

SOBRE ALGUMAS SOCIEDADES DAS TERRAS BAIXAS SUL-AMERICANAS

Talvez porque o passado ultramarino português após 1822, ano da independência do Brasil, se virasse por força deste acontecimento, decididamente para o continente africano, o público nacional tem tido pouco contacto com as culturas e as sociedades dos trópicos americanos. Embora a corrente de emigração para esta nossa antiga e única colónia no Novo Mundo tenha alcançado dimensões consideráveis nos séculos XIX e XX, o certo é que nem o Brasil, nem a América Latina gozam de ampla divulgação entre nós. O peso da vertente africana é maior e decisivo.

Contudo não faltam pontes de ligação entre os dois países. Nomeadamente no campo da criação literária o veículo da língua comum tem estabelecido alguma comunicação.

Um caso singular é o do escritor José Maria Ferreira de Castro. Português, conheceu o duro quotidiano de emigrante naquele país americano caracterizado pela conjugação do quase incedível: o território hiper-dimensionado, a demografia, o elemento multiétnico, o peso das tradições ibéricas, a esperança na fortuna rápida, a submissão à brutalidade de um ganha-pão em plena selva amazónica estremecida pelo apogeu da actividade nos seringais. Referimo-nos ao romance **A Selva**, publicado em 1930.

Não vamos falar de literatura ou das suas influências no relacionamento luso-brasileiro. Mas esta é certamente uma obra cujo cenário nos conduz e prepara para um outro olhar em direcção ao Brasil, à Amazônia no seu todo, e no final de contas a um imenso mundo em que os Portugueses se viram profundamente envolvidos durante séculos. Através das Descobertas, os europeus partiram da Península Ibérica, chegando ao Novo Mundo, não só pisam outras terras, como contactam gentes diferentes: **os ameríndios**.

Hoje eles ainda permanecem, embora tenham sido protagonistas — algumas vezes desesperadamente activos, outras condenados à maior passividade — de um processo global violento. Há quem sustente não ter terminado a Conquista. Questão pertinente e merecedora de reflexão atenta. Porque pensar o outro obriga a reequacionarmo-nos. Reside neste dilema um dos parâmetros fundamentais do discurso antropológico.

A finalidade das páginas seguintes é mostrar como o indígena sul-americano se debate, passados quase cinco séculos sobre o desembarque dos navegadores na América, entre uma herança cultural própria e uma condição de segregação social. Seria incorrecto considerar o índio uma globalidade, envolvido numa situação homogénea. A sombra deste estatuto não pode ocultar uma diversidade de contextos.

À alienação cultural junta-se em alguns casos o abandono da língua tradicional a favor do português ou do espanhol, enquanto outros grupos esboçam linhas de acção política que apontam para a revitalização étnica, incluindo a redescoberta do idioma esquecido.

Por esta via as reivindicações das comunidades indígenas adquirem cada vez mais o carácter de luta pela conquista de melhores condições de vida no âmbito de uma sociedade nacional, dividida em classes e definindo-se pela enorme discrepância na distribuição da riqueza. Com este pano de fundo, as diferenças de identidade cultural rapidamente se transformam em intoleráveis ameaças.

A curiosidade e o interesse que a questão do índio nos pode e deve despertar actualmente, tem por conseguinte uma ligação estreita com o panorama sócio-político da América Latina. Embora tratando-se de minorias, as comunidades índias sul-americanas vivendo na floresta tropical, apesar da diferença cultural, têm directa ou indirectamente o seu destino colectivo amarrado à história dos países que as abrangem.

Eis um elemento fundamental da realidade indígena, mesmo se pensarmos nas sociedades camponesas dos Andes.

Os objectos apresentados nesta exposição focam e orientam-nos para aspectos seleccionados da cultura material das *Terras Baixas da América do Sul*, uma designação convencional para classificar as culturas e sociedades não-andinas. Através de um conjunto de tribos representativas de várias áreas culturais (como o Alto Amazonas, o Uaupés ou o Xingú) ganham em realce os elementos básicos da respectiva herança cultural.

Partindo de uma proposta que consiste em mostrar um testemunho da capacidade de comunicação implícita à criatividade humana, destacando essa tradição diferente, entreabrindo facetas bastante invulgares, se confrontadas com a nossa rotina diária, pretendeu-se dar uma sugestão, talvez oportuna, para a reflexão inquietante em torno de um mundo ainda não totalmente apagado.

NO ALTO AMAZONAS

Seguindo num mapa o curso do Rio Amazonas desde a sua foz, onde se encontra a ilha de Marajó, para montante, em direcção a oeste, temos oportunidade de percorrer milhares de quilómetros, atravessando boa parte do continente sul-americano. Subindo este grande rio — a que muitos chamam o rio dos superlativos físico-geográficos — penetramos numa extensa zona de selva que, muitas vezes não longe das margens é floresta tropical virgem. Sucodem-se os afluentes. Desaguam no Amazonas, alimentando-o constantemente com os seus caudais e escoando grande volume de águas vindas dos dois hemisférios. Neste sentido talvez se possa dizer, constituir este grande rio uma convergência da Natureza nos trópicos sul-americanos.

Grande via fluvial que é, tornou-se no acesso privilegiado, e no fundo único, do Atlântico para o interior do Brasil e do Perú. Assim não se estranhará que Manaus seja porto para navios oceanicos, ao mesmo tempo que uma verdadeira metrópole rodeada de floresta. Continuando o trajecto rumo a oeste encontramos finalmente um nó de fronteiras nacionais incidindo sobre esta grande via fluvial. Eis o Alto Amazonas, designação de pura convenção, pois até à foz o terreno é uma planície infundável e aqui junto ao Perú e à Colômbia a altitude não difere quase da do nível do mar; em alguns pontos é mesmo mais baixa.

Nesta área tocam-se os limites territoriais de Países. Apercebemo-nos assim da importância estratégica que nos últimos séculos as actuais repúblicas — até princípios de oitocentos domínios coloniais de Espanha e de Portugal — foram atribuindo ao imperativo desejado, exigido, conquistado ou defendido, de conseguir manter ou testemunhar, uma

presença efectiva através do acesso à navegação fluvial no Amazonas. A existência de cidades e localidades ribeirinhas, como Iquitos e Loreto (Perú), Letícia (Colômbia), Tabatinga e Benjamim Constant (Brasil), reflecte o peso político atribuído pelos governos centrais à Amazônia.

No entanto estamos numa área etnograficamente bastante diversa e complexa. Ela abrange não só esta encruzilhada de nações, como de modo aparentemente indistinto uma região que se estende para o interior do Perú.

O território amazónico deste País é vasto e encontra-se espraído, para além do Rio Amazonas propriamente dito, pelo conjunto dos seus grandes tributários de procedência andina: o Napo, o Ucayali, o Marañon e o Huallaga. Constituem um dos confins naturais — neste caso para ocidente — da grande Bacia Amazónica. A chamada **Montaña**, a passagem da planície à grande cordilheira dos Andes, tem sido considerada uma divisão etnográfica independente, assim como mais para leste a área do **Putumayo-Japurá**.

A navegação neste trecho do grande rio é considerável. Do Brasil chegam navios de grande calado conduzindo mercadorias diversas, nomeadamente produtos industriais importados para o Perú. Em Letícia, o porto colombiano, pouco entra, devido à insuficiência da infra-estrutura portuária, enquanto Tabatinga, já no Brasil, tira proveito desta realidade. Para além do tráfego internacional, não passa despercebida a intensa movimentação de lanchas com potentes motores de popa, pequenos vapores e inúmeras canoas, algumas motorizadas, outras deslocando-se a remo. Precisamente estas últimas chamam a atenção para a população indígena.

Neste nó fronteiriço vivem actualmente e em grande maioria **Ticunas**, cujo número se calcula actualmente acima dos 15 000. Formam, sem dúvida alguma, o grupo étnico mais importante nesta região, estendendo-se o território por onde se dispersam até bem dentro do Brasil (Rio Solimões). Seguem-se-lhes os **Yahuas** (Yaguas), estimados em cerca de 3500, estando a maioria no Perú, embora na Colômbia existam algumas comunidades. Os **Huitotos** formam uma terceira agrupação étnico-linguística, hoje bastante dispersa. Para além de pequenos núcleos nesta margem norte, colombiana, do Amazonas, existem bem mais a noroeste ao longo do Rio Caquetá (Japurá, port.) outras comunidades huitoto. Calcula-se rondarem na sua totalidade os 2700 indivíduos.

O modo de vida destas populações, o enquadramento em que se rege o seu quotidiano, traduz duas componentes essenciais para compreendermos uma situação bastante generalizada para os ameríndios nos nossos dias: o contacto irreversível com os brancos, independentemente da sua nacionalidade, e a aculturação a outro nível, o intertribal.

Tanto os **Ticuna** (ou Tukuna), como os **Yahua** vivem obtendo o seu sustento a partir da actividade agrícola, praticando o sistema de desbaste e consequente queima da floresta (agricultura de coivara), a fim de abrirem pequenas **roças** (**chagras**, esp.). Plantam mandioca, distintas variedades de banana, algum milho, ananás. A pupunha, o fruto duma palmeira (Guilielma gasipaes; **chontaduro**, esp.), é muito apreciada como alimento.

Além destes produtos dedicam-se à recolecta de outros frutos, de mel e de larvas alojadas nas palmeiras selvagens. A orientação actual para arrancarem ao solo amazónico a sua subsistência, corresponde a alterações profundas verificadas na sua história recente. Primeiramente foi a redução dos quantitativos de interesse cinegético e em segundo lugar o evoluir do processo de assimiliação e integração na sociedade nacional, nomeadamente a brasileira. Escasseando a caça, voltam-se para a pesca fluvial, percorrendo com as suas canoas os afluentes e **igarapés** (caño, esp.) do Alto Solimões.

A maioria dos **Ticuna** e da restante população índia da região vive hoje nas margens do Amazonas; no entanto existem ainda vários grupos de diversas etnias ocupando e apropriando-se de um território fora do alcance dos habitantes das povoações e locali-

dades ribeirinhas: são os chamados **índios do Igarapé**, **índios das matas**, ou **índios del monte** nas áreas de idiona castelhano. Aqui, nestas autênticas retaguardas, caçam ainda frequentemente sem armas de fogo, utilizando as zarabatanas, com as quais lançam pequenos dardos que transportam na respectiva ponta o veneno **curare**, usam lanças e preparam armadilhas para apanhar os animais.

Uma das principais pontes estabelecidas com o mundo dos brancos — que nesta e outras regiões da Bacia Amazônica engloba culturalmente uma camada significativa de mestiços e de negros — reflecte o problema fundamental destes pequenos centros urbanos neoamazônicos: a frequente penúria de alimentos, dadas as dificuldades de manter um abastecimento regular e eficaz. Assim Letícia, Tabatinga e Benjamim Constant, são localidades onde o índio pode chegar em qualquer altura com o peixe que eventualmente lhe tenha sobrado. Facilmente o vende, como ainda o poderá fazer com qualquer quantidade de farinha de mandioca, excedente na sua exploração doméstica. Desta forma conseguem dinheiro (indiferentemente cruzados, pesos ou soles) para adquirirem no comércio local de retalho aquilo que a civilização lhes trouxe e de que eles já não querem, nem podem prescindir: fósforos, açúcar, sal, lanternas a pilhas, querosene.

Os **Ticuna** encontram-se desde há muito envolvidos num processo de **fricção interétnica**, como o observou e analisou o antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira. Na base, e resultante deste contacto, está o regime mais global de trocas que se estabelece com a sociedade capitalista. Enquanto o índio traz farinha, peixe ou peles de caça, o comerciante vende-lhe fazenda, cachaça, facões e machetes, além dos artigos anteriormente mencionados. A essência desta circulação de bens residia numa troca desigual, pois a noção de preço e de lucro só estava presente na mente do civilizado. São de triste memória as épocas em que os **Ticunas** eram compulsivamente recrutados ou engenhosamente envolvidos num sistema fraudulento de **aviamento** feito pelo comerciante, para manter o indígena em dívida permanente. Através dele o índio via-se obrigado a fornecer a borracha, então o artigo procurado nos mercados internacionais.

Resultado deste processo histórico foi a dependência em que estas populações ficaram em relação ao fornecimento de artigos industriais, acessíveis através do comerciante ambulante, o **regatão** (*regatón*, esp.). Mas uma vez esboçados vectores decisivos nas economias regionais da Amazônia e pelos quais nos apercebemos de que, no fundo, o contacto com a civilização, significou prioritariamente desinsereção do índio da sua forma tradicional de vida, atraí-lo para as franjas duma sociedade mais ampla, a fim de servir de mão-de-obra barata, e por isso marginalizada porque socialmente segregada, vejamos mais de perto a organização do quotidiano ticuna.

Estão integrados em diversos clãs, cerca de 12, os quais aparecem divididos em subclãs, estando cada um designado por um nome de animal ou de planta. Criam-se assim as **metades**, englobando uma o conjunto dos clãs com designação de animais, e a outra a dos vegetais. Este pormenor da organização social adquire relevo quando um jovem pretende casar-se; terá de escolher companheira não só fora do seu clã como ainda dentro da outra **metade**, sendo preferidos, regra geral, os casamentos entre primos e primas cruzados. Tradicionalmente a residência era patrilocal, ou seja os jovens casados passavam a morar junto ao grupo do marido.

Contudo este é um modelo hoje pouco seguido ou mesmo desejado. As contingências da sociedade dos brancos, a influência dos missionários, a vida de assalariados que muitos jovens escolhem, ainda que temporariamente, desarticula os sistemas sociais tradicionais. Esta realidade é bem visível na escolha da residência do jovem casal. Decidem-se segundo as conveniências e possibilidades do momento; muitos optam por uma solução

neolocal, ou socorrem-se da oferta feita pela família da mãe da esposa (matrilocalidade), o que pelo menos pode surgir como um desvio ao modelo pretendido ou idealizado.

Uma das consequências imediatas destes ajustes ditados pelas realidades presentes, é a alteração da habitação e dos utensílios de uso doméstico. Alguns autores falam-nos da situação verificada há algumas décadas, constatando ainda a existência de grandes casas comunitárias, as **malocas** (Língua Geral), abrigando dezenas de pessoas, organizadas numa patrilinearidade.

A tendência para viver e residir nas margens do rio levou à adopção de um tipo de habitação de menor dimensão e construída sobre estacas, dadas as enchentes periódicas inerentes ao regime das águas fluviais. As novas moradias albergam uma família extensa, conforme nos relata um estudo recente da etnóloga suíça A. Seiler-Baldinger.

Esta atitude global da maioria dos **Ticunas** face ao mundo actual não significa porém estarem definitivamente relegadas para um passado étnico determinadas formas de organização parental ou algumas manifestações festivas ou cerimoniais tradicionais.

Perante as alterações verificadas assiste-se em primeiro lugar a um dinamismo demográfico considerável, sobretudo tendo em conta que muitos outros grupos ameríndios parecem definitivamente ameaçados na sua sobrevivência biológica. No caso dos **Ticunas** verifica-se uma expansão notável, colocando-os até numa situação de hegemonia em relação a outros grupos étnicos. A sua língua parece dominar na comunicação intertribal em algumas zonas, embora não rivalize com o português ou o espanhol.

