

INDIOS

Cr\$ 30,00

DO RIO XINGU

LÍNGUAS
CONTATOS COM OS BRANCOS
ORGANIZAÇÃO FAMILIAR
ARQUITETURA



UM MAPA COMPLETO
As áreas indígenas
no Brasil

Esta revista é uma publicação especial de CARTAZ

RIO GRÁFICA E EDITORA

Roberto Irineu Marinho
DIRETOR-PRESIDENTE

João Roberto Marinho
DIRETOR VICE-PRESIDENTE

Djalma Sampaio
Filipe Zander
Manuel S. Machado
DIRETORES

ÍNDIOS

Milton Coelho da Graça
EDITOR-CHEFE

Ary Coelho
EDITOR-EXECUTIVO

Ágata Messina
CHEFE DA REDAÇÃO

Ricardo Motta Lima Alvarez
EDITOR DE TEXTO

Aryon Dall'Igna Rodrigues,
professor do Departamento de Lingüística
da UNICAMP, Campinas

Sylvia Caiuby Novaes,
professora do Departamento de Ciências
Sociais da USP, São Paulo

Carmen Junqueira,
professora do Departamento de Ciências
Sociais da PUC, São Paulo

Aracy Lopes da Silva
professora do Departamento de Ciências
da USP, São Paulo

Luiz Otávio Chaves
arquiteto

Paulo B. Magalhães
arquiteto

Rafael de Menezes Bastos
etnólogo da Funai

Eduardo Graeff
(texto)

Jesuvaldo A. Gelain
(mapas)

COLABORADORES

Errol Sasse, Luiz Chaves, Sílvia Caiuby,
Marcelo Kujavski, Carmen Junqueira

FOTOS

Leonardo Antônio dos Santos

PRODUÇÃO

Diter Stein
EDITOR DE ARTE

Celso S. Reis, Genivaldo Matias da Silva,
Luís C. M. Rocha, Luiz Carlos da Silva,
Sebastião Chilelli, Solange Pôrto

DIAGRAMADORES

Vanda Vasconcelos, Deusa Neves

REVISORES

Originais produzidos por *EdiServ, Serviços Editoriais* - Av. Antática, n.º 539, conj. 82
Água Branca, São Paulo - Tel: 262-2661
especialmente para RIO GRÁFICA E EDITORA S.A. - Rua Itapiru, 1209 - Rio - Tel.: (021) 234-2000 - Telex: 021) 23365 / Av. Brigadeiro Faria Lima, 1541 - 6.º andar - conj. 6A e 6H - SP Tel: (011) 212-8774 / Distribuidor exclusivo para todo o Brasil: Fernando Chinaglia Distribuidor S/A - Rua Teodoro da Silva, 907 - Rio - Tel: (021) 268-9112. Impresso na Gráfica Primor S.A. DCDP/DPF 293/P 219/70

APRESENTAÇÃO

Na época do descobrimento, eram faladas no Brasil mais de 300 línguas diferentes.

Hoje, somam pouco mais de uma centena, muitas delas faladas por apenas alguns indivíduos. Em menos de meio século e por diversos motivos, ocorreu uma violenta redução na população indígena.

As reservas e os parques nacionais espalhados por todas as regiões do país, visam a garantir a sobrevivência dos grupos remanescentes, preservando-lhes o espaço vital mínimo indispensável. O Parque Nacional do Xingu, onde convi-

vem 15 grupamentos indígenas, é um deles.

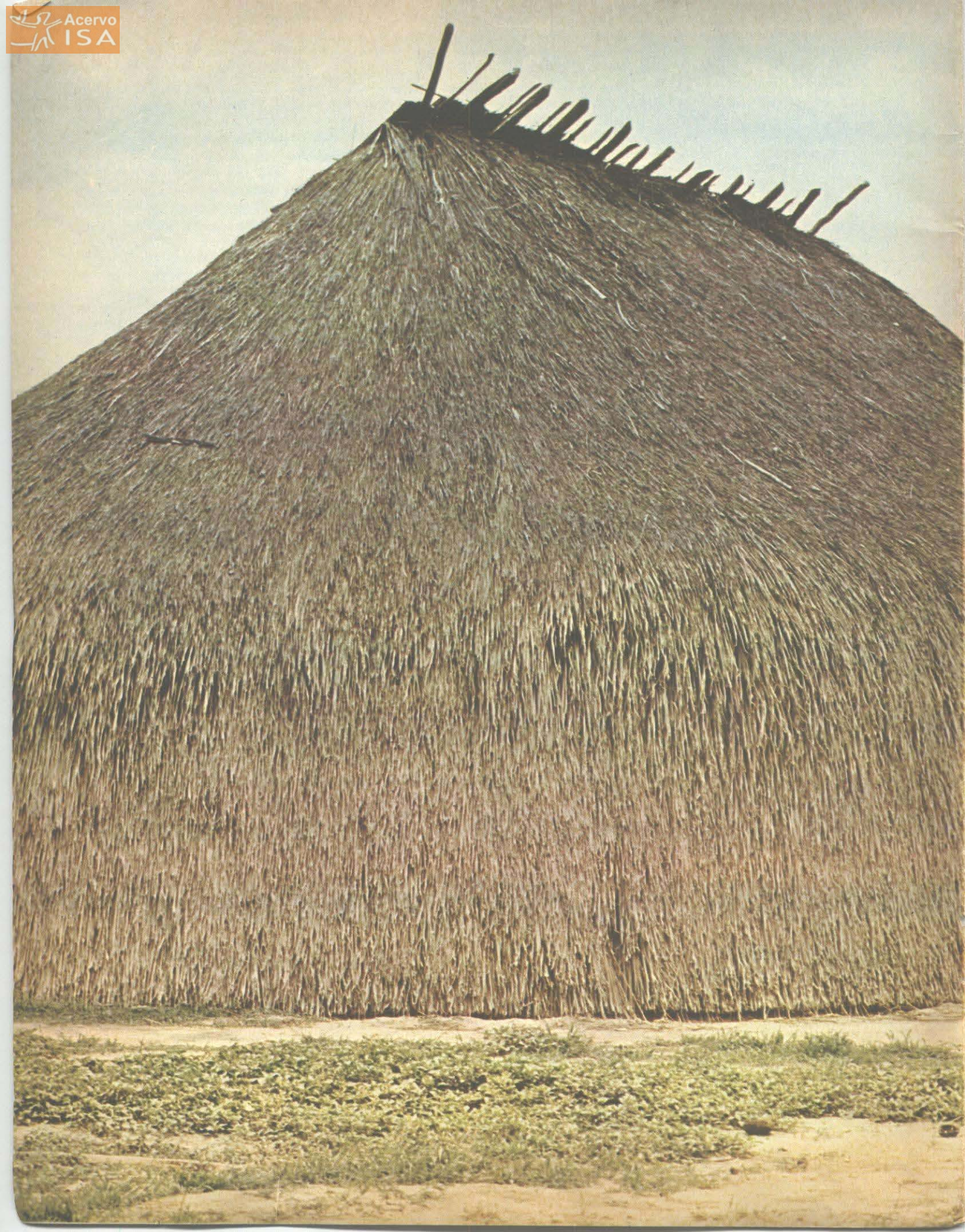
Com esta edição especial, procuramos levar ao conhecimento de todos os aspectos mais interessantes do seu dia-a-dia, algumas de suas festividades características, sua organização familiar e política, sua maneira muito peculiar de encarar a vida, sua concepção de trabalho e de lazer.

Consideramos esta divulgação como uma colaboração com todos aqueles que estão empenhados em garantir ao indígena brasileiro a existência livre e natural a que tem direito.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
data
cod. 00000000

SUMÁRIO

CONSTRUÇÃO DA MALOCA KAMAYURÁ.....	4
PREÇO DA PAZ PODE SER A VIDA.....	12
Orlando Villas Boas conta: ENCONTRO COM OS TXUKAHAMÃE	14
Cacique Kremuro descreve: ENCONTRO COM OS CARAÍBAS	20
“EU VIVI ENTRE OS ÍNDIOS DO XINGU”	27
ÁREAS CULTURAIS INDÍGENAS	38
O PARQUE NACIONAL DO XINGU	39
As Funções de Liderança CACIQUE TAMBÉM É PAJÉ	40
Idiomas Indígenas SÃO MAIS DE CEM AS LÍNGUAS FALADAS NO BRASIL	46
Fronteiras do Relacionamento ÍNDIO QUER SER ÍNDIO	53
Organização Familiar APRENDIZADO SEXUAL PREPARA O CASAMENTO	60

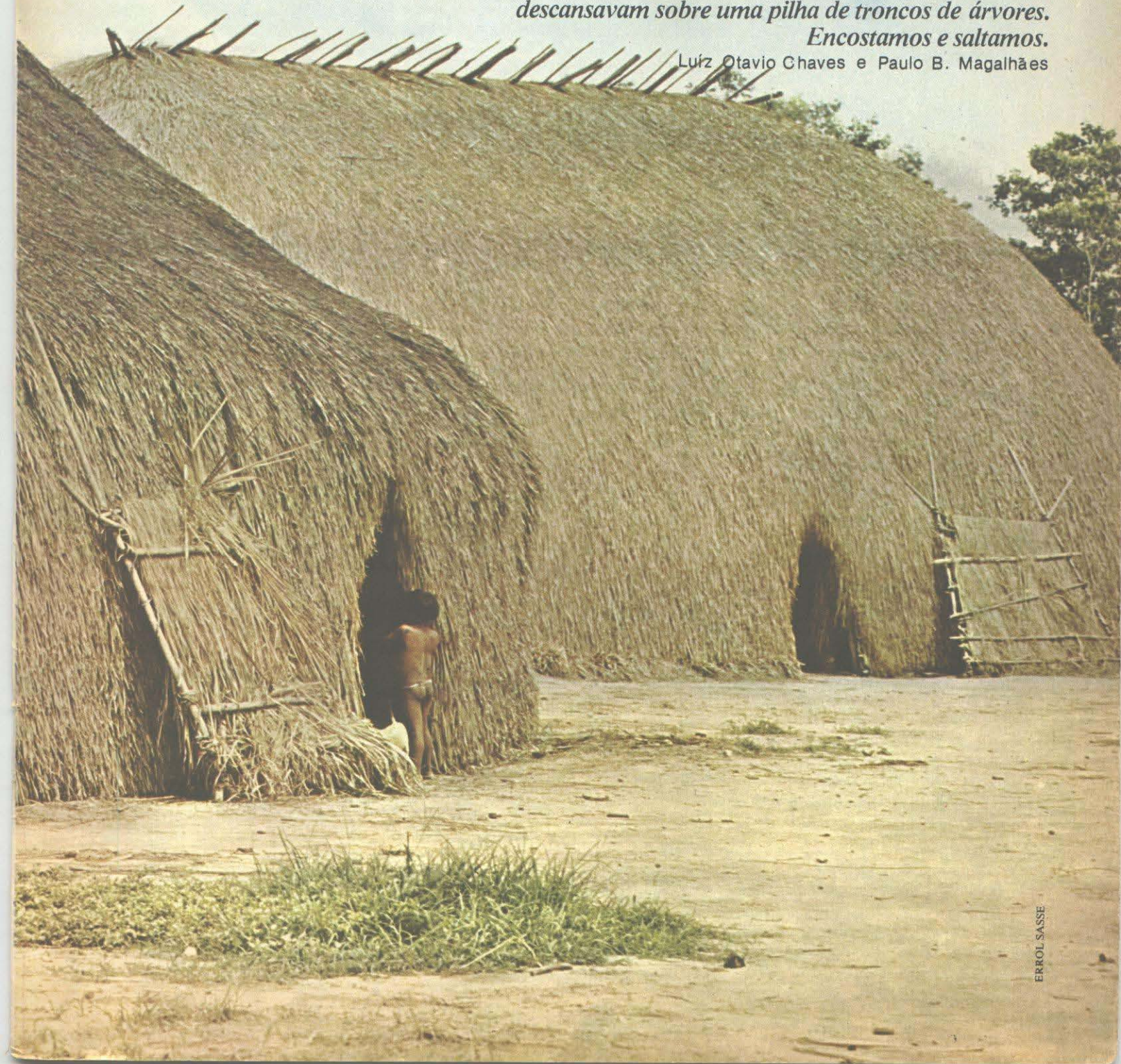


CONSTRUÇÃO DA MALOCA KAMAYURÁ

Na fresca tarde de abril, o barco descia o rio conduzido pela mão hábil e firme do índio Popoty. Tínhamos deixado para trás, havia mais de uma hora, a aldeia dos Yawalapiti onde nos informáramos sobre a direção a tomar a fim de atingir a aldeia dos Kamayurá, nas margens da lagoa de Ipawu. Quando a densa vegetação ribeirinha desapareceu, subitamente substituída por um alto capinzal, vimos as três canoas, atracadas numa pequena praia. Mais acima, dois índios descansavam sobre uma pilha de troncos de árvores.

Encostamos e saltamos.

Luiz Otavio Chaves e Paulo B. Magalhães

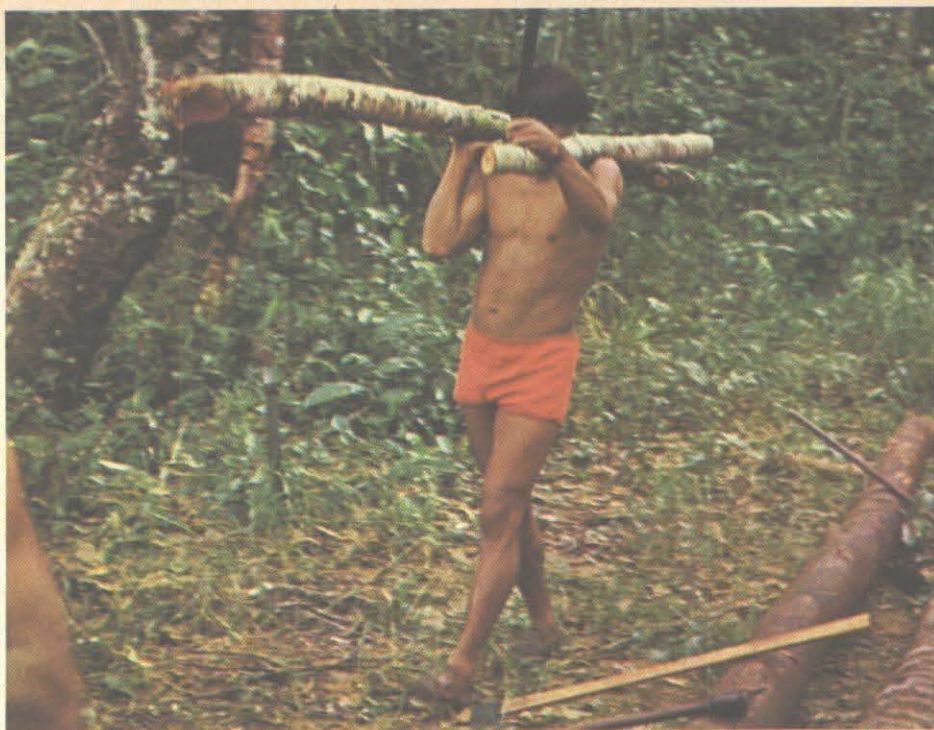


O caminho que partia do rio era apenas um trilho cortando o capinzal. Depois de andar pouco mais de um quilômetro, chegamos à mata e encontramos outros cinco índios que, dirigidos por um “capitão”, executavam a tarefa: as árvores eram cortadas a golpes de facão e trazidas para a orla da mata; ali, eram desgalhadas e os troncos mais grossos tinham sua casca retirada.

O “capitão” levou-nos ao interior da mata para explicar os critérios de sua escolha. Ele sabia quais as espécies que possuíam tronco fino, mas resistente e flexível. Conhecia ainda aquelas que, aparentemente fortes, tinham madeira quebradiça quando secas. Ou as que apresentavam madeira mole, muito sujeitas, portanto, aos ataques de insetos. Quando retornamos à orla da mata, os demais índios já haviam partido, levando as madeiras preparadas. Restava apenas uma tora a ser transportada até o rio.

Erguendo-a por uma das extremidades, o “capitão” agachou-se, equilibrou-a sobre o ombro e levantou-se com ela. Carregou-a assim por uns cem metros e deixou-a tombar no solo. Poderia ter levado a carga sozinho, mas entendeu que devia solicitar minha participação. O tronco era extremamente pesado para mim, que mal podia acompanhar as passadas do “capitão”. A viagem foi repetidamente interrompida por mim para uma mudança de ombro, ambos já bastante doloridos. Ofegante e exausto, vi com grande alívio aparecer a margem do rio, onde os outros nos esperavam para carregar as canoas. Do meu grande cansaço para tão pequena participação, avalei a dimensão do esforço dispendido pelo grupo na coleta de madeira para a construção de uma maloca kamayurá.

As casas construídas pelas diversas sociedades indígenas do Alto Xingu são bastante semelhantes. Medem de 20 a 25 metros de comprimento, para 14 de largura, com 8 metros de altura. A casa ocupada pelo chefe da aldeia costuma ser um pouco maior, não por sua vontade mas por decisão dos que a constroem. Sua planta mostra uma parte central retangular terminada por dois semicírculos. Assim, a cons-



Fotos de LUIZ CHAVES

Escolhida a madeira, os índios cortam as árvores e trazem-nas para fora da mata. Aí, são desgalhadas e descascadas.

A madeira é o principal elemento da construção xinguana. E, para soerguer as malocas, os índios fazem um esforço sobre-humano, derrubando árvores e carregando seus troncos.

trução apresenta-se como um corpo semicilíndrico unindo duas abóbadas.

A madeira é o elemento básico da construção xinguana. A maloca possui uma estrutura central, formada por três grossos troncos muito bem fincados em linha no chão de barro batido. Dois outros troncos mais finos são presos ao alto, paralelos entre si, segurando os três esteios e constituindo a cumeeira. Em torno dessa estrutura fundamental, finca-se no chão, a intervalos de cerca de

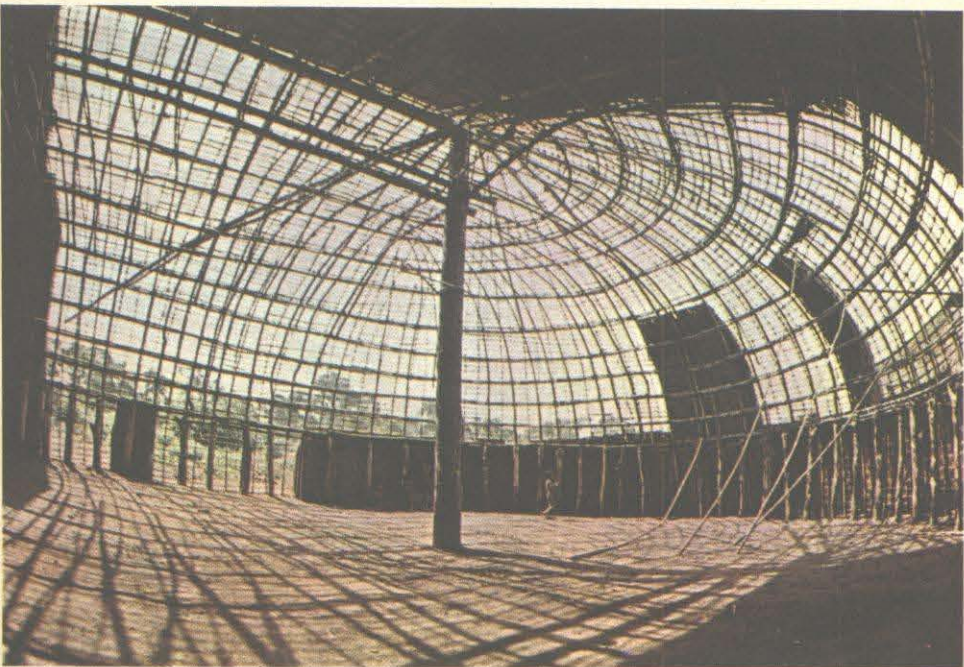
Mais de mil varas são embarcadas nas canoas. Presas aos grossos esteios, elas vão formar a armação da maloca.



LUIZ CHAVES



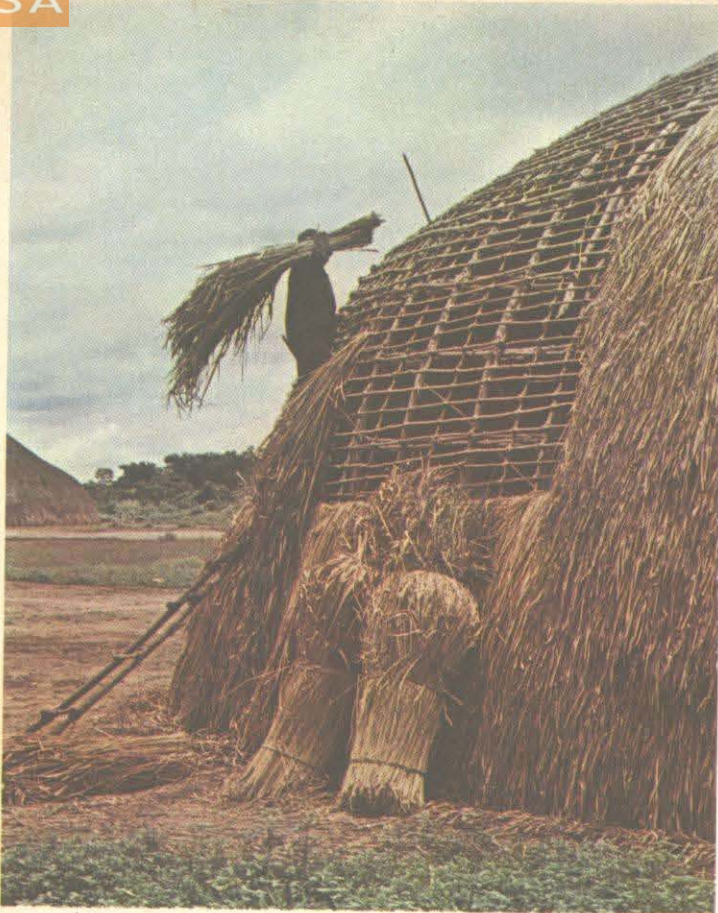
ERROL SASSE



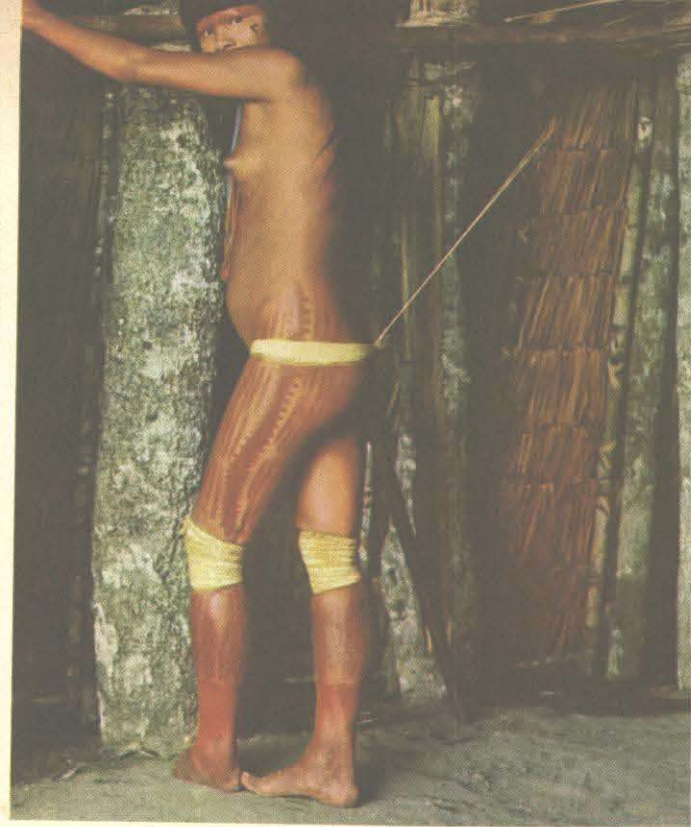
Três esteios fincados no chão de barro batido sustentam a cumeeira formada por dois troncos ligados paralelamente. A construção é lenta e, por isso, antes de terminada, a maloca já tem habitantes.

