin Constant (AM). O curso é uma iniciativa da Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues (OGPTB), que elaborou seu projeto pedagógico, e está sendo realizado em parceria com a Universidade do Estado do Amazonas.

Mas os indígenas podem almejar também a outras carreiras profissionais. Exemplos individuais de sua presença em universidades dos grandes centros urbanos podem ser apontados. O advogado pancararu Paulo Celso de Oliveira, numa entrevista concedida ao Instituto Socioambiental (divulgada em seu *site*), em novembro de 2004, lembrou que, segundo a Funai, há 1 300 índios cursando o nível superior em todo o Brasil. Disse também que, já por volta de 1989, a Universidade Católica de Goiás estava propensa a aceitar uma proposta de abrir algumas vagas especiais para indígenas no curso de Direito, mas desistira por recear dificuldades com o Conselho Federal de Educação. Porém, nos dias de hoje, várias universidades já criaram cotas para estudantes indígenas, entre elas a Universidade de Brasília (UnB). De fato, a Assessoria de Comunicação Social desta última divulgou em seu *site*, em 10 de março de 2004, que a UnB assinaria um convênio com a Funai no dia 12, abrindo quinze

vagas para índios que já estivessem cursando o nível superior em instituições particulares do Distrito Federal e de seu entorno. Além disso, ao abrir 20% de suas vagas para negros nos futuros vestibulares, a UnB também tinha decidido que se concederia aos índios um certo número de vagas, a ser estabelecido a cada semestre. A Funai faria as indicações dos candidatos e dos cursos desejados. Eles passariam por uma prova de seleção na UnB nos mesmos moldes daquelas aplicadas a estudantes em transferência facultativa. À Funai caberia a concessão de bolsas aos índios aprovados não residentes em Brasília.

AGENTES DE SAÚDE

Dada a falta de recursos e de pessoal, as grandes distâncias e a dificuldade de transporte, o atendimento aos índios, no que concerne à saúde, foi bastante precário no tempo do SPI e nos primeiros anos da Funai. Muita coisa dependeu do empenho pessoal de alguns profissionais, ficando famoso o médico Noel Nutels, que atendia os sertanejos e os indígenas por intermédio das Unidades Sanitárias Aéreas, transportadas em aviões da Aeronáutica. A Escola Paulista de Medicina contribuiu bastante no atendimento ao alto Xingu, com a liderança do Dr. Roberto Baruzzi, e nas vizinhanças médio e baixo rio Tocantins e no Amapá, com a atuação individual do Dr. João Paulo Botelho de Vieira Filho.

Na última década do século XX e nos primeiros anos da presente, foram produzidos vários documentos legais relativos à saúde indígena. Um deles, a Portaria n.º 254 do Ministério da Saúde (de 31.1.2002), aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, que, no seu item 4.2, versa sobre o preparo dos agentes indígenas de saúde. A formação dos agentes deve fazer parte do processo de instalação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, que integram um subsistema do Sistema Único de Saúde. Atualmente, 34 desses distritos atendem aos indígenas em todo o País.

Esses agentes indígenas de saúde já atuavam antes da emissão desse documento. Os agentes ticunas, por exemplo, foram muito importantes quando pairou a ameaça de penetração da epidemia do cólera do Peru para o Brasil pelo rio Solimões em 1991.

A notícia “Povos do Xingu Celebram a Conclusão do I Curso de Auxiliares de Enfermagem Indígenas”, inserida no *site* do Instituto Socioambiental (consultado em 24.11.2004), refere-se à formatura de um grupo de dezesseis índios, realizada em São Paulo em junho de 2001. Eles haviam concluído o curso em janeiro do mesmo ano. Eram sete caiabis, um suiá, dois jurunas, um txicão, dois camaiurás, um nahuquá, um uaurá e um cuicuro, todos com no máximo vinte anos de idade e que já tinham experiência anterior como agentes de saúde. O curso, iniciado em julho de 1997, tivera sete módulos, seis realizados no próprio Parque Indígena do Xingu e um na cidade paulista de Lins, dedicados principalmente ao estudo de problemas emergentes em áreas indígenas, como diabetes, hipertensão e alcoolismo. A parte prática havia sido desenvolvida na Casa do Índio em Canarana, cidade mato-grossense vizinha do Parque. O curso fora ministrado pela Escola Paulista de Medicina, em parceria com a Secretaria Estadual de Saúde do Mato Grosso, e tinha o objetivo de capacitar indígenas para atuar no Distrito Sanitário Indígena do Parque. Desde 1998 estava-se pensando também na formação de mulheres indígenas para atuar na área de saúde.

• • •

Enfim, é se esperar que os membros das sociedades indígenas venham a fruir de todos os direitos e benefícios que o Estado brasileiro garante aos seus cidadãos; e dos conhecimentos, técnicas e facilidades oferecidos pela civilização ocidental, que incorpora contribuições de inúmeros povos, desde o remoto passado até os dias de hoje. Mas de nenhum modo se pode exigir que, em troca, abram mão da faculdade de decidir o que mudar e o que manter das suas tradições e nem do estatuto jurídico que lhes assegura suas terras, a educação diferenciada, o uso de suas línguas e uma distintividade étnica e cultural que lograram manter e reformular, apesar da dizimação, sofrimentos e preconceitos por que passaram ao longo destes últimos cinco séculos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas: Em que se Trata das Singularidades Admiráveis e dos Costumes Estranhos dos Índios Habitantes do País*. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1945. [Reedição em português: Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975. 1. ed. em francês: 1614].
- ALDRED, Lisa. “‘No More Cigar Store Indians’: Ethnographic and Historic Representation *by* and *of* the Waccamaw-Siouan Peoples and their Socio-economic, Legal, and Political Consequences”. *Dialectical Anthropology* 18(2):207-244, 1993.
- ALMEIDA, Rita Heloisa de. *O Aldeamento do Carretão: Duas histórias*. Dissertação de mestrado. Brasília, Departamento de Antropologia – UnB [então Ciências Sociais], 1985.
- _____. *O Diretório dos Índios: Um Projeto de “Civilização” no Brasil do Século XVIII*. Brasília, Editora da UnB, 1997.
- ALVAREZ, Gabriel Omar. *Amazônia Cidadã: Previdência Social entre as Populações Tradicionais da Região Norte do Brasil*. Fotos de Nicolas Reynard. Brasília, Ministério da Previdência e Assistência Social, 2002.