Deste modo mantem-se a persistência de aspectos seleccionados da cultura tradicional, tanto no plano do equipamento material, como na organização da sociabilidade. Vejamos rapidamente alguns exemplos. Quando uma rapariga tem a primeira menstruação os seus parentes mais próximos separam-na da convivência com outras pessoas. Metem-na num **curral** feito de ramos da palmeira Mitiri (*Mauritia flexuosa*, L.), anexo à **maloca**. Segundo os dados, bastante divergentes conforme o autor e a época focada, parece que a reclusão teria chegado a durar até 3 meses. Neste local de permanência forçada a **Moça** dedica-se exclusivamente à cestaria e a fazer redes (chinchorro, esp.). Só aos pais é permitido quebrar o isolamento da jovem, podendo-lhe dirigir a palavra. A eles compete marcar a data da cerimónia, durante a qual são arrancados os cabelos à **Moça** reclusa, escolhendo-se um período de lua-cheia. Para a festa convidam-se muitos parentes e amigos, nomeadamente o futuro marido. Ao terceiro dia e após danças rituais quase ininterruptas, pela noite, os pais da **Moça** designam duas ou três das pessoas presentes para que pintem por fora o tapume do **curral**. Terminado este trabalho surgem repentinamente da escuridão três personagens mascarados, disparando com grande alarido flechas para as figuras anteriormente pintadas. É a altura da **Moça Nova** sair assustada do seu esconderijo, tornando-se de imediato centro do grupo de dançarinos.

Todos bailam à sua volta, como que apertando um cerco ameaçador, e tocando ruidosamente em tambores. As máscaras tentam aproximar-se, intimidando com a sua aparência a jovem. Os parentes protegem-na, prolongando-se esta situação durante a noite e o dia seguinte. Pela tarde deste quarto dia já todos os participantes, incluindo a **Moça Nova** estão esgotados, mantendo-se a excitação graças ao consumo efusivo de bebidas fermentadas. Estendem a jovem sobre a esteira confeccionada especialmente para este momento da cerimónia. Ela já não pode aperceber-se sequer do desenrolar dos acontecimentos. Está quase desmaiada, embriagada e entorpecida pelo efeito das bebidas e do fumo. Duas mulheres idosas começam então a arrancar-lhe o cabelo, enquanto a assistência canta ao som dos instrumentos, de modo a abafar a dor.

Posteriormente a jovem é erguida e a sua cabeça calva enfeitada com plumagem. A finalizar levam-na novamente para o centro da **maloca**, agarram-na e todos dançam de

mãos dadas. As máscaras não desistem de se apoderarem da rapariga. Aproximam-se, ameaçando-a uma última vez, pois os parentes fazendo de escudo, interpõem-se e, desta feita passam à ofensiva. Irompem contra os personagens mascarados, dominando-os definitivamente.

A **Moça Nova** pode agora casar-se, deixou de estar sob a protecção (social) dos seus parentes mais próximos. Regra geral faziam-no alguns meses depois da sua **Festa** de passagem ao mundo adulto, quando o cabelo havia crescido de novo.

Um pormenor deve ainda ser referido. Muitos autores descrevem este ritual sem fazerem alusão ao arrancar do cabelo. Parece que, por influência dos missionários, muitas comunidades ticuna passaram a praticar o respectivo corte à tesoura, como evidente solução de compromisso.

Ainda no domínio dos ritos de passagem realizados pelas sociedades amazónicas, o costume de arrancar violentamente o cabelo — a pelação — praticava-se também às crianças de tenra idade, nomeadamente entre os **Mundurukú**.

Por último não deixa de ser importante mencionar quais as personagens mascaradas em cena, dado que se repetem nos mitos duma área mais vasta. Entre outras aparecem: **Pai do Vento** (O'ma), **Sucurijú** (cobra de água), **Macaco** e **Jurupari**.

Hoje em dia quaiquer turista que se desloque à região dos **Ticunas**, independentemente do país pelo qual vai, compra uma série de recordações de artesanato indígena.

São vários os artigos expostos para venda ou oferecidos por vendedores itinerantes nos estabelecimentos hoteleiros. Desde cestos em formas e feitios variados, à arte plumária, redes, **tururi**, etc. Vale a pena determo-nos um pouco neste aspecto do trabalho indígena. Tendo a oportunidade de entrar numa habitação ticuna ou de algum dos outros grupos étnicos, verificar-se-á a persistência de determinados apetrechos domésticos. Encontramos inúmeros cestos para armazenar e transportar os alimentos apanhados na **roça** ou recolhidos na floresta, veremos a um canto os utensílios, também em cestaria, necessários ao tratamento e preparação da farinha de mandioca, os abanadores para o lume, os banquinhos de madeira esculpidos com formas de animais, sacos tecidos com **chambira** (fibra vegetal), as famosas redes (hamaca, esp.).

Estes objectos são de confecção caseira e tanto homens como mulheres aproveitam momentos de maior disponibilidade para os irem fazendo. Dispõem, por isso, sempre uma quantidade superior à das necessidades, vendendo os excedentes no circuito turístico. Oficialmente trata-se de artesanato típico, porque indígena. Através de dois casos vejamos o seu significado cultural.

As redes são o produto de um grande investimento em tempo, paciência e uma demonstração de capacidade criativa das mulheres. Como vimos mais atrás, a primeira rede fá-la a **Moça Nova** durante o período da sua reclusão. A comunidade espera que a jovem se venha a tornar uma especialista neste tipo de actividade. Não admira, porque um índio passa horas do dia, além da noite, estendido; a rede substitui a cama ou o assento; é ela que garante a mobilidade. Em qualquer altura e local, se é surpreendido pela noite, o índio estende-a e dorme. Se vai à localidade mais próxima demorando-se alguns dias, jamais aceitará uma cama. Retirar a rede, enrolá-la e abandonar a habitação significa para muitos grupos, a separação consumada de um casal, desta forma tornada pública.

Um outro artigo bastante solicitado no circuito comercial são os **tururi**, pedaços de casca de árvore desenhados e coloridos. No seu estilo naturalista e em parte **naif**, constituem uma alegria para o forasteiro. A sua confecção é relativamente trabalhosa. Procuram-se determinadas árvores, de preferência as que crescem no alto dos rios e dos **igarapés**, porque as das zonas baixas têm a casca muito húmida. Seleccionado o tronco apropriado, escolhe-se a parte mais grossa do seu revestimento, fazendo-se um corte com o machete,

de forma a extrair um quadrado ou um rectângulo. À medida que se liberta a casca, vai-se colocando um pau entre esta e o tronco, de forma a evitar a sua quebra.

Solta-se gradualmente e uma vez arrancada, bate-se para obter uma superfície uniforme e regular; molha-se e deixa-se secar. Há cascas de duas cores, uma esbranquiçada e outra castanha.

A casca alisada serve de base onde posteriormente se procederá à decoração com desenhos de animais ou motivos geométricos. Muitos dos artesãos — quase todos os homens —, dizem adaptar-se um pouco ao gosto dos clientes, pois pela experiência de vendas anteriores sabem quais os **tururi** mais fáceis de colocar no mercado. As cores usadas são feitas à base de plantas e frutos. Esta última fase é rápida, desde que haja sol para secar as tintas. Aos compradores estas cascas decoradas servirão de adorno para pendurar nas paredes de suas casas. Para as gerações passadas dos **Ticunas**, os **tururi** desempenhavam um papel bastante diferente. Em vez de simples retalhos isolados, eram peças de conjuntos de máscaras. Havi-as de vários tipos, desde umas envolvendo como uma túnica todo o corpo do indivíduo, a outras ocultando somente a cabeça ou a cara. Algumas delas já conhecemos, quando da **Festa da Moça Nova**.

Resumindo os dados expostos sobre a região do Alto Amazonas (Rio Solimões), destacamos os **Ticuna** por serem o grupo étnico demograficamente mais importante. Foi provavelmente a extracção do **látex** que, transformando-os compulsivamente em seringueiros, lhes daria a uniformidade relativa no modo de vida presente. O facto de viverem numa faixa territorial de confluência entre três países, pouco significa. Mais determinante foram os imperativos da economia regional do Alto Amazonas, em que estavam empenhadas empresas peruanas, brasileiras ou colombianas, muitas vezes associadas a capitais internacionais. Deste modo os **Ticunas** foram violentamente convertidos em reserva de mão-de-obra. Hoje e uma vez que a borracha perdeu o seu valor nos mercados internacionais, os índios não puderam voltar simplesmente à situação anterior. São processos complexos, nos quais temos de avaliar as repercussões sócio-culturais nos dois lados. O índio foi inserido primeiro numa economia de troca desigual (**escambo**), depois num circuito monetarizado. Hoje tem necessidade de poder vender a sua força de trabalho, para receber salário. Vive especulando num contrabando de pequena escala, de carácter verdadeiramente doméstico. Aproveitando-se das dificuldades no abastecimento de alimentos para as localidades fronteiriças, onde vive um contingente considerável de habitantes **nacionais**, incluindo forças militares, o indígena atravessa constantemente os limites territoriais, para vender os modestos excedentes da sua **roça**, ou da sua pesca, gozando da benevolência expressa das autoridades. Encontra-se num processo que o arrancou à ordem tribal, atirando-o para um regime nacional. Estas transformações trouxeram-lhe um novo estatuto: o de trabalhador, de mão-de-obra barata. É neste parâmetro que se poderá entender a perpetuação de elementos fundamentais da sua cultura material, mas agora desarticulados do contexto cultural anterior, hoje desaparecido. Assim reduzem a simples mercadoria os elementos da sua tradição, graças ao baixo custo do seu trabalho. Máscaras de rituais antigos, acessórios outrora prerrogativa exclusiva do **pajé** (curandeiro) ou do **curaca** (chefe, líder político), símbolos de autoridade e de identidade, surgem actualmente despidos da sua essência simbólica. O índio tudo tenta vender, para poder comprar os bens industriais trazidos pelos comerciantes. Será preciso outro **boom** económico na actividade extractiva da selva amazónica para que volte a ter trabalho? Será que o

mercado de mão-de-obra não irá novamente discriminá-lo, a pretexto da sua diferença cultural? O destino individual pode ser o reflexo de situações colectivas. Recentemente o mais influente jornal diário colombiano, publicado em Bogotá, noticiava que no âmbito dos esforços desenvolvidos contra as redes de narcotraficantes, as autoridades militares peruanas haviam perdido uma pista para destruir laboratórios clandestinos camuflados na floresta. Avisados os traficantes, centenas de índios ticuna, servindo de carregadores, transferiram às costas pela selva as sofisticadas aparelhagens. Mas a maior ameaça que paira provavelmente sobre estes índios sul-americanos é outra, mais séria nas suas consequências: o avanço dos grandes criadores de gado.

O NOROESTE AMAZÔNICO

Abandonemos os **Ticuna** para nos dirigirmos mais a norte, em direcção à Bacia do Orenoco. Avançamos, pois, para o Noroeste Amazônico, uma área selvática, onde a floresta se apresenta umas vezes extremamente densa e impenetrável, outras mais rala, como que em transição para uma savana. Contudo convém não esquecer os elementos mais característicos abordados em relação ao Alto Amazonas, nomeadamente ao Rio Solimões; os **Ticunas** permitiram-nos tomar contacto com uma grande étnia vivendo hoje entre uma recordação, de dia para dia mais remota, de um passado pleno de cor — as máscaras, a diferenciação intratribal nelas patente, a sua hegemonia regional — e o estado presente, definido pelo facto de constituírem um dos grupos indígenas mais inseridos e dependentes no quadro de uma economia de mercado.

O Noroeste Amazônico assenta e cobre a rede hidrográfica do Rio Uaupés (Rio Vau-pês, esp.), designado por Rio Caiří na documentação antiga de língua portuguesa, sendo a maior parte desta área coincidente com a Capitania do Rio Negro, conforme a denominação administrativa na época colonial. De facto o Rio Uaupés, depois de percorrer algumas centenas de quilómetros através do território actual da Colômbia, penetra no Brasil, para vir desembocar no Rio Negro, um dos mais conhecidos afluentes na margem esquerda do Amazonas. Daqui se depreende uma realidade historicamente importante. A configuração dos grandes percursos fluviais sempre facilitou a acesso à região do Uaupés a partir do Brasil. Era o aproveitamento das vias naturais de penetração na selva equatorial. A rede hidrográfica do Uaupés, embora em última instância tributária do Amazonas, apesar de já relativamente próxima do sistema fluvial que alimenta o Orenoco, é de proporções significativas. Na sua margem esquerda temos como principais afluentes o Cuduyari, o Querari e o Içana (Isana, esp.), sobre o seu lado direito convergem o Papuri e o Tiquié. Contudo não podemos adoptar aqui nestes confins amazônicos a escala de valores relativa à facilidade de deslocação que conhecemos no Rio Amazonas propriamente dito. Uma das principais características dos leitos uaupesianos é a sua irregularidade, tanto no volume de águas transportado, como pela existência frequente de rápidos, as **cachoeiras** (raudal, esp.; cachivera, Língua Geral). Eles não interrompem forçosamente a navegabilidade fluvial desta região, mas tornam-na bastante inacessível, arriscada e tormentosa. Não surpreende, pois, estarmos a falar de uma das partes mais esquecidas da Amazônia, onde a ocupação em termos nacionais é precária. Para as populações locais esta realidade constitui desde os tempos coloniais uma sorte. O Uaupés pode ser considerado

uma zona de refúgio, mas mesmo assim com um baixo índice de densidade demográfica. Torna-se desnecessário realçar a curiosidade que a região vem despertando desde o século XVIII a exploradores e etnógrafos.

A situação etnológica no Uaupés só nos últimos anos tem sido alvo de interesse para os meios internacionais de produção antropológica. Ainda que, no âmbito de um programa de antropologia de urgência, se tenham realizado estudos fundamentais, todavia parece persistir uma panorâmica pontual.

Falar das gentes do Uaupés não é simples, dada a grande dispersão e atomização étnica, ao que será de acrescentar a tendência migrante e de segmentação existente em alguns grupos. Já a sua própria designação permanece, em muitos casos, vaga por falta de dados. Atribuem-se nomes a grupos, dando a ideia de etnias, quando muitas vezes se trata simplesmente de uma ramificação clânica. Neste aspecto concreto, alguns especialistas actuais estabelecem um paralelo com a situação ainda prevalecente na Nova Guiné. Esta questão é de facto complexa. Encontramos discrepâncias entre a auto-denominação de um grupo e a designação atribuída pelos seus vizinhos. Por outro lado, dada a instabilidade territorial de alguns núcleos, com a constante alteração nos sistemas de aliança e de conflito, o problema torna-se ainda mais confuso... para o antropólogo! Por isso, em muitos casos, o nome pelo qual se conhecem e designam na literatura especializada não coincide com elementos recolhidos no terreno. No entanto, perdura o consenso de manter essa identificação, a fim de não causar maior prejuízo na comunicação no seio da comunidade científica. Embora na última dezena de anos a recolha e sistematização de dados da etnolinguística amazônica tenha permitido esclarecer muitos enigmas ou dúvidas, é certo que, por comodidade, permanecem muitas das designações antigas, sobretudo quando o volume da bibliografia acumulada, não raro desde o século XIX, é considerável.