ERROL SASSE

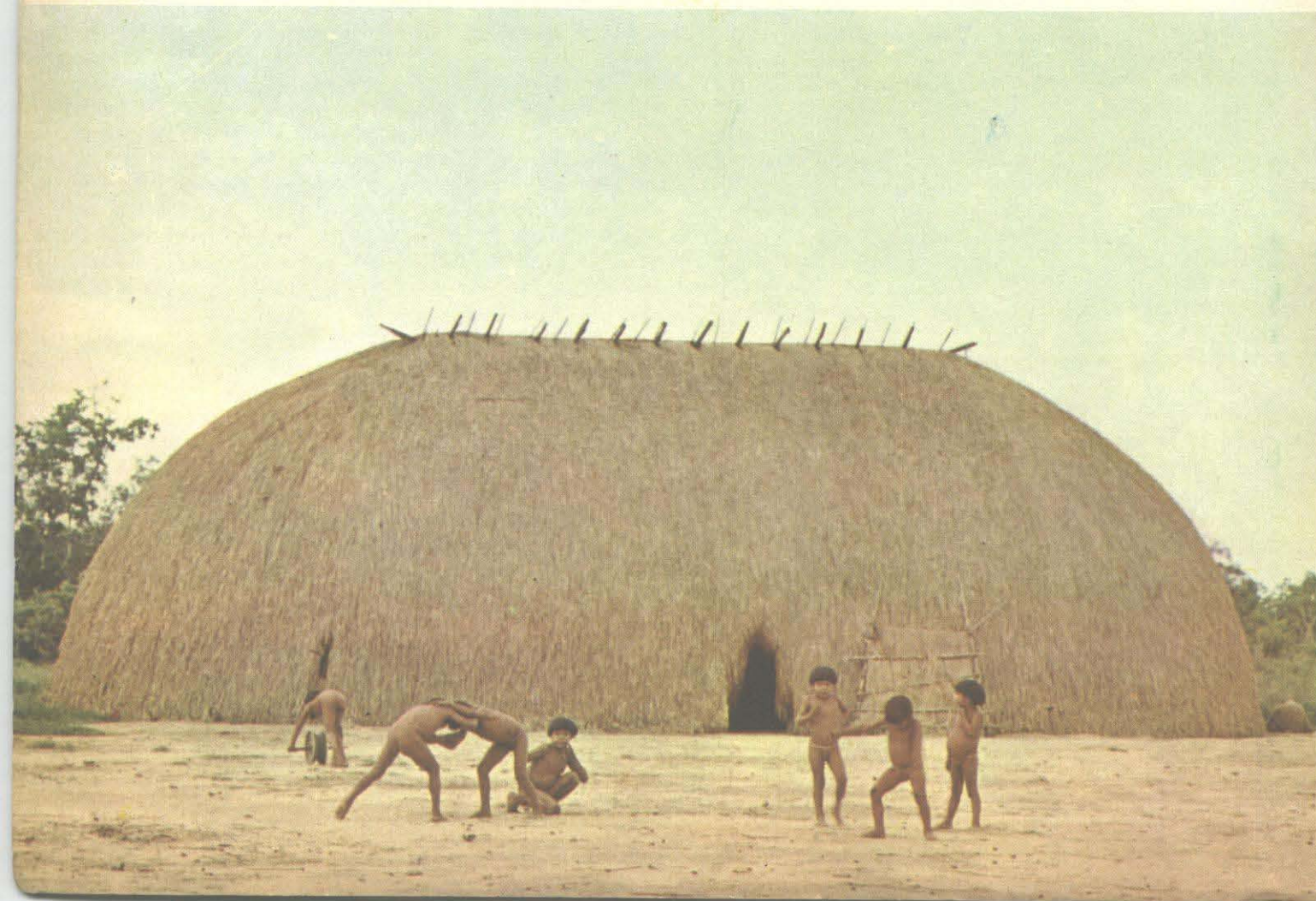




Fotos de EREOL SASSE



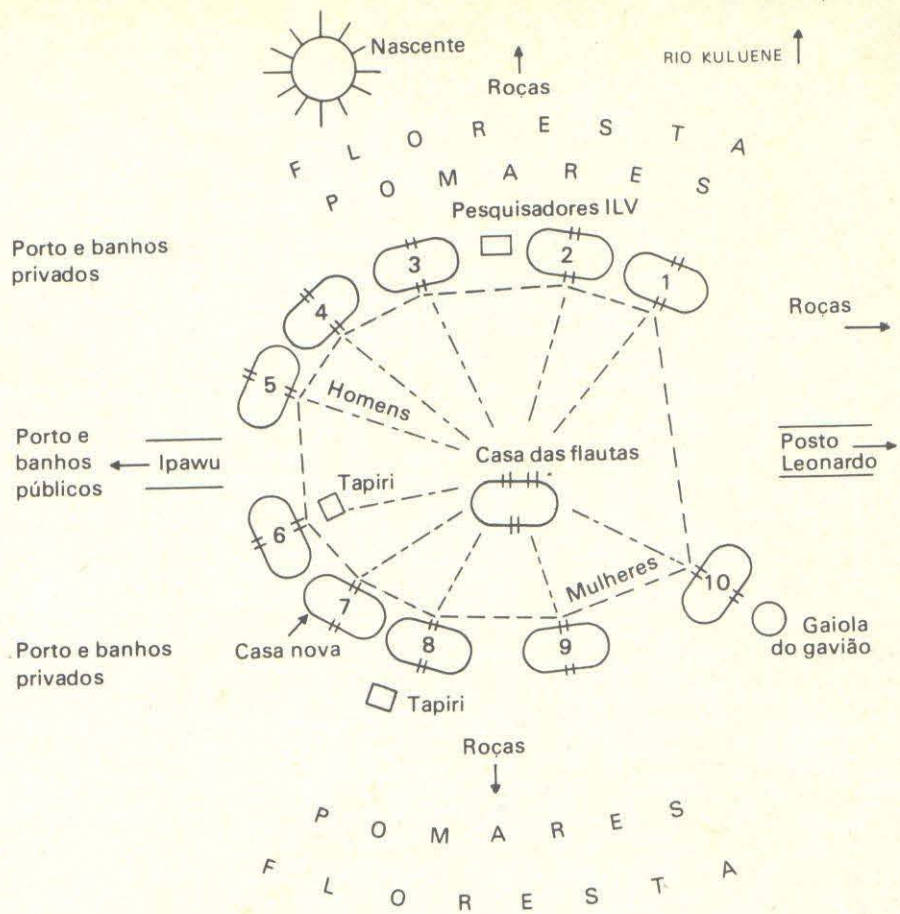
A maloca é toda recoberta de sapé e as ligações entre as madeiras são apenas laçadas e trançadas de embira. No entanto, ela é muito resistente. Ao alto, uma parte do teto é sobreposta, a fim de proteger os esteios e garantir uma boa ventilação interna.





Tudo converge para o centro da aldeia

Planta da aldeia kamayurá, nas margens da Lagoa de Ipawu. O posto Leonardo Villas Boas, da Funai, dá-lhe assistência.



um metro e circundando toda a área da maloca, uma fieira de postes com mais ou menos dois metros de altura. Nesses esteios menores ficam-se as varas flexíveis, que se encurvam à medida que sobem para a cumeeira. Sobre elas atravessam as peças menores e mais finas, para assim formarem a malha que receberá a cobertura de sapé.

Todas as fixações das madeiras são apenas amarrações e trançados de embiras e cipós. Não obstante, as malocas xinguanas resistem bem aos violentos vendavais que inauguram a estação das chuvas e as suas coberturas protegem os moradores contra os grandes aguaceiros da ocasião. O isolamento térmico propiciado pelo sapé e o arejamento garantido pela altura e forma da construção mantêm um ambiente interno agradável e aconchegante.

A parte central é o único local que apresenta abertura para o exterior, geralmente duas: uma dá aces-

Cada maloca tem duas aberturas na parte central — uma dá acesso ao centro da aldeia, outra se localiza no lado oposto. Isso permite iluminação natural e uma boa circulação de ar.

so ao centro da aldeia; outra, oposta a ela, abre para trás. Entra por essas aberturas uma iluminação que faz da parte central da maloca o local de trabalho e a “sala de visitas” da moradia. Quem chega, logo percebe os grandes cestos e panelas que armazenam alimentos, o fogo comum, e às vezes algumas máscaras de palha. O resto da casa, porém, permanece protegido pela penumbra. Só após algum tempo a vista

se acostuma e consegue distinguir as redes armadas a partir dos grandes esteios, dividindo os espaços destinados às diversas famílias.

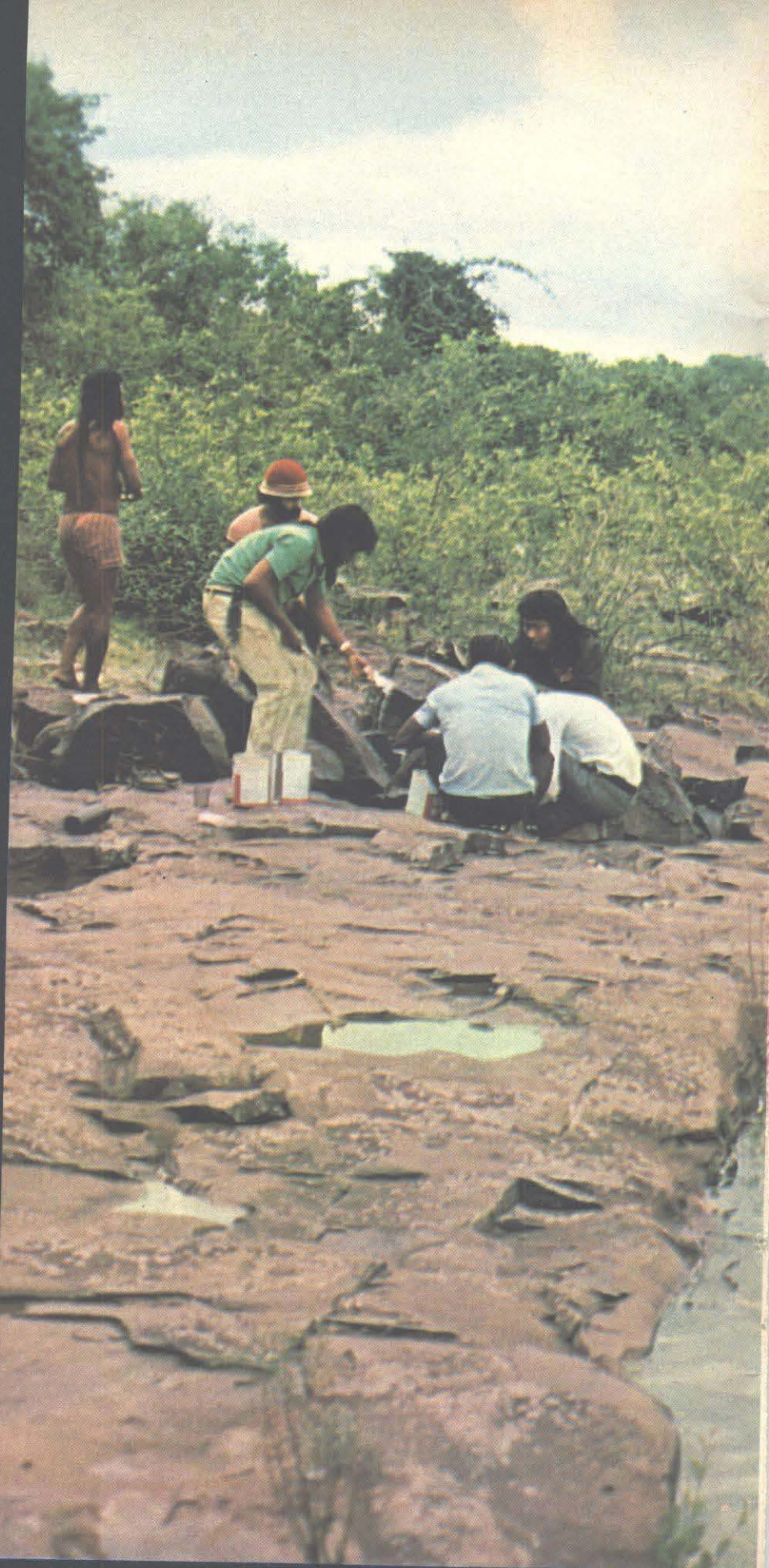
Varia muito o número de habitantes das casas de uma aldeia, podendo chegar até a 30, todos subordinados ao mesmo líder (que é o dono-da-casa) e todos membros de famílias elementares, ligadas entre si pelo parentesco. No Alto Xingu, quando um índio jovem se casa, passa morar inicialmente com a família da mulher. Algum tempo depois, o casal transfere-se definitivamente para casa do pai do marido. Chega um momento, portanto, em que o número de moradores se torna excessivo e uma ou mais das famílias resolve separar-se. E decide, pois, construir uma nova casa. Todos os homens da antiga casa são convocados — as mulheres não participam porque a tarefa é atribuição masculina — e partem para o mato, a fim de buscar a madeira, o cipó e o sapé.

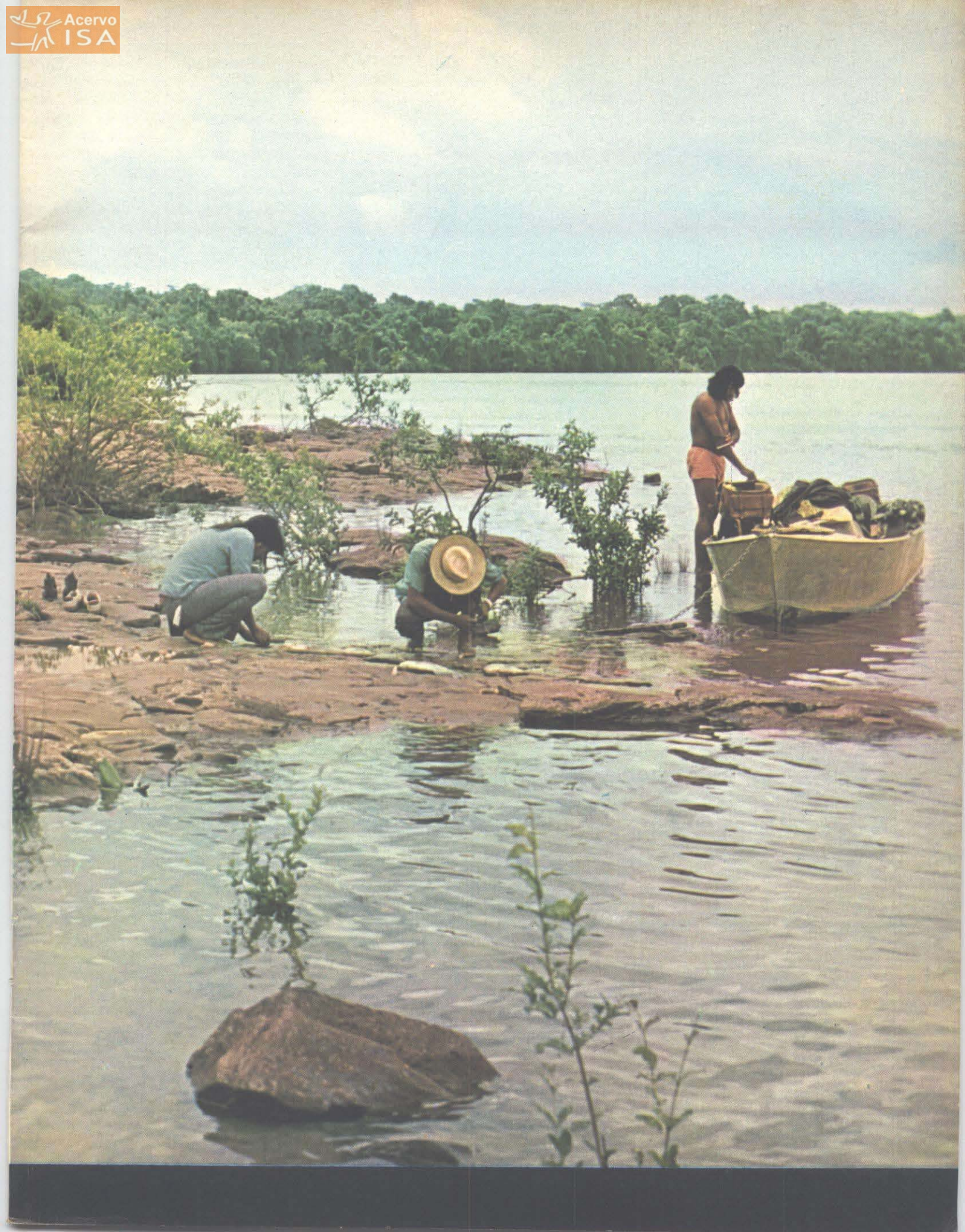
PREÇO DA PAZ PODE SER A VIDA

Na busca do contato pacífico com um grupo indígena, o sertanista deve observar a regra básica traduzida no lema atribuído ao marechal Rondon (1865-1958): "Morrer, se preciso for; matar, nunca".

O conteúdo dramático da frase destaca bem o quanto de coragem, abnegação, paciência e sangue-frio, impõe a participação em uma expedição de contato. Qualidades comparáveis são exigidas do índio, pois se pretende que ele tenha confiança naquelas que séculos de perseguição o ensinaram a identificar como o pior inimigo.

O pleno exercício dessas virtudes vem mostrado nos depoimentos a seguir. O sertanista Orlando Villas Boas e Kremuro, cacique Txukahamãe, relembram, cada qual a seu modo, a mesma perigosa aventura de pacificação.







ORLANDO VILLAS BOAS NARRA:

ENCONTRO COM OS TXUKAHAMÃE

“Nosso contato com os *Txukahamãe* começou com uma informação dos *Juruna*, naquela época seus inimigos figadais. *Txukahamãe* é o nome dado pelos *Juruna* ao índio que, quando eles o conheceram, não tinha arco. *Txukaha* é arco na língua *Juruna*; *txukahamãe*, homem sem arco. Os próprios *Txukahamãe* se autodenominam *Mekragnotire* ou *Metotire*, quer dizer, botoque grande ou botoque pequeno (porque costumam usar esse enfeite, naturalmente). São índios *Kayapó*, como os *Kuben-Kran-Kegn*, os *Gorotire*, os *Kreen-akarore*, da família linguística

Jê. Não tinham canoa, não tinham agricultura, não tinham arco. Arco já usavam quando nós os conhecemos, mas até hoje flecham mal. Caçavam só de borduna. Caçavam anta de borduna; correm atrás da anta e descem a borduna. Para caçar macaco, ou sacodem a árvore ou fazem gritaria embaixo: o macaco cai. Ninguém sabe se ele cai para brigar ou de susto, mas que cai, cai. Hoje, para integrá-los no parque, nós conseguimos transformá-los em índios agricultores; o índio agricultor precisa de uma área de influência menor, e ao mesmo tempo tem uma alimen-

tação mais garantida. Mas, naquele tempo, eles viviam principalmente da caça, perambulando pela mata.”

Foi nessas andanças que os *Txukahamãe*, subindo o Xingu, descobriram as roças de outros índios, inclusive os *Juruna*, e perceberam que excelente alimento era a mandioca. Resultado inevitável: os *Juruna* começaram a ter suas roças pilhadas, reagiram contra os sócios indesejados, e estava formada uma sólida inimizade. Nessas circunstâncias, o trabalho de pacificação, iniciado por Orlando juntamente com seu irmão Cláudio, seria primordialmente uma tentativa de reconciliar os dois grupos rivais. Depois de prepararem terreno, enviando presentes para os *Txukahamãe* por intermédio dos próprios *Juruna*, os dois sertanistas partiram para uma primeira investida direta na região dos índios arredios. Descendo o Xingu acompanhados por alguns índios do sul, avistaram um pequeno grupo *Txukahamãe* uns 20 quilômetros antes da Cachoeira Von Martius, num lugar hoje conhecido como Porori.

“O contato não foi fácil, lembra Orlando. Nós na canoa, no meio do rio, os índios na barranca. Só depois de três dias de grito, namoro, essas coisas todas, nós nos aproximamos e subimos para a margem. Ali três índios se aproximaram, os outros ficaram ocultos dentro da mata e do cerrado alto. Nós fizemos contato com esses três índios, cada um falando a sua língua, pois nós não conhecíamos a língua *txukahamãe*. A gesticulação é que completava. O índio tem uma perspicácia muito grande em relação à mímica. Dois índios de línguas diferentes são capazes de manter uma conversação, cada um na sua língua e, com a mímica, fazem-se entender. Mas nós então ficamos próximos deles assim umas quatro horas. Eu ou o Cláudio estendia um facão, um dos índios pegava a ponta do facão e jogava-o para trás. Depois nos dava uma flecha, um arco. E a coisa foi indo. Nós tínhamos poucos presentes para oferecer. Naquele tempo o Parque não tinha nenhuma ligação com o Serviço de Proteção ao Índio (hoje Funai), e nós lutávamos com dificuldades incríveis de recursos. Então nós não podíamos ter uma reserva

de material, de presentes para os índios. Mas havia um caldeirão grande, e nós demos de presente o caldeirão para um índio, que o deu para a mulher dele. É claro que todas as mulheres começaram a pressionar os maridos para arranjar caldeirão. Isso nós fomos descobrir muito mais tarde, quando fomos aprisionados pelos índios. Nesse dia, depois de muito conversar e trocar presentes, nós conseguimos convencer esses três índios que tinham se adiantado, o Kremuro o Krumare e mais um, um menino, a entrar no barco para dar uma volta. Depois, com o passar do tempo, os outros, que estavam ocultos na mata, foram chegando, muito desconfiados mas sempre conversando. Ora, para um índio que não sabia nem fazer canoa, uma canoa com motor era uma novidade incrível. E eles gostaram demais da canoa. Então, nós púnhamos um índio na canoa, o motorista dava uma volta, voltava. Mais um, passeava, voltava. Até que uma hora nós convidamos o Kremuro para dar outra volta conosco. O Kremuro era chefe, ainda é, mas um chefe muito despersonalizado, o pessoal não dá muita bola pra ele não. O Kremuro concordou, sem saber com o que estava concordando. Nós pusemos o Kremuro e o Krumare, que também era capitão, dentro do barco, e abrimos no pé para o nosso posto (o posto indígena Leonardo Villas Boas, que naquele tempo se chamava Posto Capitão Vasconcelos), a oito dias de viagem rio acima.”

O que os sertanistas pretendiam com esse “seqüestro” era mostrar aos índios como era o Parque Xingu, fazê-los conhecer outros grupos tribais já pacificados, ganhar sua confiança. E depois voltar com os dois e mais presentes para prosseguir o contato com os *Txukahamãe*, já que na beira do rio haviam encontrado apenas uma dúzia de índios. O acampamento de onde estes vinham, segundo o apurado, não devia estar muito distante do Porori, para dentro da mata. Nos dois primeiros dias de viagem, Kremuro e Krumare ficaram assustados, naturalmente. Não sabiam direito para onde iam sendo levados, e os sertanistas tiveram de acampar em ilhas para evitar

a fuga de seus convidados (os *Txukahamãe* não são bons nadadores). Chegando ao Posto, contudo, os dois índios foram recebidos com festas e presentes pelos outros grupos, e passaram realmente a gostar da viagem forçada.

“Eles gostaram demais das danças, aquela coisa toda. Porque o índio, ele se embevece, ele se admira mais de encontrar um outro índio desconhecido que de encontrar um avião a jato. Para eles uma coisa civilizada não tem a menor importância. Então um mês se passou depressa e, depois de um mês, descemos o rio levando os *Txukahamãe* de volta com um monte de presentes. Mas nós, dentro da nossa pobreza, levávamos apenas o material que tínhamos à nossa disposição. E não havia mais panelão, não havia mais pre-

Para eles, uma coisa civilizada não tem a menor importância.

sentes para mulheres, que seriam colares, tesouras etc. O que tínhamos, no duro mesmo, era facão, machado e faquinha. Muito bem, descemos, o Cláudio, eu, um índio *Kajabi* e dois *Juruna*. A nossa intenção era fazer com que eles vissem os *Juruna* conosco e confraternizassem. Isso deu resultado; os *Txukahamãe* transformaram-se em grandes amigos dos *Juruna*. Nós descemos além do Porori, até a Cachoeira Von Martius. Pensávamos que a cachoeira poderia ser uma grande defesa nossa, como realmente foi. Nós sabíamos que os *Txukahamãe* tinham medo d’água, eram péssimos nadadores. E na altura da cachoeira, o rio tem 1 600 metros de largura, cheio de ilhotas. Quando chegamos à beira do rio, os índios desceram e internaram-se na mata. Quatro ou cinco dias depois, voltaram com mais ou menos 200 índios — homens, mu-

lheres, crianças. Então nós ficamos ali naquela coisa, demos os presentes que tínhamos para dar, e as mulheres sempre arredias, as mulheres e as crianças. Porque na realidade não havia razão para elas se aproximarem, uma vez que nós não estávamos presenteando mulher. As mulheres pressionando os maridos por causa dos caldeirões. O Kremuro e o Krumare sabiam que nós não tínhamos caldeirões, eles tinham vindo conosco lá de cima, viram que no Posto não tinha mais. Mas em vez de falar isso para as mulheres, começaram a caçoar delas. Nessa altura, o índio Kritão disse assim: ‘Vamos buscar o resto da aldeia’.