- ALVES DA SILVA, Alcionílio Bruzzi. *A Civilização Indígena do Uaupés*. São Paulo, 1962 [2. ed.: Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1977].
- ANDERSON, Anthony & POSEY, Darrell. “Reflorestamento Indígena”. *Ciência Hoje*, 6 (31):44-50, 1987 (Rio de Janeiro).
- ANDRADE, Lúcia. “A Marca dos Tempos: Identidade, Estrutura e Mudança entre os Asurini do Trocará”. In: VIDAL, Lux Boelitz. *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Edusp/Studio Nobel/Fapesp, 1992, pp. 117-132.
- ÁVILA, Thiago Antônio Machado de. “*Não é do Jeito que Eles Quer, é do Jeito que Nós Quer*”: *Os Krabô e a Biodiversidade*. Dissertação de mestrado. Brasília, Departamento de Antropologia – UnB, 2004.
- AZEVEDO, Aroldo de. *Terra Brasileira*. São Paulo, Nacional, 1966.
- AZEVEDO, Thales de. “Panorama Demográfico dos Grupos Étnicos da América Latina”. *América Indígena*, 17 (2): 121-139, 1957 (México).
- BALDUS, Herbert, 1937. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Nacional, 1937 (Coleção Brasileira, 101). [Republicado em co-edição com o INL em 1979].
- _____. “Os Carimbos dos Índios do Brasil”. *Revista do Museu Paulista*, 13:7-74, 1961-1962 (Nova Série).
- _____. “O Xamanismo. Sugestões para Pesquisas Etnográficas”. *Revista do Museu Paulista*, 16:187-253, 1965/66 (Nova Série).
- BAMBERGER TURNER, Joan. “Ethnobotanical Notes on Simaba in Central Brasil”. *Botanical Museum Leaflets*, 21 (2):59-64, 1965 (Cambridge, Mass.).
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. Tese de doutorado. São Paulo, Departamento de Antropologia – FFLCH-USP, 2004.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. “Invenção ou Renascimento: Gênese de uma Sociedade Indígena Contemporânea no Nordeste”. In: OLIVEIRA, João Pacheco. *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999, pp. 91-136.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown, 1969.
- BASSO, Ellen B. *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.
- BIOCCA, Ettore. “Pesquisas sobre o Método de Preparação do Curare pelos Índios”. *Revista do Museu Paulista*, 8:165-226, 1954 (Nova Série).
- BOAS, Franz. *Primitive Art*. New York, Dover, 1955 [1. ed. em inglês: 1927].
- BOGGIANI, Guido. *Os Caduveos*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975 [1. ed. brasileira: São Paulo, Martins, 1945. 1. ed. em italiano: 1895].

- BORBA FILHO, Hermilo. *História do Espetáculo*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1968.
- BUTT COLSON, Audrey. "Inter-tribal Trade in the Guiana Highlands". *Antropológica*, 34:1-70, 1973 (Caracas).
- CÂMARA JR., J. Mattoso. *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras*. Com um suplemento sobre "A Técnica da Pesquisa" por Sarah Gudschinsky. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1965.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Aspectos Demográficos e Ecológicos de uma Comunidade Terêna". *Boletim do Museu Nacional* 18, 1958 (Rio de Janeiro; Nova Série, Antropologia).
- _____. "A Situação Atual dos Tapirapé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 3, 1959 (Belém; Nova Série, Antropologia).
- _____. *O Processo de Assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1960 [2. ed.: *Do Índio ao Bugre: O processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976].
- _____. "Aliança Interclânica na Sociedade Tukúna". *Revista de Antropologia*, 9:15-22, 1961. [São Paulo; Republicado em Cardoso de Oliveira, 1983, pp. 54-75].
- _____. *O Índio e o Mundo dos Brancos: A Situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964 [3. ed.: São Paulo/Brasília/Rio de Janeiro, Pioneira/Editora da Universidade de Brasília/Fundação Roberto Marinho].
- _____. "O Índio na Consciência Nacional". *Comentário*, 6 (2):126-131, 1965. [Rio de Janeiro; Republicado em Cardoso de Oliveira, 1972, pp. 67-76].
- _____. *A Sociologia do Brasil Indígena (Ensaio)*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972 [2. ed. ampliada, 1978].
- _____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira, 1976.
- _____. *Enigmas e Soluções: Exercícios de Etnologia e de Crítica*. Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/Universidade Federal do Ceará, 1983.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela *et alii*. *Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CASTRO FARIA, Luiz de. 1951. "Origens Culturais da Habitação Popular no Brasil". *Boletim do Museu Nacional*, 12, 1951 (Rio de Janeiro; Nova Série, Antropologia).
- _____. *A Arte Animalista dos Paleoameríndios do Litoral do Brasil*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1959a (Publicações Avulsas, 24).
- _____. *A Figura Humana na Arte dos Índios Karajá*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1959b (Publicações Avulsas, 26).