A grande característica da região do Uaupés é a sua unidade cultural relativa, tese aceite pela maioria dos autores conhecedores desta área, e que reflecte um enfoque cultural na abordagem. Estamos nos domínios incontestados do herói mítico **Jurupari** (Yurupary, esp.). Contudo, opõem-se outros elementos interessantes a este denominador comum. A situação real quotidiana obriga e conduz os grupos ao multilinguismo, prova de que a dispersão demográfica não significa isolamento.

O principal grupo são os **Tucano** (Dahseá), que se calcula rondarem os 2600 indivíduos, espalhados por uma área circundando os rios Uaupés, Papuri, Tiquié, Yapú e mais recentemente a norte instalaram-se alguns núcleos perto de San José, nas margens do rio Guaviare. Estão, por consequência, maioritariamente em território colombiano. O seu idioma — pesem as variações dialectais — tem carácter hegemónico na zona uaupesiana. Existem ainda outras agrupações de filiação linguística similar, os Tucano Ocidentais, hoje dispersos bastante mais longe, nos confins do Médio e Baixo Caquetá (Colômbia). Entre uns e outros interpõem-se os Hulíotos (Uitotos, Witotos).

Com cerca de 3000 pessoas encontramos depois os **Cubeo** (Kobéwa) vivendo no Médio Uaupés e ramificando-se pelos respectivos afluentes Cuduyari, Querari e Ayari, estando alguns já em zona brasileira.

Os **Tariana** (Taliene) constituem um agrupamento de talvez 1500 pessoas ocupando uma área entre o Brasil e o Médio Uaupés colombiano; foram **assimilados** pelos **Tucano**.

Os **Desano** (Winá, «gente do vento») falam igualmente uma variante tucano, serão uns 1000, vivendo entre os rios Papuri e Tiquié.

Os **Baniwa** poderão ser uns 2200 e encontram-se espalhados ao longo do rio Içana, compreendendo diversos núcleos e situações. Assim, os **Karum** (Baniwa do Içana) são vários clãs no Médio e Baixo Içana, e nos afluentes Ayari e Cuyari, constituindo grupos vassallos

dos **Tariana**; citemos ainda os **Niame** (Curripaco del Isana), instalados só em território colombiano.

Mencionemos agora alguns dos grupos demograficamente mais pequenos. No Alto Tiquié, contando uns 450 indivíduos, encontram-se os **Ubdé** (Bara, também Macú de Desana ou Wai Mahsá?), cuja filiação linguística é incerta, dado o seu tradicional estatuto de completa dependência e submissão aos **Tucano** e **Desano**. Talvez tenham tido afinidades com os **Makú**, actualmente concentrados no Rio Negro. Estes últimos, cerca de 250 pessoas, autodenominam-se **Nabödö**, sendo conhecidos na literatura etnográfica também por **Guariba**. A designação Makú parece ser a atribuída por outros grupos e ter certa conotação depreciativa, dada a sua condição de eternos servos. No entanto, em território brasileiro, os que vagueiam pelo Paranã Boá Boá, designam-se a si próprios Makú (macús) e são ainda considerados não pacificados.

Finalmente, e de igual modo a cavalo sobre as duas fronteiras nacionais, refiram-se os **Pirá-Tapuya** (Wai-Kána, «gente peixe»), instalados no Baixo Papuri, Uaupés e Rio Tiquié.

Após este mosaico, aparentemente desnordeante, abordemos um elemento fundamental que reflecte a forma como estas populações exploram os recursos disponíveis e mais indicados para o seu modo de vida. Assim como havia sido mencionada a relativa unidade cultural da região, da mesma maneira se pode afirmar existir uma base alimentar comum: a mandioca.

Distinguem-se dois tipos fundamentais, a mandioca amarga (Manihot esculenta; yuca brava, esp.), a que nos interessa agora, e o aipim ou mandioca doce (yuca dulce, esp.). A primeira, antes de poder ser preparada para a alimentação humana, carece de um processo de tratamento, a fim de lhe ser extraído o veneno (ácido prússico). A outra variante, uma vez descascada, não oferece perigo. Geralmente, é comida cozida, como se fosse um legume.

A variedade amarga, à qual se chama simplesmente mandioca, além de permitir a produção de excedentes significativos, é submetida a um processo de conservação, tornando-se armazenável a longo prazo. A **farinha** tem sido ao longo dos tempos o bem alimentar mais utilizado nos circuitos de troca mantidos por estas etnias amazónicas.

A planta necessita entre seis a nove meses de crescimento para atingir o grau de maturação. Como é cultivada numa área relativamente grande da **roça**, em qualquer altura do ano as mulheres encontram mandiocas prontas para serem colhidas. Em seguida, dá-se início ao processamento. Ralam-se os tubérculos no **sungúno** (Língua geral), uma tábua côncava com uma das faces cravejada de pequenas pedras pontiagudas. Obtém-se deste modo uma massa bastante líquida que é metida na prensa da mandioca (**tipiti**, **matafrio**, língua geral; ou **sebucan**). Trata-se de um tubo cilíndrico feito de trançado, muito flexível, atingindo cerca de dois metros de comprimento e com uns 20 centímetros de diâmetro.

As duas extremidades têm uma presilha e a ponta inferior é fechada. Introduce-se gradualmente a mandioca ralada, enchendo bem o **tipiti**. Pendura-se numa trave ou galho alto, enquanto que na presilha inferior se coloca atravessado um pau consistente, onde uma mulher se senta a fim de exercer bastante peso, para reforçar a prensagem. Obtém-se posteriormente uma massa seca, porque o líquido venenoso foi entretanto escorrido através das paredes do trançado e recolhido numa vasilha colocada no chão. Para tirar o conteúdo solta-se o **tipiti** pela parte superior, inclinando devagar todo o tubo. Como este lado é aberto, a mandioca esvaza-se com algumas sacudidelas. O **tipiti** não é conhecido de todos os grupos ameríndios das Terras Baixas Sul-Americanas.

Finalmente, passa-se à fase culinária. Podem-se fazer pequenos bolos tostados sobre uma panela de barro, de diâmetro grande e borda baixa, o **budare**. O resultado é o **beiju**

(casabe, esp.). Outros derivados são a tapioca (**farinha** na língua franca local) e o **min-gáu**. A título de mera curiosidade, refira-se que o **budare** serve igualmente para torrar as folhas de coca (**ipadu**; *Erythroxylon coca* L.) já secas, que depois de reduzidas a pó se mascam.

Mas a mandioca, embora base alimentar incontestada na região uaupesiana e em muitas outras zonas, não é a causa da unidade cultural sublinhada desde há um século pelos sucessivos missionários, exploradores, etnógrafos e outros estudiosos que têm percorrido este recanto amazônico. Todos eles se reportam a um fenómeno generalizado entre estas sociedades, apesar da complexa situação linguística; é o **Jurupari** (**Yurupary** ou **Yurupari** na bibliografia redigida em espanhol), designação simultânea para um instrumento musical, um mito e uma cerimónia, que continua a despertar e a estimular a curiosidade, a imaginação e, frequentemente, a fantasia de todos aqueles que ouvem falar ou estiveram no Uaupés.

Para efectuar a cerimónia do **Jurupari**, o grupo organizador escolhe uma ocasião em que existam no seu seio várias raparigas em plena puberdade. Este pormenor é importante, porque assim existem condições propícias à troca de mulheres em casamento com outros clãs. No âmbito da **maloca** fazem-se os preparativos para a realização da grande festa de convívio. No caso do Uaupés, como aliás também sucede em muitas outras regiões amazônicas, a mencionada **maloca** ou casa de habitação comunal abriga um conjunto significativo de residentes, não raro até uma centena. As pessoas que vivem nestas **malocas** uaupesianas apropriam-se de uma área circundante bastante considerável, tanto no que respeita o acesso aos cursos de água — regra geral pouco problemático — como sobretudo no aspecto horticola e em termos de caça. As **chagras** ou **roças** situam-se frequentemente a distâncias consideráveis da dita **maloca**, implicando deslocações morosas. Estas residências comunais estão isoladas, não se encontrando nunca várias agrupadas. Excepções existem, mas têm a ver com a presença dos missionários. Eis, em suma, o tipo de povoamento da selva equatorial.

A cerimónia realiza-se talvez uma vez por ano, quando abundam os frutos silvestres e o peixe miúdo nos rios. Assim, um belo dia vários homens jovens juntam-se e, fazendo-se acompanhar de outros mais idosos, internam-se na floresta, a fim de apanhar os frutos, e de moquear o peixe e a carne. Nas semanas anteriores fizeram-se os convites aos aliados e amigos, aguardando-se assistência numerosa. Também se prepara muita **chicha**, uma bebida feita a partir da mandioca fermentada.

Ainda na floresta, os homens arrancam a casca a algumas árvores, de forma a poderem confeccionar instrumentos musicais. São as famosas flautas, designadas igualmente por **Jurupari**. As cascas têm de ser enroladas em espiral e, para manter a forma, colocam-lhes uma tira de madeira no seu comprimento exterior. Se o corpo do instrumento de sopro não necessita de uma espécie vegetal determinada, o mesmo já não sucede com a peça da boca. Este elemento requer uma palmeira especial. Uma vez terminadas, as flautas ficam com cerca de um metro de comprimento. Inicia-se então o caminho de regresso à **maloca**, ouvindo-se o seu som baixo, rouco e áspero. São tocados sempre aos pares, porque actuam como casal.

Aproximando-se da casa comunal, os músicos provocam a debandada geral das mulheres, excepto das idosas. Quando os homens emergem na clareira da **maloca**, já elas estão longe, escondidas na selva. Os tocadores irrompem pelo interior da habitação mantendo o seu insólito concerto de instrumentos de sopro. Juntam os alimentos que acarretaram a outros, postos perto da entrada do casarão. Mas cada um deles guarda para si um pequeno farnel composto de frutos, de peixe e de carne seca. Sem que a música possa ser interrompida, os homens dão uma volta pela **maloca**, em fila indiana. Quase na imi-

nência de regressarem à porta, dispersam-se e sofregamente parecem estar à procura das mulheres. Não as encontram, como é evidente, e, por isso, desforram-se nas velhas presentes. Agarram-nas, tocam-nas, apalpam-nas de qualquer feitio. Não o fazem na ânsia do contacto físico directo, mas esfregando-as com os alimentos. Seguidamente, todos abandonam a **maloca** pela saída oposta ao sítio por onde entraram. Sem que haja interrupção do concerto, desaparecem, indo colocar as suas flautas submersas na água, onde permanecerão escondidas.

Absorvidos nesta tarefa tão importante, os homens aparentemente não se dão conta de que as mulheres idosas foram entretanto chamar as jovens. Ao regressarem à **maloca**, os homens deparam com as moças. Organiza-se uma enorme algazarra. É que eles, depois de haverem ocultado os instrumentos sagrados, porque interditos ao outro sexo, muniram-se de ramos de urtigas e agora lançam-se sobre elas. Entre gritos, gargalhadas, gracejos e encontrões, esfregam-lhes as ervas nas costas, nos seios, em todo o corpo, provocando-lhes comichão violenta e ardor. Naturalmente que esta fase do **Jurupari**, descrita já por observadores do século passado, pelo seu carácter aparentemente lascivo, provocou sempre a maior indignação aos missionários. Na perspectiva destes, o conteúdo promíscuo da cena nem sequer ficava na simples insinuação. Arranhado pelas urtigas, o mulhério simula querer escapar-se, mas na realidade consente e faz aumentar a grande confusão reinante na **maloca**, deixando-se perseguir para o exterior. A excitação não abranda e então passa-se à distribuição da comida acumulada a um canto. As gargantas pedem mais e mais **chicha**, começa a dança. O desfecho é difícil de antever. Talvez quando os corpos estejam fisicamente esgotados.

São múltiplas as interpretações que se têm tentado dar a esta cerimónia. Porque **Jurupari** pode ser a sua designação, mas em algumas tribos ou dialectos significa igualmente o nome dos instrumentos musicais. Mais importante, e sem margem alguma de dúvida, será o mito, tão divulgado pelo noroeste amazónico, em que um personagem com este nome entra em cena (recorde-se, a propósito, que na Festa da Moça Nova, entre os Ticuna, havia uma máscara assim designada!). Para melhor o situarmos, convém descrever sumariamente uma das principais instâncias sociais existente nas sociedades ameríndias das chamadas **Terras Baixas da América do Sul**. Pensamos naturalmente no **payé** (**pajé** na literatura antropológica brasileira), um dos indivíduos com maior poder de função mas simultaneamente detendo grande responsabilidade perante a sua comunidade.

Ainda crianças, os meninos vivendo numa **maloca** são observados pelos homens idosos. Estes discutem frequentemente entre si o desenvolvimento da personalidade dos miúdos, dando especial atenção àqueles que cedo se revelam mais interessados em conhecer o património oral da sua sociedade. Há um extenso espólio de tradições religiosas, de mitos e de seguimentos genealógicos essenciais no quotidiano dum **payé**. Entre os **Desano**, por exemplo, o indivíduo escolhido para este cargo só começa a ser declaradamente ensinado e treinado aos 25 anos de idade. Para tal é geralmente enviado por algum tempo para fora da sua comunidade, ou mesmo do seu clã, conforme a vontade dos mais velhos. Esta maneira de agir demonstra o carácter não hereditário do posto em causa. Cada **maloca** selecciona entre os jovens um que prometa melhor preencher os requisitos desejados. A aprendizagem faz-se junto de um outro **payé**, bastante reputado na região, pela eficiência demonstrada no cabal desempenho do seu cargo. Isto significa, por um lado, como o quadro de referências culturais tende a hegemonizar-se no Uaupés, mesmo persistindo a diversidade linguística e os inúmeros conflitos pontuais entre tribos ou subgrupos — acarretando um corte temporal nas relações de reciprocidade. Mas, em contrapartida, esta atitude mostra até que ponto o multilinguismo não constituiu um obstáculo ao estabelecimento de contactos multifacetados, antes pelo contrário,

pode revelar-se como um dos suportes para cadeias mais vastas na circulação de pessoas e de bens.