O convite representava uma prova de confiança, mas dirigia-se apenas a Cláudio e Orlando, não aos *Kajabi* e *Juruna* que os acompanhavam. Isso deixou os sertanistas indecisos; temiam, não por si mesmos, mas por seus companheiros que ficariam entre índios estranhos, na beira do rio. Então aceitaram o convite com uma condição: iriam só os dois, mas junto com todos os *Txukahamãe*; nenhum ficaria no rio. A aldeia, segundo Kritão, ficava a um dia de caminhada.

“Quando foram seis horas da manhã, saiu aquela fila pela mata: Kritão, Cláudio, eu, e aquela fila de índios. Nós andamos algum tempo, eu olhei para trás e não vi índio nenhum. Só nós dois e o Kritão. Aí eu falei: ‘Como é, Kritão, cadê os índios?’ Ele disse: ‘Não sabe, parece que ele vai outro caminho...’ Ah, tinham voltado para a beira do rio. Então paramos. Paramos um tempo grande para resolver se íamos continuar ou voltávamos. Estávamos a umas duas ou três horas só de caminhada. Aí resolvemos seguir. Nós tínhamos instruído os índios que nos acompanhavam: ‘Se começar a chegar *Txukahamãe*, se algum índio voltar ou começar a chegar índio estranho, vocês abrem a canoa e vão parar lá na ilha’. Então vamos embora, perigo não vai ter. Perigo vai ter para nós, agora. Aí nós começamos a andar. Chegou o fim do dia, uma fome desgraçada. Nós levávamos uma espingarda, demos um tiro, pá! Matou uma arara. Arara é o bicho mais duro do mundo para cozinhar, mais duro que urubu. O Kri-



tão pegou, chamoscou assim dez minutos, deu um pedaço de arara para cada um. A gente não conseguia comer nada. Aí precisava dormir. Ninguém tinha levado rede, porque disseram que era um dia só de caminhada. Então dormimos assim mesmo na beira de um córrego, fizemos um fogo e dormimos. No dia seguinte, toca a caminhar. Morre o dia, e nada. ‘Kritão, omia (quanto falta)?’ Ele só respondia: ‘Aunke (vamos)’. Caminhamos mais outro dia. Mata amazônica, emaranhada.

O Kremuro caminhou os três dias abrindo o mato na mão, assim. Não queria nem que galho batesse na gente. Quando foi no terceiro dia, às três horas da tarde, nós encontramos uma índia parada, a cara séria. Nós chegamos, o Kritão passou por ela, nós nos aproximamos, ela pegou e deu um cacho de bananas. Banana eles cultivavam. Nós com uma fome danada, devoramos o cacho na hora, né? Andamos mais um pouquinho, encontramos uma índia velha, idosa, mas idosa de verdade. Ela devia ter uns 90, 100 anos. Parada no meio da mata também. Nós chegamos, ela estava mascando umas folhas, cuspiu na mão e passou no nosso rosto. Porque o índio *Txukahamãe*, ele crê que o fetiche, quer dizer, a maldade, o mau-olhado, vem dos olhos. Então aquilo era para tirar... a resma da gente, né? Mais um pouquinho, encontramos o marido dessa índia, chamava-se Tayo. Era uma figura extraordinária, um velho de mais de 100 anos, cabelo mais ou menos grisalho, mais preto do que branco, e o rosto plissado, velhinho mesmo, todo enrugado, com um

bordão, no meio da mata. Nós chegamos, abraçamos o velho, ele também abraçou a gente, mas não disse palavra... Aí nós continuamos. De repente, demos com o acampamento na mata.”

Os *Txukahamãe* não construíam aldeias, pois eram índios seminômades. Havia apenas locais de permanência temporária, onde existiam bananeiras. Demoravam-se ali enquanto houvesse bananas, mas o resto do ano eles passavam caminhando.

“Quando nós chegamos, foi aquela correria, parecia um estouro de boiada. Brum! Correu gente prá tudo quanto é lado, nós ficamos com receio, Kritão começou a gritar, pegou a gente, pôs tudo junto com ele, começou a gritar, gritar, gritar. Porque muitos daqueles índios nunca tinham visto caraíba, gente diferente, podiam fazer qualquer coisa. O Kritão querendo nos proteger. Era tanta a sua vontade de que a gente fosse até lá, que ele tinha até mentido na distância. O Kritão gritou, gritou, gritou, começaram a chegar as mulheres, as



ORLANDO VILLAS BOAS NARRA

crianças, ficaram assim, a uma certa distância. E nós vimos uma massa de gente; eram umas quatrocentas pessoas, certamente. Então a coisa foi sossegando aos poucos. O Kritão explicou, explicou que nós só queríamos trazer presente, queríamos conversar, queríamos ser amigos. Eles se aproximaram, uns ainda de longe, e nós fomos nos familiarizando com eles.”

O acampamento era formado por simples abrigos de folha de bananeira que zigzagueavam na mata, desviando-se das árvores mais grossas; abrigos sem paredes, teto sem inclinação, com uma espessa camada de folhas de bananeira para evitar a infiltração de água da chuva. Os visitantes foram servidos de mais banana e carne de macaco caçado na hora, e, ao pôr-do-sol, todos os índios já pareciam tranquilos. Mas nem tanto...

“Quando chegou a noite, nós fomos dormir. Eu na casa do Kritão, o Cláudio na casa de outro índio,

Mas o Kritão não acertava com o jeito de me acomodar ao gosto dele. Se eu ficasse para o lado de dentro, poderia acordar de noite e atacar a família dele; para o lado de fora, podia fugir. Até que ele pensou, pensou, e bolou um jeito. Deitou ele, depois eu e a mulher dele. Aí ele mandou que eu dormisse ao contrário, com a cabeça para o lado de cá e ele com a cabeça para o lado de lá. Então dormiu ele com a cabeça para o lado de lá, eu com a cabeça para o lado de cá, e a mulher dele com a cabeça para o lado de lá. Ficamos os três assim. Mas ele não ficou contente ainda. Eu podia fugir. Como se eu fosse louco de fugir numa mata daquelas, a três dias da beira do rio, deixando 400 índios inimigos na retaguarda. Mas um índio seria capaz de fazer isso, então ele tinha medo. Então me pegou, e pôs a perna dele em cima da minha barriga. E eu então pus a perna em cima da barriga dele e dormimos assim nós dois. Eu com a perna em cima dele,

ele com a perna em cima de mim. Tudo ajeitado. De maneira que qualquer movimentozinho que eu fazia ele estava sentado. E delicadamente sentado: oferecendo-me banana!”

No começo da tarde do dia seguinte, já bem descansados, os dois sertanistas partiram de volta para o rio, com toda a população da aldeia de armas e bagagens abrindo caminho na frente. Chegaram em dois dias e meio de marcha e encontraram tudo em paz entre os *Txukahamãe* e os outros índios que haviam ficado para trás. Os *Txukahamãe* (somando então 760 índios, como Cláudio e Orlando chegaram a contar) acamparam todos a um quilômetro da margem do rio, e durante dois dias o contato prosseguiu sem problemas. Logo em seguida, porém, as coisas começaram a se complicar.

A expedição em busca do primeiro contato usa os rios como via de penetração. À noite, acampa em suas margens.

Fotos de MARCELO KUJAWSKY





“Aí, no terceiro dia, tinha um índio que queria matar o Cláudio, e outro que queria matar a mim. Eram o Tokiê e o Kretire. Acontece que os índios, depois de passada a novidade, começaram a pressionar o Kretire, dizendo que fez mal em deixar a gente ir até a aldeia. Agora a gente podia ir embora e voltar com os civilizados para atacar a aldeia deles. E foi indo, foi indo, o Kretire se viu na obrigação, para poder manter sua liderança, de matar o Cláudio ou a mim. E o Tokiê mataria ou o Cláudio ou a mim. Mas eles passavam o dia todo sentados, conversando com a gente. Chegava de noite, vinha um índio e avisava: ‘Kretire grugni (Kretire brabo)’. Eu perguntava: ‘Por que?’ ‘Akaty gata bakuby (De noite você morre)’. Então a gente passou acordado a noite inteirinha. E olhando atrás da árvore, assim a uns 10 metros, você via o vulto do Kretire, esperando a gente dormir, com um porrete na mão. Olha que divertimento...”

No dia seguinte Cláudio e Orlando, com os índios que os acompanhavam, transferiram seu acampamento para uma ilha no meio do rio, onde podiam ao menos dormir sossegados. Durante o dia atravessavam o rio para continuar conversando com os *Txukahamãe*. Havia a possibilidade de irem embora, voltarem para o Posto. Temiam, porém, que isso comprometesse todo o trabalho de atração iniciado. De resto, a situação não lhes parecia grave demais. De fato, tudo correu bem durante três dias.

“Uma bela noite, nós já está-

vamos na ilha, começa uma gritaria na margem do rio. Os índios chamando por nós. Nós tínhamos conosco dois *Juruna*, o Pauaidê e o Dodiga, sendo que o Pauaidê era um verdadeiro atleta, um índio extraordinário altamente valente. Então eu mandei o Pauaidê: ‘Pauaidê, vai ver por que *Txukahamãe* está chamando’. O Pauaidê e o Dodiga pegaram a canoa, foram até a barranca, estavam lá os *Txukahamãe* e disseram: ‘As mulheres fugiram, as mulheres estão todas brabas por causa de caraíba’. Aí os dois *Juruna* entraram na mata, começaram a gritar, e as mulheres voltaram. Aí os *Txukahamãe* ficaram contentes, tudo bem. No outro dia, às onze horas da noite, nova gritaria. Eu falei: ‘Pauaidê, vai lá outra vez ver o quê que é’. Pauaidê foi, voltou e disse: ‘*Txukahamãe* brabo. Ih, tá tudo brabo, tá muito brabo!’ Eu fiquei com receio que acontecesse alguma coisa, mas eles começaram a gritar, chamando Cláudio e eu: ‘Gráudiooooo, Oranduuuu...’ Bom, naquela noite nós tínhamos feito fogo na pedrada, e de repente, quando nós vimos, começa a chegar *Txukahamãe* dentro d’água. Tinham saltado no rio mais de um quilômetro acima, e aprumaram para a nossa ilha, vieram na correnteza. Chegaram assim uns 18 índios, tudo pintado de preto, com borduna na mão. E ficaram por ali. Nós quisemos conversar com eles, eles nada. Disseram que os outros estavam lá, que estavam brabos. ‘*Txukahamãe grugni, grugni*’. Eu falei: ‘Cláudio, vamos ver o quê que é’. Aí nós fomos, levando o Pauaidê. Quando chegamos lá na barranca — quer dizer, não era barranca, era um pedaço —, encostamos a canoa, tinha mais ou menos uns 100 índios, todos pintados de preto com tição na mão, feito tocha. Nós descemos, eles disseram para a gente ir até o acampamento. Então eu achei que... disse: ‘Não, vamos ficar por aqui mesmo’. Eles disseram: ‘Não, vamos, vamos!’ um índio agarrou a minha mão, eu puxei, outro veio, agarrou. Puseram as minhas mãos para trás, eu gritei: ‘Cláudio, os índios me

agarraram!’ O Cláudio disse: ‘Eu também estou agarrado’. Eu disse: ‘Então veja o Pauaidê’. O Cláudio olhou para trás, tinha quatro em cima de Pauaidê. E *Txukahamãe* é tudo homem de 1,80 metro, 1,90, né? Estava aquela coisa, aí eles nos levaram pela trilha. Tinha um pedral, nós passamos por cima, eu caí na pedra, bati o joelho em baixo, meio que fraturou. Mas eu fui andando. A um quilômetro mais ou menos estava o acampamento deles. Ali tinha só homem. Tinha homem que não tinha jeito! Aí nós ficamos lá, eles começaram a dizer que as mulheres fugiram, que nós éramos culpados. E fizeram um fogo, nos empurraram na beira do fogo, e fizeram um círculo. Eu comecei a gritar chamando as mulheres. Enquanto isso, o Cláudio tentava segurar o Pauaidê. O Pauaidê foi se enfezando, e queria fugir. Então se o Pauaidê resolve avançar, arranca a borduna de um índio daqueles, ia abrir uma brecha e saía. Porque, índio por índio, nenhum competia com ele. Correr na mata, embora eles fossem muitos, era a mesma coisa; o primeiro que chegasse morria mesmo. Mas nós... Então o Cláudio segurava o Pauaidê e eu gritava: ‘Mulheres, venham cá, nós somos bons, não queremos fazer nada! Venham cá, nós somos bons, temos coisas para dar a vocês!’ E nada... Mulher não aparecia, e o fogo apagava. Quando o fogo apagava, a gente ficava no escuro, eu gritava: ‘*Kuã, kuã, kuã!* Fogo, fogo, fogo!’ O índio vinha, soprava o fogo, ajeitava, clareava tudo. E tinha um índio entre eles lá que gritava: ‘*Bakuby, bakuby!*’ Mata, mata que branco não presta!’ Quando um gritava os outros concordavam em cadeia: ‘*Bakuby, bakuby!*’ Avançavam e voltavam outra vez. Eles ainda tinham esperança que nós fizéssemos as mulheres voltarem. E as mulheres estavam brabas mesmo, daí é que nós vimos. Aí nós gritamos, gritamos, gritamos, de repente o fogo apaga e grito para o índio assim: ‘*Kuã, kuã, kuã!*’. O índio vem correndo, eu certo que ele vai acender o fogo, ele



MARCELO KUJAWSKY

O índio juruna chamado Pauaidê, participou da expedição que pacificou os Txukahamãe. Também quase foi morto.

dá um pontapé no fogo. Aí fica tudo escuro. E os índios todos 'Bakuby, bakuby!' Brum! Fechou em cima da gente. Mas quando a roda se desfez, eles não tiveram a idéia de que eles não podiam manejar a borduna. Porque tinha cabeça demais em volta. Eu olhava assim, via as folhas em contraste com o céu, mas estava cheio de cabeça. Eu abaixei, disse: 'Cláudio, abaixa!' O Cláudio diz: 'Eu estou agarrado no Pauaidê!' Aquele troço assim, e os índios não podiam bater, porque eles não achavam a cabeça da gente. Sorte nossa... Mas também foi coisa assim de uns

três minutos, acho que nem isso. Porque, de repente, um índio gritou assim: 'Komenity, komenity', quer dizer, 'Uma velha, uma velha'. Uma mulher. Aí, aquele silêncio incrível. Um índio veio, acendeu o fogo, a roda desfeita, e ele apontou assim um vulto. Eu olhei assim a uns dez metros, vi um vulto. Peguei, fui lá, era uma velha. Ela vinha mascarando umas folhas, esfregou na minha cara, a mesma coisa que a outra tinha feito. Vinha que era uma fera, aquilo era onça mesmo. Ô velhinha braba. Mas eu abracei a velhinha e ela não recusou. Então eu pensei, bom, vai ver ela não está braba conosco, senão não deixava. Eu trouxe ela até perto do fogo. E falei para a velhinha, com o pouqui-

nho que nós sabíamos, para ela chamar as mulheres. Então ela começou a gritar, dali a uns dez, quinze minutos, começou a aparecer mulher. Apareceram mais de 200 mulheres, umas 60 com criança no colo."

Como Cláudio e Orlando vieram a saber depois, a intenção das mulheres era atravessar o Xingu, levando as crianças e todo a reserva de comida do grupo, e fugir para outra aldeia Txukahamãe, a um mês de viagem. Elas pretendiam dormir na beira do rio, fazer balsas de galhos secos na manhã seguinte, e atravessar o rio. Mas finalmente haviam atendido aos chamados e voltado, para alegria dos Txukahamãe... e dos dois sertanistas.

"As mulheres chegaram, mas chegaram brabas. Brabas, brabas, e nós vimos que elas estavam brabas com eles e não conosco. Eles numa alegria enorme, porque... Txukahamãe é um índio que come muito, e a perspectiva da volta das mulheres estava num bom jantar. Elas chegaram, com aquela carga de beijos e piranha moqueada, e pediram folha de bananeira. Os homens trouxeram folha de bananeira, elas puseram no chão, prepararam um monte de sanduíches enormes de beiju com piranha, e fizeram uma verdadeira passarela de sanduíches em cima das folhas de bananeira. Aí deram um sanduíche para o Cláudio, um para mim, um outro para o Pauaidê, Mandaram que três mulheres nos levassem ao porto. Homem não. Diziam que homem, *grugni, kubenkrire bakuby*, os homens estão muito brabos, eles matam vocês'. As três mulheres nos levaram para o porto. E enquanto isso, as outras mulheres sapatearam em cima dos sanduíches. Não sobrou um sanduíche! Os homens ficaram uma fera, mas as mulheres... Mulher Txukahamãe não é brincadeira! Aí no dia seguinte nós saímos de madrugada, é claro. E voltamos seis meses depois trazendo presentes, mas só para mulher. Caldeirão, colar, tudo arranjado com a Dra. Heloísa Alberto Torres, que naquela época era diretora do Museu Nacional. Conseguimos levar tudo, uma carga bem feita, mas só para mulher, prá homem não. Foi assim que começou nosso contato com os Txukahamãe."



CACIQUE KREMURO DESCREVE:

ENCONTRO COM OS CARAÍBAS

“O primeiro homem branco que vi na minha vida tinha barba grande e usava óculos escuros. Era Cláudio Villas Boas. Ele vinha descendo o rio Xingu em um barco de madeira, acompanhado de alguns índios, e eu me dirigia para a aldeia *Juruna* à sua procura. Fomos apresentados. Entrei sozinho no barco e seguimos na frente”.

Com mais de sessenta anos, Kremuro revela com detalhes o outro

lado do histórico encontro de um homem branco com a então belicosa e desconhecida tribo dos *Txukahamãe*.

“O contato com os brancos começou quando um grupo de jovens *Txukahamãe* — *menorônure* (jovens ainda sem filhos) — esteve com os *Jurunas*, depois de uma fracassada incursão pelo mato para matar *caraiíba* (civilizado, não índio). Quando chegaram de volta à

nossa aldeia me contaram que os *Juruna* desejavam um encontro comigo. Fizemos então uma festa no *capôto* (campo), onde os brancos estavam tomando nossas terras. Dias depois fui com o grupo ao encontro dos *Juruna*”.

A fisionomia rude de Kremuro ganha expressão de orgulho e diz com voz firme, parecendo querer dar mais ênfase às lembranças:

“Eu fui ‘amansar’ aqueles índios. Aí eles me conheceram melhor e me falaram do nosso ‘pai’ (Cláudio Villas Boas). Pegamos as canoas e atravessamos o rio (Xingu). Em frente à aldeia deles há uma praia. Paramos, e dali mesmo chamamos os *Juruna*. Eles se aproximaram. Amansei eles e tudo ficou bom. Um deles perguntou quem era o chefe ou o capitão do grupo. Os companheiros que estavam comigo me apontaram. Então disse que era o chefe da aldeia e comandava o grupo. Quando falei isso, o meu pessoal correu para o mato. Mas eu tive medo de morrer e fiquei parado. Eles não disseram nada e me entregaram machado, facão e panelas. Recebi os presentes e saí pelo mato à procura do meu grupo. Consegui alcançá-los um pouco distante e fomos juntos para nossa aldeia. Logo depois da chegada, os *mecrare* começaram a fazer flechas para uma nova visita à aldeia dos *Juruna*. Dias depois, quando tudo estava pronto para viajarmos, chegou o seu pai Cacamkubém, (pai de Megaron), que estava no mato com outro grupo. Perguntou à minha mulher onde me encontrava. Ela respondeu que estava deitado (era noite). Ele então disse que estava ali para pedir que o levasse, pois naquela época eu só é que podia entrar em contato com aqueles índios. Eu era conhecido. Ele queria que eu pedisse colares e miçangas. Concordei e disse que no dia seguinte partiríamos (cinco dias de viagem separavam as duas aldeias). Nas primeiras horas da manhã seguinte o grupo saiu, mas eu fiquei.”

Kremuro explicou que deixara de viajar porque ficara com o filho. O garoto era muito agarrado a ele. Só a muito custo o convenceu que deveria partir.

“Quando me liberei dele, saí

atrás do pessoal. Naquele mesmo dia encontrei o grupo acampado em *mehabemadia* (lugar de encontro). Dormimos. No dia seguinte prosseguimos viagem.”

Kremuro interrompe a história e faz um comentário à parte, dizendo que naquela época Cláudio dava muitos presentes aos *Juruna* para serem entregues a ele.

“Continuamos andando até encontrar o rio (Xingu). Anoteceu e dormimos perto da aldeia *Juruna*. Na manhã seguinte, quando o sol estava nesta altura (fez o gesto), recomeçamos a viagem e chegamos bem próximo da aldeia. Paramos. Alguns estavam receosos, mas eu os acalmei dizendo que não estávamos ali para brigar, matar, mas em missão de paz, para entrar em contato. Disse: ‘Fiquem aqui que eu vou sozinho. Quando entrar em contato com eles, vocês podem se aproximar’. Aí saí correndo, beirando o rio. De repente avistei o índio Bibina numa canoa. Eu o chamei. Encostou a canoa e me deu de presente machado e facão. Neste momento meu grupo se aproximou, provocando desconfiança em Bibina. Ele entrou depressa na canoa e pediu que o seguisse. Iria na frente avisar os *Juruna*. Nós seguimos e chegamos mais perto da aldeia e começamos a chamá-los. Nesta ocasião os *Juruna* preparavam os presentes que Cláudio Villas Boas deixara com Pauaidê para nos entregar. Eram machados, colares, panelas, faquinhas. Naquele tempo Pauaidê era chefe dos *Juruna*. Os presentes foram colocados numa canoa deles e o grupo se aproximou. Fiquei conversando com eles e diziam que haviam trazido muitos facões. Contaram que Cláudio e Orlando deixaram os presentes para que os *Txukahamãe* não matassem mais índios *Juruna*. Aí eu disse: ‘Nós não vamos matar mais vocês. Vamos ficar amigos’.

Kremuro dá uma risada e observa: “Eles só entregaram facões. Naquele tempo nós não tínhamos nenhum. Só carregamos facão. Voltamos para a nossa aldeia.”

Megaron explica que nesta época os *Juruna* contaram a Cláudio que os *Txukahamãe* haviam aparecido por lá.

“Quando começou o período das chuvas, um outro grupo partiu para novo encontro com os *Juruna*. Pediram que fosse junto. Eu aceitei. Quando chegamos lá, chamei por eles. Antes, na aldeia, a turma que estivera com os *Juruna* me contou que eles estavam me procurando para matar. Respondi que deviam estar me procurando, mas não para matar. ‘Vocês querem ver? Vou chamá-los e irei até a casa deles’. Fiquei sentado enquanto gritavam por eles. Quando vieram, trocamos nossas flechas por colares. Quem chamou os *Juruna* foi Carinhô-i. Os outros encostaram as canoas e eu perguntei a Pauaidê se era verdade que me procuravam para matar. E ele explicou: ‘Nós estávamos

Com o facão veio o aviso: me esperavam na aldeia.

procurando você e os outros correram’.”

O chefe dos *Txukahamãe* volta-se para Megaron explicando que a aldeia ficava na boca do rio Manitsauá.