- CHERNELA, Janet. “Pesca e Hierarquização Tribal no Alto Uaupés”. In: RIBEIRO, Darcy. *Suma Etnológica Brasileira*. vol. 1. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Finep, 1986, pp. 235-249.
- CHIARA, Vilma. “Folclore Krahó”. *Revista do Museu Paulista*, 13: 333-375, 1961-1962 (Nova Série).
- COELHO, Vera Penteadó. “Motivos Geométricos na arte Waurá”. In: _____. *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 1993, pp. 591-629.
- COELHO, Vera Penteadó (org.). *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*. São Paulo, EPU/Edusp, 1976.
- COLBACCHINI, Antônio & ALBISETTI, Cesar. *Os Boróros Orientais Orarimogodógue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. São Paulo, Nacional, 1942 (Coleção Brasileira, Grande Formato, 4).
- COOPER, John M. “Estimulantes e Narcóticos”. In: RIBEIRO, Darcy. *Suma Etnológica Brasileira*. vol. 1. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Finep, 1986, pp. 101-118 [Publicado originalmente em inglês em STEWARD (org.) vol. v, 1946-1959, pp. 525-558].
- COPPENS, Walter. “Las Relaciones Comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua”. *Antropológica*, 30: 28-59, 1971 (Caracas).
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga: Estudo sobre o Culto, o Direito e Instituições da Grécia e de Roma*. 2 vols. 8. ed. Lisboa, Clássica, 1953 [1. ed. em francês: 1864. Edição brasileira: Martins Fontes, São Paulo, 1981].
- COUTO, Guilherme Werlang da Fonseca Costa. *Emerging Peoples: Marubo Myth-Chants*. Tese de doutorado. University of St. Andrews, 2001.
- CROCKER, Jon Christopher. “Reciprocidade e Hierarquia entre os Borôro Orientais”. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Nacional, 1976, pp. 164-185.
- _____. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson, The University of Arizona Press, 1985.
- CROCKER, William Henry. “The Canela Messianic Movement: An Introduction”. In: *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. vol. 2. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Pesquisas, 1967, pp. 69-83.
- _____. *The Canela (Eastern Timbira), I: An Ethnographic Introduction*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1990.
- DAMATTA, Roberto. “Mito e Autoridade Doméstica”. In: _____. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1973, pp. 19-61 [Publicado anteriormente na *Revista do Instituto de Ciências Sociais, UFRJ*, 4 (1): 93-141].
- _____. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes, 1976.

- DENEVAN, William. M. "The Aboriginal Population of Amazonia". In: _____. *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1976, pp. 205-234.
- DINIZ, Edson Soares. "Breves Notas sobre o Sistema de Parentesco Makuxí". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 28, p. 1-21, 1965 (Belém; Nova Série, Antropologia).
- DODT, Gustavo. *Descrição dos Rios Parnahyba e Gurupy*. São Paulo, Nacional, 1939 (Coleção Brasileira, 138).
- DOLE, Gertrude E. "A Preliminary Consideration of the Prehistory of the Upper Xingu Basin". *Revista do Museu Paulista*, 13:399-423, 1961-1962 (Nova Série).
- DWYER, Jane Powell (org.). *The Cashinahua of Eastern Peru*. Brown University & The Haffenreffer Museum of Anthropology, 1975.
- ERIKSON, Philippe. "Pères fouettards en Amazonie. Bats-moi, mais tout doucement". *L'univers du vivant*, 20:99-115, 1987 (Paris).
- FÉNELON COSTA, Maria Heloisa. 1974. *A Arte e o Artista na Sociedade Karajá*. Tese de livre-docência. Rio de Janeiro, Escola de Belas Artes – UFRJ, 1974. [Publicada pela Funai, Brasília, 1978].
- ELIADE, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. México e Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960 [Edição em francês: 1951].
- FERNANDES, Florestan. 1960. "Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupis". In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *História Geral da Civilização Brasileira* São Paulo, tomo 1, 1º vol., Livro Segundo, Cap. II, Difusão Européia do Livro, 1960, pp. 72-86.
- _____. *Organização Social dos Tupinambá*. 2.ª ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963 [1. ed.: 1949].
- FIGOLI, Leonardo, H.G. "A Emergência de uma Identidade Regional no Campo das Relações Interétnicas". *Anuário Antropológico*, 1982, Rio de Janeiro, 1984, pp. 215-224.
- FRIKEL, Protásio. "Kamáni". *Revista do Museu Paulista*, 7:257-274, 1953 (Nova Série).
- _____. "Morí: A Festa do Rapé (Índios Kachúyana; Rio Trombetas)". In: COELHO, Vera Penteadó. *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*. São Paulo, EPU/Edusp, 1976, pp. 29-58. [Publicado originalmente no *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, 12, Belém, 1961].
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Migração, Guerra e Comércio: Os Waiãpi na Guiana*. São Paulo, FFLCH-USP, 1986.
- _____. "Arte Iconográfica Wayãpi". In: VIDAL, Lux Boelitz. *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Edusp/Studio Nobel/Fapesp, 1992, pp. 209-230.