Treinado e feito ao cargo, o **payé** assume funções no seu grupo. Dele se espera que, além das condições atrás referidas, disponha de capacidade e argúcia para dirigir as grandes cerimónias colectivas, domine com mestria o canto, a dança, suporte **chicha**, sem perder a presença de espírito e, mais que tudo, consiga entrar em transe. Este um dos pontos fundamentais. Ao comunicar com domínios do universo mais além da realidade quotidiana e imediatamente material da sua comunidade, ele terá de comprovar prudência e habilidade na tomada de decisões, ao dar e fundamentar conselhos solicitados. Por isso, tornar-se-á um **payé** admirado, procurado e respeitado aquele que, para além dos seus bons conhecimentos guardados numa memória treinada e lúcida, revele talento na interpretação do simbolismo. A autoridade assenta nesta faculdade de que poderá e deverá dispor. Só este comportamento assegurará um consenso de respeito por parte de toda a comunidade. Um tal mecanismo encerra uma dialéctica complexa; agindo deste modo, o **payé** torna-se num líder aceite e solicitado por todos, o que implica cair na sua pessoa a difícil tarefa de assumir a condução dos assuntos relacionados com contactos externos. A comunidade espera dele uma conduta diária que sublinhe a diferença de estatuto. Entre as normas prescritas figuram a abstinência sexual, a habilidade no diálogo ao arbitrar contendas, a dignidade e argumentação convincentes quando, sentado no seu banquinho, dirige a palavra à assistência, e, finalmente, o seu conhecimento técnico na manipulação e uso das drogas alucinógenas.

Nas sociedades desta região o **payé**, pensa-se e diz-se, transforma-se em jaguar. Curandeiro, feiticeiro, chefe de cerimónias, é um homem com um destino pessoal transposto para o seu colectivo. Nesta Natureza equatorial, onde as comunidades vivem dispersas e aparentemente atomizadas, ele é sem dúvida uma instância centralizadora de poderes contestáveis, mas constantemente redepositados na sua pessoa.

Talvez por isso a penetração tenha sido tão difícil, tanto nos tempos coloniais como na posterior fase independente das nações sul-americanas. Se o ambiente natural é adverso ao homem branco, não menos certo que os sistemas sociais nele articulados reservaram nos últimos séculos surpresas inesperadas aos forasteiros. Já os relatos das administrações coloniais de setecentos se referem a esta estranha forma de exercer poder. Também nessa altura esses observadores constataram que um dos sinais externos inerentes ao estatuto do **payé** era o uso de um cilindro de quartzo polido, de cor esbranquiçada e opaca, adorno este que ostentavam, e ostentam ainda hoje, suspenso por um fio pendurado ao pescoço. Uma pedra de mando, jóia estranha, intrigante. Estamos perante um fundo cultural comum e uma estrutura generalizada de exercício de poder, conjugando-se ambas na perpetuação de tipos determinados de **sociedades silvícolas**. Por um lado, a difusão de uma herança mítica, pelo outro, a concretização de liderança política numa situação de ausência de Estado (de novo um contraponto às estruturas sociais andinas).

Neste contexto, não deixa de ser pertinente lembrar o historial da investigação antropológica, muitas vezes mais expressivo do que o simples confronto dos resultados apresentados ao longo dos tempos pelos diferentes investigadores. O caso do Uaupés é particularmente esclarecedor e curioso, precisamente por causa do **Jurupari**.

A partir do século XVIII, e não esquecendo menções documentais anteriores, amontoam-se relatos e descrições sobre ritos ameríndios, insistentemente associados a uma figura lendária desconhecida, chamada **Jurupari**. Na segunda metade do século passado, e graças à maior facilidade de penetração na área em causa, através do Rio Negro (Brasil), ultrapassa-se a simples constatação da prática do rito só por si. Investigadores como João Barbosa Rodrigues, Antônio Brandão de Amorim, Maximiliano José Roberto e Ermanno

Stradelli dão início aos trabalhos modernos de recolha sistemática da tradição oral dos índios amazônicos, para assim, através do confronto do material adquirido, passarem à explicação do rito e tendo em conta a diversidade das variantes detectadas. Enquanto os dois primeiros, originalmente botânicos, se interessam cada vez mais pela etnografia, empenhando-se pessoalmente na sorte dramática de algumas tribos, Maximiliano J. Roberto era filho de indígenas, sendo a sua mãe tariana. A ele se deve a fixação escrita de vários relatos orais, posteriormente publicados em **nheêngatú** (uma língua franca difundida desde o século XVIII pelos Jesuítas nesta área e bastante usada como idioma comercial até ao início do século XX) e em português. Quanto ao quarto dos investigadores enunciados, trata-se de um conde de origem italiana, radicado no Brasil, onde se naturalizou. E. Stradelli era poeta, apaixonado pela riqueza do pensamento indígena. Faleceu vitimado pela lepra em 1924. Publicou trabalhos importantes, nomeadamente uma tradução sua para italiano, intitulada **Leggenda dell'Jurupary** (1890). O texto que lhe serviu de base foi-lhe fornecido por Maximiliano José Roberto, com quem mantinha estreitas relações de amizade.

Uma outra vertente na investigação científica do noroeste amazônico são os vários exploradores que durante o século XIX tentam penetrar no interior uaupesiano. No seguimento destes esforços teremos de situar o alemão Theodor Koch-Grünberg, cujos interesses se centravam decididamente nos aspectos etnológicos. Entre Abril de 1903 e Junho de 1905, empreende uma arrojada viagem, publicando em 1909-10 dois volumes com os respectivos resultados, obra intitulada **Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien**. Seguir-se-iam mais explorações e mais livros. Faleceu em 1924, após ter chegado novamente à sua área predilecta, onde se deveria juntar ao geógrafo norte-americano Alexander Hamilton Rice, a fim de iniciarem mais uma recolha e pesquisa junto às enigmáticas nascentes do Rio Orenoco. Na localidade de Vista Alegre, nas margens do Rio Branco, não resistiu a um ataque de malária.

Koch-Grünberg influenciou imenso a investigação sobre a área uaupesiana, pois os seus relatos e observações continuam a ser uma boa fonte de informação e estudo. Também presenciou e descreveu cerimónias do **Jurupari**.

Outra figura eminente da etnologia brasileira é Curt Nimuendajú (1883-1945), de origem alemã, muito jovem emigrado para o Brasil, onde posteriormente se viria a naturalizar. A ele devemos um texto importante, tendo em conta a época da sua viagem, embora publicado postumamente (1950-55) numa revista francesa. Trata-se do **Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés**.

Nova fase inicia-se com a monografia de Irving Goldman **The Cubeo, Indians of the Northwest Amazon** (1963), seguindo-se o antropólogo colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff com **Desana. Simbolismo de los Indios tukano del Vaupés** (1968). Estes últimos dois trabalhos centram-se já nitidamente numa preocupação de estudar a fundo uma tribo ou um grupo étnico. Abandona-se, por consequência, a fase de juntar elementos convergentes a partir de informações parcelares recolhidas em grupos diferentes. O enfoque torna-se mais centrado no papel do rito no funcionamento da sociedade abordada. Ainda relativamente à monografia dedicada aos **Desano**, é importante referir as condições pouco vulgares, talvez inéditas, que estiveram na origem do livro. O autor explica longamente no prefácio essa situação. Todo o material foi-lhe **falado** por Antônio Guzmán, então um jovem Desano, que havia partido da sua **maloca** natal à descoberta do mundo. Daí resultou o confronto com a capital da Colômbia e até mesmo com o Departamento de Antropologia de uma das suas universidades. A obra constitui o resultado de horas seguidas de entrevistas gravadas, como ainda de uma reflexão muito profunda dos dois homens envolvidos na tarefa.

Outro marco é o livro publicado pelo britânico Stephen Hugh-Jones, **The Palm and The Pleiades: Initiation and Cosmology in North-West Amazonia** (1979). Escolhendo os **Barasana** para o seu trabalho, este último investigador, após uma estadia prolongada no terreno (que se poderá dizer em relação ao caso de Antônio Guzmán? Onde residirá para ele o campo a estudar? Será que o terreno legitima por si a forma de tratar e interpretar os materiais?), faz uma análise estruturalista, mas no âmbito que mais nos deverá interessar agora, apresenta a questão do **Jurupari** centrada numa sociedade.

Que poderemos finalmente extrair desta já longa cronologia das preocupações fundamentais dos antropólogos e dos investigadores? O resultado remete para a diversidade perante a tal unidade cultural **encontrada** no Uaupés e por eles não contestada na sua essência. Embora seja evidente que uns se preocupavam mais com a razão da larga difusão do **Jurupari**, enquanto outros se ocupavam em trazer a lume a homogeneidade das formas de expressar um pensamento através de sistemas múltiplos de ideias.

Talvez por isso **Jurupari** contenha de facto uma riqueza para além do mundo que a produziu e revele interesse universal. No seu conjunto mítico-ritual têm sido vistos e interpretados cinco planos diferenciáveis: um mito agrário através do qual se propaga e perpetua a fertilidade da Natureza; um rito de passagem, para que os jovens mudem de estatuto, acedendo e integrando-se plenamente na sociedade, assumindo a manutenção das suas instituições; uma cerimónia para consolidar a proibição do incesto no seio do grupo; um culto em honra de um herói-civilizador, cuja mensagem não deverá ser votada ao esquecimento; finalmente, um rito de carácter secreto, levado a cabo pelos homens para assim justificarem o seu domínio frente ao outro sexo na condução dos assuntos relativos à sociedade.

Mas serão estas as grandes preocupações dos indígenas actuais do Uaupés? Um simples relance sobre os trabalhos antropológicos produzidos nos últimos dez anos, e em que os investigadores colombianos detêm um lugar de destaque, indica andar a produção etnológica agora menos a reboque da actualidade uaupesiana.

TERRA INCÓGNITA

Para norte do Rio Negro e do Rio Branco, cursos de água tributários do Amazonas, a paisagem continua a caracterizar-se por uma selva bastante densa, embora junto à fronteira entre o Brasil e a Venezuela se ergam algumas serranias, isoladas e insólitas na savana que muitas vezes as antecede. Uma delas é a Serra de Parima, por detrás da qual se situam as nascentes do Rio Orenoco, a grande via fluvial da Venezuela. Os sistemas hidrográficos deste e do próprio Amazonas parecem confundir-se nesta imensa área. A floresta virgem é contínua, prosseguem para norte as **Terras Baixas da América do Sul**. Não deixa de ser significativo o facto de nesta zona a exploração geográfica e o respectivo reconhecimento cartográfico só terem sido definitivamente alcançados, em termos satisfatórios, em meados do nosso século. Durante muito tempo parecia impossível que duas bacias hidrográficas estivessem naturalmente intercomunicadas; é o caso do Casiquiare, ligando a rede do Orenoco à do Amazonas, através do Rio Negro.

No que toca à penetração do homem branco, ainda hoje se pode considerar este confim amazónico, e simultaneamente princípio da Orenoquia, um enorme vazio. Tentativas pontuais empreendidas esbarraram sempre num mesmo obstáculo, a malária. A sorte de Theodor Koch-Grünberg é bem elucidativa.

Este extenso território alberga sociedades índias sobre as quais desde há pelo menos dois séculos circulavam notícias contraditórias, talvez pela escassez de dados, mas con-

vergentes na ideia criada e sustentada da ferocidade desses habitantes, autênticos silvícolas, conservados até à actualidade nesse inferno verde, prováveis testemunhos contemporâneos da Idade da Pedra. Antevia-se um laboratório para a etnografia moderna. Vale por isso a pena mencionar alguns momentos importantes da investigação etnológica empreendida neste terreno após a Segunda Grande Guerra.

Em 1954-55, uma expedição alemã, chefiada por Otto Zerries, dirige-se para o sul da Venezuela, a fim de colher dados sobre os Waika (Waika), uma tribo então pouco conhecida, ocupando precisamente a área a que nos vimos referindo. Os Waika pertencem ao grupo dos entretanto famosos **lanomami** (**Yanoami**, Yanomami), cuja língua aparentemente não se filia nas classificações estabelecidas até à data. Também neste aspecto estas aguerridas, temidas e desconhecidas tribos apegadas a um modo de vida, senão nômade, pelo menos errante, sublinhavam a sua diferença. Um dos objectivos centrais dos etnólogos alemães era estudarem manifestações tendentes a comprovar a anterioridade cultural das sociedades de caçadores em relação à adopção da agricultura. Esta hipótese equivale a uma tentativa de situar através de materiais etnográficos recentes, recolhidos directamente no terreno, uma transição importante na história recuada da Humanidade, a passagem de uma economia predominantemente recolectora para uma fase de produção planificada de bens. Porém, estas paragens do Sudeste Venezuelano, encaixadas entre uma sinuosa cadeia montanhosa, que inclui as Serras de Parima e de Curipira a servirem de limite territorial internacional, e os formadores do majestoso Orinoco, haveriam de propiciar um pano de fundo etnográfico para pesquisas posteriormente votadas a difundir aspectos gratos ao sensacionalismo de certa imprensa de divulgação científica. O antropólogo americano Napoleon Chagnon leva a efeito uma estadia no terreno no princípio dos anos sessenta, cujos livros daí resultantes iriam ter aceitação num mercado de leitores bastante amplo. Ele estudou os lanomami, a partir de uma abordagem centrada na agressividade como forma de comportamento social. Reforça-se então novamente, e com dados recentíssimos, a tal imagem do povo feroz, agressivo e mesmo até sanguinário para com os seus inimigos.

Outros resultados têm sido apresentados pelo francês Jacques Lizot, apostado numa observação demorada do grupo ianomami escolhido. Há mais de uma década que os estuda e colhe elementos. O seu contributo é importante, porque o longo contacto está a permitir-lhe reunir dados sobre a situação demográfica (um autêntico calcanhar de Aquiles para os investigadores interessados na realidade ameríndia no contexto da floresta tropical, sobretudo se se trata de grupos ditos **não-pacificados**), assim como sobre os itinerários escolhidos ao abandonarem uma aldeia e fundarem outra. Existem actualmente muitos trabalhos publicados sobre este povo, nomeadamente da autoria de antropólogos venezuelanos e brasileiros.

Do outro lado de uma fronteira, já no Brasil, vivem igualmente grupos que se foram fragmentando dos dois grandes núcleos identificados como ianomami. No seu conjunto serão ao todo entre 11 000 e 16 000 pessoas. Esses dois grandes grupos hegemónicos ianomami são os **Waika** (ou também **Guaika**, **Uaika**, **Waiká**) e os **Xiriana** (**Shiriana**, Shirianá). Consideram-se inimigos inconciliáveis entre si, mantêm um estado permanente de guerra, alimentando constantemente esta situação através de frequentes ataques mútuos, realizados quase sempre com êxito, graças a uma tática de incursões de surpresa à aldeia rival. Um ianomami está sempre em estado de alerta; a todo o momento pensa aperceber-se duma emboscada. Quando não se trata dos rivais imediatos, imaginam a presença próxima de índios linguisticamente não-aparentados. Estes são tidos por inimigos irrecuperáveis.

Os agrupamentos ianomami em território brasileiro constituem ramificações resultantes

de esfacelamentos **Sanima**, ou seja, **Shirishana**, (**Xiriana**) no Rio Branco, Território Federal de Roraima, calculando-se o seu número entre 1700 e 3300.

Nos cursos de água tributários do Rio Negro e já na Venezuela, deparamos com uma outra fragmentação, a dos **Guaharibo**. Todos estes índios são de estatura baixa e de tez clara, vangloriando-se do modo de vida que levam. De facto, o seu nomadismo através das florestas dificulta bastante o estudo.

O material que apresentamos reporta-se a dados colhidos pelo etnólogo Hans Becher. Permaneceu junto de dois pequenos grupos, os **Surára** e os **Pakidái**, durante nove meses nos anos de 1955-56. Até essa altura, estes dois apêndices lanomami em território brasileiro eram desconhecidos no mundo científico. Por isso o interesse das informações, hoje evidentemente ultrapassadas.