“Conversamos muito e depois me levaram para a outra margem do rio. O meu pessoal pediu que arranjassem uma canoa. Consegui uma com Pauaidê e outra com Daá. Assim descemos o rio (Xingu). Quando acabávamos de sair ‘eles’ (Cláudio e Orlando) chegaram. Então os *Juruna* contaram que haviam aparecido na aldeia. Prosseguimos viagem e mais tarde encostamos as canoas. Dormimos ali e no dia seguinte partimos a pé. No caminho, fomos tirando mel e comendo. Eu estava no meio da fila, um atrás do outro, caminhando, quando uma cobra me mordeu no dedo grande do pé direito. Aí eu caí. Andamos assim mesmo, com os outros me carregando. Perto de um córrego,

acampamos. Chorei muito de dor. À noite eu disse: ‘Amanhã vocês podem ir embora e avisem para suas tias que estou doente’. No dia seguinte eles partiram e eu fiquei sozinho com Takaê (um índio do grupo). Takaê saiu pelo mato procurando remédio contra veneno da cobra. Depois veio e passou remédio em mim. A dor desapareceu. Quando melhorei, continuamos viagem. Andamos e dormimos. No outro dia, encontramos um córrego com muito peixe. Takaê foi pescar e eu fiquei esperando. Pouco depois, chegaram minha mãe e minha tia. Logo também aparecia um sobrinho meu. Demos uma caminhada e dormimos. Na manhã seguinte, encontramos uma roça onde os moradores plantavam milho. Dormimos ali. De noite avisei o pessoal que de manhã iríamos embora. Enquanto estávamos naquele lugar, Cláudio e Orlando haviam chegado à aldeia *Juruna*. Eles mandaram dois índios me procurar. Dormiram perto de nosso acampamento. De manhã, começamos a andar. Já estava um pouco longe quando, atrás de mim, apareceu minha sobrinha correndo, a gritar meu nome. Perguntei o que estava acontecendo. Ela me respondeu que dois *Juruna* vinham atrás de mim.

‘Puxa! É tão longe! Como é que vieram parar aqui?’ Quando eles se aproximaram, apoiei-me na borduna e me levantei. Explicaram que o Cláudio era quem os mandara vir à minha procura. Na ocasião, me entregaram um facão que me enviara de presente, com o aviso de que me esperava lá na aldeia. Então eu falei: ‘Vocês podem ir na frente que eu vou depois. Naquele tempo havia muita gente’. À tardinha, cheguei num acampamento e logo os dois *Juruna* vieram me procurar. Dormimos ali, mas no dia seguinte choveu o tempo todo. No outro dia disse: ‘Vamos embora’. Respondi: ‘Não posso. Meu pé está doendo. Vão na frente e digam que vou devagar’. Os dois *Juruna* não gostaram da resposta e responderam: ‘Se você ficar aí e levarmos outro *Txukahamãe*, o Cláudio vai ficar bravo com a gente’. Respondi: ‘Então eu vou com o pé doendo assim mesmo’. Os dois índios arranjaram mais gente e partimos. Andamos até

CACIQUE KREMURO DESCREVE



o sol ficar bem baixo. Chegamos a um acampamento. Na manhã seguinte pegamos o mato. Desta vez ia conhecer o Cláudio e ver a casa dele (atual Posto Leonardo Villas Boas). Andamos e dormimos. À noite Daá teve dor de barriga e ficou. Eu segui com Corêco e Maiutá. Queriam ir na frente, mas disse para irmos juntos. Responderam que se Cláudio ficasse esperando muito tempo por nós ia ficar brabo. Pensei e disse: 'Vamos embora. Senão ele vai pensar que estou com medo dele'. Andamos o dia inteiro até en-

contrar o rio. Pegamos uma canoa e subimos o rio. Depois, dormimos e no dia seguinte chegamos no Porori (perto da Cachoeira Von Martius) e acampamos."

Kremuro faz uma pausa antes de prosseguir:

"No outro dia falei: 'Vocês podem ir na frente. Estou com o pé doendo. Quando chegarem lá, digam

Os Txukahamãe construíram uma aldeia na parte norte do Parque Nacional do Xingu. Ali criam seus filhos e mantêm sua cultura.







ao Cláudio para mandar um barco me buscar'. Fiquei dois dias no *Porori*. Depois meu pessoal chegou com Daá. De manhã apareceram os *Juruna* Pauaidê, Dodiga e Krandili. Em seguida subimos o rio. Cláudio me aguardava. Quando estávamos perto da aldeia, vi um barco que trazia Cláudio ao meu encontro. Bibina também vinha no barco. Cláudio estava de óculos escuros. Eles chegaram e me cumprimentaram. Essa foi a primeira vez que vi um homem branco. Entrei sozinho no barco e fomos em frente. O barco era de madeira. Hoje só tem barco de ferro. Chegamos na aldeia. Quando a noite chegou, Cláudio me entregou facão, machado e muitas coisas mais. Eu disse para Mençrá: 'Você pode voltar com essas coisas e diga ao pessoal da aldeia que seguirei viagem com eles'. Então me respondeu: 'Não, eu vou junto'. No dia seguinte, Cláudio me chamou: 'Vamos partir. Entregue as suas coisas para Pauaidê guardar'. Entramos no barco: eu, Corêcro e Irei. Chegamos no *Diauarum*. Lá estavam *Diauarum*, Antônio e José. José tirou meu cocar da cabeça. Cláudio perguntou depois: 'Onde está o seu cocar?' Respondi que havia sido ele (José) quem pegara. Cláudio foi lá, apanhou o cocar e me entregou dizendo para colocar na cabeça. Seguimos viagem. Quando a tarde chegou, paramos para acampar. Nessa mesma tarde apareceu Orlando. Cláudio veio para perto de mim: 'Kremuro, é nosso irmão que está chegando. Vá lá e chame ele'. Fui e chamei Orlando. Ele encostou o barco e nos cumprimentamos. Acampamos lá mesmo.

Na manhã seguinte partimos. Agora eram dois barcos. Dormimos no *Morená* (lugar sagrado para os xinguamos)."

Kremuro continua:

"Naquele tempo o posto se chamava Capitão Vasconcelos. Agora tem outro nome. Quando Leonardo — irmão de Cláudio e Orlando — morreu, o posto recebeu o nome dele. O posto era muito novo e o terreno (campo de pouso) era pequeno. Avião ainda atolava. Depois cheguei na casa deles. Era a época do pequi (outubro ou novembro). Fiquei lá muito tempo. Aí Cláudio falou: 'Kremuro, vamos embora'. Desta vez conheci *Waura*, *Kamayurá*, *Yawalapiti*, (grupos indígenas do Alto Xingu). *Waura* foi o primeiro índio que eu vi. E me deram muitos presentes: colares miçangas, flechas, muita coisa. Agora eu ia levá-los para a minha aldeia.

Ele disse: "vou
ficar aqui
para tomar conta
dos índios".

Cláudio então perguntou: 'Vocês tem outro irmão?' Ele queria me levar e trazer outro irmão. Fiquei pensando e dei o nome de Krumare. Perguntou se havia mais algum. Dei o nome de Begogoti. 'Existem mais irmãos?'. Eu respondi: 'Acabou'. Havia muita gente em volta dele (Cláudio). Disse que ia falar com Orlando para a gente ir embora. Concordei. Nesta viagem foram Cláudio, Orlando, Jorge e mais alguns. Orlando chegou no *Jacaré*. O barco trouxe ele. No mesmo dia descemos o rio. De tarde paramos no *Diauarum*. Aí Orlando escreveu para caraíba sair do posto, pois ia ficar lá. O pessoal do *Diauarum* ficou triste. Ele disse: 'Quem vai ficar aqui sou eu para tomar conta dos índios'. Orlando entregou o bilhete e saímos. Dormimos na al-

deia *Juruna*. Deixaram mais um barco, mas só usamos um. À tarde chegamos na cachoeira (Cachoeira Von Martius). Pauaidê, Bisaká e Dodiga falaram para mim: 'Kremuro, vamos embora. Não vamos dormir aqui'. Eles queriam seguir no mesmo dia. Acabei concordando. Andamos um pouco e dormimos. Pela manhã fomos andando. Cláudio, Orlando e Jorge ficaram no barco. Naquele mesmo dia à tarde, chegamos na aldeia. Chamei o meu pessoal e da aldeia eles gritavam: 'Estão chegando'. Vieram correndo ao nosso encontro. Me receberam chorando de alegria. Os jovens tinham saído para caçar. Os outros que estavam na aldeia correram para chamá-los. Algum tempo depois eles vieram. Os *Juruna* contaram na sua língua que Cláudio me esperava lá na cachoeira. Fiquei sentado olhando a conversa com o pessoal. Mais tarde falei: 'Já trouxe nossos pais. Trazem muitos presentes. Amanhã vamos lá apanhá-los'. No dia seguinte partimos. O pessoal que foi na frente havia chegado. Eu fui bem atrás. Cheguei tarde. Acampamos e o pessoal trouxe muita banana. Desta vez os nossos pais chegaram em nossa aldeia. Eles deram colares, facão, machado e panela. Depois da entrega, apresentei meu irmão Krumare. Orlando perguntou 'Ele é bom?' Respondi que sim."

Kremuro faz uma pausa, vira-se para Megaron, que policia o gravador e diz: "Foi assim que apresentei seu tio aos brancos".

Megaron quer saber quando foi que os *Txukahamãe* prenderam Orlando e Cláudio. Kremuro sorri e responde que o fato ocorreu depois.

"Foi lá mesmo na cachoeira que prendemos eles. Foi assim. Cláudio chegou e falou para mim: 'Kremuro, vai pescar para a gente comer'. Sai. Quando estava pescando, ouvi todo mundo gritar. Voltei. Ao chegar, vi uma mulher conversando com eles (Orlando e Cláudio). Contava que as mulheres tinham fugido para o mato. Naquele tempo todo mundo tinha medo de caraíba. Aí fui atrás das mulheres, mas não encontrei ninguém. Já era tarde. Só os homens estavam no acampamento. Era bem tarde. Logo escureceu."

CACIQUE KREMURO DESCREVE

Transcrito da
"Revista de
Atualidade Indígena",
da FUNAI.

Megaron pede para contar como sucedeu.

“Vou contar. Aconteceu assim: as nossas mulheres ficaram brabas com os homens, então fugiram. Elas tinham medo de caraíba. Diziam que tinham sido trazidas para morrerem. Quando Orlando e Cláudio souberam da causa da fuga, explicaram que não estavam ‘brabos’. Queriam ficar amigos. Pediram que eu fosse procurar as mulheres, mas não dava mais. Estava muito escuro. Passado algum tempo, metade das mulheres voltou ao acampamento, mas a outra foi à nossa aldeia. Nessa ocasião, os índios ficaram brabos. Pegaram Cláudio e Orlando e queriam matá-los. Houve um reboiço. As poucas mulheres e crianças correram para o mato. Fi-

zeram uma fogueira e disseram que se a mulher de Kritão não aparecesse eles seriam mortos. A mulher de Kritão apareceu, mas se não fosse eu, eles teriam sido mortos. Depois, Orlando e Cláudio atravessaram o rio e ficaram numa ilha. Levaram meu tio Krumare e três índios. Quando voltaram, mandei mais quatro para o Diauarum. Cláudio veio com eles. Aí é que fomos para a nossa aldeia. Subiram o *capôto*. Quem primeiro apareceu lá foi o Cláudio. Aí fizemos um campo para avião. Nesta ocasião a tribo se dividiu em dois grupos: um foi para o mato e outro ficou no *capôto*. Orlando, mais tarde, sobrevoou a aldeia. Era a primeira vez que eu via um avião. Foi assim que entrei em contato com os brancos”.



Os sertanistas Cláudio e Orlando Villas Boas são carinhosamente chamados de “pai” pelos índios do Rio Xingu.





“EU VIVI ENTRE OS ÍNDIOS DO XINGU”

Um cinegrafista, uma enfermeira e um etnólogo foram para o Xingu, conheceram as diversas tribos do Parque, viveram o dia-a-dia dos índios, trabalharam entre eles.

Marcelo Kujawski lá esteve pela primeira vez em 1973. Voltou nos dois verões seguintes. Marina Villas Boas durante 12 anos visitou, medicou e vacinou os xinguanos. Rafael de Menezes Bastos estudou a música dos Kamayurá, assistiu às suas festas, aprendeu até a tocar a flauta awirare, como aprendiz de músico.

Seus depoimentos permitiram ao repórter Eduardo Graeff fazer um apanhado dos aspectos mais interessantes da vida dos indígenas do Rio Xingu.

“EU VIVI ENTRE OS ÍNDIOS DO XINGU”

Como tantos outros, o cinegrafista Marcelo Kujawski foi pego de surpresa ao perceber essa incrível proximidade em sua primeira ida ao Xingu, em 1973.

“Para quem nasceu e se criou no Rio ou em São Paulo, a figura do homem livre, nu, andando no meio da mata, parece uma coisa muito distante. Mas não. É só dar um passo que a gente chega lá. E chega lá de uma maneira inesperada: até às sete horas da manhã você toma um jato em Congonhas, depois um táxi aéreo em Goiânia, e almoça no Xingu, no posto Leonardo Villas Boas, um peixe assado com farinha”

Seria esta apenas a primeira de uma série de constatações surpreendentes. “Pouco depois da nossa chegada aconteceu uma coisa engraçada”, conta Kujawski.

“A equipe de que eu fazia parte estava começando a filmar seu documentário na aldeia Kamayurá, próxima ao Posto Leonardo. Câmera, gravador, aquele aparato todo, quando, de repente, aparece um índio com um gravador do meu lado. Eu com o meu gravador, o índio ao lado, com o dele. E foi assim o resto do dia. No fim, eu não sabia quem estava com o microfone na melhor posição, eu ou ele. Ele gravou tudo. Depois, à noite, os índios se reuniram na casa-dos-homens, velhos de um lado, moços do outro, ouvindo o que aconteceu durante o dia”.

Essa primeira viagem, feita em companhia de cinegrafistas ingleses e franceses, serviu a Kujawski para verificar, entre outras coisas, a inutilidade de querer captar as imagens e sons da cultura indígena, expurgados de elementos menos “autênticos”, como o radinho de pilha, o gravador, a lanterna, a sandália havaiana, o relógio de pulso, a espingarda, o machado de ferro e assim por diante. “Inautêntico” concluiu, “seria o documentário que procurasse ocultar a presença evidente de todos esses objetos em todas as aldeias xinguanas, inventando um índio ‘puro’ que não tem nada a ver



MARCELO KUJAWSKY

Os índios Txukahamãe, localizados ao norte do Parque, costumam armazenar o alimento comum no centro da aldeia.

com a realidade”. Voltando ao Xingu, em 1974 e novamente em 1975, na direção de sua própria equipe, Kujawski descobriria o outro lado da moeda: a dificuldade de registrar em filmes aspectos profundamente “autênticos” da vida tribal, como por exemplo seu peculiaríssimo ritmo de trabalho e lazer. “Existe uma atividade constante nas aldeias; a mulher, o homem, a criança, todos se ocupam de alguma coisa. Mas, para quem vê de fora, pode parecer que está tudo parado”.

Isto se explica. Numa aldeia de índios agricultores, como os do Alto Xingu — Kamayurá, Yawalapiti, Waurá, Kalapalo e outros —, o trabalho intensifica-se, naturalmente, nas épocas de plantio e colheita, isto é, no início da estação das chuvas (outubro e novembro) e nas vésperas da seca (abril e maio). Com pouca variação de grupo para grupo, os xinguanos plantam milho, batata-doce, banana, amendoim, abóbora e outros produtos, mas sempre e principalmente a mandioca,

que é a verdadeira base da sua alimentação. Quando a fertilidade do solo declina, abrem-se novas áreas pelo conhecido processo da *coivara*: a mata é derrubada nos primeiros meses da seca (junho e julho) e queimam-se os troncos e galhos antes do início das chuvas. Este trabalho pesado é função exclusiva dos homens adultos. A mulher, por sua vez, cabe arrancar a mandioca e transformá-la em farinha e beiju (uma espécie de broa). Embora cada família cuide e colha de sua própria roça, o produto final é armazenado em depósitos comuns pelas diferentes famílias que moram numa mesma casa, sem levar em conta a quantidade produzida por cada uma.

Naturalmente, dentro desse ciclo anual sobram períodos mais ou menos longos em que só resta ao índio esperar pelo crescimento da planta semeada. Então ele tem mais tempo para dedicar a outras atividades: a cerâmica, a cestaria, a fabricação de armas e ferramentas, as festas e rituais, ou simplesmente o ócio, que



ERROL SASSE

Todos os dias, ao nascer do sol, os Kamayurá vão banhar-se na lagoa do Ipawu. Se faz frio, acendem uma fogueira.

afinal também é uma forma de vida.

E há ainda a pesca, a caça e a coleta, que representam fontes suplementares, mas necessárias, de alimento e são praticadas regularmente o ano inteiro.

Agora, para entender a impressão de imobilidade que uma aldeia xinguana pode dar, mesmo quando em plena atividade, é preciso imaginar sua rotina num dia qualquer que não seja de festa ou de algum outro acontecimento extraordinário. Os índios costumam levantar-se cedo no Xingu, assim que o sol começa a clarear o horizonte. Em geral, os homens saem de casa antes das mulheres, e logo se reúnem na beira do rio para o banho da manhã. Se faz frio, acendem um fogo junto da água, conversam, aquecem-se, pulam n'água, voltam para perto do fogo, e ficam nesse vaivém por algum tempo. Depois tomam o caminho de volta para aldeia, e vêm as mulheres com as crianças para a beira do rio. A mesma cena repete-se: o banho, a conversa ao

Existe um preconceito muito difundido entre os caraíbas sobre a "indolência" do índio.

Parece estranho que outros homens possam dosar livremente seu tempo de trabalho e lazer.

pé do fogo. Não há hora certa para comer, mas quase sempre, depois do banho, todos comem um pedaço de beiju como se fosse o café da manhã. Se o homem vai sair para a roça ou um outro serviço pesado — uma caçada ou pescaria mais longa, por exemplo, a mulher prepara-lhe um caldo especial, rico em amido, desmanchando o beiju em água. Caso contrário, o beiju comum, comido puro, é alimento suficiente. Quando o sol começa a esquentar,

ainda bem cedo, boa parte dos homens e mulheres já deixou a aldeia rumo a suas roças, ao rio ou à floresta. Os que ficaram ocupam-se de outras tarefas, geralmente dentro ou na porta de suas casas. Nenhuma agitação, nenhum sinal mais evidente de esforço intenso e organizado. Nenhuma imagem que um cinegrafista pudesse registrar como síntese da atividade produtiva da aldeia, assim como o movimento de uma fábrica, por exemplo, sintetiza a atividade produtiva da grande cidade industrial.

Existe um preconceito muito difundido entre os caraíbas sobre a "indolência" do índio. Acostumados aos horários fixos de trabalho e a uma perspectiva ilimitada de acumulação de riquezas, parece estranho que outros homens possam dosar livremente seu tempo de trabalho e lazer, sem a preocupação de produzir mais do que o exigido pelas necessidades correntes. Pois é isto exatamente o que o índio faz. Se necessário, ele é capaz de revelar



MARCELO KUJAWSKY

O índio nunca trabalha o dia inteiro. Se de manhã foi à roça, de tarde fica conversando na "casa-dos-homens".

uma resistência física extraordinária, trabalhando sem descanso na abertura de uma roça ou seguindo a trilha de um animal na floresta por vários dias consecutivos. Num dia comum, por outro lado, raramente passa a manhã e a tarde trabalhando no mesmo serviço pesado. Se sai de manhã para derrubar mato, lá pelas onze horas, quando o calor aperta, toma o caminho de volta para a aldeia. Depois de comer qualquer coisa em casa, o mais provável é que se acomode na rede para seostar até às três ou quatro horas da tarde. Ao pôr-do-sol, os homens se reúnem novamente, só que desta vez na "casa-dos-homens", no centro do terreiro da aldeia; os pajés numa roda à parte, os outros índios contando histórias, pilheriando, ali ficam até escurecer. Sete horas, sete meia, já quase todos dormem em suas casas.

O equilíbrio entre tempo de trabalho e de lazer pode chegar a um

De manhãzinha, o sol nascendo, sai a família inteira de casa para o rio. O homem, a mulher, a criança, o cachorro, o periquito, o papagaio, um monte de panelas... tudo numa canoa.

ponto em que é difícil distinguir uma coisa da outra. Kujawski teve um exemplo disso no episódio da coleta de mel que presenciou entre os Txukahamãe, ao norte do Parque. "De manhãzinha, o sol nascendo, sai a família inteira de casa para o rio. O homem, a mulher, a criança, o cachorro, o periquito, o papagaio, um monte de panelas, entra todo mundo numa canoa e saem descendo o rio. Vão descendo, descendo.

De repente, o homem vê qualquer coisa se mexer na mata. Encosta a canoa e sai procurando o bicho que ele achou que viu. Enquanto isso, a mulher joga uma linha no rio para pescar um peixe, a criança pula n'água e começa a brincar, o cachorro corre para o mato, o papagaio assobia, cada um faz uma coisa. Depois de algum tempo o homem volta, nada de caça. A mulher, em compensação, já pescou uns quatro ou cinco peixinhos. Voltam para a canoa, continuam descendo, até chegar ao ponto onde o homem, tempos atrás, já havia descoberto a árvore com a colméia. Encostam e descem. O homem vai abrindo um caminhozinho pela mata até a árvore. A mulher, na beira do rio, começa a lavar o peixe. O homem chega até à árvore, vai catando galhos, junta em torno da árvore. Depois risca um fósforo, põe fogo, faz aquela fumaceira para espantar as abelhas. Quando as abelhas vão

embora, pega o machado e começa a cortar a árvore. Nessa altura a mulher já fez um foguinho, está assando o peixe, a criança brincando ao lado com o cachorro e o periquito. Derrubada a árvore — o sol já vai alto —, o homem volta para o rio, e todos comem. Depois vão todos até o tronco derrubado, o homem abre o tronco a machado e lá dentro, no miolo, está o mel. Ai vão pegando os pedaços de favos e espremem o mel dentro das panelas que trouxeram, até lotar tudo. Com as panelas cheias, voltam para a canoa e começam a subir o rio. Vão subindo, remando. Já são umas

quatro horas da tarde, sol está bonito, a luz maravilhosa. Então o homem pára na praia mais bonita do percurso entre a aldeia e o ponto onde estava o mel. E a praia mais bonita do percurso é bonita *mesmo*, rapaz. Vá ter bom gosto assim lá em casa. Pára, aí todo mundo toma banho, todo mundo brinca, nada, curte a praia. Depois voltam para a canoa, continuam remando, e chegam à aldeia ao pôr-do-sol, com aquele monte de mel”.

Anos atrás, antes de serem atraídos para o Parque, os Txukahamãe eram essencialmente caçadores, e mesmo depois de adotarem a agri-

“EU VIVI ENTRE OS ÍNDIOS DO XINGU”

cultura continuam a consumir muita caça de pêlo — anta, veado, capivara, paca, porco-do-mato etc. Os grupos do Alto Xingu, ao contrário, têm no peixe sua principal fonte de carne, e uma série de tabus religiosos restringe o consumo de caça de pêlo. Mesmo o peixe não é consumido diariamente, e sim de três a quatro vezes por semana. Assim, a

Beijus de polvilho. A mandioca é alimento fundamental para todos os índios do Rio Xingu.



“EU VIVI ENTRE OS ÍNDIOS DO XINGU”

alimentação dos xinguanos, embora não muito variada, é bastante rica em substâncias nutritivas. A saúde da população não está ameaçada pela desnutrição, mas pelas infecções transmitidas pelos caraibas, contra as quais os índios têm poucas defesas orgânicas, e também por uma doença nativa, a malária. A limitação dos contatos entre índios e carai-

bas, através dos postos de assistência do governo, permitiu reduzir a incidência das doenças infecciosas. Hoje a malária é a principal responsável pela mortalidade infantil na região.

Atender aos indígenas atacados pela malária, principalmente às crianças, foi a principal ocupação da enfermeira Marina Villas Boas, durante os 12 anos em que trabalhou no Parque do Xingu a serviço da Funai, de 1963 a 1975. “Nós organizamos um bom ambulatório no posto Leonardo”, conta ela, “e semanalmente eu voava de aldeia em aldeia num teco-teco. Se o caso

era grave, trazia para o posto. Se não, medicava na própria aldeia. Sendo preciso dormia lá, o avião já tinha rede e tudo. Com isto nós conseguimos resultados formidáveis. A mortalidade infantil chegou a ficar suspensa durante quatro anos. E durante três anos não morreu um único índio no Alto Xingu. Vocês se lembram, naquela novela ‘O Bem-Amado’, das dificuldades de inaugurar-se um cemitério por falta de defunto? Pois é, de certa forma nós causamos uma crise na área. Porque existe um cerimonial sócio-religioso xinguno, o *kuarup*, que é



ERROL SASSE

A criança que nasce perfeita recebe toda proteção e carinho. Os defeituosos são eliminados. E também os gêmeos.



ERROL SASSE

Cada participante usa uma pintura de acordo com o ritual e sua função dentro dele.

uma homenagem a um morto. E como se passaram três anos sem morrer ninguém, isso atrapalhou a vida das aldeias. Os índios começaram a reclamar. Então o Orlando, meu marido, teve de inventar uma homenagem ao marechal Rondon e ao Leonardo, irmão dele, que tinha morrido, e os índios fizeram um grande *kuarup*...”