- GALVÃO, Eduardo. 1950. "O Uso do Propulsor entre as Tribos do Alto Xingu". *Revista do Museu Paulista*, 4:353-368 (Nova Série) [Republicado em SCHA-DEN (org.), 1976, pp. 349-362 e em GALVÃO, 1979, pp. 39-56].
- _____. "Cultura e Sistema de Parentesco das Tribos do Alto Xingu". *Boletim do Museu Nacional*, 14, pp. 1-56, 1953 (Rio de Janeiro; Nova Série, Antropologia) [Republicado em Galvão, 1979, pp. 73-119].
- _____. "Aculturação Indígena no Rio Negro", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 7, p. 1-78, 1959 (Belém; Nova Série, Antropologia) [Republicado em Galvão, 1979, pp. 135-192].
- _____. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil; 1900-1959". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 8, 1960 (Belém; Nova Série, Antropologia) [Republicado em Galvão, 1979, pp. 193-228].
- _____. *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GENNEP, Arnold van. *The Rites of Passage*. London, Routledge & Kegan Paul, 1960 [1. ed. em francês: 1908. 1. ed. brasileira: Petrópolis, Vozes, 1978].
- GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo: Indios del Noroeste del Amazonas*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1968 [1. ed. em inglês: 1963].
- GOMES, Mércio Pereira. *O Índio na História: O Povo Tenetehara em Busca da Liberdade*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- GOÑÇALVES, Marco Antonio. *O Significado do Nome: Cosmologia e Nominação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1993.
- GOÑÇALVES DIAS, Antônio. "Brasil e Oceânia". *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, 30:5-192; 257-396, 1867 (Rio de Janeiro).
- GRUBER, Jussara Gomes. "Instrumentos Musicais Ticuna". In: BISPO, Antonio Alexandre. *Die Musikkulturen der Indianes Brasiliens; II: Musices Aptatio* (Liber Annularius, 1996/1997), Roma, 1999, pp. 34-78 [Tradução para o alemão no mesmo volume, pp. 79-106].
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. "Inventário dos Artefatos e Obras da Exposição 'Índios no Brasil: Alteridade, Diversidade e Diálogo Cultural'". In: _____ (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 233-273.
- _____. *Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil*. Brasília/São Paulo, Inep (MEC)/Mari (USP), 1999.
- GUIDON, Niéde. "As Ocupações Pré-históricas do Brasil (Excetuando a Amazônia)". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 37-52.

- HARTMANN, Thekla. *Nomenclatura Botânica dos Borôro (Materiais para um Ensaio Etnobotânico)*. vol. 6. São Paulo, IEB-USP, 1967.
- HECKENBERGER, Michael. “Estrutura, História e Transformação: A Cultura Xinguana na *Longue Durée*, 1000-2000 d.C.” In: FRANCHETTO, Bruna & _____. *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001, pp. 21-62.
- HEIZER, Robert F. “Venenos de pesca”. In: RIBEIRO, Darcy. *Suma Etnológica Brasileira*. Vol. 1. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Finep, 1986, vol. 1, pp. 95-99. [Publicado originalmente em inglês em STEWARD (org.), 1946/1959, vol. V, pp. 277-281].
- HEMMING, John. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. London, Macmillan, 1978.
- HENRY, Jules. *Jungle People: A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*. New York, Vintage, 1964 [1. ed.: 1941].
- HOHENTHAL, W. “Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil”. *Revista do Museu Paulista*, 8:93-166, 1954 (Nova Série).
- HOWARD, Catherine V. 1993. “Pawana: A Farsa dos ‘Visitantes’ entre os Waiwai da Amazônia Setentrional”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII-USP/Fapesp, 1933, pp. 229-264.
- ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000*. Direção de Carlos Alberto Ricardo. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000.
- JACKSON, Jean E. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. New York, Cambridge University Press, 1983.
- _____. “El Concepto de ‘Nación Indígena’: Algunos Exemplos en las Américas”. In: URIBE, Carlos Alberto. *La Construcción de las Américas*. Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad de los Andes, 1993.
- KENSINGER, Kenneth M. “El Uso del *Banisteriopsis* entre os Cashinahua del Perú”. In: HARNER, Michael J. *Alucinógenos y Chamanismo*. Madrid, Labor, 1976 [Em inglês: KENSINGER, 1995, cap. 19].
- _____. *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights, Ill., Waveland, 1995.
- LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem na América Meridional Descendo o Rio das Amazonas*. Brasília, Senado Federal, 2000, [Outra ed. brasileira: Rio de Janeiro, Pan-Americana, 1944].
- LARAIA, Roque de Barros. “O Homem Marginal numa Sociedade Primitiva”. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 4 (1):143-157, 1967a (Rio de Janeiro).

- _____. “Gandavo e os Tupinambás”. *Comentário*, Rio de Janeiro, 8 (2):147-151, 1967b.
- _____. “O Sol e a Lua na Mitologia Xinguana”. *Revista do Museu Paulista*, 17:7-36, 1967c (Nova Série) [Republicado em Vários Autores, 1970, pp. 107-134].
- LARAIA, Roque de Barros & DAMATTA, Roberto. *Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967 [2. ed.: Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979].
- LATHRAP, Donald W. *The Upper Amazon*. New York/Washington, Praeger, 1970.
- LEACH, E. R. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Boston, Beacon, 1964 [1. ed. em inglês: 1954. Em português: *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: Um Estudo da Estrutura Social Kachin*, São Paulo, Edusp, 1995].
- LEACOCK, Seth. “Economic Life of the Maué Indians”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 19, p. 1-31 (+12 pranchas), 1964 (Belém, Nova Série, Antropologia).
- LEITE, Yonne. 2000. “A Gramática de Anchieta: 500 Anos de Língua Tupi”. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, 28 (163):42-47, 2000.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo, Martins, 1960 [1. ed. em francês: 1578].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1936. “Contribution à l’Étude de l’Organisation Sociale des Indiens Bororo”. *Journal de la Société des Américanistes*, 27:269-304, 1936 (Paris; Nouvelle Série).
- _____. “The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso”. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 7 (1): 16-32, 1944 (Second Series).
- _____. “La Vie familiale et sociale des indiens Nambikuara”. *Journal de la Société des Américanistes*, 37: 1-131, 1948 (Paris; Nouvelle Série).
- _____. *Tristes Trópicos*. São Paulo, Anhembi, 1957 [1. ed. em francês: 1957].
- _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. [1. ed. brasileira: Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967].
- _____. *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962. [1. ed. brasileira: São Paulo, Companhia Editora Nacional & Edusp, 1970].
- _____. *Les Structures élémentaires de la parenté*. 2. éd. Paris/Haia, Mouton, 1967 [1. ed.: 1949. 1. ed. brasileira: Petrópolis/São Paulo, Vozes/Edusp, 1976].
- LEWIS, Oscar & MAES, Ernest E. “Base para una Nueva Definición Práctica del Índio”. *América Indígena*, México, 5 (2):107-118, 1945.