Viviam então bem no interior de uma área delimitada pelo Rio Negro, encostada à Serra Parima, ao longo das margens do Rio Demini e do Aracá (afluentes que desaguam frente à localidade de Barcelos, a sede da Capitania do Rio Negro na época colonial).

A paisagem caracteriza-se pela selva, onde abundam espécies vegetais de considerável importância económica para os brancos, como as seringueiras (*Hevea brasiliensis* Muell. Arg.), as palmeiras de piaçaba, os enormes castanheiros do Pará (*Bertholletia excelsa*) e pupunheiras; os cursos de água são pouco propícios para a navegação de grandes embarcações, dadas as cachoeiras. O Alto e Médio Rio Negro estende-se por uma planície, semeada de **Inselberge**, formações graníticas semelhantes a enormes blocos dispersos na amplitude do terreno, passando a floresta a ceder e a transformar-se em savana.

Desde 1944 que tanto **Surára** como **Pakidái** entraram, após anos de hesitações, em contacto com a sociedade dos brancos. A partir desta altura aproximam-se timidamente do Posto Indígena (um organismo federal então denominado SPI, actualmente FUNAI, Fundação Nacional do Índio), onde trocam objectos com os respectivos funcionários. É o início do estabelecimento definitivo de uma cadeia de relações extremamente complexas e dramáticas, contudo inevitáveis.

Como viviam estes índios? Que os impeliu a esta atitude? Imaginêmo-nos nesse passado. Utilizam recursos diversificados para angariarem e produzirem o seu sustento. Na sua perspectiva e no seu ideal, é a caça o mais importante, embora convenha desde já salientar que não conhecem qualquer tipo de armadilhas. Dispõem de grandes arcos para dispararem tipos diferentes de flechas, reflectindo a acentuada especialização nesta actividade. Só muito raramente organizam caçadas colectivas. Procedem deste modo quando preparam a cerimónia comemorativa dos defuntos, para a qual necessitam de muita carne, a ser consumida pelos participantes. Regra geral, prevalece a actividade do caçador individual, solitário, seguindo durante horas, muitas vezes dias, pacientemente, alguma pista prometedora. As experiências tidas durante estas batidas são minuciosamente relatadas aos restantes companheiros masculinos quando o caçador regressa ao acampamento. Se ao relato corresponde boa presa, o seu protagonista, além da admiração imediata, vai angariando prestígio social no seio da sua comunidade; as mulheres não se esquivarão a ter relações sexuais com ele numa próxima oportunidade. A carne preferida é a do tapir, a do armadilho ou tatú, da queixada, dos porcos caetituis. Desdenham a dos inúmeros macacos, associados a épocas de penúria. Raramente matam os grandes felinos, cada vez mais escassos na floresta. Dão-lhes caça quando a sua presença ameaça as imediações da aldeia. Gostam bastante da carne de maracajá, nos dias que correm, quase extinto, pois os caçadores de peles brancos perseguiram-nos sem tréguas, dado o alto valor comercial para a indústria de peles nos mercados norte-americano e europeu. O jaguar, o maior felino sul-americano, bicho solitário, é temido e admirado.

Ocupa um lugar cimeiro na hierarquia mitológica ameríndia. Seguir a sua pista é um acto de bravura, pelos riscos que a façanha implica. A fama de ter morto um destes animais é tão grande que um índio arriscará uma tal aventura, sabendo ser quase certo perder o seu cachorro; uma patada do felino, mesmo de resvalão, mata qualquer cão.

Outros animais servem ainda ocasionalmente para a alimentação. A cobra surucucu é morta à paulada e o seu longo corpanzil cortado em belas postas, comidas avidamente depois de fumadas. A carne é muito tenra, considerada saborosa, pela linda camada de gordura que a envolve.

O rio, em princípio, não é visto como uma grande e aparentemente inesgotável fonte de proteínas. Tanto os **Surára** como os **Pakidaí** mostram-se bastante desinteressados pelo peixe, ao contrário dos índios do Brasil Central, por exemplo. Apreciam imenso as tartarugas, apanhadas à mão, e durante a época, recolhem nos bancos de areia os seus ovos, tidos como um petisco.

No que respeita ainda a caça, não podemos esquecer o passatempo obrigatório de qualquer índio: os pássaros. Dedicam horas infindáveis à sua captura, sem dúvida difícil e engenhosa, pois têm na maioria das vezes de trepar às árvores e aguardar a oportunidade. É nestas ocasiões que se propicia uma flechada a algum macaco a saltar irrequieto de galho em galho, estorvando a observação de uma ave cobiçada pela sua plumagem. Mais que alimento, os pássaros fornecem as penas, essenciais para a confecção dos adornos corporais. Devemos ter em conta que o ameríndio é extremamente vaidoso. Os homens aleijados que se encontram muitas vezes nas aldeias são o testemunho de acidentes devido a quedas das árvores.

A recolecção é uma actividade complementar na angariação do sustento quotidiano, mas está sujeita às contingências da época. Ao contrário da caça, não se verifica uma divisão sexual do trabalho tão estrita. Praticam-na homens, mulheres e crianças. Adoram o mel, que retiram com a mão, guardando-o empacotado em folha de bananeira. Não perdem a ocasião para retirar dos ninhos os ovos, outra guloseima. Entre os acepipes figuram algumas rãs (é preciso conhecê-las muito bem, porque umas são venenosas!), aranhas e larvas de insectos. No entanto, são os frutos da extrema variedade de palmeiras — uma das grandes características botânicas da Amazônia — que garantem eficiência e rentabilidade à actividade da recolecta exercida por estas populações seminómadas. De acordo com a época, deslocam-se em conjunto para as áreas onde abundam frutos maduros. No tempo chuvoso acercam-se dos castanhais e, como as rajadas de vento atiram os ouriços contendo as castanhas-do-Pará para o solo, limitam-se a recolhê-las do chão. Também juntam o cajú. Não desprezam outro recurso abundante à beira-rio, a ingazeira. Os homens abatem a árvore para que as mulheres e as crianças arranquem os frutos doces.

O trabalho de recolher frutos, insectos, ovos, etc., constitui, além de uma necessidade, também um passatempo colectivo. Durante estas tarefas, a algazarra é grande, o convívio intenso, as interrupções frequentes. A recolecção não deverá pois ser vista como uma tarefa feita a ritmo cadenciado para posterior armazenamento sistemático de complementos alimentares. Muito do que se recolhe vai sendo guardado nos cestos, mas grande parte é comida durante a apanha.

Já foi mencionado o rio. Nestas paragens existem dois animais que maravilham os zoólogos. Um é o peixe-boi, na realidade um mamífero, pois trata-se de um delfim amazónico. A outra é o piracuru, o maior peixe de água doce, chegando a atingir três metros de comprimento e uns cem quilos de peso. A população **civilizada** aproveita-o, secando ou salgando as suas postas.

O pouco de pesca que o índio ianomami pratica, fá-lo a partir das margens, matando

o peixe à flechada. Desconhecem o **barbasquear**, a aplicação de vegetais com propriedades licotóxicas. No entanto, uma das consequências do contacto é a utilização mais frequente de anzóis de metal. Foi precisamente a proximidade e a atracção dos objectos de origem industrial que os levou à agricultura.

Durante a época seca, nos meses de Outubro e Novembro, tanto os **Surára** como os **Pakidai** escolhem uma área da floresta adequada e dão início ao desbaste dos arbustos e da vegetação, de modo a ficarem isoladas as árvores de grande porte. Estas serão abatidas com machados de aço, um trabalho relativamente moroso. Escolhe-se em primeiro lugar a maior, sendo aplicadas as machadadas de forma que, quando depois de se inclinar, tombe, arrastando com a sua queda outras mais pequenas e às quais anteriormente se haviam aplicado golpes profundos. Ficou assim aberta uma clareira na selva. A etapa seguinte consiste na queima, mas no entanto é preciso deixar secar as madeiras.

Espera-se dois meses, antes de lançar fogo ao espaço destinado à futura **roça**. Este sistema permite igualmente aproveitar as matérias contidas nas cinzas, pois, caindo no solo, fertilizam-no. Terminada a queimada, verificar-se-á que os grandes troncos abatidos, assim como as bases das árvores cortadas, não foram devoradas pelas chamas. Estão demasiado húmidas, aí ficarão aguardando a decomposição natural e o apodrecimento.

Os índios iniciam o cultivo da terra, não se deixando estorvar pelo madeirame disperso na **roça**, daí a aparência desordenada das culturas. Ao centro limpam uma área circular com várias dezenas de metros de raio, a fim de edificarem uma grande habitação comunal. Esta **maloca** servirá de referência para a divisão da **roça** em parcelas a serem distribuídas pelo chefe aos diversos grupos domésticos. Nem todas as famílias cultivarão os seus pedaços. Parece que a agricultura é demasiado recente no quotidiano destes índios, desdenhando alguns homens profundamente esta actividade.

A banana — designação genérica para uma grande variedade de frutos —, a pupunheira e a mandioca são os alimentos básicos cultivados. Contudo, plantam ou semeiam igualmente algodão, tabaco e cana sacarina. O milho prima pela total ausência.

Na faina agrícola socorrem-se de um único instrumento, o pau de cavar. A preparação da **roça** e o seu amanho é trabalho masculino, as mulheres unicamente contribuem para a colheita.

O sistema de apropriação da Natureza adoptado por estes grupos ianomami é, no entanto, bastante mais complexo. Tanto **Pakidái** como **Surára** dispõem de **roças** aproveitadas em simultâneo e, por consequência, localizadas em vários sítios. Consoante a época do ano, deslocam-se mais para o interior, ou para outros cursos de água; no período da apanha das castanhas ou do ingá, acampam nas respectivas matas. Ora eles sempre têm **roças** nas respectivas imediações. O seu seminomadismo caracteriza-se precisamente por se transferirem em grupo e ao longo do ano, percorrendo um trajecto fixo, assentando em acampamentos temporários existentes nas etapas desse percurso. Nos castanhais, por exemplo, **Surára** e **Pakidái** reúnem-se e vivem juntos, sustentando-se das mesmas parcelas cultivadas.

Contudo, os solos tropicais são bastante pobres, esgotam-se depressa, dada a fragilidade da camada superior de húmus. Este facto reflecte-se através do decréscimo rápido do rendimento das colheitas, nomeadamente dos tubérculos. Após cerca de três anos, há pouca mandioca. É preciso proceder a novo desbaste e queima da floresta, a fim de ganhar terreno virgem e fértil. Mas desta vez o local escolhido é uma área circular, para além das **roças** ainda em exploração, de maneira a que a **maloca** permaneça ao centro. São círculos concêntricos que vão sendo desbastados, arrancados à selva, permanecendo para trás as parcelas abandonadas devido ao esgotamento do solo. Algum dia chegar-se-á à conclusão de que convém pôr definitivamente cobro à agricultura

naquele sítio. Então escolhe-se um local diferente, onde tudo recomeça.

Há um pormenor importante e digno de ser referido. Ao decidirem abrir uma clareira para novo desbaste, os índios deixam de amanho as parcelas anteriores, mas tal não significa votá-las ao esquecimento definitivo. Essas **roças** têm bananeiras e pupunheiras que continuarão a produzir cachos de bananas e de pupunha ainda por longos anos. Por isso, cada grupo doméstico colhe estes alimentos nas parcelas antigas, espalhadas em sítios diferentes. Esta a razão pela qual vemos tanto homens como mulheres internarem-se subitamente na floresta e passado algum tempo regressarem com cestas cheias. Tal dispersão geográfica coloca alguns problemas práticos em relação à vigilância. Dos membros do próprio grupo ninguém rouba na **roça** alheia. Mas como bons ianomami, sempre preocupados com a iminência de um assalto inimigo — na realidade, uma constante verosímil — ou receando uma provável acção de saque, ao deixarem de cultivar uma clareira espalham pelo seu perímetro muitas pontas de flechas envenenadas, devidamente camufladas. Como os inimigos procedem de forma similar, qualquer índio amazónico teme penetrar nos campos dos seus rivais. Não sabe onde estarão colocadas as armadilhas fatais.

Certamente que, com o que ficou descrito, se poderia crer viverem, tanto os **Pakidái** como os **Surára**, numa situação bastante vantajosa. Por um lado, donos da floresta, arriados à sua cultura e apropriando-se da Natureza de acordo com as suas experiências e normas; por outro, tirando proveito do contacto com as franjas da civilização, posição que lhes permite trocar ou receber oferecidos os objectos de metal, através dos quais inúmeras tarefas diárias se simplificam e tornam mais eficazes. Esta conclusão é errada, pois os dois grupos ianomami em questão estavam naquela altura encurralados entre duas frentes. Uma, desconhecida e aterradora, os homens civilizados, donos das ferramentas cobiçadas, mas portadores da morte (gripe, sífilis, etc.). Quanto à outra frente, essa, embora fosse culturalmente conhecida e próxima, era socialmente temida, os **Xiriana**.

Duas a três vezes por ano, o chefe xiriana vem visitar os seus vassallos **Surára** e **Pakidái**, escutado por duas dezenas de guerreiros. Feito o longo cerimonial de saudação, os grupos dependentes têm de prestar tributo material.

A **maloca** é esvaziada das reservas alimentares, das panelas de barro e dos poucos objectos de metal. O chefe xiriana distribui-os então pelos seus guerreiros, após o que estes se afastam para o perímetro da aldeia. Uma vez a sós, o líder **surára** ou **pakidái** deverá dar o seu tributo pessoal. Regra geral, tem de ser bens associados a grande prestígio, como os objectos adquiridos aos civilizados. As coisas vão sendo colocadas uma a uma, até que o visitante se considere satisfeito.

Estes pequenos grupos isolados sobrevivem porque estão inseridos num pacto de submissão que lhes garante protecção face ao permanente conflito aberto entre **Xiriana** e **Waika**. A opção **Surára** ou **Pakidái** é, por consequência, aceitar e consolidar uma aliança estratégica com um deles, uma forma de manter activas relações complexas de reciprocidade hierárquica. A tutela, por sua vez, tem um preço: estabelecer contacto com os brancos. Os objectos recebidos da civilização destinam-se fundamentalmente a formalizar e satisfazer a exigência tributária inerente à tutela assumida.

Um dos muitos fenómenos culturais que despertaram grande interesse no mundo científico, quando desde a década de 50 se empreenderam projectos sistemáticos de estudo dos ianomami, foi sem dúvida o endocanibalismo, atitude colectiva ligada à mitologia lunar.

Tanto os **Surára** como os **Pakidái** raramente enterram os seus mortos. Fazem-no unicamente aos que caíram em desgraça, por exemplo, quando acusados de actos de incesto. Os inimigos tombados num recontro são simplesmente abandonados no local, de forma

a permitir aos companheiros recuperarem o cadáver. As crianças falecidas com menos de três anos de idade são jogadas ao rio, pois consideram-se ainda pertença da mãe e não da colectividade. Quanto aos adultos, o procedimento é diferente. Ainda no dia do falecimento, os parentes próximos não escondem a sua emoção pelo acontecimento. As manifestações de dor e de tristeza sucedem-se perante a indiferença do resto da aldeia.