Bem menos trabalho teve Marina em outro campo no qual poderia vir a ser solicitada como enfermeira: o atendimento à parturiente e ao recém-nascido. Nesse plano, na verdade, os índios teriam muito o que ensinar aos caríbas. “Há uns anos atrás, começou a se discutir muito a questão do parto sem dor ou parto normal. E nos constatamos que esse problema não existe lá no Xingu,

porque o parto normal é sempre sem dor. A não ser, é claro, aquela dor natural, perfeitamente suportável. Eu presenciei vários partos, quase todos sem nenhuma complicação. Só entre os índios que já haviam sofrido algum tipo de aculturação é que o parto passa a ser com dor e complicado. Entre os Kajaby, por exemplo, que são índios que já tiveram mais contato com o civilizado, o parto normalmente é com dor e complicado.”

Normalmente, as índias continuam a cumprir suas tarefas cotidianas até a hora do parto. Às vezes, acontece de uma índia dar à luz no meio do mato ou na beira do rio. Mas não é esta a norma, como muitos acreditam. Isto acontece na medida em que os índios não conse-

guem prever, senão muito aproximadamente, a data provável do parto, de modo que a mulher pode ser surpreendida durante uma viagem, por exemplo. Normalmente, a índia tem o filho em casa, assistida por suas tias e outras parentas mais velhas. Ela se deita numa rede especial, com uma malha bem larga por onde a placenta cai e é logo enterrada num buraco previamente cavado no chão embaixo da rede. O cordão umbilical é cortado pelo pai, que o amarra e coloca cinzas por cima. A criança toma seu primeiro banho dentro de casa, com água trazida pelas tias. Se não houve complicações no parto, logo a mãe se levanta. Tanto ela como o marido observam um período mais ou menos longo de resguardo durante o qual a mulher, além disso, deve obedecer a uma série de tabus alimentares. Durante esse período, de 30 a 40 dias, a mulher recebe as homenagens dos parentes mas não deve nem

A criança filha de mãe solteira não pode sobreviver. Os índios a consideram um espírito mau que está chegando à aldeia, um espírito mau que precisa ser eliminado.

mesmo ser vista por pessoas estranhas à sua família.

“Quem costuma dar à luz sozinha, sem ajuda de ninguém, é a mãe solteira”, esclarece Marina. “Ela se afasta da aldeia para o mato, dá à luz sozinha, mata a criança sozinha, enterra a criança sozinha e dá um grito. Então a família vem, recolhe a mulher dentro da aldeia, e não se fala mais no assunto. Ninguém pergunta quem foi o pai, que jeito tinha a criança, nada. Só que a criança filha de mãe solteira não pode sobreviver. Os índios a consideram um espírito mau que está chegando à aldeia, um espírito mau que precisa ser eliminado.”

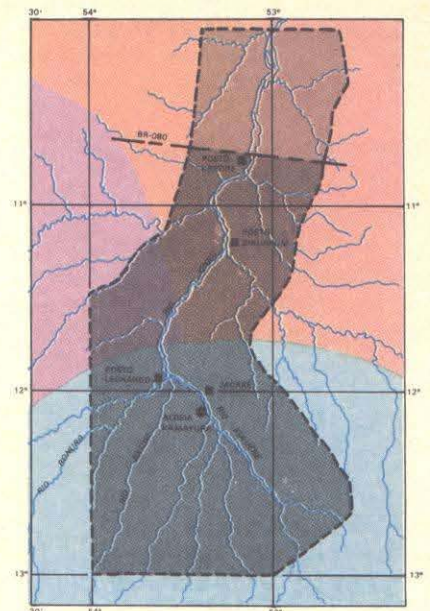
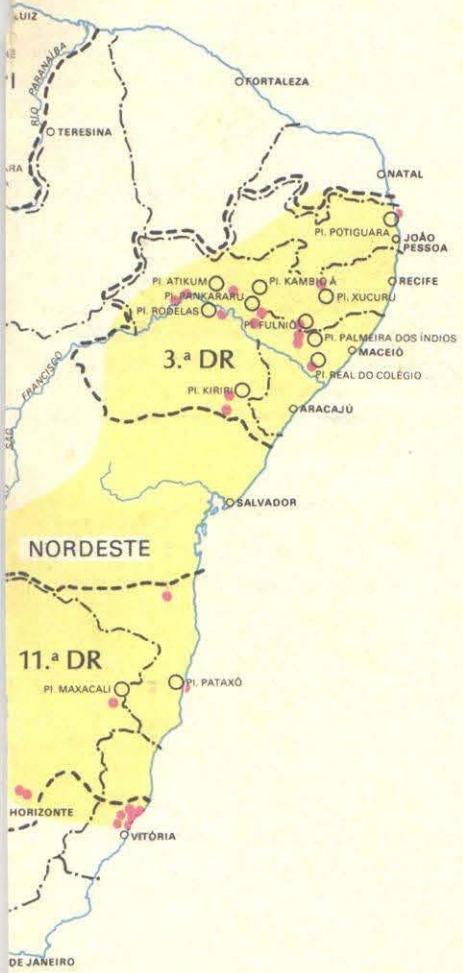
Sempre por motivos mágico-religiosos, os xinguanos praticam o infanticídio também nos casos de

ÁREAS CULTURAIS INDÍGENAS

Segundo o etnólogo Eduardo Galvão

- LIMITES DAS DELEGACIAS REGIONAIS
- - - LIMITES INTERESTADUAIS
- · - · - LIMITES INTERNACIONAIS
- CAPITAIS
- GRUPOS INDÍGENAS ISOLADOS
- GRUPOS INDÍGENAS EM VIAS DE INTEGRAÇÃO
- POSTOS INDÍGENAS
- AJUDÂNCIAS
- △ FAZENDAS INDÍGENAS
- ÁREAS INTERDITADAS
- RESERVAS E PARQUES INDÍGENAS





PARQUE NACIONAL DO XINGU
FONTE: MI-FUNAI
LIMITE DO PARQUE

Fonte: Fundação Nacional do Índio
Ministério do Interior

O PARQUE NACIONAL DO XINGU

A região denominada Alto Xingu, situada no Estado de Mato Grosso do Norte, é formada pelas bacias hidrográficas dos numerosos cursos d'água a que se deve a formação do Rio Xingu. Seu relevo é bastante plano, destacando-se apenas os vales suaves por onde correm os rios, extremamente piscosos. Essa uniformidade facilita, na época das chuvas, a inundação de largas extensões de terras, ligando entre si as inúmeras lagoas existentes.

Na parte sul da região, a vegetação predominante é típica de cerrado: gramíneas, arbustos e árvores de pequeno porte. Ocorrem ainda algumas poucas matas ciliares. À medida que se avança para o norte, descendo o Rio Xingu, a cobertura vegetal vai se adensando, surgindo as primeiras grandes árvores que prenunciam a floresta amazônica.

O clima é ameno, sem grandes variações de temperatura durante todo o ano. Em outubro começa a estação das chuvas, o "inverno", que se inicia com grandes tempestades e fortes ventanias, estendendo-se as chuvas até abril. Voltam então os rios a seus leitos, reaparecem nas margens as praias escondidas, o céu clareia e frescas rajadas sopram do sul. Princípiam assim o "verão", a estação seca, que se prolonga por seis meses, de dias cada vez mais curtos e límpidos.

É nessa região, — incrustado nela, entre os paralelos 10° e 13° Sul, enquadrado em uma linha poligonal que delimita uma área de 40km de largura em ambas as margens do Xingu, até a fronteira do Estado do Pará — que se encontra o Parque Nacional do Xingu. Seus limites foram inicialmente estabelecidos em 1961 pelo decreto (n.º 50.455) que o criou. Em 1968, a área foi modificada (decreto n.º 63.082) pela incorporação de novas terras ao sul, contra a retirada de outras a sudeste. Outra alteração, mais profunda em

seu espírito e conseqüências, foi introduzida três anos depois: o decreto n.º 68.909 abriu o território à passagem da estrada BR-080, transformou em área interdita a parte ao norte dessa estrada e acrescentou mais terras ao sul.

Atualmente o Parque abriga 15 grupos indígenas. Nove deles são considerados xinguanos, porque ali estão há muito tempo: Awití e Kamayurá (tupi); Kalapálo, Nahukwá-Matipu e Kuikuro (karib); Meniháku, Yawalapiti e Waurá (aruak); e Trumai (trumai). Os seis restantes são chamados não-xinguanos porque sua presença no Parque é recente: Juruma e Kayabi (tupi); Txikão (karib); Suyá, Txucahamãe e Kreen-Akarore (jê). São, ao todo, aproximadamente 1 200 habitantes, para uma área de 22 mil quilômetros quadrados, com os não-xinguanos ocupando a parte central e norte do Parque.

Os xinguanos habitam o sul, nas cabeceiras do Rio Xingu ou junto aos seus formadores, principalmente os rios Kuluene, Batoví e Ronuro. Embora falem línguas diferentes, classificadas em quatro troncos lingüísticos distintos (tupi, karib, aruak e trumai), esses grupos indígenas apresentam uma grande uniformidade sócio-cultural. Um dos traços mais marcantes dessa uniformidade é a presença do *uluri*, nome que os Kuikuro dão a um cinto fino, feito de palha de buriti, que todas as mulheres, desde a puberdade, trazem constantemente na cintura. Na frente existe um pequeno triângulo à guisa de *cache-sexo*, do qual sai um cordão que, passando por entre as pernas, amarra-se na parte de trás. O *uluri* é um ornamento privativo das mulheres e nenhum homem pode sequer tocá-lo, sem arriscar-se a sofrer malefícios. Garante, pois, à mulher a iniciativa ou a concordância para a realização de relações sexuais.

O etnólogo Eduardo Galvão deu a região sul do Xingu, território dos xinguanos, o nome de "área do *uluri*".

“EU VIVI ENTRE OS ÍNDIOS DO XINGU”

nascimento de gêmeos ou crianças defeituosas.

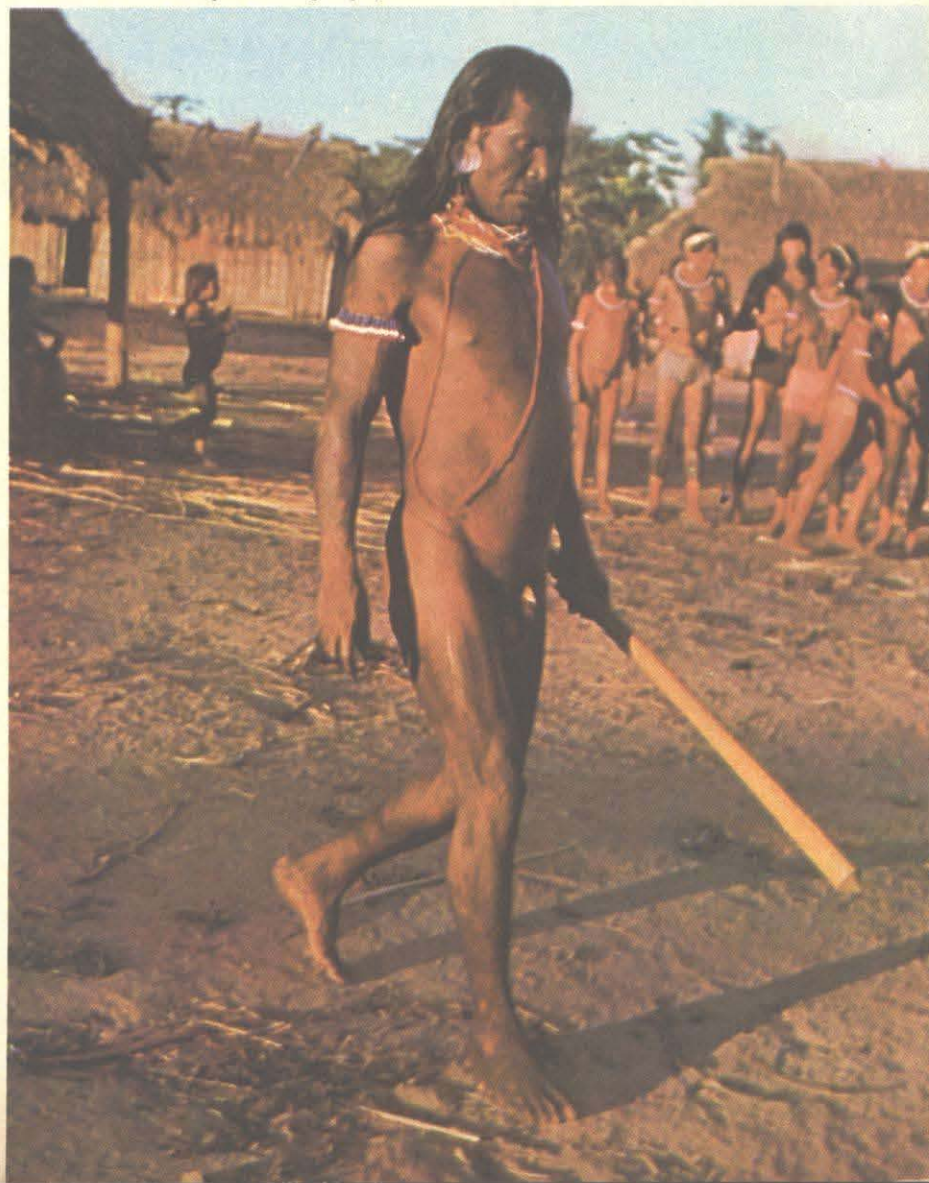
Ambos são vistos como uma ameaça ao equilíbrio da aldeia. No caso de crianças defeituosas, ao menos, isto parece corresponder a uma preocupação de ordem prática. “Não pode sobreviver na comunidade indígena uma criança incapaz de se defender e abastecer por si mesma”, observa Marina.

É pela mesma razão que os velhos se deixam deliberadamente morrer, ao pressentirem a chegada da senilidade. Fora dessas situações excepcionais, em compensação, a criança é a verdadeira dona da comunidade. “Ninguém tem o direito de bater numa criança, ou contrariá-la, ou dizer que uma criança agiu errado”, afirma Marina. “Se uma criança põe fogo na aldeia, como já aconteceu, todo mundo ri apesar dos prejuízos. Podem talvez, pôr um apelido alusivo na criança: capitão-do-fogo, capitão-da-fumaça ou algo assim. Mas nunca recriminam a criança, ou dizem ao pai que devia ter olhado o seu filho. Isto ninguém se sente no direito de fazer”.

Essa norma de educação resultaria, talvez, em crianças voluntariosas e irresponsáveis? Ao contrário. O índio atinge a maturidade bem mais depressa que o civilizado. “As crianças indígenas permanecem em contato com os pais 24 horas por dia; tanto o filho com o pai, como a filha com a mãe. Então, a ligação entre pais e filhos é muito forte, e as relações são diferentes das que se verificam no mundo civilizado, onde o pai, e muitas vezes também a mãe, passa boa parte do dia fora da casa. A modalidade de vida é outra, as atividades são outras, e a criança começa a participar da vida ativa dos pais muito cedo. Com seis ou sete anos de idade, um menino já é capaz de auxiliar o pai numa pescaria, por exemplo, como se fosse um adulto. Ele pilota a canoa, enquanto o pai está flechando os peixes. Com dez, onze anos, um índio já sabe quase tudo o que um



Na “Festa do milho”, da tradição txukahamãe, os dançarinos fantasiam-se de tamaduás. Outros escurecem a pele com genipapo.





A habilidade artesanal é comum a todos. Cada qual confecciona seu próprio ornamento.

adulto de sua comunidade sabe. Entrando na puberdade, ele já é aceito como um membro totalmente independente dentro da comunidade. E está pronto para o casamento.”

AS MULHERES REBELAM-SE E ASSUMEM A DIREÇÃO

A íntima convivência entre pai e filho ou mãe e filha é a forma básica de educação da criança na comunidade indígena. Qualquer adulto é capaz, em princípio, de ensinar aos filhos tudo o que eles precisam aprender para assumir seu lugar na comunidade. Isto porque não há desníveis culturais mais significativos entre os membros adultos de um grupo; a mesma cultura é igualmente compartilhada por todos. Correspondentemente, a divisão do trabalho dentro da comunidade indígena não se dá, como no mundo civilizado, segundo uma hierarquia de funções especializadas, exigindo maior ou menor grau de qualificação, maior ou menor tempo de aprendizado. A forma básica de divisão é a que separa as tarefas do homem e da mulher dentro de cada família, o

que os antropólogos chamam de divisão *sexual* do trabalho.

Essa forma básica de divisão do trabalho tem profundas implicações sobre toda a cultura tribal. Pode-se dizer que existem dois universos culturais complementares, mas separados, dentro de uma comunidade indígena: o dos homens e o das mulheres. No Alto Xingu há duas festas rituais, o *karytu* e o *iamuricumá*, que manifestam nitidamente tanto a separação como a complementariedade desses dois mundos. O primeiro é um ritual exclusivamente masculino. O termo *karytu* aplica-se tanto ao próprio ritual como às flautas, que são tocadas durante sua realização, à casa-dos-homens onde essas flautas são guardadas, ao espírito associado ao ritual e à comunidade masculina da aldeia. A participação comum na realização do *karytu* é um elemento essencial da solidariedade entre os homens e de sua ascendência sobre as mulheres. Estas, durante a realização do ritual, devem ficar trancadas em casa, assim como não podem normalmente se aproximar da casa-dos-homens nem tocar ou se-

quer ver as flautas rituais. O *iamuricumá*, em contrapartida, assemelha-se a um levante feminista dentro da aldeia. As mulheres tomam o lugar dos homens, manejam armas que normalmente estariam proibidas de tocar, assumem inteiramente a direção da aldeia e recebem convidadas de outros grupos, imitando em tudo o comportamento habitual dos homens, enquanto estes se mantêm afastados do terreiro. Há também a execução de músicas em pequenas flautas, numa alusão direta ao ritual masculino correspondente. Às vezes,

Entre os xinguanos, o *karytu*, ao mesmo tempo que afirma a solidariedade da comunidade masculina no plano mágico-religioso, serve para mobilizar essa cooperação na prática.

as mulheres chegam a bater nos homens...

A divisão sexual do trabalho dentro de cada família é básica, mas não única. Por um lado, existem indivíduos como os pajés, os mestres de música, os especialistas em curar picadas de cobra e outros, que põem seus conhecimentos especiais a serviço de toda a comunidade. Por outro lado, a realização de certas tarefas, como a abertura de roças ou a construção de casas, pode exigir a cooperação dos homens adultos de várias famílias. Entre os xinguanos, o *karytu*, ao mesmo tempo que afirma a solidariedade da comunidade masculina no plano mágico-religioso, serve para mobilizar essa cooperação no plano prático. Em termos mais amplos, há uma forma de divisão do trabalho entre os diferentes grupos tribais xinguanos, baseada na especialização de cada grupo na produção de certos objetos manufaturados. O *moitará*, um processo de troca formalizada, que ocorre em quase todas as festas intertribais da área, é o principal meio pelo qual esses objetos circulam entre os grupos. Nele os Kamayurá entram com

“EU VIVI ENTRE OS ÍNDIOS DO XINGU”

o óleo de pequi, pimenta e adornos; os Waurá com sua cerâmica, os Kapalalo e Kuikuro com seus colares e cintos de caramujo, e assim por diante.

RITUAL FUNCIONA COMO UMA MÁQUINA DO TEMPO

Se a identidade cultural das comunidades indígenas revela-se, por um lado, em seu ritmo cotidiano de trabalho e lazer, ela é reafirmada, por outro lado, nos momentos em que esse ritmo é quebrado para dar lugar à festa, ao ritual. Em princípio, toda festa indígena tem um aspecto ritual, mágico-religioso, embora em algumas delas predomine, aparentemente, a alegria despreocupada do jogo, da brincadeira pura e simples. Em sua última visita ao Xingu, Kujawski pôde registrar a preparação e a realização de uma cerimônia com essas características entre os Txukahamãe: a festa do milho: “A coisa começou assim. um belo dia, a maior parte dos homens afastou-se da aldeia e foi para um lugar não muito distante, no meio do mato. Reuniram-se lá, e todos começaram a fabricar máscaras de palha que se encaixavam na cabeça e cobriam o corpo todo. Ao todo, ficaram umas duas semanas nesses preparativos, trabalhando nas máscaras quase que o dia inteiro. Quando as máscaras ficaram prontas, começou a festa propriamente dita. Lá pelas oito horas da manhã, os homens se aproximaram da aldeia. Ia um na frente, carregando uma arma, uma borduna, atrás dois homens com máscaras representando tamanduás, e aquela fila de índios, todos mascarados. Vieram e pararam em frente à aldeia, numa formação assim como de ataque. Fez-se um silêncio, e de repente eles começaram a gritar: óuóuóuó... Gritaram, gritaram, e fizeram um círculo. Composto o círculo, os tamanduás começaram a dançar no centro, e os outros ficaram em volta, cantando e dançando também.

De repente, sai uma turma e entra numa casa. Entra, começa a conversar, provocar as mulheres, falar besteira. E as mulheres não sabem quem está dentro das máscaras — ou pelo menos fingem que não sabem. Os mascarados mudam o timbre da voz, trocam o significado de certas palavras, tudo para confundir as mulheres. Então é aquela brincadeira, sai de uma casa, entra noutra. Enquanto isso, os tamanduás continuam dançando, num ritmo marcado por chocalhos. Depois desse primeiro dia, a brincadeira prolongou-se por semanas. As máscaras ficavam dependuradas na casa-dos-homens. Aí vinha um índio, vestia uma e saía. Chegava numa casa, ficava brincando, fazendo palhaçada, e todos davam risada. Quando nós partimos da aldeia, a festa ainda continuava”.

Cada ritual do Alto Xingu é um sistema composto por três elementos: o ponto de partida, o mito; a chegada, a dança; e, no meio, a música que harmoniza o ponto de partida com o de chegada.

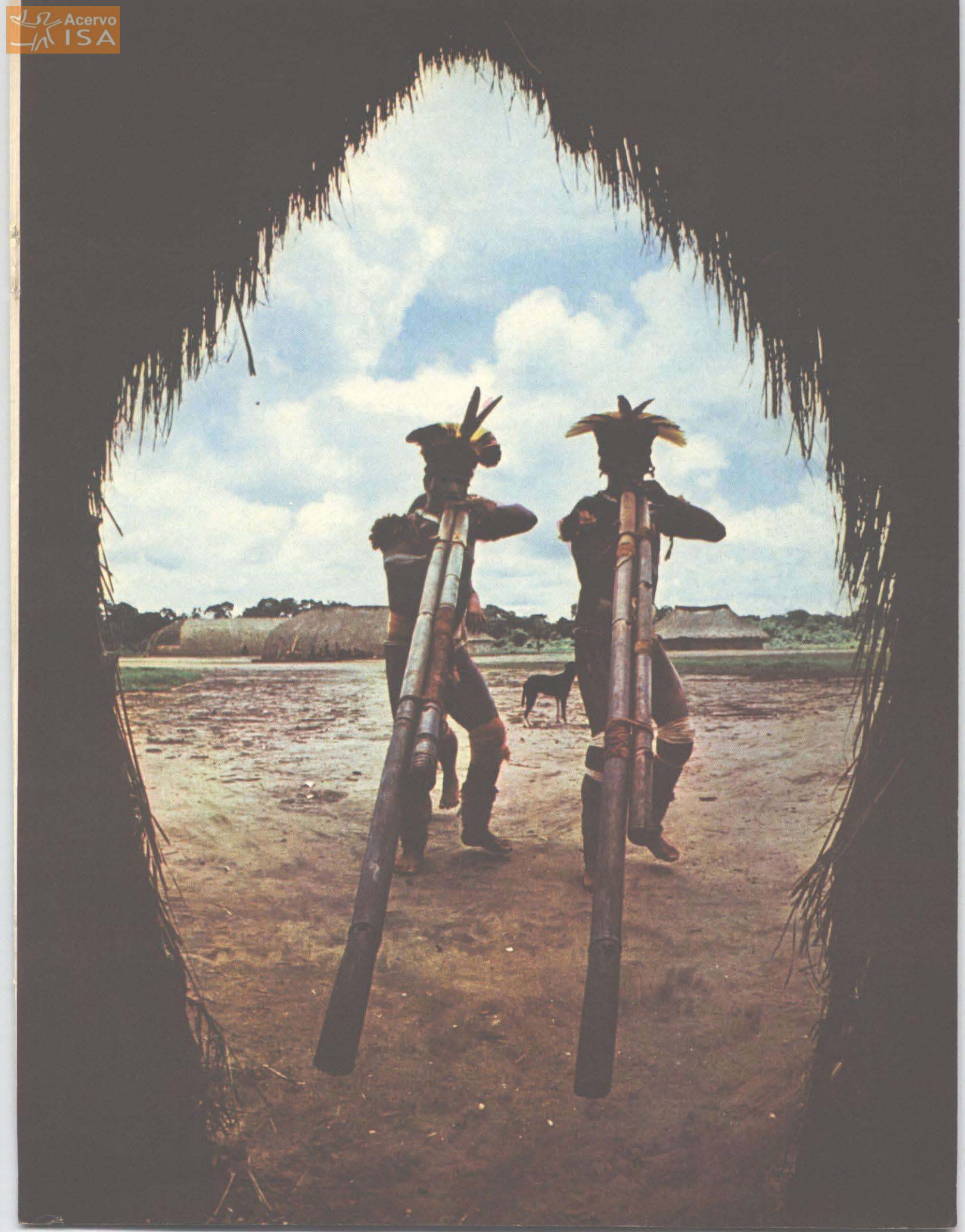
“O ritual é a máquina por excelência da viagem no tempo: a ponte através da qual os xinguanos estabelecem a ligação entre o tempo mítico e o tempo natural em que se desenrola o cotidiano da aldeia”, diz o professor Rafael Menezes Bastos, um estudioso da música kamayurá. “Nesse sentido,” — continua — cada ritual do Alto Xingu é um sistema composto por três elementos interligados: no ponto de partida, o mito, a narrativa referente a uma ordem sobrenatural que o ritual de algum modo procura ‘representar’; na chegada, a própria ‘representação’, isto é a dança, a arte plumária e a pintura corporal correspondentes a cada ritual; e no meio, a música, que harmoniza o ponto de partida com o de chegada, despertando os sentimentos adequados nos participantes do ritual. A importância crucial dessa ‘viagem no tempo’, pro-

porcionada pelos rituais, ressaltase quando se recorda que não existe um sistema centralizado de poder para assegurar a unidade da comunidade indígena; a unidade depende da adesão de cada membro do grupo ao complexo de valores culturais de que os mitos, precisamente, são o repositório. Por isto mesmo, a dose de prestígio e autoridade detida por cada índio está muito ligada ao seu papel enquanto patrocinador ou oficiante de determinado ritual”.