- LIMA, Pedro E. de. “A Canoa de Casca de Jatobá entre os Índios do Xingu”. *Revista do Museu Paulista*, 4: 369-380, 1950a (Nova Série).
- _____. “Os Índios Waurá. Observações Gerais. A Cerâmica”. *Boletim do Museu Nacional*, 9;1-25 (+ 20 figs.) 1950b (Rio de Janeiro; Nova Série, Antropologia).
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Hetohokÿ: Um Rito Karajá*. Goiânia, Editora UCG, 1994.
- LUKESCH, Anton. *Mito e Vida dos Índios Caiapós*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1976 [1. ed. em alemão: 1969].
- MALCHER, José M. da Gama. *Índios – Grau de Integração na Comunidade Nacional – Localização*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1964.
- MARCHANT, Alexander. *Do Escambo à Escravidão: As Relações Econômicas de Portugueses e Índios na Colonização do Brasil: 1500-1580*. São Paulo, Nacional, 1943 (Coleção Brasileira, 225) [2. ed. em co-edição com o INL: 1980. 1. ed. em inglês: 1942].
- MARTÍN, Gabriela. *Pré-história do Nordeste do Brasil*. 2. ed. Recife, Editora Universitária da UFPE, 1997.
- MAYBURY-LEWIS, David. *The Savage and the Innocent*. London, Evans, 1965.
- _____. *Akwê-Shavante Society*. Oxford, Clarendon Press, 1967 [1. ed. brasileira: *A Sociedade Xavante*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984].
- MEGGERS, Betty J. & EVANS, Clifford. 1954. *Uma Interpretação das Culturas da Ilha de Marajó*. Belém, Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará (Publicação 7).
- MELATTI, Julio Cezar. *Índios e Criadores: A Situação dos Krahó na Área Pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1967 (Monografias do Instituto de Ciências Sociais, vol. 3) [Disponível na internet: <http://www.geocities.com/juliomelatti/livro67/cria.htm>].
- _____. *O Messianismo Krahó*. São Paulo, Herder/Edusp, 1972 [Disponível na internet: <http://www.geocities.com/juliomelatti/livro72/mess.htm>].
- _____. “Estrutura Social Marubo: Um Sistema Australiano na Amazônia”. *Anuário Antropológico/1976*, Rio de Janeiro, 1977, pp. 83-120.
- _____. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo, Ática, 1978.
- _____. “Os Padrões Marúbo”. *Anuário Antropológico/83*, Rio de Janeiro e Fortaleza, Tempo Brasileiro e UF do Ceará, 1985, pp. 155-198.
- _____. “Enigmas do corpo e soluções dos panos”. In: CORRÊA, Mariza & LARAIA, Roque. *Roberto Cardoso de Oliveira: Homenagem*. Campinas, IFCH- Unicamp, 1992, pp. 143-166 [Disponível na internet: <http://www.geocities.com/juliomelatti/mitos/m-enigma.htm>].

- MÉLEGA, Roberta. *À Margem das Culturas: Um Caso de Índios Brasileiros Marginais*. Dissertação de mestrado em Antropologia. São Paulo, USP, 2001.
- MELLO FRANCO, Affonso Arinos de. *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: As Origens Brasileiras da Theoria da Bondade Natural*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1937 [2. ed.: Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/INL, 1976].
- MÉTRAUX, Alfred. “La Décoloration artificielle des plumes sur les oiseaux vivantes”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 20:181-192, 1928 (Nouvelle Série).
- _____. *A Religião dos Tupinambás e suas Relações com as das Demais Tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Nacional, 1950 (Coleção Brasileira, 267) [2. ed. brasileira: 1979. 1. ed. em francês: 1928].
- _____. “Borracha. Entrecasca de Árvore”. In: RIBEIRO, Darcy. *Suma Etnológica Brasileira*. Vol. 1. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Finep, 1986, pp. 91-93 [Justaposição de dois textos publicados originalmente em inglês em STEWARD (org.), vol. v. 1946-1959, pp. 227-228 e 67-68 respectivamente].
- MIGLIAZZA, Ernesto. “Esbôço Sintático de um *Corpus* da Língua Máku”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 32, pp. 1-38, 1966 (Belém; Nova Série, Antropologia).
- MONIZ, Angelo Carlos. *Relatório que à Assembléia Legislativa da Província do Maranhão Apresentou o Exmo. Vice-Presidente da mesma Província Angelo Carlos Moniz, na sessão de 20 de junho de 1846*. Maranhão, Typographia de I. J. Ferreira, 1846.
- MONTAGNER, Delvair. *A Morada das Almas: Representação das Doenças e das Terapêuticas entre os Marúbo*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1996.
- MONTEIRO, John Manuel. “A Dança dos Números: A População Indígena do Brasil desde 1500”. *Tempo e Presença*, 273:17-18, 1994 (Rio de Janeiro e São Paulo).
- MÜLLER, Regina Polo. “Mensagens Visuais na Ornamentação Corporal Xavante”. In: VIDAL, Lux Boelitz. *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Edusp/Studio Nobel/Fapesp, 1992a, pp. 133-142.
- _____. “Tayngava, a Noção de Representação na Arte Gráfica Asurini do Xingu”. In: VIDAL, Lux Boelitz. *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Edusp/Studio Nobel/Fapesp, 1992b, pp. 231-248.
- MURPHY, Robert F. *Headhunter’s Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucú Indians*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1960.
- NASCENTES, Antenor. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, 1932.