Dois rapazes levam o cadáver para a floresta, constroem uma armação feita de galhos compridos, presos entre si com lianas. O corpo do morto é colocado dentro desta gaiola cilíndrica, tapando-se as aberturas das extremidades com folhas. A dita armação é depois levantada e, suspensa de uma árvore grande, permanecerá cerca de três semanas ao ar livre. Só depois os parentes masculinos do defunto retiram o esqueleto. Dá-se início à segunda parte da solenidade, a cerimónia fúnebre propriamente dita. Fazem uma grelha, elevada do solo, juntando por baixo dela bastante lenha. Aí colocam o cadáver, pondo a seu lado comida e uma cabaça com bebida fermentada. Entretanto, os restantes homens da aldeia pintam-se com **urucu** (Bixa orellana), ficando os seus corpos vermelhos. Seguindo o chefe, empunhando os arcos e as flechas, levam consigo **epêna** (estupefaciente em pó) e os respectivos tubos de inalação. Caminham para o local da cerimónia.

O cadáver é um simples esqueleto, pois a carne putrefacta foi caindo nas semanas anteriores ao chão e avidamente agarrada pelos abutres, formigas e outros animais. Finalmente, põem-se as armas do defunto ao seu lado. Acende-se a fogueira pouco antes do pôr-do-sol. Os homens começam a inalar a droga, juntando-se aos pares para o efeito. Um aproxima e introduz a ponta do tubo numa narina, enquanto o outro lhe sopra pela outra, e vice-versa. Passados alguns minutos, surge o efeito violento do estupefaciente. Dançam, gritam, cantam em redor da fogueira, iluminados pelas labaredas e pelo luar. Invocam **Hekurá**, um espírito, que conduzirá a alma do morto para a lua. O chefe fala ao espírito, transmitindo-lhe o desejo dos presentes, enquanto estes repetem em coro as suas palavras. A fim de acentuar a excitação, inalam mais droga, gerando-se uma êxtase colectiva, coincidindo com o momento em que as chamas se apoderam do esqueleto. Passadas algumas horas, só alguns se mantêm de pé, os outros estão estirados pelo chão, exaustos. Abanam-nos, levantam-se, inalam nova dose e regressam à efusiva e louca dança à roda da fogueira, constantemente atijada. Antes do amanhecer (o sol tem conotação desfavorável), a assistência recorre a mais inalações de droga, bailam uma última vez, esgotando as derradeiras forças. O espírito do defunto passa assim, antes do nascer do sol, definitivamente para o domínio da lua. Reúnem-se à volta da fogueira, agora quase apagada, enquanto um irmão do morto junta os ossos carbonizados, triturando-os em dois recipientes, até ficarem em pó. Em seguida, estes restos mortais são envolvidos em folhas de palmeira e atados com lianas. Após erguer as duas pequenas urnas em direcção à lua, os homens regressam à **maloca**, atiram-se para as redes e adormecem profundamente. Estão esgotados. O irmão do defunto suspende as urnas no tecto, ao lado da rede onde dorme. Aí ficarão guardadas até à festa de veneração dos mortos, realizada uma vez por ano e onde todos os homens comem uma sopa de banana, engrossada com o pó contido nestas urnas. Fazem-no para que as energias dos antepassados se mantenham nos vivos. Através deste ritual reciclam a força, a bravura e as qualidades dos companheiros desaparecidos.

O ALTO XINGÚ

O Rio Xingú é considerado o segundo maior curso fluvial do Brasil, pois tem cerca de 2000 quilômetros de extensão. A sua implantação desde cedo deixou transparecer a ideia de que se tratava da ligação natural por excelência entre o Brasil Central e o Baixo Amazonas. Ainda nas últimas décadas do século passado, quando se pensou explorar sistematicamente os recursos naturais presumidos no interior, confirmar-se-ia a grande desilusão. Pensava-se então existir uma ligação fácil e econômica para o escoamento directo em direcção ao grande porto marítimo de Belém do Pará.

Na realidade, os primeiros indícios eram favoráveis. O Rio Xingú chega a atingir oito quilômetros ao desaguar no Baixo Amazonas. Mas, a 200 quilômetros da foz, a navegabilidade deixa de ser possível para embarcações de maior calado. O leito do Xingú tem muitos rápidos.

Esta característica veio decidir de modo significativo o destino dos grupos xinguanos no seu relacionamento com os civilizados.

Transpondo os rápidos, avançando para sul, nota-se uma transição gradual da Bacia Amazônica para um planalto inclinado e descaindo suavemente para ocidente. Onde as diferenças de nível do terreno surgem mais pronunciadas, existem quebradas, que dão origem aos rápidos. Atinge-se assim o Alto Xingú, uma área interior brasileira onde as dificuldades naturais se conjugaram de forma a constituírem obstáculo ao avanço da sociedade branca, nomeadamente à sua frente econômica. A paisagem também revela uma alteração importante. Às zonas onde ainda prevalece a floresta húmida sucedem-se savanas, chamadas **campos cerrados**, prelúdio do famoso Mato Grosso. No entanto, ao longo dos inúmeros cursos de água, mantém-se a floresta de galeria, em forma de corredor. Da abundante fauna, os índios xinguanos dão preferência a alguns animais. A título ilustrativo, mencionem-se os jaguares e as pumas, os quatis, as lontras, os papa-formigas, os muitos macacos. Existe igualmente grande variedade de aves, algumas servindo para a alimentação, outras só para o aproveitamento das suas penas.

Os rios albergam bastantes espécies de peixe, a maior fonte de proteínas. Trata-se de um dado interessante, na medida em que muitas etnias da Amazônia se concentravam quase só na caça. As vias fluviais do Alto Xingú acolhem piranhas, bicudas, crocodilos e tartarugas, cujos ovos se apanham em Agosto.

Os recursos florestais são de grande valor comercial, daí em grande parte os esforços desenvolvidos durante todo este século para implementar a sua exploração. Entre as madeiras de maior cotação figuram a Jacarandá, o Pau-de-Arco, a Jatobá. Na década de 50 concluiu-se definitivamente não existir na região ouro, prata ou diamantes.

Neste enquadramento isolado as populações indígenas haveriam de poder manter desde os tempos coloniais a sua independência.

Só há cerca de 100 anos foi possível e houve interesse objectivo em dar início ao reconhecimento sistemático da geografia, geologia e etnografia alto-xinguanas. Pese a variedade linguística, cedo se considerou esta região retirada como uma **província etnográfica**, o que na etnologia de princípios deste século significava procurar, através da linguística e/ou da cultura material, traços comuns às diferentes tribos, para agrupá-los e elaborar classificações. Até há relativamente pouco tempo, essa unidade cultural xinguanas foi definida pela existência e uso do **uluri**, o tapa-sexo feminino. Por detrás deste tipo de abordagem tentou-se também englobar o processo de assimilação das etnias mais recentes, por parte das anteriormente instaladas na região. Segundo parece, ao longo dos tempos, foram chegando e instalando-se no Alto Xingú sociedades nômadas que,

perante a proximidade e o contacto com as sedentárias, se reorganizavam gradualmente até se deixarem absorver por um modo de vida baseado na cultura da mandioca e na pesca. Actualmente, definir ou estabelecer os parâmetros da unidade cultural alto-xinguanas é uma tarefa ultrapassada, não só para a maioria das correntes do pensamento etnológico como, sobretudo, pela realidade actual dos xinguanos, conforme adiante veremos.

O grande interesse etnográfico despertado desde há algumas décadas em relação a esta zona tem muito a ver com a existência do Parque Nacional do Xingú, fundado em 1961 pelos irmãos Cláudio e Orlando Villas-Boas.

Entre 1943 e 1949, a expedição brasileira denominada Roncador-Xingú tentou estabelecer pontos de apoio para a construção de vias de comunicação pelo interior do país, a fim de lançar as bases para melhores comunicações, essenciais à colonização interna desejada. Uma das zonas percorridas foi o Alto-Xingú, onde foram abertas pistas de aterragem. Embora elas mais tarde viessem a ser abandonadas, para os índios xinguanos a presença de trabalhadores brancos saldou-se por algumas epidemias que abalaram a sua frágil situação demográfica. A posterior criação do PNX, agora Parque Indígena Xingú, foi o resultado dos esforços filantrópicos dos irmãos já referidos. Pretendia-se desta maneira dar ao índio a possibilidade de não ser compulsivamente jogado para as franjas da civilização, reconhecendo-lhe o direito a viver num território garantido pelo Estado.

A ideia em si não era inédita na história do Brasil. Assentava no propósito inicial do Marechal Rondon (1865-1958), sob cuja influência fora criado e montado em 1910 o Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI). O projecto dos Villas-Boas era inovador pela amplitude da proposta. O PNX continua vivo, embora em 1971 tenham sido reajustados os seus limites. A construção da Transamazônica implicou cortá-lo pelo norte, tendo sido concedidos terrenos novos a sul, a título de compensação. Desde 1985 a administração do Parque é assegurada por pessoal exclusivamente índio, sendo o seu responsável um **Kayapó**.

Os princípios que norteiam o PNX proíbem a fixação de não-índios, o turismo, a presença de missionários e a exploração comercial dos recursos naturais nele existentes. A assistência médica é assegurada pela FUNAI, embora ultimamente se faça notar entre alguns grupos índios a tendência para um regresso consciente à medicina tradicional. A área actual compreende pouco mais de 22 000 quilómetros quadrados, onde se desenrola uma vida tribal protegida e até incentivada oficialmente, sem soberania jurídica brasileira.

Vejamos agora alguns dos grupos mais importantes.

Os **Mehináku**, de filiação linguística aruak, são à volta de 80 pessoas, tendo sido contactados pela primeira vez em 1887 por um etnólogo. Desse encontro receberam facas e missangas. Segundo os dados da sétima expedição alemã ao Xingú, realizada em 1983, a sua aldeia tinha 10 habitações e uma casa masculina (centro cerimonial).

Ainda do mesmo grupo linguístico e aproveitando a mesma fonte de dados, os **Uaurá** (Waurá) eram 131, com a sua aldeia próxima ao Rio Tuatuari; existiam 10 casas, mais a dos homens, vedada às mulheres.

Os **Iaulapiti** (Yaulapiti, Yawalapiti ou Dzawalapiti) habitavam as cercanias do mesmo rio, eram 117, vivendo em 9 casas, estando no centro do pátio da aldeia o cemitério. Foi também no ano de 1887 que foram contactados por um cientista pela primeira vez.

Falando uma língua karib, temos os **Guikuru** (Kuikúro), 203 pessoas distribuídas por 12 casas comunais e albergando desde os anos 40 alguns **Tsuva**, mas com o estatuto de hóspedes.

Da família linguística Tupi, os **Camaiurá** (Kamayurá) têm a sua aldeia nas imediações

da Lagoa de Ipavú; eram 192, havia 11 casas, cemitério.

Destes dados sobressaem algumas características comuns a todos os grupos do Parque. As aldeias são circulares ou quase, raramente foram construídas nas margens dos rios, mas sempre a uma distância considerável, por causa das enchentes. No entanto, as vias fluviais constituem a melhor forma de comunicação. Das aldeias há sempre um caminho para o **porto**, onde se varam canoas e pirogas.

Seguidamente, vamos destacar alguns modos de apropriação da Natureza e da produção de determinados bens, base dos principais aspectos da vida social e económica xinguana.

Ressaltará, em primeiro lugar, a baixa densidade demográfica existente. A este respeito convém sublinhar que as acções de assistência médica levadas a cabo nas últimas décadas e centradas em campanhas de vacinação têm tido como consequência uma estabilização, se não mesmo um aumento da população. Este pormenor não deixa de ser relevante, pois outros pequenos grupos fora do Parque lutam pela sobrevivência biológica. Em contrapartida, actualmente cada tribo só tem uma aldeia, ao contrário do que sucedia há um século. Por isso a projecção espacial da identidade centra-se nesse pequeno núcleo, sendo os membros das restantes aglomerações aliados ou inimigos. De acordo com os elementos fornecidos pelos antropólogos especializados nesta área, constata-se cada vez mais a consolidação de uma ideia solidária abrangendo a totalidade do Parque, por oposição ao mundo exterior. Faz-se assim sentir a reacção perante uma pressão externa, cobiçando o território indígena legalmente protegido. Têm-se registado pontualmente conflitos que o atestam. Em 1983 foram mortos alguns brasileiros que queriam penetrar no PNX.

A construção de embarcações rudimentares, mas extremamente eficazes no âmbito das necessidades existentes, é característica generalizada dos xinguanos, como de quase todos os grupos vivendo nas selvas das Terras Baixas da América do Sul. O tipo de canoa mais difundido na área do Xingú consiste numa casca modelada, tendo a proa e a popa levantadas. A sua elaboração entre os **Mehináku** servir-nos-á de exemplo. A matéria-prima usada é a casca de Jabotá (*Hymenaea altissima*). A primeira fase consta, evidentemente, da sua extracção do tronco, trabalho feito hoje com o machado. À medida que se vai soltando, é necessário ter a constante precaução de a não romper, introduzindo-se cunhas e, se necessário, molhando o tronco. Uma vez solta, a casca deverá ser cuidadosamente descida da árvore, através do andaime previamente construído. Este serviu não só para aplicar os cortes na parte superior do tronco, como, agora, para permitir retirar a casca sem que ela se dobre, parta ou abra fendas. No caso observado por Pedro Lima, foram necessárias cerca de oito horas de trabalho e a participação de cinco índios. Terminados os retoques, no dia seguinte a casca é colocada entre vários paus, para ser aquecida, moldando-se na forma definitiva. Isto consegue-se sob a acção do calor. Seca-se assim mais depressa a casca, ganhando simultaneamente a configuração desejada. Amolecem-se as extremidades, a fim de erguer a proa e a popa.

Toda esta operação não é muito complexa, mas requer experiência e cuidado. Demora cerca de quatro horas. Finda esta fase, procede-se a retoques finais, sobretudo nas bordas. Depois, deixa-se a canoa dois dias a arrefecer, antes de poder ser lançada à água.

São embarcações extremamente leves e existem nos mais variados tamanhos. Têm, contudo, uma enorme desvantagem, pois estragam-se ou danificam-se facilmente. Um manobra mais infeliz numa cachoeira é suficiente para obrigar os seus ocupantes a desembarcar e a abandoná-la. Terão então de construir outra, improvisando no local um pequeno estaleiro. Esta uma das razões da demora relativa dos índios nas suas desloca-

ções a grandes distâncias. Ao longo do percurso vêm-se com frequência compelidos a construir canoas para poderem prosseguir caminho.

A piroga é outro tipo de embarcação, muito mais resistente. Escava-se no tronco de uma árvore, processo este muito lento. As ferramentas de origem industrial vieram sem dúvida permitir maior rapidez no trabalho, contudo o processo não deixa de ser artesanal e moroso.