NUMA SOCIEDADE, LÍNGUAS E ORIGENS DIFERENTES

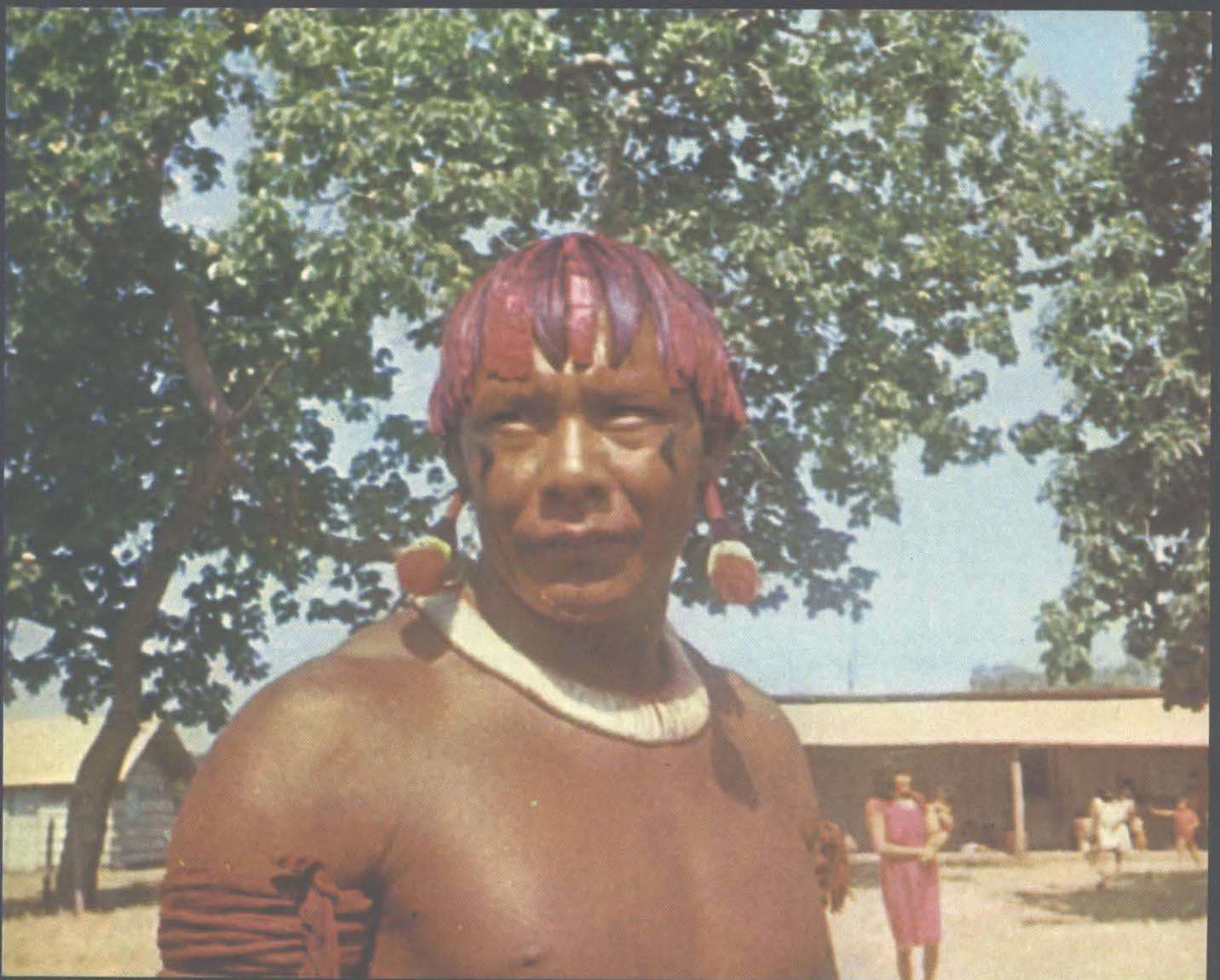
Além disso, os rituais do Alto Xingu podem ser considerados a mais importante das formas de comunicação intertribal que possibilitam a existência de uma *sociedade xinguana*, ligando grupos de origens e línguas inteiramente diferentes. Outra dessas formas de comunicação é o comércio intertribal, e uma terceira o casamento entre membros de grupos diferentes. Mas rituais como o *lawari* — um misto de cerimônia religiosa e competição esportiva, que exige a presença de membros de outro grupo tribal — são fundamentais, na medida em que constituem uma verdadeira “língua franca” xinguana. “Um dos problemas que têm intrigado os antropólogos, no Alto Xingu, é o representado pela vigência da sociedade xinguana sem língua xinguana”, observa Rafael. “Ora, o ritual, entendido como sistema de comunicação, é afinal o que vai explicitar a ‘xinguanidade’, a distinção de ser xinguana, tornando possível, assim, a existência dessa sociedade. Sozinhas, ao que parece, as trocas matrimoniais e comerciais não seriam capazes de criar essa unidade entre os diferentes grupos tribais. Por outro lado, nenhuma língua falada pode substituir o cerimonial xinguano. O que interessa aos xinguanos dizerem entre si só os rituais podem dizer”.

Os Kamayurá são famosos pelas flautas que usam para acompanhar cantos e danças. São de formas e tamanhos diferentes, cada tipo destinado a um ritual específico.



AS FUNÇÕES DE LIDERANÇA

CACIQUE TAMBÉM É PAJÉ



CARMEN JUNQUEIRA

O grande líder Takumã, da tribo dos Kamayurá, já era cacique quando foi compelido pelo seu mama'ê a iniciar-se, a fim de tornar-se também pajé. Seu prestígio cresceu.

O jovem índio está seriamente enfermo. Seu pai se aproxima, dá-lhe um cigarro e ambos fumam, aspirando sucessivamente grandes quantidades de fumaça até entrarem em transe. Em seguida, o pai retira do corpo do doente um objeto e o examina. O jovem, então, entra em contato com seu *mama'ê*, ouve seu canto e o vê. Mais um índio é iniciado e, se escapar da doença, será um novo xamã.

Assim procedem as tribos que atualmente vivem no Alto Xingu. Para eles, mais cedo ou mais tarde, quase todos os homens podem tornar-se xamãs (pajés) e a iniciação se dá, salvo raríssimas exceções, quando um jovem contrai uma doença grave. A tarefa caberá a seu pai, caso seja um xamã, ou a outro índio

idoso também pajé.

Os índios acreditam que há espíritos (os *mama'ê*) que vivem em todos os lugares — nas árvores, no ar — e que foram criados para cuidar de seu bem-estar. Podem ser vistos e ouvidos somente pelos pajés e iniciados.

Embora as mulheres e as crianças possuam *mama'ê*, elas não os vêem, e entre os xinguanos não há casos de mulheres que se tornam xamãs. Apesar de a maioria dos homens serem iniciados, apenas alguns deles tornar-se-ão hábeis curandeiros.

UM ANTIFEITICEIRO

Pajé não é, como erroneamente se costuma pensar, um feiticeiro, isto é, não utiliza seus pretensos

poderes para fazer mal aos demais membros da comunidade. Para as tribos xinguanas, o pajé é elemento importante e respeitado exatamente por dedicar-se ao bem-estar dos indivíduos da aldeia. Goza de grande prestígio junto ao seu grupo, principalmente aquele que se torna famoso pelos seus feitos. Sua missão é a de curar doentes, descobrir autores de feitiçaria, ajudar a despedir a alma do morto.

Entre os Trumai, o xamã possui ainda poderes de vidência e pode prever possíveis ataques de aldeias inimigas.

Quando a conversa no círculo dos homens aborda a possibilidade de uma invasão, o xamã é solicitado a "ver". Inicia-se a cerimônia e um pesado silêncio cai sobre o grupo.



ERROL SASSE

A escolha para a sucessão de um líder baseia-se nas qualidades pessoais dos candidatos, que incluem a família, atributos morais, a força física e a habilidade artesanal.

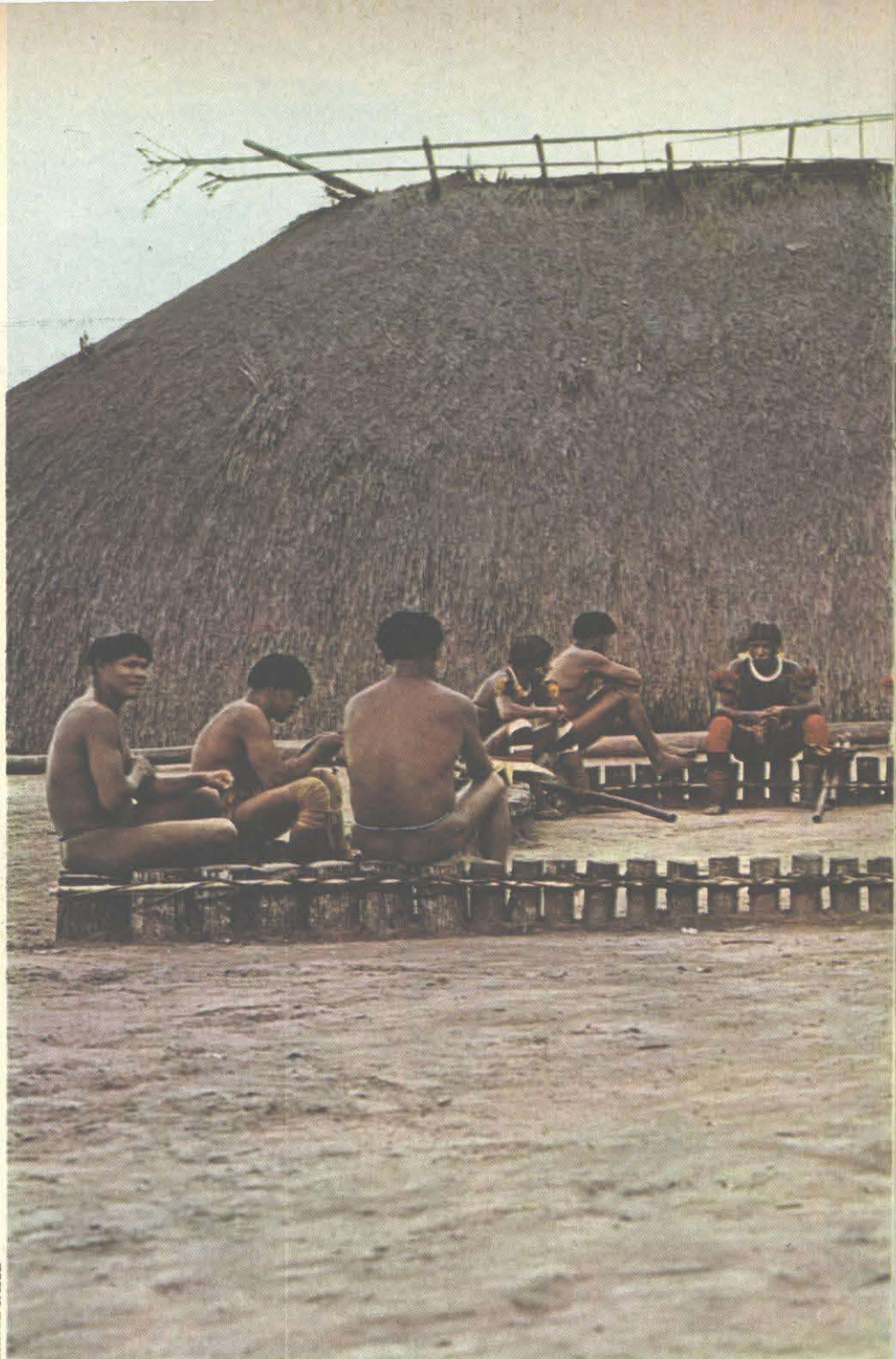
AS FUNÇÕES DE LIDERANÇA

O xamã dá as costas para os presentes, aspira grandes quantidades de fumaça de cigarro e parece concentrar-se profundamente. Após alguns minutos de intensa concentração, o xamã vira-se de frente e anuncia os resultados. Normalmente havia visto os Suyá, os Bororo, os Juruna ou outra tribo qualquer da vizinhança.

Todas as casas possuem um xamã, na maioria das vezes, o chefe da casa, mas em caso de doença é comum chamar-se um pajé de fora. Nos casos de doença séria, quando sempre se suspeita da existência de feitiçaria, a cerimônia de cura é bem mais complexa. Vários xamãs se reúnem e, sob a orientação de um deles, atuam juntos na cerimônia que irá promover a cura do enfermo. Para isso submetem-se a certas exigências como, por exemplo, a abstinência sexual alguns dias antes da realização da cerimônia. Aqueles, no entanto, que tiverem contato sexual com alguma mulher, deverão, na noite anterior, proceder à própria purificação, que consiste em tomar um vomitório. Cada xamã põe no seu colar um *takupeá*, pedaço de madeira de uma planta cujas raízes provocam o vômito.

Reunidos para proceder à cura do índio enfermo, dirigem-se para as árvores próximas e, depois de terem fumado muito, começam a correr em volta delas, chamando uns pelos outros, cantando e agitando o sagra-
do *yokaká* (maracá). Finalmente, um dos xamãs captura um *mama'ê*, embrulha-o em folhas e eles retornam à aldeia. Todos os xamãs fumam e cantam novamente. O dono do *mama'ê* prisioneiro chupa uma parte do corpo do enfermo para remover o objeto que está causando a enfermidade (pedaços de fio de algodão, escamas de peixe, ossos). No dia seguinte, o embrulho de folhas é atirado ao rio para soltar o espírito nele aprisionado.

Além destas atividades, os xamãs participam, muitas vezes, de rituais ligados à produção da aldeia. É o caso das cerimônias realizadas por



ERROL SASSE

O apenas é uma área no centro da aldeia, demarcada especialmente para receber o corpo de um morto de prestígio, o qual depois é homenageado com a cerimônia do Kwarup.

ocasião do plantio da mandioca. Alguns índios se enfeitam com penas que colocam nas orelhas furadas, com cordões que enrolam nos braços e nas pernas, e esfregam óleo de pequi por todo o corpo, deixando-o amarelado. Os pajés, de cócoras ou sentados em troncos, fumam

seus compridos cigarros e invocam o espírito protetor da mandioca, enquanto os demais índios plantam algumas ramas. Esta pajelança acontece sempre que um mutirão é convocado pelo chefe da tribo.

Também por ocasião das cerimônias que antecedem *kwarup* (ritual onde se chora pelos mortos) os pajés desempenham seu papel. Logo que morre um índio, o pajé é chamado para ajudar a despedir a alma do morto. Acreditam os índios que



ela ficará vagando pela aldeia e morando na sua casa, se não houver a interferência do pajé para afastá-la. No ritual da pescaria, realizada para aumentar a provisão de peixes que serão destinados à cerimônia do *kwarup*, o pajé participa invocando o *mama'ê* protetor da pesca a fim de garantir-lhe o sucesso.

O CASO DE TAKUMÃ

Os xamãs gozam de alto prestígio

e são figuras respeitadas por todos os habitantes da aldeia. Essa posição, de um modo geral, é herança que passa de pai para filho, pela transmissão dos conhecimentos e da prática do xamanismo. Pode, contudo, haver casos em que jovens adquiram e praticam certas técnicas rituais após a visão do *mama'ê*. Via de regra, um jovem vê seu *mama'ê* quando contrai uma doença grave. Se, porém, o índio chega a ver o espírito sem ter estado doente ou mesmo ter

fumado, então passa a ocupar posição de destaque perante toda a aldeia.

Foi o que aconteceu com Takumã, da tribo Kamayurá, que teve revelações que o levaram a ser iniciado. Conta Takumã que, ao se banhar no rio, percebeu uma fumacinha que saía da água. Andando pelo mato, ouviu ruídos que, a princípio, julgou ser de onça, mas eram na verdade provocados pela mesma fumacinha que o perseguia. Certa vez, encontrou um fruto, mangaba, muito maduro, de aparência estranha, e não o comeu. Segundo ele, eram revelações. Seu *mama'ê* o estava perseguindo e incomodando, sinais de que deveria ser iniciado e tornar-se xamã. Takumã, mais tarde, foi iniciado e hoje é considerado um dos maiores xamãs, tanto pela tribo dos Kamayurá, como por todo o Alto Xingu.

BEM-TE-VI ENSINOU

Para tornar-se um poderoso pajé, é necessário que, após a iniciação, o jovem passe por um período de treinamento que consiste em beber, durante aproximadamente quatro meses, somente caldo de beiju, abster-se de sal, deixar de comer carne, peixe e frutas. Além disto, deverá permanecer um longo tempo em vigília constante, sem entregar-se ao sono; para tanto, bate com os punhos fechados sobre a cabeça e arranha o corpo até fazê-lo sangrar. Nesse período, ele aprende e desenvolve técnicas rituais até se tornar um hábil curandeiro.

O pajé possui instrumentos de trabalho que com ele são enterrados quando morre. Por ocasião de sua morte, amarra-se no pulso esquerdo fios de algodão. Acompanham-no o chocalho (*kamiti*), uma esteirinha de espremer mandioca (*tuavi*) onde embrulham o tabaco e outros instrumentos mágicos, além de um colar de frutinhas aromáticas.

Acreditam os índios Kamayurá que a arte da cura e da feitiçaria foram ensinadas aos seus ancestrais pelo bem-te-vi, que também lhes mostrou como cultivar o tabaco, utilizado nas cerimônias xamanísticas. Para estes índios, além do bem-te-vi, o jacobemba e o japuri tam-

AS FUNÇÕES DE LIDERANÇA

bém são xamãs, pois se acredita que podem causar doença quando estão bravos.

O CHEFE DÁ TUDO

Quase todo o chefe de aldeia (capitão, cacique) é também xamã, pois isto o ajuda a consolidar seu prestígio e liderança. A obtenção do "status" de chefe também está subordinada ao processo de herança do tipo patrilinear, que dá preferência ao primogênito em detrimento dos demais irmãos. Há dois tipos de classe entre os índios: os *morekawat* que englobam os capitães e seus descendentes diretos, e os *kamara*, classe dos cidadãos comuns.

Entre os Kamayurá, além de ascendência (ser um *morekawat*) e primogenitura, exigem-se outras qualidades de um chefe. É um dever ser generoso e quanto mais bens possuir, mais deverá distribuir, pois sua liderança se mantém à custa de constante redistribuição. Certamente, o chefe gostaria de distribuir entre os parentes os bens conseguidos, mas a pressão social torna isso impossível. Assim, cuida logo de reparti-los com chefes de casa e outros homens de prestígio da aldeia, fazendo questão de mostrar a todos que nada reteve para si. Frequentemente ele é explicitamente forçado a presentear, bastando, para isso, que alguém formule desejo de possuir algum de seus bens. Tudo indica que há um consenso entre os membros do grupo: o que chega às mãos do chefe é naturalmente da aldeia, ou seja, de todos.

Há, entretanto, outras exigências para se tornar um chefe. Desde pequeno, o futuro líder é preparado para o cargo. Durante o período de reclusão, são-lhe impostas algumas renúncias que ele aprende a aceitar. Submete-se a uma dura disciplina, aprende a controlar emoções e desejos, tem retardado o início de sua vida sexual e prepara-se para ser um exímio lutador e eficiente artesão.

Quando do momento da suces-

são, se o herdeiro apresentar todas as qualidades e tiver obtido prestígio junto à aldeia, ocupará automaticamente o seu cargo.

Se quando da morte do líder seu primogênito não se encontrar com idade suficiente para sucedê-lo, ou se o líder não tiver deixado descendentes, será investido do cargo o indivíduo que o Conselho escolher, geralmente dentre os parentes do chefe morto. Nestas circunstâncias, pode ocorrer a competição fora das regras normais de sucessão, vindo a ser escolhido um indivíduo pertencente a outra família. A escolha do sucessor irá, então, basear-se nas qualidades pessoais dos pretendentes líderes e principalmente no equilí-

A capacidade de comando do chefe da tribo é tanto maior quanto maior for a sua habilidade em obter a boa vontade e a cooperação dos demais chefes que compõem o Conselho.

brio entre a força física e a força moral dos pretendentes. Além do comportamento exemplar, da habilidade de resolver problemas no seu grupo familiar e do prestígio junto à aldeia, o futuro chefe deverá ter consolidado sua superioridade física por ocasião de sua participação em lutas esportivas.

Os chefes simbolizam as qualidades sociais masculinas mais importantes tais como: ser um *morekawat*, um bom lutador, um grande pajé, um hábil político e, sobretudo, ser generoso.

AUTORIDADE LIMITADA

O líder máximo da tribo, também chamado de capitão-da-aldeia pelos Kamayurá, consolida sua posição de liderança basicamente no Conselho da tribo. Este Conselho é formado por donos de casa (também chamados de capitães), por descendentes de falecidos líderes, de pajés e de outros índios que, embora co-

muns, gozem de algum prestígio junto à aldeia.

O Conselho reúne-se, diariamente, ao anoitecer, no pátio da aldeia e é presidido pelo líder, que necessita de todo o apoio dos donos de casa, principalmente daqueles de família mais numerosa.

Cada um leva para a reunião seu banco de madeira, tabaco e folhas para enrolar cigarros. Durante a conversa, preparam cigarros que acendem nas brasas da pequena fogueira e oferecem aos companheiros. Segundo as normas, deve-se oferecer o cigarro, segurando-o com ambas as mãos; aquele que o recebe, também o faz com as duas mãos e agradece com uma exclamação. O assunto é variado e conduzido sem formalidade; discute-se sobre incidentes quotidianos ou planejam-se tarefas coletivas.

O capitão, chefe da tribo, tem uma autoridade, portanto, limitada. Sua capacidade de comando é tanto maior quanto maior for a sua habilidade em obter a boa vontade e a cooperação dos demais chefes, assim agindo indiretamente sobre as diversas famílias.

O poder do líder também se evidencia na sua habilidade política e no poder de persuadir os comandados através de seus discursos. Geralmente, o chefe máximo tem o dom da oratória. Sua posição também se consolida se tiver a oportunidade de mostrar-se um grande pajé, por ocasião das atividades xamanísticas de cura.

São funções do líder: exortar os membros da comunidade a serem trabalhadores; repreender os indivíduos que infringem normas; autorizar a realização conjunta de certas tarefas de interesse da comunidade, como um mutirão para derrubar a mata ou plantio de uma roça; mudar a aldeia para um novo lugar, e organizar expedições de vigança contra tribos inimigas. Estas duas últimas funções, porém, deixam praticamente de existir para as atuais tribos residentes dentro do Parque Nacional do Xingu.