- NEVES, Walter. “O Homem do Paquímetro”. Entrevista concedida a Roberto Barros de Carvalho. *Ciência Hoje*, 30 (178):10-14, 2001 (Rio de Janeiro).
- NIMUENDAJU, Curt. *The Šerente*. Los Angeles, Southwest Museum, 1942 (Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, IV).
- _____. *The Eastern Timbira*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1946 [Reimpressão: New York, Kraus Reprint Co., 1971].
- _____. *The Tukuna*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1952.
- _____. “Os Apinayé”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 12, 1956 (Belém) [Edição em inglês: 1939. Edição comemorativa do centenário do Autor: Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1983].
- _____. “Fragmentos de Religião e Tradição dos Índios Šipáia: Contribuição ao Conhecimento das Tribos de Índios da Região do Xingu, Brasil Central”. *Religião e Sociedade*, 7:3-47, 1981 (Rio de Janeiro).
- NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem”. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, vol. 1, São Paulo, Anhembi, 1955, pp. 409-434 [Republicado em _____. *Tanto Preto quanto Branco: Estudos de Relações Raciais*. São Paulo, TAQ, 1985, pp. 67-93].
- NORDENSKIOLD, Erland. *Paliçadas e Gases Asfixiantes entre os Indígenas da América do Sul*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1961 [1. ed. em inglês: 1918].
- OLIVEIRA, João Pacheco de & IGLESIAS, Marcelo Pedrafit. “As Demarcações Participativas e o Fortalecimento das Organizações Indígenas”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos & BARROSO-HOFFMANN, Maria. *Estado e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2002, pp. 41-68.
- OVERING KAPLAN, Joanna. *The Piaroa: A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford, Clarendon, 1975.
- OTÁVIO, Rodrigo. *Os Selvagens Americanos perante o Direito*. São Paulo, Nacional, 1946 (Coleção Brasileira, 254).
- PESSIS, Anne-Marie. *Imagens da Pré-história: Parque Nacional da Serra da Capivara*. Edição em português, francês e inglês. Fundação Museu do Homem Americano e Petrobras, 2003.
- PINTO, Estevão. *Etnologia Brasileira (Fulniô: Os Últimos Tapuias)*. São Paulo, Nacional, 1956 (Brasília, 285).
- POSEY, Darrell A. “Os Kayapó e a Natureza”. *Ciência Hoje*, 2 (12):34-41, 1984 (Rio de Janeiro).
- PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992.
- Ramos, Alcida Rita. “A Viagem dos Índios: Maldição ou Benção?”. *Humanidades*, 3 (10):69-75, 1986 (Brasília).

- _____. “Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado”. *Série Antropologia*, 66, 1988 (Brasília) [Republicado em SANTOS, Fernando. *Globalización y Cambio en la Amazonia Indígena*. Quito, Abya-yala, 1996, pp. 183-215].
- _____. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*. São Paulo/Brasília, Marco Zero/Editora Universidade de Brasília, 1990.
- RAMOS, Alcida Rita *et alii*. 1980. *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo/Brasília, Hucitec/INL, 1980.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1976. “O Contexto Cultural de um Alucinógeno Aborígine: *Banisteriopsis Caapi*”. In: COELHO, Vera Penteadó. *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*. São Paulo, EPU/Edusp, 1976, pp. 59-103 [Publicado originalmente em espanhol em 1969].
- RIBEIRO, Berta G. *A Arte do Trançado dos Índios do Brasil: Um Estudo Taxonômico*. Belém/Rio de Janeiro, Museu Paraense Emílio Goeldi/Instituto Nacional do Folclore, 1985.
- RIBEIRO, Berta G. & TOLAMÃN KENHÍRI. “Chuvas e Constelações: Calendário Econômico dos Índios Desâna”. *Ciência Hoje*, 6 (36):26-35, 1987 (Rio de Janeiro).
- RIBEIRO, Darcy. “Sistema Familiar Kadiwéu”. *Revista do Museu Paulista*, 11: 175-192, 1948 (Nova Série). [Republicado em Ribeiro, 1974, pp. 61-84].
- _____. *Religião e Mitologia Kadiwéu*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1950 (Publicação nº 106) [Republicado em RIBEIRO, 1980, pp. 17-253].
- _____. “Arte dos Índios Kadiwéu”, *Cultura*, 11 (4):147-190, 1951 (Rio de Janeiro) [Republicado em RIBEIRO, 1980, pp. 257-314].
- _____. “Convívio e Contaminação: Efeitos Dissociativos da População Provocados por Epidemias em Grupos Tribais”. *Sociologia*, 18 (1):3-50, 1956 (São Paulo) [Republicado em Ribeiro, 1970, com modificações].
- _____. “Culturas e Línguas Indígenas do Brasil”. *Educação e Ciências Sociais*, 11 (6), 1957 (Rio de Janeiro) [Resumido em Ribeiro, 1970].
- _____. *A Política Indigenista Brasileira*. Ministério da Agricultura, 1962 (Rio de Janeiro) [Republicado em RIBEIRO, 1970, com modificações].
- _____. *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970 [4. ed., Petrópolis, Vozes, 1982].
- _____. *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- _____. *Kadiwéu: Ensaios Etnológicos sobre o Saber, o Azar e a Beleza*. Petrópolis, Vozes, 1980.