As canoas são para o índio xinguano tão importantes como as **roças**. Com elas pescam e estabelecem os contactos intertribais. Antigamente, eram o apoio fundamental para as acções de guerra, saque e rapto de mulheres junto de grupos inimigos.

Em algumas aldeias do Parque existem pequenos motores de popa, oferecidos pela FUNAI. Muitas embarcações têm a adaptação para este acessório. Contudo, o remo é mais seguro, dada a ausência de combustível.

Outra actividade típica em algumas zonas e monopolizada quase exclusivamente pelos **Mehináku** é a produção de sal vegetal. A matéria-prima é o **aguapé** (*Eichhornia azu-rea*), uma planta aquática, bastante difundida por toda a região. Contudo, só alguns grupos se dedicam ao fabrico de sal, tornando-se especialistas reconhecidos e usando-o como importante bem de troca com outras aldeias.

Este sal vegetal, no entanto, não suprime a necessidade de conseguir o sal consumido pelos brancos. Embora salgado, contém cloreto de potássio e não de sódio. Muitos etnólogos explicam assim o hábito, frequentemente observado no século passado, da prática da geofagia. Compreende-se então que o sal marinho tenha desde há muito constituído um dos artigos mais solicitados pelos índios nas suas trocas com os brancos.

O processo de fabrico compreende várias etapas.

Regra geral compete às mulheres apanhar as plantas que flutuam nas águas tranquilas. Estas colocam-se numa armação onde ficam a secar. Posteriormente queimam-se sobre uma fogueira, reduzindo-se a cinzas. Separam-se cuidadosamente os restos de carvão, antes de metê-las no coador. Trata-se de um apetrecho feito de fibras vegetais, atadas em forma de cone. No fundo, e por dentro, põem-se folhas, constituindo este revestimento um filtro. Introduzem-se as cinzas no fundo do coador, pendura-se e deita-se água. A solução que se vai recolhendo numa panela de barro colocada previamente no chão é posteriormente fervida, a água vai-se evaporando, e fica o sal.

A caça não compete com a pesca em termos de angariação de proteínas. Os xinguanos desconhecem as zarabatanas e o **curare**. Utilizam exclusivamente o arco e a flecha. A perseguição ao jaguar, grande acção para o prestígio masculino, é hoje feita esporadicamente com espingarda, pois só os **Capitães** (líderes) as têm, oferecidas ou trocadas na direcção do Parque, mas sofrendo de falta crónica de munições. Contudo ter pendurada na cabana uma arma de fogo é, por si só, um motivo para enorme admiração. A carne não é consumida crua, mas sempre assada ou fumada no **moquem**, uma grelha armada sobre uma fogueira.

A cerâmica constitui outro exemplo de como mecanismos sociais podem prevalecer na especialização do trabalho de um grupo étnico, mesmo quando os requisitos em matéria-prima estão ao alcance de quase todos. Na zona do Alto-Xingú, os já várias vezes referidos **Mehináku** dedicam-se à transformação do barro, mas são os **Uaurá** (Waurá) que disfrutam de maior reputação intertribal como ceramistas. O interesse por esta actividade cinge-se aos grupos de língua aruak, inexplicavelmente. Daí as mulheres uaurá serem bem vistas e desejadas como esposas nos outros grupos. Assim os **Uaurá** não só mantêm um significativo comércio com os objectos confeccionados dentro da sua aldeia, como **exportam** as artesãs especializadas neste domínio tão específico. Poder-se-ia pensar que uma vez residindo casadas no exterior, as esposas uaurá difundissem os seus apreciados conhe-

cimentos. Tal não sucede, as restantes mulheres não manifestam qualquer interesse na aprendizagem deste ofício, mas simplesmente a sua admiração pelos resultados. A troca de objectos de barro permanece ainda hoje um dos mais importantes artigos na circulação intertribal de bens materiais, como acontecia em finais do século passado, conforme relatam os pioneiros da observação etnográfica junto dos xinguanos. Nessa altura a surpresa foi grande, sobretudo pela decoração feita nos objectos, moldados com figuras zoomorfas. Ainda hoje subsiste esta tradição, contudo em franca decadência.

Resumindo sucintamente alguns sectores seleccionados do domínio técnico-económico alto-xinguano, pode-se verificar que os **Uaurá** se assumem no contexto interétnico como especialistas de cerâmica, embora esta actividade seja também praticada pelos **Mehinaku**. No entanto estes últimos tiram partido da produção de sal vegetal para consolidarem os mecanismos redistributivos fora da aldeia. Os **Kamayurá** conseguiram reputação como fonte de bons arcos e flechas, altamente cotados pelos seus parceiros de troca. Neste caso repete-se o que atrás tinha sido referido. Embora a matéria-prima mais indicada, o Páu-de-Arco (*Tecoma conspicua*), uma madeira de grande flexibilidade, esteja ao alcance de todos e qualquer homem os saiba confeccionar, os **Kamayurá** fornecem-nos a outras aldeias e grupos. Dos **Kuikúro** esperam-se lindos colares de caramujo fluvial e cana para fazer as flautas cerimoniais. Mas já outro tipo de adorno, feito de pedrinhas, constitui especialidade dos **Iaulapitii**. Finalmente citem-se os **Trumái**, antigamente reputados, admirados e invejados por serem fornecedores monopolistas dos machados de pedra. Esta situação de privilégio face à matéria-prima advinha do domínio de uma pedreira determinada. Quando começaram a aparecer os substitutos de metal, introduzidos pelos brancos, esta pequena tribo foi perdendo a sua posição tão favorável para incrementar e alimentar o fluxo de trocas. Os seus ex-parceiros passaram a desdenhá-los numa clara atitude de vingança. Os **Trumái** ressentiram-se bastante da alteração sofrida no xadrez das relações sociais. Hoje dedicam-se a fazer cabaças.

Deste apanhado sobre as bases e as formas de trocar, de praticar comércio, ressaltam os laços sociais existentes entre os diversos grupos xinguanos, reguladores da circulação de bens. Exceptuando os **Trumái**, cuja especialização assentava na monopolização da tal pedreira, o fenómeno da troca no Alto-Xingú parece assentar num consenso tendente a incrementar o estabelecimento de alianças (matrimoniais, redistribuição no plano da produção material) e não tanto num reflexo de condicionalismos geográfico-naturais. Alguns autores designam tal processo **xinguanização**, pela componente de aculturação intertribal a ele inerente.

Outro aspecto importante da realidade xinguana é o **moitará**. Esta instituição serve para a organização periódica dum comércio ritualizado. Sempre que um **Capitão**, na sua qualidade de líder de uma casa comunal, pensa dispôr de quantidade suficiente de objectos, convoca para o pátio da aldeia, frente à sua habitação, um mercado público. Cada membro do seu grupo doméstico expõe o que deseja ceder por troca. Os interessados colocam ao lado do artigo escolhido o que pretendem propor como retribuição. Se o dono não reage, não haverá transacção. Quando o proprietário retira o objecto proposto, está selada a troca.

Um **moitará** pode demorar dias. Constitui também uma forma indirecta dos líderes angariarem prestígio na aldeia. São ocasiões em que todos ocorrem, quer os potenciais parceiros de troca, quer os inúmeros curiosos. Esta instituição abrange a esfera económica intertribal. É uma reciprocidade imediata, desencadeada tanto a nível interno, como externo.

O calendário dos acontecimentos importantes na vida social xinguana não é rigoroso. A marcação dos acontecimentos com presença de convidados depende da quantidade

de alimentos disponíveis para sustentar os hóspedes.

Organizar uma grande cerimônia implica, por consequência, uma mobilização considerável da vontade das pessoas. Só assim se pode reunir a comida necessária. Um dos atributos exigidos pela colectividade ao seu líder é precisamente a capacidade de convencer cada um dos indivíduos sob sua tutela; através da motivação é possível fazer convergir esses esforços para um empreendimento determinado. O **Capitão** xinguano não dispõe de meios coercivos para impôr a autoridade.

O **Kuarup** é a maior realização colectiva no Alto Xingú. Consiste numa longa cerimônia em honra dos membros do grupo organizador falecidos durante o ano anterior. Mas ao mesmo tempo o **Kuarup** serve de ocasião para se proceder à iniciação dos jovens da aldeia em que o ritual é levado a efeito. Escolhe-se como o período mais favorável, a fase imediatamente anterior ao começo das chuvas, por ser mais fácil reunir os alimentos. Fixada a data, a aldeia organizadora envia semanas antes mensageiros às outras aldeias aliadas, a fim de formalizar convites. Ela passará a ser o centro das atenções e das conversas masculinas ao fim de tarde. Nas vésperas a comunidade redobra os seus esforços, para armazenar grandes quantidades de beiju, tarefa feminina, enquanto os homens zarpam para as margens dos rios ou lagoas, a fim de pescar. O excedente de comida deve poder ser ostentado aos convidados. Em nenhum momento algum factor poderá interromper ou pôr em causa o fluxo contínuo na distribuição da comida. Entretanto os homens preocupam-se com o ambiente cênico da cerimônia. No primeiro dia são tapadas as entradas das casas, as mulheres ficam fechadas, sem sequer poderem observar o que se vai passar no terreiro da aldeia. Da floresta trazem-se pedaços curtos de tronco postos depois no centro do pátio. Simbolizam os defuntos a venerar, um troço para cada um.

Também se erguem mastros, que depois são cuidadosamente pintados com tintas vegetais; o urucú dá vermelho, o jenipapo um azul escurecido que, uma vez seca, fica quase completamente preto. Além da pintura fazem-se enfeitos e decorações. O peixe representa o homem defunto, a serpente a mulher falecida.

Ao fim do dia chegam ruidosamente os convidados, empunhando archotes acesos, avançando em fila indiana, obedecendo às instruções de um chefe de cerimônia. Então irrompem das casas as mulheres e crianças, até aí retidos no seu interior. Organiza-se uma dança em torno dos mastros. Os homens bailam até ao amanhecer, recitando a Lenda da Criação. Mas este é também o momento de soltar os jovens iniciandos, até aí isolados num retiro. Misturam-se com a assistência, tanto rapazes, como raparigas, e formaliza-se perante todos o que anteriormente fora acordado: os matrimônios. O futuro esposo corta o cabelo à sua companheira e vice-versa. Contudo a esposa só irá viver para a casa do marido quando o cabelo lhe voltar a crescer, e num dia em que decidirá entrar nessa cabana e prender a sua rede ao lado da do esposo.

Após o termo da cerimônia os pedaços de tronco são deitados ao rio. O **Kuarup** significou a encarnação dos mortos, simultaneamente a continuidade da sociedade, pela admissão dos jovens no mundo dos adultos.

Existem muitas outras festas durante a época compreendida entre Abril e Setembro. Uma delas é o **Javari** (Iawari), uma fase dos ritos de iniciação, consistindo a determinada altura numa assanhada competição desportiva, preparada e treinada durante meses, a fim de se escolherem os melhores elementos. Fazendo uso do propulsor, um dispositivo que se segura na mão direita e no qual se coloca um dardo com a respectiva ponta neutralizada, cada jogador tenta acertar no seu adversário. Este pode e deve esquivar-se antes de responder da mesma forma. Posteriormente os torneios são feitos entre tribos diferentes.

Há rituais tipicamente femininos, como o **sapalakú**, o acesso ao estatuto de mulher, do

ponto de vista sexual. Nesta cerimônia as iniciandas recebem e passam a ter que usar o **uluri**, o tapa-sexo. O decorrer desta série de ritos representa uma inversão do funcionamento da Sociedade. As mulheres assumem todos os papéis, como se o mundo não tivesse homens.

O ciclo festivo e ritual xinguanos tem uma componente cênica e de sociabilidade que se manifesta na arte plumária, nas máscaras, na pintura corporal, na luta de corpo a corpo (**huka-huka**) no acompanhamento musical e, alguns grupos, na deformação facial (lábios, orelhas, nariz) para encaixar adornos.

O **huku-huka** é muito popular e ultimamente fomentado pela direção do Parque como forma de canalizar a agressividade intertribal. Realiza-se como preâmbulo a qualquer cerimônia. Basta terem chegado os convidados que, regra geral, assentam arraiais no perímetro externo às habitações, para os homens se arrumarem aos pares, verificando quem é o mais forte. A esta competição nem os **Capitães** escapam, lutando entre si.

O prelúdio das festividades decorre com bailes demorados, ao som de grandes flautas — consideradas por alguns especialistas clarinetes —, vagueando o grupo de tocadores masculinos pela aldeia, levando algumas mulheres entre si, num ritmo monotonamente cadenciado, segurando-se elas, com o seu braço esquerdo estendido, no ombro direito do homem. Dão uma volta, afugentam os maus espíritos.

Mas ainda há outros instrumentos de sopro, as flautas sacralizadas **jakui**. Perigosas para o mundo feminino, não devendo uma mulher sequer pô-lhes a vista em cima. Se tal acontecesse seria castigada pelos homens, quer dizer, submetida a uma violação colectiva ou mesmo executada. Estes instrumentos parecem, pois, associados ao poder masculino. É na casa dos homens que são confeccionadas e guardadas para quando necessária a sua acção. Algumas tribos levam mais longe as precauções a este respeito. Após o uso, escondem-nas na mata, longe da aldeia.

A arte plumária permanece plena de intensidade entre os xinguanos. Embora nas diversas zonas da Amazônia anteriormente referidas a plumagem não seja menos exuberante que em quantidade, quer na diversidade, constata-se no entanto o maior empenho patente ainda hoje no Alto Xingú. Já os observadores de finais do século passado o concluíram. O mesmo se verifica em relação à pintura corporal. Tanto num como no outro caso, é o indivíduo que assim tem oportunidade de se projectar no grupo.

Em relação às máscaras a situação é diferente. Estão em irremediável desaparecimento. O motivo parece residir na reduzida dimensão das aldeias. São demasiado pequenas para organizarem as respectivas cerimônias. Lentamente morre uma componente outrora importante no ciclo ritual e festivo. Em contrapartida pressente-se maior intensidade nos grandes convívios intertribais. Para os xinguanos, protegidos no Parque, a vida tribal não acabou, ela mantém-se graças ao Estado. É esta situação que, por ambígua, está a forjar uma consciência colectiva indígena, mas já acima da base tribal. Que futuro? Quais as vertentes mais fortes? De qualquer forma esta experiência brasileira de política indigenista é quase única. Por isso proporciona-nos certamente bastante matéria para reflexões.

AS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL: RECANTO IDÍLICO OU ÁREA MARGINALIZADA?

O caso do PNX parece fazer escola. Além de existirem outros Parques no Brasil e estarem mais alguns em estudo, outros países têm adoptado desde há muito tempo políticas

bastantes idênticas, pelo menos no espírito dos textos legislativos promulgados. A Colômbia dispõe de **resguardos** e de **reservas**, o Perú elaborou um conjunto de leis para defender o indígena e o seu território. Mas o historial de decretos específicos para a situação do índio é longo, confunde-se com a fase colonial mais recuada. Actualmente a grande ameaça que paira sobre esta forma de intervenção do Estado para assegurar a persistência da diferença cultural é o alargamento gradual, mas inevitável das frentes de expansão, no Brasil, ou da intenção do governo colombiano de alargar a fronteira económica do país até aos respectivos limites territoriais nacionais. Nestes dois casos, como ainda no do Perú ou do Equador, tal significa avançar decididamente pela Amazônia.