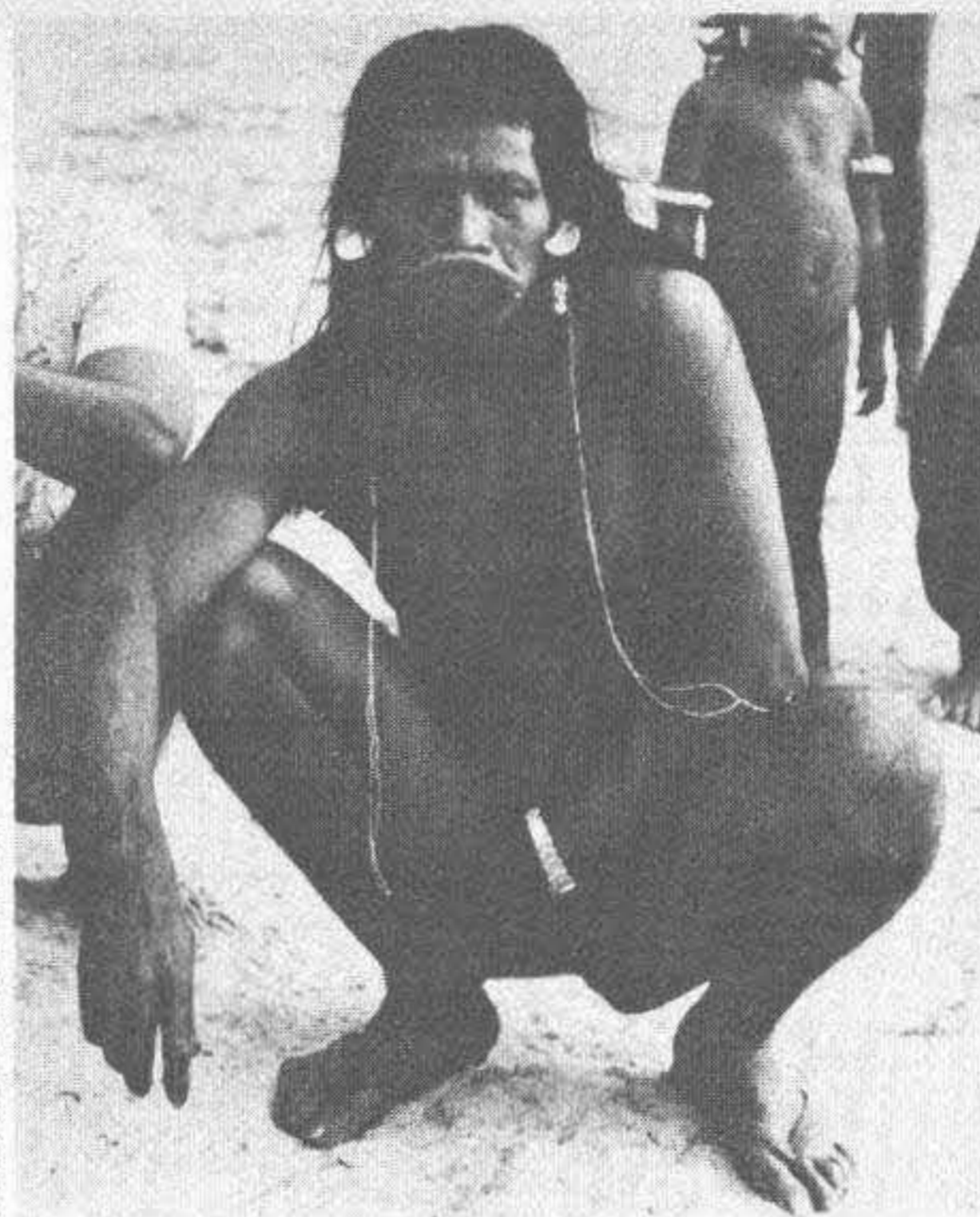
NA MORTE, A DIFERENÇA

Nenhum privilégio de ordem econômica tem o capitão-da-aldeia pelo

fato de ser líder. Ele trabalha normalmente em suas roças e na pesca e não recebe tributo algum por parte dos *kamára*.

A liderança é privativa dos homens nas tribos xinguanas. Apesar de haver uma distinção entre as mulheres de linhagem pura (que neste caso são chamadas de *noitu, morerelwara kunyã*) e as mulheres comuns, esta distinção só se faz presente por ocasião de sua morte. As primeiras, além dos adornos, enfeites e dos apetrechos de cozinha que as acompanham, levam junto ao corpo um *uluri* e um fuso. E somente elas, como os capitães, têm o direito de terem celebrado o *kwarup* em sua memória. Os *kamára* podem participar de um ritual do *kwarup*, mas sempre em situação subalterna. Quando está para se realizar este cerimonial em homenagem a um *morekwat*, pergunta-se aos *kamára* se querem participar lembrando algum parente morto. Se a resposta é positiva, isto é, se entre os mortos homenageados existem *morekwat* e *kamára*, a hierarquia é obedecida durante o ritual. O *kwarup* do *morekwat* (pedaço de madeira adornado que simboliza o morto) é maior e sempre mais enfeitado que os demais. Além disso, ocupará sempre a posição central, posição de privilégio, da mesma forma que seu corpo ocupou quando foi enterrado. Todas as danças e homenagens que acontecerão durante este cerimonial serão sempre dirigidas em primeiro lugar à família do *morekwat* mais importante.

Os *kamára* quando morrem são sempre enterrados de uma só maneira: seu corpo é enrolado na rede e depositado no chão da cova. O sepultamento dos *morekwat* pode obedecer a duas outras formas. Quando se trata de um *Kamayurá* de linguagem pura, dever-se-á enterrá-lo de pé, num só buraco. Neste caso, o morto é atado a uma espécie de escada, construída com traves e travessas de *kamiuwa* rachado. O seu corpo deve estar enrolado em sua rede. No segundo tipo de sepultamento de um *morekwat*, fazem-se dois buracos. Cava-se um túnel que liga os dois e é aí que será depositada a rede do morto. Seus punhos ficarão atados a estacas de *kamiuwa*



Raoni, conceituado líder dos Txukahamãe.

Os índios acreditam que a alma do morto enfrenta uma jornada perigosa, durante a qual alguns animais tentarão destruí-la. Por isso, enterram armas junto com o corpo.

fincadas nas duas covas. A posição do rosto será sempre voltada para o oriente para que possa ver o sol nascer todos os dias.

Acompanham o morto seus pertences e adornos: braçadeiras de algodão e de flores de plumas, cinto de miçangas, de fio de algodão, joelheiras, perneiras e colares. Junto deverão ser colocados um arco e uma flecha partidos que ajudarão a alma na caminhada que empreenderá até atingir a aldeia dos mortos. Acreditam os índios que a alma do morto enfrenta uma jornada perigosa durante a qual alguns animais, como o caranguejo e o sapo tentarão destruí-la. As armas deverão auxiliá-la e são partidos porque crêem eles que o mundo após a morte é o contrário da terra e, assim, o que aqui estiver partido, lá estará inteiro.

PRIVILÉGIOS DO "STATUS"

Os capitães-de-aldeia não utilizam

no seu dia-a-dia adornos e enfeites que os distingüam dos demais índios. A distinção aparece durante as cerimônias religiosas, pois são os únicos que permanecem sentados em bancos, enquanto os demais permanecem em pé ou sentados no chão. As prerrogativas do "status" de *morekwat*, seja homem ou mulher, fazem-se sentir de maneira mais efetiva no mundo cerimonial.

Quando, por exemplo, morre uma pessoa *morekwat*, o povo da aldeia se dirige à casa do morto levando presentes e enfeites. Lamentam e choram sua morte. Um pequeno grupo de homens dirige-se àquela que é o principal "dono do morto" e solicita permissão para realizar o funeral. Autorizados, vão para o centro da aldeia e começam a cavar a sepultura em frente à casa destinada aos rituais secretos das flautas *yakui*.

Pronta a cova, prepara-se o defunto. Pintam seu corpo e colocam seus adornos. Em seguida procede-se ao sepultamento. Novamente, o "dono do morto" deverá dar sua autorização para a saída do cortejo, que dá várias voltas dentro da casa e pela praça até chegar à cova.

Após o enterro, várias cerimônias são realizadas sob a coordenação daquele grupo de homens.

Três dias depois do sepultamento este mesmo grupo dirige-se à família do morto e solicita permissão para construir o *apenap*, quadrilátero com dois lados retos e dois curvos para dentro, feito de madeira, e que envolve o local onde se acha a cova do *morekwat*.

Quando a família autoriza a construção do *apenap* significa que está disposta a arcar com todos os encargos para a realização do *kwarup*. Deverá providenciar grande quantidade de peixe e polvilho de mandioca, que serão armazenados até a realização do cerimonial propriamente dito, e que dura dois dias. Para este ritual são convidadas todas as tribos vizinhas e amigas, que também participarão de danças pertencentes a este cerimonial.

Celina de Castro Pereira

SÃO MAIS DE CEM AS LÍNGUAS FALADAS NO BRASIL

Alguns compostos oriundos das línguas indígenas brasileiras fazem parte do dia-a-dia nacional, incorporados que estão à geografia do país. Mas, na esmagadora maioria das vezes — especialmente na faixa litorânea — dão a falsa impressão de que vêm de uma única origem. Na verdade, as palavras com que os brasileiros das grandes cidades estão familiarizados — Piratininga, Ibirapuera, Itacuruçá, Ipiranga, Jacaréi, entre centenas de outras — quase sempre fazem parte da família linguística tupi-guarani, uma entre cerca de 20 ramificações conhecidas no Brasil, e que se subdivide em pelo menos 13 línguas semelhantes, mas distintas. E a realidade de todas essas subdivisões é a existência de aproximadamente 120 idiomas indígenas falados atualmente no país.

Os índios do Brasil não são um povo: são muitos povos, diferentes de nós e diferentes entre si. Cada qual tem usos e costumes próprios, com habilidades tecnológicas, atitudes estéticas e religiosas, organização social e filosofia peculiares, resultantes de experiências de vida acumuladas e desenvolvidas em milhares de anos. E distinguem-se também de nós e entre si por falarem diferentes línguas.

Como todas as demais, as línguas dos povos indígenas do Brasil são inteiramente adequadas à plena expressão individual e social, no meio físico e cultural em que tradicionalmente têm vivido esses povos.

Embora diferentes, elas também compartilham do que todas as quase seis mil línguas do mundo têm em comum; são manifestações da mesma capacidade de comunicar-se inteligentemente pela linguagem. Essa capacidade é uma qualidade desenvolvida pela espécie humana e se caracteriza por princípios e propriedades que, presentes em todo homem, facultam a qualquer criança desenvolver o domínio de qualquer língua, sempre que exposta ao contato com falantes dessa língua. Da mesma forma, permitem a qualquer adulto, com maior ou menor esforço, aprender línguas diferentes da sua própria.



ERROL SASSE

Embora constituídas a partir de princípios e propriedades comuns, as línguas estão sujeitas a grande quantidade de fatores de instabilidade e variação, que determinam nelas forte tendência à constante alteração. Essa tendência é normalmente limitada pela necessidade de mútuo ajuste entre os indivíduos de uma mesma comunidade social, ajuste sem o qual se frustraria a finalidade básica da língua, que é a comunicação entre os indivíduos. Quando as vicissitudes de uma comunidade humana acarretam sua divisão em duas ou mais subcomunidades ou novas comunidades, diminui a necessidade de ajuste e aumenta a dife-



renciação lingüística entre os grupos humanos em questão. Se as novas comunidades, resultantes da divisão do que foi antes uma só comunidade com uma só língua, distanciam-se no espaço geográfico e perdem de todo o contato entre si, desaparece inteiramente a necessidade de ajuste comunicativo entre elas. Nesse caso, as alterações lingüísticas que ocorrem numa e na outra comunidade não serão mais reajustadas em comum e, por descoincidirem em muitos casos, vão constituir diferenças entre suas falas. Estas se tornarão línguas diferentes, cada vez mais diferentes, na medida em que o correr do tempo expuser uma e outra, inde-

pendentemente, às circunstâncias mais variadas.

É assim que a história das línguas do mundo tem sido uma história de sucessivas multiplicações, e só assim pode ter sido a história ou pré-história das línguas indígenas brasileiras. Uma conseqüência dessa história é que algumas línguas, embora substancialmente diferentes, conservam muitos elementos em comum, que permitem reconhecê-las facilmente como descendentes de uma só língua anterior. A presença desses elementos em comum diminui, entretanto, com o decorrer do tempo. Isto faz com que freqüentemente nos encontremos diante de casos em que é

Os índios kamayurá, do Alto Xingu falam uma língua classificada como pertencente à família lingüística tupi.

extremamente difícil, senão mesmo impossível, demonstrar que duas ou mais línguas atuais provêm conjuntamente de uma língua mais antiga. Na medida em que reconhecem a origem única para um conjunto de línguas, os lingüistas constituem uma família lingüística. Assim, na Europa, as línguas oriundas do latim formam a família românica; analogamente, no Brasil, a família tupi-guarani é um conjunto de línguas que se reconhece descenderem de uma língua anterior, neste caso

IDIOMAS INDÍGENAS

pré-colombiana e não-documentada historicamente.

Falam-se no Brasil, ainda, umas 120 línguas indígenas. Quantas, ao certo, não sabemos, não só porque até hoje não se incluem nos recenseamentos brasileiros informações lingüísticas, nem informações sobre os povos indígenas, mas também porque são coisas muito difíceis de contar, mesmo quando são bem conhecidas. É o caso, por exemplo, das línguas românicas da Península Ibérica: são duas — português e espanhol? São três — português, espanhol e catalão? São quatro — português, galego, espanhol e catalão? Quando as línguas são mal conhecidas, como é freqüentemente o caso das línguas indígenas brasileiras, essa situação de indefinibilidade ocorre muitas vezes: há uma língua tupi-guarani? Ou uma língua tupi e uma língua guarani? Ou diversas línguas tupis e diversas línguas guaranis? Mesmo quando se adquire conhecimento razoável das línguas, ainda restam problemas técnicos, como a definição de língua em contraposição à definição de dialeto, a distinção entre formas antigas e modernas do que pode ser uma mesma língua. Compare-se no caso românico: francês medieval e francês moderno são a mesma língua? Latim e português são a mesma língua?

MUITAS LÍNGUAS DESAPARECEM SEM DEIXAR REGISTRO

É provável que na época da chegada dos europeus ao Brasil, há quase quinhentos anos, o número das línguas indígenas fosse o dobro do que é hoje. A redução teve como causa maior o desaparecimento dos povos que as falavam: em consequência das campanhas de extermínio ou de caça a escravos, movidas pelos europeus e por seus descendentes e prepostos, ou em virtude das epidemias de doenças do Velho Mundo, deflagradas involuntaria-

FAMÍLIAS LINGÜÍSTICAS	LÍNGUAS INDÍGENAS
tupi-guarani	guarani tapirapé urubu kamayurá aweti maué (sateré) língua-geral (nheengatu) xetá asurini guajajara kayabi parintintin oyampi
munduruku	munduruku
juruna	juruna
arikem	karitiana
tupari	tupari makurap wayoró
mondé	cinta-larga suruí gavião do Jiparaná
jê	kaingang kayapó kraô gavião do Tocantins xavante xokleng apinayé canela xerente suyá
karib	bakairi kuikúru arara do Xingu apalaí makuxi waiwai tirió kalapalo txikão galibi hixkariana taulipang kaxuyana
aruak	terena waurá mehináku wapixana baniwa apurinã (ipurinã) parsi yawalapiti palikur baré tariana hohôdene
aruá	jamamadi kulina deni paumari
tukano	tukano kubewa desano wanana
maku	nadöbö (nadëo) hubdö (hupda)
xiriana ou yanonámi	xiriana sanumá waiká
pano	kaxinawá karipuna do Guaporé marubo
txapakura	pakaanova urupá torá
nambikwara	nambikwara galera namaindé sabonês
bororo	bororo oriental umutina
guaikuru	kadiwéu
maxakali	maxakali pataxó
isolados lingüísticos	karajá guató máku erikpaksá (rikbaksá) arikapu fulniô (iaté) irantxe (münkü) trumai jabuti tukuna

Quadro 1. As diversas famílias lingüísticas e algumas línguas a elas pertencentes.

mente no seio de muitos povos indígenas; pela redução progressiva de seus territórios de coleta e caça e, portanto, de seus meios de subsistência, ou pela sua assimilação aos usos e costumes dos colonizadores.

Naturalmente, o maior número de línguas indígenas desapareceu das áreas colonizadas há mais tempo e mais intensamente, constituídas pela região Sueste e pela maior parte das regiões Nordeste e Sul do Brasil. Uma linha imaginária traçada de S. Luís do Maranhão, ao norte, até o Chui, ao sul, passando por perto de Brasília, ao centro, deixa a oeste a área onde sobrevivem as línguas indígenas e a leste a área onde elas se extinguíram quase sem exceção. As exceções são realmente apenas três: a língua iatê dos índios *fulniô*, no sul de Pernambuco; a língua dos índios *maxakali*, no nordeste de Minas Gerais; e a língua dos índios *xokleng*, no município de Ibirama, em Santa Catarina. Uma exceção aparente são grupos de falantes de guarani no leste paulista e nos estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo (os deste Estado, ou parte deles, foram recentemente removidos para Minas Gerais pela Fundação Nacional do Índio), os quais emigraram em tempo recente do oeste do Paraná. No Nordeste há diversos povos indígenas, como os *kiriri*, os *tuxá*, os *pankararu*, os *atikum*, os *potigiara*, que falam exclusivamente variantes regionais da língua portuguesa.

Algumas das línguas desaparecidas foram documentadas de forma

mais ou menos ampla, às vezes em vários volumes, às vezes só mediante o registro de umas poucas palavras avulsas. Grande número delas, entretanto, desapareceu sem que nada ficasse registrado. O kiriri é uma língua que, embora bem documentada no fim do século XVII, depois desapareceu completamente; hoje seus últimos descendentes, no norte da Bahia, só falam português. O tupi antigo, ou tupinambá, foi docu-

Atualmente há estudos em andamento sobre umas cinquenta línguas indígenas brasileiras. Mas apenas dez delas têm merecido atenção de lingüistas no Brasil.

mentado já no século XVI; em 1587 foram publicados os primeiros textos e as primeiras observações gramaticais sobre ele, pelo francês Jean de Léry, e em 1595 foi editada a gramática que dele fez o padre Anchieta. Esta língua também deixou de ser falada na forma em que existia nos séculos XVI e XVII, mas teve continuidade, em forma bastante alterada, no Norte do Brasil. Ali se transformou na língua geral, que nos séculos XVIII e XIX foi o idioma da expansão luso-brasileira na Amazônia e que ainda hoje sobrevive nas

comunidades caboclas do alto Rio Negro.

Atualmente há estudos em andamento sobre umas cinquenta línguas indígenas brasileiras. Quatro quintas partes desse trabalho são levadas a efeito por membros do *Summer Institute of Linguistics*, instituição sui-generis que associa o trabalho técnico do lingüista com objetivos religiosos. Congregando entre seus membros pessoal de cerca de vinte países (Estados Unidos — a maioria —, Canadá, Inglaterra, Austrália, Nova Zelândia, Alemanha, Suíça, Suécia, Finlândia, Holanda etc.), atua em mais de vinte países onde há línguas insuficientemente conhecidas e em que julga oportuno traduzir a Bíblia (presentemente essa atuação é desenvolvida em mais de seiscentas línguas). O outro quinto dos estudos de línguas indígenas brasileiras é realizado por poucos lingüistas brasileiros ou estrangeiros, vinculados a instituições universitárias.

LÍNGUA DA EXPANSÃO NO SUL E DA OCUPAÇÃO NO NORTE

No Brasil há atualmente dois centros de pesquisa das línguas indígenas, o Setor Lingüístico do Museu Nacional (da Universidade Federal do Rio de Janeiro) e o Departamento de Lingüística da Unicamp, em Campinas, este de organização muito recente. Ambos estão empenhados no treinamento de novos pesquisadores, para documentação e análise

	FAMÍLIA TUPI-GUARANI			
	tupinambá	língua geral	guajajara	xetá
pedra	itá	itá	itá	íta
onça	jawár	iawareté	zawár	ñágwa
jacu	jakú	iakú	zakú	ñáko
mulher	kuñã	kuñã	kuzã	kóña
vento	ybytú	iwitú	ywytú	awóto
pau	ybyrá	imirá	ywyrá	awýra
eu vou	asó	xasú	ahá	aá
vocês vão	pesó	pesú	pehó	peó
eu o vejo	asepiák	xaxipiá	aetsák	áitxa
tu o vês	eresepiák	rexipiá	eretsák	eréitxa
minha mão	xe pó	se pú	he pó	txépo

	FAMÍLIA KARIB				
	kalapalo	bakairi	arara	apalei	taulipang
lua	ngune	nunã	nuna	nuna	kapyi
sol	rití	xixi	txitxi	xixi	wei
água	tunga	paru	paru	tuna	tuna
céu	kafy	kau	kapo	kapu	ka
pedra	tefu	tehu	ypi	topu	ty
terra	ngongo	örö	orong	nono	nong
árvore	iii	se	iei	wewe	iei
sangue	ungu	unu	myngu	munu	myny
onça	ekere	udodo	okoro	kaikuxi	kaikuse
flecha	fure	pyrau	pyrom	pyrou	pyryu

Quadro 2. Semelhança entre diversas línguas de uma mesma família.

IDIOMAS INDÍGENAS

se das línguas e estudo dos problemas com elas relacionados.

À medida que progride a documentação e a análise das línguas indígenas, vão-se descobrindo inter-relações que permitem classificá-las em famílias e em agrupamentos de famílias. No estado atual do conhecimento lingüístico no Brasil, tem sido possível demonstrar a constituição de uma série de famílias de línguas indígenas e formular hipóteses sobre a existência de alguns agrupamentos maiores, em que para várias famílias se supõe uma origem comum. No Quadro 1 são indicadas algumas das famílias bem determinadas e as línguas mais conhecidas que as integram. Para dar uma idéia das semelhanças que se podem encontrar entre línguas de uma mesma família, mostram-se, no Quadro 2, amostras de três línguas da família tupi-guarani e de três línguas da família karib.

A língua indígena tradicionalmente mais conhecida dos brasileiros — conquanto esse conhecimento se limite em regra ao seu nome — é a língua tupi. Esta foi a língua predominante nos contatos entre portugueses e índios nos séculos XVI e XVII, foi a língua da expansão bandeirante no sul do país e, no norte, da ocupação luso-brasileira da Amazônia. Seu uso pela população, tanto no norte quanto no sul do país, era tão geral no século XVIII, que o Governo português chegou a proibi-la por decretos (cartas régias). Uma das conseqüências da prolongada convivência do tupi com o português foi a incorporação a este último de considerável número de palavras. É notável a quantidade de lugares com nomes de origem tupi, quase sem alteração de pronúncia, muito deles dados pelos luso-brasileiros dos séculos passados a localidades onde nunca viveram índios tupis.

O Quadro 3 apresenta uma amostra do vocabulário do tupi (tupinambá) e alguns exemplos de palavras compostas que se tornaram nomes geográficos correntes hoje em dia.

ELEMENTOS DA NATUREZA:	PLANTAS
<p>cuára, cuaracý: sol jacý: lua ybáca: céu yby: terra ybytyra: morro, serra ý: água, rio itá: pedra</p>	<p>ýba: árvore ybyrá: pau, madeira capí'i: capim jaçapê: capim-sapê tacuára: <i>taquara</i> ycypó: cipó ca'á: mato</p>
ANIMAIS	PESSOAS
<p>jaguára: onça guyrá: pássaro pirá: peixe mbóia: cobra tejú: largato jacaré: jacaré jaboti: cágado jundi'á: bagre</p>	<p>abá: gente, índio apyába: homem cunhá: mulher cunumí, curumí: menino morubixába, (t) ubixába: chefe pajé: pajé, xamã (t) úba: <i>pai</i> sý: mãe</p>
CASA E INSTRUMENTOS	QUALIDADES
<p>óca: casa tába: aldeia ocára: pátio da aldeia urapára: arco u'úba: flecha jý: machado kycé: faca iní: rede de dormir</p>	<p>tíng: branco ún: preto piráng: vermelho poráng: bonito mírf: pequeno -guaçú, -uçú: grande tíning: seco péb: chato, plano</p>
NOMES COMPOSTOS	
<p>ý-guaçú: rio grande (cf. Iguaçu) jacaré-ý: rio dos jacarés (cf. Jacareí) jaguár-ý: rio das onças (cf. Jaguarí) jaguár-ý-ún-a: rio preto das onças (cf. Jaguariuna) ý-piráng-a: rio vermelho (cf. Ipiranga) yby-tíng-a: terra branca (cf. Ibitinga) yby-ún-a: terra preta (cf. Ibiúna) ybytyr-ún-a: morro preto (cf. Ibituruna)</p>	<p>ybytyr-poráng-a: morro bonito (cf. Votuporanga) itá-tíng-a: pedra branca (cf. Itatinga) itá-péb-a: pedra chata, laje (cf. Itapeva) itá-péb-ý: rio das lajes (cf. Itapeví) itá-pé-tíng-a: laje branca (cf. Itapetinga) itá-pé-tíning-a: laje seca (cf. Itapetininga) pirá-tíning-a: peixe seco (cf. Piratíninga)</p>

Quadro 3. Amostra do vocabulário tupi (tupinambá), na ortografia jesuítica do séc. XVII.