- RIBEIRO, Darcy (dir.). *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Finep, 1986 [Vol. 1: Etnobiologia (Berta G. Ribeiro, coord.). Vol. 2: Tecnologia Indígena (Berta G. Ribeiro, coord.). Vol. 3: Arte Índia (Berta G. Ribeiro, coord.)].
- RIBEIRO, Darcy & RIBEIRO, Berta G. *Arte Plumária dos Índios Kaapor*. Rio de Janeiro, 1957.
- RIVIÈRE, Peter. *Marriage among the Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford, Clarendon, 1969.
- _____. *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984 [1. ed. brasileira: *Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um Estudo Comparativo da Organização Social Ameríndia*. São Paulo, Edusp, 2001].
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas Brasileiras*. São Paulo, Loyola, 1986.
- _____. “Macro-Jê”. In: DIXON, R.M.W. & ARKENVALD, A.Y. *The Amazonian Languages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 164-206.
- _____. “Panorama das Línguas Indígenas da Amazônia”. In: QUEIXALÓS, F. & RENAULT-LESCURE, O. *As Línguas Amazônicas Hoje*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, pp. 15-28.
- RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: Outro Horizonte*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1961 [2. ed.: 1964, 2 vols.].
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 2 ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1935 (Coleção Brasileira, vol. 9) [1. ed.: 1932. 6. ed., Brasília/Rio de Janeiro, Editora da UnB/Fundação Roberto Marinho].
- ROOSEVELT, Anna Curtenius. “Arqueologia Amazônica”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 53-86.
- ROOSEVELT, Theodore. *Através do Sertão do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944 (Brasiliana, 232).
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Do Terreno dos Caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xacriabá: As Circunstâncias da Formação de um Povo. Um Estudo sobre a Construção Social de Fronteiras*. Dissertação de mestrado. Brasília, Departamento de Antropologia – UnB, 1997.
- SCHADEN, Egon. *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil: Ensaio Etno-sociológico*. Rio de Janeiro, Serviço de Documentação – Ministério da Educação e Cultura, 1959. [1. ed.: 1945].
- _____. 1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. 2. ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962 [1. ed.: 1954. 3. ed.: São Paulo, EPU/Edusp, 1974].
- _____. 1965. “Aculturação Indígena: Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contato com o Mundo dos Brancos”.

- Revista de Antropologia*, 13, pp. 3-317, 1965 (São Paulo) [2. ed.: São Paulo, Pioneira/Edusp, 1969].
- _____. “Tupi or not Tupi”. *Estado de S. Paulo*, 26 fev. 1966, Suplemento Literário, p. 1.
- SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Nacional, 1976.
- SCHMIDT, Max. *Estudos de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Nacional, 1942 (Coleção Brasileira, Grande Formato, 2) [1. ed. em alemão: 1905].
- SCHULTZ, Harald. “Lendas dos Índios Krahó”. *Revista do Museu Paulista*, 4:49-164, 1950 (Nova Série).
- _____. “Informações Etnográficas sobre os Índios Suyá, 1960”. *Revista do Museu Paulista*, 13:315-332, 1961-1962 (Nova Série).
- SEEGER, Anthony. 1980. “Os Velhos nas Sociedades Tribais”. In: _____. *Os Índios e Nós: Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus, 1980, pp. 61-79.
- SEITZ, Georg J. 1976. “Os Waika e suas Drogas”. In: COELHO, Vera Penteadó. *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*. São Paulo, EPU/Edusp, 1976, pp. 105-133 [Original alemão: 1969].
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1966.
- SICK, Helmut. “Sobre a Extração do Sal de Cinzas Vegetais pelos Índios do Brasil Central”. *Revista do Museu Paulista*, 3:381-390, 1949 (Nova Série).
- SIQUEIRA JR., Jaime Garcia. “A Iconografia Kadiuéu Atual”. In: VIDAL, Lux Boelitz. *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Studio Nobel/Fapesp, 1992, pp. 265-277.
- SORENSEN JR., Arthur P. “Multilingualism in the Northwest Amazon”. In: LYON, Patricia J. *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston/Toronto, Little, Brown, 1974, pp. 138-158 [Publicado anteriormente em *American Anthropologist* 69:670-684, 1967].
- SOUSA, Hélder Ferreira de. *Os Líderes Craôs no Limiar do Século XXI*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília, UnB, 2000.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1968 [1. ed. em alemão: 1557].
- STEINEN, Karl von den. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. São Paulo, Departamento de Cultura, 1940 [1. ed. em alemão: 1894].
- STERN, Theodore. *The Rubber-Ball Games of the Americas*. New York, American Ethnological Society, 1950 (Monographs, 17) 1950.
- STEWART, Julian H. (org.). *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143,