A implementação de tais projectos centrais, destinados a diminuir as pronunciadas assimetrias que caracterizam o desenvolvimento regional em qualquer um destes Estados (o mesmo se poderá dizer da Venezuela em relação ao seu território do Amazonas), pressupõe a construção de vias de acesso. O exemplo da **Transamazônica** é bem conhecido da opinião pública internacional. Na Colômbia as autoridades desde há muito encaram seriamente a necessidade de abrir uma **marginal de la selva**, autêntico perímetro rodoviário, ligando o leste do país ao sul, percorrendo a planície paralelamente à Cordilheira Oriental dos Andes, e com posterior ligação a Leticia, o porto sobre o Rio Amazonas.

Ainda em relação ao PNX deve-se ter presente que a acção dos responsáveis desde 1961 permitiu atrair para o seu interior tribos em eminente perigo de serem exterminadas. Até agora foram seis: **Kalapálo, Nafugá, Matipú, Kajabi, Txikão, Beijo de Páu**. Neste momento a essência desta experiência reside no processo pelo qual etnias culturalmente bastante afastadas passaram a conviver. A pressão da civilização foi maior e mais perigosa que as tradicionais inimizades intertribais. Reconheceram um outro perigo comum, reequacionando as formas de convivência. Paralelamente despontam novos potenciais de conflitos. A assistência médica oficial é melhor que a garantida ao grosso da população rural brasileira. Se compararmos esta situação com a das outras áreas amazônicas abordadas, verificamos que a questão fundamental é a do território indígena, cobijado pelos brancos em termos de apropriação privada e individual da terra. Aqui chocam-se interesses de natureza pouco conciliável. As vagas de colonos que se têm estabelecido em alguns pontos mais acessíveis da floresta amazônica (no Brasil, camponenses miseráveis, fugindo muitas vezes à seca ou à tutela dos grandes proprietários latifundiários em outros Estados Federais; na Colômbia e no Perú são elementos do campesinato andino escapando às más condições prevaicentes em determinadas áreas), aceleram o processo de ocupação e de atribuição de parcelas de terra como propriedade individual. As tentativas de lançar uma pequena agricultura familiar virada para o abastecimento do mercado alimentar falham pela inadequação dos métodos postos em prática. O solo tropical é pobre e extremamente frágil.

Para os índios a ameaça mais séria são esses colonos recentes, falhados na agricultura e que então se lançam na criação extensiva de gado, quando não surgem mesmo os grandes consórcios comerciais. As manadas constituem o investimento mais rentável e seguro a curto ou a médio prazo, no âmbito duma economia centrada unicamente nos mecanismos ditados pelo mercado.

Mas a Amazônia, na sua imensidão, é difícil de ser globalizada.

Especialmente no sul da Colômbia e no Equador a selva tornou-se desde finais da década de 60 pontualmente um **El Dorado** para milhares de forasteiros, aventureiros e famílias pobres das cidades andinas. A exploração dos poços de petróleo é um elemento de perturbação para algumas comunidades indígenas.

Contudo tais realidades não são inéditas para as sociedades ameríndias. O século XX tem-se vindo a caracterizar na Amazônia pela corrida desenfreada à borracha, a caça

às peles, a exploração madeireira, a produção de drogas para o mercado internacional. Estas fases tiveram repercussões importantes na vida das diversas comunidades indígenas afectadas. Seria ilusão pensar que os índios amazônicos e das restantes Terras Baixas da América do Sul, porque não inseridos historicamente em sociedades camponesas, estariam agora, e pela primeira vez, enfrentando a pressão da civilização contra o seu ambiente, as suas culturas, as suas formas de organização social, a sua **diferença**. Encontram-se envolvidos num longo processo histórico, pois o contacto com os brancos é tão antigo como o desembarque de Cristovão Colombo, em 1492. Não podemos na investigação etnológica actual idealizar e enfatizar uma herança cultural desinserida dos contextos históricos que lhe estiveram sucessivamente subjacentes. Expressões sócio-culturais para nós estranhas, como o antropofagia, a guerra, a violência nas relações intertribais, a exuberância na ostentação de adornos, a hierarquização do poder, a aceitação da autoridade e ultimamente os casos de reactivação étnica, parecer-nos-ão mais compreensíveis, se integrados em categorias de análise teórica, através das quais transpareçam lógicas sociais historicamente situáveis. Uma tal perspectiva permite não mais olhar os ameríndios como testemunhos contemporâneos do **bom selvagem**, homem puro, porque ainda directamente ligado à Natureza patente na abundância tropical ou equatorial, nem tão pouco encarar a **diferença** do indígena das selvas sul-americanas como um obstáculo ao Progresso. A idealização do primitivismo e a prática do etnocídio, constituem extremos opostos da ideologia discriminatória em que a sociedade ocidental se tem fundamentado.

Jorge Freitas Branco.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- AGOSTINHO, Pedro
1967 Geografia e cultura no Alto Xingú **Geographica**, 12:20-31.
- ALVAR, Manuel
1977 Leticia. Estudios linguisticos sobre la Amazonia Colombiana Bogotá: (= Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. 43).
- ARNAUT, Expedito
1974 Os Índios Mundurukú e o Serviço de Protecção aos Índios **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n.s., Antropologia, 54:1-60.
- BALDUS, Herbert
1945 Os Tapirapê, tribo tupi no Brasil Central **Revista do Arquivo Municipal**, 105:77-90.
- BANDEIRA, Françoise
1966 Chez les indiens Kamayurá du Alto Xingu **Geographica**, 5:2-18.
1968 Les Indiens Karajá de l'Araguaia **Geographica**, 15:2-20.
- BECHER, Hans
1960 Die Surára und Pakidái. Zwei Yanomámi-Stämme in Nordwestbrasilien **Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg**, vol. 26.
- BIOCCA, Ettore
1954 Pesquisas e métodos de preparação do curare pelos índios **Revista do Museu Paulista**, n.s., 8:165-226.
- CARNEIRO, R./G.E.DOLE
1956-57 La cultura de los Indios Kuikurú del Brasil Central **Runa**, 8, 2:169-202.

- DESCOLA, Philippe
 1983 Le jardin de Colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Equateur **L'Homme**, 23, 1:61-89.
- DIAZ MADERUELO, Rafael
 1986 Los Indios de Brasil. Madrid: Alhambra.
- FRIEDE, Juan
 1953 Los Andaki, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática. México: Fondo de Cultura Económica.
- GALVÃO, Eduardo
 1950 O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingú **Revista do Museu Paulista**, n.s., 4:353-368.
 1960 Áreas culturais indígenas do Brasil, 1900-1959 **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n.s., Antropologia, 8:.
- GOLDMAN, Irving
 1963 The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon **Illinois Studies in Anthropology**, vol. 2.
- HARNER, Michael
 1972 The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls. Nova Iorque: Doubleday.
- HARTMANN, Günther
 1967 Festa das Moças Novas **Baessler Archiv**, n.F., 15, 1:63-70.
 1968 Mais — und Baum — Masken der Tukuna **Tribus**, 17:121-128.
 1986 Xingú. Unter Indianern in Zentralbrasilien. Berlin: Reimer.
- HARTMANN, Tekla
 1976 Cultura material e etnohistória, **Revista do Museu Paulista**, n.s., 23:175-197.
 1982 Artefactos indígenas brasileiros em Portugal **Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa**, 100, 7-12:175-182.
 1984 Masken brasilianischer Indianer in Portugal **Zeitschrift für Ethnologie**, 109, 2:231-238.
- HOLMBERG, Allan R.
 1950 Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia **Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology**. Publication n.º 10.
- HUGH-JONES, Stephen
 1979 The Paim and the Pleiades. Londres: Cambridge University Press.
- JUNQUEIRA, Carmen
 1979 Os Índios de Ipavu. Um estudo sobre a vida de um grupo Kamaiurá. São Paulo: Editora Atica.
- KÄSTNER, Klaus-Peter
 1980 Waffen aus dem westlichen Amazonasgebiet **Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden**, 38:86-121.
- KRAUSE, Fritz
 1911 Die Kunst der Karajá-Indianer **Baessler Archiv**, 2, 1:1-31.
- LANDABURU, Jon/R. PINEDA C.
 1984 Tradiciones de la Gente del Hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/UNESCO.
- LATHRAP, Donald W.
 1975 O Alto Amazonas. Lisboa: Verbo.
- LIMA, Pedro E.
 1950 A canoa de casca de Jabotá entre os Índios do Xingú **Revista do Museu Paulista**, n.s., 4:369-380.
- LIZOT, Jaques
 1980 La agricultura yanomami **Antropológica**, 53:3-93.

- 1984 Histoire, organisation et évolution du peuplement yanomami **L'Homme**, 24, 2:5-40.
- MAGALHÃES, Erasmo d'Almeida
- 1981 As atividades do Summer Institute of Linguistics no Brasil **Biblos**, 57:753-772.
- MATTA, R. da/R. B. LARAIA
- 21979 Índios e Castanheiros. A empresa extrativa e os Índios no Médio Tocantins. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- MEGGERS, Betty J.
- 1977 Amazônia: a ilusão de um paraíso. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MELATTI, Júlio César
- 41983 Índios do Brasil. São Paulo: HUCITEC.
- MORA DE JARAMILLO, Yolanda
- 1985 Alimentación y cultura en el Amazonas. Bogotá: Ediciones Fondo Cultural Cafetero.
- MÜLLER, Wolfgang
- 1984 Die Indianer Lateinamerikas. Ein ethnostatistischer Überblick. Berlin: Reimer.
- MÜNDEL, Mark
- 31985 Die Indianer Mittel- und Südamerikas. Munique: dtv.
- MURDOCK, Georg Peter
- 1951 South America Culture Areas **Southwestern Journal of Anthropology**, 8, 1:415-436.
- NIMUENDAJÚ, Curt
- 1950-55 Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés **Journal de la Société des Américanistes**, 39:126-182; 55:149-178.
- 1977 Os Índios Tucuna **Boletim do Museu do Índio**, 7:1-69.
- ORJUELA, Héctor H.
- 1983 Yurupary. Mito, leyenda y epopeya del Vaupés. Bogotá: (= Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. 64).
- PEREIRA, Manuel Nunes
- 21980 Moronguetá. Um Decameron Indígena. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PINEDA CAMACHO, Roberto
- 1985 Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá. Bogotá: FINARCO.
- PORRO, Antônio
- 1983-84 Os Solimões ou Juricuaguas. Território, migrações e comércio internacional **Revista do Museu Paulista**, n.s., 29:23-38.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
- 21984 Desana. Simbolismo de los Indios tukano del Vaupés. Bogotá: Colcultura.
- RIBEIRO, Berta G.
- 1957 Bases para uma classificação dos adornos plumários do Brasil **Arquivos do Museu Nacional**, 43:59-119.
- 1979 Diário do Xingú. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- RIBEIRO, Darcy
- 1962 Os Índios Urubu. Ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da Floresta Tropical **Boletim Geográfico**, 20, n.º 169:370-378.
- 41982 Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- SEEGER, Anthony
- 1980 Os Índios e nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras. Rio de Janeiro: Campus.
- SEILER-BALDINGER, Annemarie
- 1979 Hängematten-Kunst: textile Ausdrucksformen bei Yagua — und Ticuna — Indianern Nordwestbrasilien **Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel**, 90:59-130.

SILVA, A. B. Alves

1962 A Civilização indígena do Uaupés. São Paulo: Linográfica Editora.

TAVEIRA, Edna Luísa de Melo

1980 Etnografia da cesta Karajá **Revista do Museu Paulista**, n.s., 27:227-258.

URIARTE, Luís

1985 Los nativos y su territorio. El caso Jivaro Achuara en la Amazonia Peruana **Amazônia Peruana**, 6, 11:39-64.

ZERRIES, Otto

1974 Mahekodotedi. Monographie eines Dorfes der Waika-Indianer (Yanoama) am oberen Orinoco (Venezuela). Munique: Klaus Renner Verlag.

1978 Besuch bei den Waika (Yanoama) — Indianern des oberen Orinoco. Ein Wiedersehen nach zwanzig Jahren (1974) **Anthropos**, 73, 1-2:171-190.

1980 Unter Indianern Brasiliens. Innsbruck/Frankfurt: Umschau-Verlag.



MAPA 1

Grupos étnicos representados na exposição

1	ARARAIBO (=Xamatari)	1	9	MAKÚ	2
2	BANIWA	2	10	MEHINÁKU	7
3	BARA	2	11	MUNDURUKU	6
4	GUAHARIBO	1	12	TAPIRAPÉ	8
5	JIVARO	4	13	TICUNA	3
6	KAMAYURÁ	7	14	TUCANO	2
7	KARAJÁ	8	15	URUBU-KAAPOR	9
8	KAYAPÓ	8	16	XIRIANA	1

A numeração a seguir às designações étnicas remete para o mapa 2.

MAPA 2
Contextualização da Amazônia

Posição	Área	Grupos étnicos mencionados	Filiação linguística *	
			Tronco	Família
1	<i>Norte Amazônico</i> R. Negro, R. Branco, Alto Orenoco	Ianomami (Guaharibo, Waika, Xiriana, Xamatari)	?	Yanoâma
2	<i>Noroeste Amazônico</i> Bacia do Uaupés, Alto R. Negro	Tucano, Cubeo, Desano, Pirá-Tapuya, Barasana Baniwa, Tariana Makú (Bara)	?	Tukáno
			Aruák ?	Aruák Makú
3	<i>Alto Amazonas</i> R. Solimões	Ticuna (Tukuna) Yahua (Peba)	?	? Karib
			?	
4	<i>Montanha</i> transição da planície amazônica para a região andina	Jivaro (Shuar, etc.)		Chibcha (?)
5	<i>Putumayo/Japurá</i> zona interfluvial Putumayo (Içá) e Caquetá (Japurá)	Witoto (ou Huitoto)		Aruák
6	<i>Médio Amazonas</i> R. Maués-açú, R. Tapajós	Mundurukú	Tupi	Mundurukú
7	<i>Alto Xingú</i> transição para o Planalto Central brasileiro	Waurá, Yawalapiti, Mehi- náku Kamayurá, Kuikúru, Txikão, Trumái	Aruák Tupi ? ?	Aruák Tupi-Guarani Karib ?
8	<i>Sudeste amazônico</i> R. Araguaia R. Tapirapé	Karajá Tapirapé (Wirá) Kayapó	Macro-Jé Tupi Macro-Jé	? Tupi-Guarani Jé
	<i>Franjas sudeste</i> da selva <i>amazônica</i> R. Pindaré/R. Gurupi	Urubu-Koapor	Tupi	Tupi-Guarani
10	<i>Baixo Amazonas</i> Marajó, ilha de	(Material arqueológico)		

* A filiação linguística dos grupos vivendo em território brasileiro baseia-se na classificação proposta e elaborada por A. Dall'igna Rodrigues, citada por J. C. Melatti (1983: 35-42). Nos restantes casos recorreu-se à compilação de W. Müller (1984).