- 1946/1959. [vol. I: 1946; vol. II: 1946; vol. III: 1948; vol. IV: 1948; vol. V: 1949; vol. VI: 1950; vol. VII: 1959. Reimpressão: New York, Cooper Square, 1963].
- STEWART, Julian H. & FARON, Louis C. *Native Peoples of South America*. New York/Toronto/London, McGraw-Hill, 1959.
- TEIXEIRA, Dante Luiz Martins. "Tapiragem". *Ciência Hoje*, 3 (15):42-46, 1984 (Rio de Janeiro).
- THOMAS, David J. "The Indigenous Trade System of Southeast Estado Bolívar, Venezuela". *Antropológica*, 33:3-37, 1972 (Caracas).
- TURNER, Terence S. "Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó". In: MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass. & London, Harvard University Press, 1979, pp. 179-214.
- UMÚSIN PANLÕN KUMU & TOLAMÃN KENHÍRI. *Antes o Mundo não Existia*. Introdução de Berta Ribeiro. São Paulo, Cultura, 1980.
- VÁRIOS AUTORES. *Mito e Linguagem Social: Ensaio de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- VELLARD, J. A. "Poisons de pêche et poisons de chasse en Amérique du Sud". *Boletim do Museu Nacional*, 14-17, 1938-1941 (Rio de Janeiro).
- _____. "Les curares, leur préparation par les indiens sudaméricains". *Journal de la Société des Américanistes*, 44:67-80, 1955 (Paris; Nouvelle Série).
- VIDAL, Lux Boelitz. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1977.
- _____. "A Pintura Corporal e a Arte Gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté". In: _____. *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Edusp/Studio Nobel/Fapesp, 1992, pp. 143-189.
- VIDAL, Lux Boelitz (org.). *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Edusp/Studio Nobel/Fapesp, 1992.
- VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. "'Cargo Cult' na Amazônia: Observações sobre o Milenarismo Tukuna". *América Latina*, 6 (4):43-61, 1963 (Rio de Janeiro).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os Termos da Outra História". In: ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000*. Direção de Carlos Alberto Ricardo. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, pp. 49-54.
- WAGLEY, Charles. "O Estado de Êxtase do Pagé Tupi". *Sociologia*, 4 (3):285-293, 1942 (São Paulo).
- _____. "Xamanismo Tapirapé". *Boletim do Museu Nacional*, 3, pp. 1-39, 1943 (Rio de Janeiro; Nova Série, Antropologia) [Republicado em SCHADEN (org.), 1976, pp. 236-267].

- _____. *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*. New York, Oxford University Press, 1977 [1. ed. brasileira: *Lágrimas de Boas Vindas: Os Índios Tapirapé do Brasil Central*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988].
- WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. *Os Índios Tenetehára (Uma Cultura em Transição)*. Rio de Janeiro, Serviço de Documentação – Ministério da Educação e Cultura, 1961 [1. ed. em inglês: 1949].
- WATSON, James B. “Cayuá Culture Change: A Study in Acculturation and Methodology, part 2”. *American Anthropologist*, 54 (2), (Memoir 73) 1952.
- WÜST, Irmhild. “The Eastern Bororo from an Archaeological Perspective”. In: ROOSEVELT, Anna. *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. The University of Arizona Press, 1994, pp. 315-342.
- ZERRIES, Oto. “A Representação de um Ser Supremo entre os Povos Primitivos da América do Sul”. *Revista de Antropologia*, 12:35-49, 1964 (São Paulo).

VÍDEO

- VALADÃO, Virginia. *Yãkwa, O Banquete dos Espíritos*. São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, Vídeo nas Aldeias. NTSC, 54 minutos, 1995.

| | |
|---------------------------------------|--|
| <i>Título</i> | <i>Índios do Brasil</i> |
| <i>Autor</i> | Julio Cezar Melatti |
| <i>Produção Editorial</i> | Marilena Vizentin |
| <i>Design e Editoração Eletrônica</i> | Negrilo Produção Editorial |
| <i>Editoração de Texto</i> | Maria Cristina da Cunha Marques |
| <i>Revisão de Provas</i> | Marilena Vizentin |
| <i>Arte-final</i> | Julia Doi |
| <i>Divulgação</i> | Regina Brandão Giulia Rossi Paladino |
| <i>Formato</i> | 16 × 23 cm |
| <i>Tipografia</i> | Sabon |
| <i>Papel Certificado FSC®</i> | Pólen Bold 90 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 250 g/m ² (capa) |
| <i>Número de Páginas</i> | 304 |
| <i>Tiragem</i> | 500 |
| <i>Impressão e Acabamento</i> | Gráfica CS |

Sobre o Desenho da Capa

A figura da capa é um desenho de um índio meinaco, do alto Xingu, colhido pela etnóloga Maria Heloisa Fênelon Costa. Trata-se de um desenho sobre papel, realizado com guache e pincel. Representa um ser sobrenatural que os índios meinacos chamam de Njamalū e que os camaiurás, da mesma região, denominam de Añanũ. Creem os meinacos que tal ser vive nas árvores da mata. Alguns dizem que ele pode matar, mas outros, cujas informações aparentemente têm maior coerência, afirmam que ele arrebatava as pessoas, com as quais fica no mato durante poucos dias, deixando-as depois em liberdade. Isso as deixa doentes, provocando uma espécie de loucura temporária. Njamalū também está associado aos raros casos de pajelança feminina. Os índios, que não o temem muito, consideram-no como culturalmente inferior, uma criatura primitiva que não tem armas nem muitos adornos. Um dos termos pelos quais ele é chamado significa “aquele que é muito feio”.

Índios do Brasil é um livro que devolve ao índio a sua condição de ser humano. Nele o leitor não encontrará mais nenhum resquício dos freqüentes estereótipos, mas o retrato desprovido de conceitos etnocêntricos do índio como homem, que como tal ama ou odeia, tem momentos de coragem e instantes de terror, luta obstinadamente pela sua sobrevivência ou se deixa envolver pela apatia, tem amigos e inimigos, e constantemente pensa sobre a sua própria natureza.

ROQUE DE BARROS LARAIA

ISBN 978-85-314-1013-0