Nesse quadro, as palavras tupinambás são escritas na ortografia estabelecida pelos jesuítas na primeira metade do século XVII, com apenas uma alteração: o trema sobre uma vogal (cää) foi substituído por um apóstrofo após essa vogal (ca'á), ambos sendo marca da presença de uma consoante oclusiva glotal entre duas vogais consecutivas.

As línguas indígenas diferem entre si e se distinguem das línguas européias e demais línguas do mundo no conjunto dos sons de que se servem e nas regras pelas quais combinam os mesmos, nas regras de formação e variação das palavras e de associação destas na constituição das frases, assim como na maneira como refletem em seu vocabulário e em suas categorias gramaticais um recorte do mundo real e imaginário.

O sistema de sons do tupinambá comporta quatro consoantes oclusi-

vas (caracterizadas pela completa interrupção da corrente de ar no aparelho fonador), todas surdas (não associadas a vibrações das cordas vocais): uma labial *p* (*pó* "mão"), uma dental *t* (*itá* "pedra"), uma velar *k* (*kó* "roça") e uma glotal' (*á* "fruta"). Nisso o tupinambá difere do português, que tem seis consoantes oclusivas, mas distribuídas em duas séries paralelas de surdas e sonoras (estas associadas à vibração das cordas vocais): labial surda *p* e labial sonora *b*, dental surda *t* e dental sonora *d*, velar surda *k* e velar sonora *g*. Difere também de outras línguas indígenas brasileiras, como por exemplo o kadiwéu, que possui dez consoantes oclusivas, também distribuídas nas séries surda e sonora: labiais *p b*, dentais *t d*, palatais *tx dj*, velares *k g*, uvulares *q G*, as velares são produzidas por contato do dorso da língua com a porção ante-

riol ou central do véu palatino; as uvulares por contato com a porção posterior do mesmo, que termina na úvula ou campainha: (*ilipiteki* você chupa, *ilibiteki*: ele chupa, *ledeede*: mãe, *nioGotxegi*: jacaré, *noGodjegi*: peixe, *aqiidi*: rio).

UM VERBO PARA COMER ONÇA E OUTRO PARA COMER PEIXE

Uma forma verbal tupinambá pode ser bastante complexa, mas não mais que uma forma do português. O português *amávamos* é constituído de quatro elementos: *am*, raiz; *-a*, vogal temática (marcador da classe ou conjugação a que pertence o verbo); *-va*, marcador da combinação do tempo e/ou aspecto; *-mos*, marcador do sujeito. O tupinambá (*na*) *pesekári*, “vocês não o procuraram”, é formado por *pe-*, marcador de sujeito (vocês); *s-*, marcador de objeto (o); *ekar*, raiz (procurar); *-i*, marcador de negação verbal (que se usa redundantemente com a partícula negativa *na*, que antecede o verbo).

A diferença entre o verbo português e o tupinambá não está no número dos constituintes, mas na natureza destes. Por um lado, o verbo português é formado só por sufixos, elementos que seguem a raiz, ao passo que o verbo tupinambá é formado também por prefixos (que antecedem a raiz). Por outro lado, os elementos constituintes do verbo português indicam sistematicamente, além da classe ou conjugação (a qual não contribui para o significado da forma verbal), o tempo, modo e/ou aspecto sob o qual é apresentado o acontecimento referido na frase, e o sujeito desta frase. Já os constituintes do verbo tupinambá indicam sistematicamente o sujeito da frase e o caráter negativo (presença de *-i*) ou afirmativo (ausência de *-i*) desta e, ainda, se o verbo for transitivo, o objeto direto. Uma distinção de classe ou conjugação verbal também há em tupinambá, mas é expressa cumulativamente pelo marcador de objeto, o qual tem duas formas, uma para cada classe: *pe-s-ekar* “vocês o procuraram”, *pe-j-apó* “vocês o fazem”.

O verbo, em kadiwéu é mais complexo que o português e o tupinambá.

ba. djikanagatakiketiwadji é uma forma verbal constituída de seis elementos, que significa “nós o estamos soltando outra vez”: *dj-* marcador de sujeito de 1.^a classe; *ika*, raiz (soltar); *-na*, marcador da classe verbal; *-ga*, marcador de plural do sujeito; *-taki*, marcador do modo repetitivo; *-tiwadji*, marcador de plural do observador da ação.

Um outro exemplo de diferentes organizações gramaticais pode ser observado nos demonstrativos. O português tem um sistema relativamente complexo (mais complexo, por exemplo, que o do francês, o do inglês, o do alemão), no qual a escolha de cada demonstrativo pelo falante é condicionada: (a) pela relação de proximidade entre o objetivo assinalado e os interlocutores (*este*

Em kadiwéu também há, como em português, dois gêneros e dois números, mas não é levada em conta a especificidade do objeto determinado.

perto do falante, *esse* perto do ouvinte, *aquele* afastado de ambos), (b) pela especificidade do objeto designado (especificado: *quero este mamão* ou *quero este*; não especificado: *quero isto*), (c) pela classe gramatical (gênero: masculino ou feminino) do nome do objeto (*este mamão*, *esta maçã*) e (d) pelo número (singular ou plural) do mesmo nome (*este mamão*, *estes mamões*).

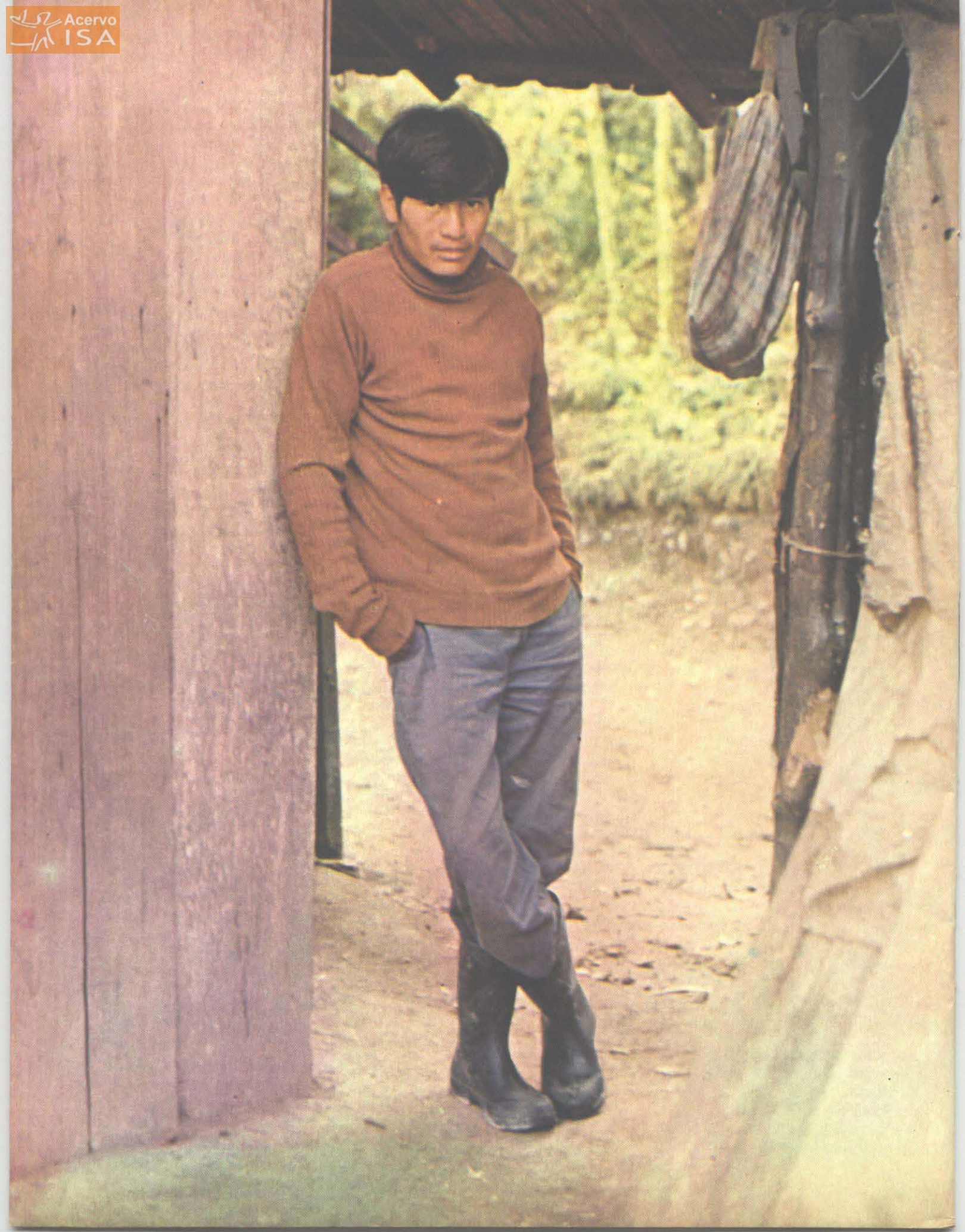
Em kadiwéu também há, como em português, (a) dois gêneros e (b) dois números, que determinam a escolha dos demonstrativos, mas não é levada em conta a especificidade do objeto designado, nem sua proximidade aos interlocutores. Fatores adicionais de condicionamento da escolha são, entretanto, (c) a dinamicidade do objeto, distinguindo-se entre objetos em movimento e objetos estáticos; no caso de objetos em movimento, (d) a orientação do movimento em relação ao falante;

objetos que se aproximam e objetos que se afastam; no caso de objetos estáticos, (e) a posição destes: objetos longos em posição vertical ou objetos suspensos, objetos curtos não suspensos e objetos longos em posição horizontal. Exs.: *nGida Goneleegiwa*: “este homem” (parado em pé), *nGidi Goneleegiwa*: “este homem” (parado deitado), *nGini Goneleegiwa*: “este homem” (parado sentado), *nGada iwaalo*: “esta mulher” (parada em pé), *nGadi iwaalo*: “esta mulher” (parada deitada), *nGidiwa Goneleegiwadi*: “estes homens (parados), *nGidjo Goneleegiwa*: “este homem” (que vai se afastando), *nGana iwaalo*: “esta mulher” (que vem se aproximando). E há ainda um sexto fator que se manifesta nos demonstrativos, o diminutivo: *nGidi iwooGo*, “este pau (parado horizontal); *nGidida iwooGo*, “este pauzinho” (parado, horizontal).

O sistema demonstrativo do tupinambá é caracterizado pelas seguintes distinções: (a) proximidade aos interlocutores: *kó* este, *kwéi* aquele; (b) proximidade ao ouvinte: *ebokwéi* esse; (c) visibilidade do objeto: *kwéi* aquele que nós vemos, *akwéi* aquele que nós não vemos.

Esta última língua possui um só verbo simples, *'u*, para o conceito de ingerir, para o qual o português tem pelo menos três verbos, distribuídos segundo o estado físico do objeto que se ingere: *comer* para sólidos, *beber* para líquidos e *aspirar* para gases. A língua dos índios xetá tem quatro verbos diferentes para o mesmo conceito, mas distribuídos segundo critério completamente diferente, a saber, segundo a natureza dos animais cuja carne se ingere: *pawâwa*, comer carne de tamanduá (bandeira ou mirim), *jurúri*, comer carne de animal agressivo (onça, gato do mato, gavião, cobra venenosa etc), *pókai*, comer carne de animais que vivem na água ou junto à água (peixe, cobra d'água, lontra, capivara, martim-pescador etc.), *u*, comer carne de animais não agressivos nem aquáticos (paca, veado, macaco, tucano, pica-pau, larvas etc.) é comer produtos animais (mel, ovos) e vegetais (frutas, cocos etc.), assim como ingerir líquidos.

Aryon Dall'Igna Rodrigues



FRONTEIRAS DO RELACIONAMENTO



Fotos de MARCELO KUJAWSKY

As roupas do Guarani e as cicatrizes ornamentais do Kreen-akarore são meras diferenças formais: ambos são índios.

ÍNDIO QUER SER ÍNDIO

A rodovia Rio-Santos estava ainda em construção e, para desespero dos turistas, nem todas as placas indicando entradas e desvios haviam sido colocadas. Por isso os passageiros do automóvel decidiram descer e perguntar se ainda estava muito longe a entrada para a praia de Boiçucanga. O homem, parado nas proximidades do boteco, tinha cara de conhecer bem a região. Descalço, roupas sujas e rasgadas, chapéu, cigarro de palha na boca, era a

figura típica do caiçara, denominação que se dá ao habitante do litoral paulista e sul-fluminense.
— A entrada para Boiçucanga ficou para trás, moço. Isso aqui já é Barra do Saí.
O carro fez a volta e retomou o caminho no sentido indicado.
— Aquele homem parecia um índio...
— Imagina se tem índio por aqui! Talvez, o bisavô dele fosse. Esses que sobraram já são caiçaras:

falam português, sabem rezar e passam o dia inteiro bebendo e fazendo artesanato para tapear turista. Pode ser índio, mas é índio fajuto.
“Índios fajutos” não são apenas aqueles espalhados pelo litoral paulista. Assim são vulgarmente conhecidos os índios aculturados que vivem em Mato Grosso, Bahia, Amazonas, Pernambuco, Rio Grande do Sul e outros estados brasileiros. São índios que entraram em contato com a população nacional, alguns

FRONTEIRAS DO RELACIONAMENTO

deles há mais de trezentos anos. Vestem roupas, falam português, sabem lidar com dinheiro, alguns se dizem católicos, outros crentes ou protestantes. Índios “civilizados”, dizem muitos; índio “amansado”, como é comum ouvir em Mato Grosso.

Afinal, são ainda índios? Ou índios são apenas aqueles do Xingu, que aparecem nus nas fotos coloridas das revistas, ou nos cartões postais vendidos nos centros de turismo? O que é ser índio? O que diferencia o índio do não-índio?

A CONSCIÊNCIA DE SER ÍNDIO

Perguntar sobre o que é ser índio é, na verdade, perguntar sobre um sistema de classificação que, no caso, diferencia as pessoas em duas categorias básicas: índio e não-índio. Para começar a pensar no assunto, é preciso considerar dois níveis fundamentais nesse processo de divisão.

O primeiro nível é aquele no qual nós identificamos o *outro*. Nesse nível, nossas cabeças funcionam a partir de certos padrões elementares bastante rígidos, que estão associados às diferentes categorias do nosso sistema de classificação. Assim, operário é aquele indivíduo que recebe uma quantia de dinheiro (em geral pequena) para trabalhar numa fábrica, cujo proprietário é o industrial, que podemos visualizar vestindo uma roupa muito mais sofisticada que a do operário. No nosso sistema de classificação também não confundimos as categorias caçara e turista. Caçara é aquele homem simples que habita no litoral e que consegue viver principalmente da pesca. Já o turista é um indivíduo de maiores posses que, embora procure o litoral como área de lazer, não reside ali, nem faz do mar a sua principal fonte de subsistência.

E como então identificar o índio?

Para grande parte das pessoas, índio é aquele indivíduo arredo, que habita regiões distantes, vive sempre na floresta, pinta o corpo ao invés de usar roupas, caça com arco e flecha, fala uma língua estranha e tem certos hábitos e costu-

mes considerados bárbaros, pitorescos, ou até mesmo imorais.

Por isso, aquele índio que estava perto do boteco foi identificado como um caçara. Nele não se percebia nenhuma das características enunciadas para a categoria índio, mas todas aquelas que se costuma atribuir à categoria caçara.

Entretanto, para classificar realmente uma pessoa é preciso que se considere não apenas a maneira como nós a identificamos mas, também, como ela se identifica a si mesma, em qual das duas grandes categorias (índio/não-índio) ela própria se coloca.

Então, o caçara do qual falávamos vira índio, índio no duro.

Mesmo quando integrado ao nosso sistema de produção, o índio continua sendo índio. Não é a posição ocupada nesse sistema que define sua identidade.

Aparentemente, seu modo de vida pode ser muito semelhante ao de um caçara, com os quais, porém, ele não se identifica, nem se confunde. Antes de tudo, ele se considera um índio. Não um índio qualquer mas, no nosso caso, um índio Guarani (como os que vivem no litoral paulista). Só com os Guarani ele se sente entre os seus, pessoas como ele que falam entre si uma língua diferente da dos caçaras, que compartilham a mesma visão de mundo, os mesmos hábitos e as mesmas crenças (mantidas pelos Guarani, apesar dos muitos anos de contato). Os turistas que buscam o litoral paulista talvez nem imaginem que os Guarani preservaram até hoje seus cantos religiosos e suas formas tradicionais de troca.

A situação não é diferente entre os Bororo ou mesmo entre os índios Xavante de Mato Grosso. Muitos

deles trabalham em fazendas, vários comerciam artesanato em Cuiabá, outros empregam-se como peões para trabalhar com o gado. E todos eles permanecem índios. No Rio Grande do Sul e Santa Catarina, índios Kaingang transformam-se em “bóias-frias” para garantir a subsistência. E em nenhum momento perderam sua identidade.

Todos eles continuam sendo índios, embora pareçam caboclos ou caçaras, porque neste segundo nível de classificação — o de como a pessoa se identifica — a ocupação profissional (peão, pescador, trabalhador rural) não é o elemento que mais caracteriza a identificação. Do mesmo modo, o conhecimento e a capacidade de manipular dinheiro não faz com que o índio deixe de ser índio. Mesmo quando integrado ao nosso sistema de produção — sempre nos escalões mais baixos — o índio continua sendo índio. Não é a posição ocupada nesse sistema de produção que define, para ele mesmo, a sua identidade.

Ser índio é, antes de mais nada, definir-se como índio e sentir-se como tal. É ter a consciência permanente de possuir um corpo que não esconde suas características de povo diferente. Uma vez, na aldeia, vi um jovem cortando o cabelo de seu amigo: um corte bem curto, reto e batido atrás, como o dos civilizados da região. Um velho índio, vendo que eu observava muito a estranha cena de barbearia, comentou:

— Alguns desses mais novos acham que cortando o cabelo assim eles vão deixar de ser índios. Mas qual! O cabelo cresce de novo e, mesmo curto ele é preto e liso, cabelo que só índio tem.

Os óculos escuros também não conseguem disfarçar os olhos puxados e as roupas mal escondem a cor da pele, diferente da dos brancos e dos negros.

Ter um corpo com traços físicos diferentes é um elemento importante nesse processo de auto-identificação dos índios. Muitos grupos indígenas enfatizam, ainda mais, este traço físico da diferenciação e identificação. Os índios Karajá, por exemplo, da Ilha do Bananal, têm dois círculos tatuados logo abaixo dos olhos; os Suyá, do Xingu, pas-



SYLVIA CAIUBY

Meninos Guarani, do sudeste de São Paulo. Além do português eles falam a língua de seus pais.

sam a usar, depois de iniciados, um batoque no lábio inferior; os Xavante trazem um pauzinho nos lóbulos da orelha. Estes são apenas exemplos de artifícios culturais que um povo utiliza para identificar, de modo visível, aqueles que pertencem ao mesmo grupo. O corpo é o elemento natural que todo homem possui, uma espécie de "arquivo" extremamente adequado a uma elaboração cultural, de modo a tornar visíveis certos valores, crenças e idéias de um povo.

NA CIDADE O ÍNDIO SE SENTE MAIS ÍNDIO

Ser índio é, também, ter muito presente a sensação de pertencer a um grupo, que pode se constituir de 200, 5000 ou 15000 pessoas. O importante é que cada um destes grupos é um todo, de certo modo fecha-

do em si mesmo, ou seja, não é um grupo que faz parte de um grupo mais amplo. Os Bororo, por exemplo, não se identificam de modo algum com os Guarani, apesar do fato de os reconhecerem como índios; também não se identificam com os Xavante que, além de índios, são seus vizinhos.

Nas suas concepções étnicas, os índios têm uma noção extremamente rígida quanto aos limites daqueles que constituem o seu povo. Por um lado, essa auto-identificação com fronteiras tão precisas dificulta enormemente a vida dos índios num contexto que lhes seja estranho. O índio fica mais índio, ainda, quando sai da aldeia e vai para a cidade, onde as diferenças entre ele e os outros são gritantes, mesmo que seja confundido com um caboclo. Por outro lado, porém, são exatamente estas características que lhe

permitem sobreviver enquanto grupo, pois ser índio é também sentir um grande orgulho de sua identidade, embora nem sempre esse orgulho seja demonstrado.

Esta resistência que o índio contrapõe à sua absorção, apoiada na força de sua cultura e de suas tradições, é um fato presente em praticamente todos os grupos indígenas do Brasil, por mais diferentes que sejam os estágios de aculturação em que se encontrem.

Aculturação é o termo que os antropólogos utilizam para designar o contato que um grupo mantém com outro (índios e regionais, ou diferentes grupos indígenas entre si, como no Xingu) e as conseqüências advindas desse contato. O contato pode ser de maior ou menor intensidade, pode ser ocasional ou ininterrupto. No caso das tribos indígenas brasileiras, o grau de contato é utilizado para caracterizar os diferentes estágios de aculturação.

Movida por interesses econômicos expansionistas, a sociedade nacional, através de seus segmentos regionais, vai entrando em contato com as sociedades indígenas. São as chamadas frentes de expansão da sociedade nacional (extrativa, pastoril etc.) que passam a transmitir aos índios elementos até então desconhecidos. A primeira fase do contato é, sem exceção, a mais difícil para as sociedades indígenas. Doenças, epidemias, ansiedade quanto ao desconhecido.

O contato cria uma situação que é, de certo modo, irreversível. Uma série de coisas começa a mudar. É bem verdade que estas coisas nunca foram estáticas. Em geral, os civilizados acham que as sociedades indígenas sempre foram do mesmo jeito (como se tivessem caído do céu já prontas e acabadas), e que as transformações só surgem quando elas entram em contato com a nossa sociedade. Será mais correto pensar que, como todas as outras, as sociedades indígenas também passaram por um constante processo de transformações e que as violentas mudanças, provocadas pelo contato com a nossa sociedade, certamente não são as únicas ou as primeiras de sua existência.

Vários elementos de nossa socie-

FRONTEIRAS DO RELACIONAMENTO

dade vão sendo pouco a pouco assimilados pelas tribos indígenas. É preciso não esquecer, porém, que via de regra esses elementos são assimilados dentro do espírito da cultura que os incorpora. Inúmeros missionários religiosos dedicaram suas vidas à catequese de tribos indígenas, transmitindo-lhes aquilo que consideravam como “única verdade”, a verdade de um Deus estranho e desconhecido dos índios. Os missionários de fato incutiram em alguns grupos indígenas uma série de idéias religiosas; mas, mesmo assim, a religiosidade indígena é muito diferente daquela dos missionários. Criou-se, nas muitas tribos por onde passaram os missionários, como que uma nova religião onde coexistem conceitos saídos de diferentes concepções religiosas, os quais formaram assim um sistema diverso daqueles pelos quais foi engendrado. Basta comparar a narração atual das origens do mundo, contada por um índio Guarani, com o mesmo mito, tal como foi compilado tempos atrás, para ter uma idéia da influência transformadora da pregação do Evangelho. Em muitos casos, a religião dos missionários foi incorporada pelos índios principalmente nos seus aspectos lúdico-rituais, aspectos que, quase que invariavelmente, são fundamentais na cultura indígena. No entanto, outros princípios básicos da religião transmitida pelos missionários (o dogma da Santíssima Trindade, o inferno, a penitência e outros) continuam ignorados até hoje.

AS NECESSIDADES QUE O CONTATO GEROU

O contato com a nossa sociedade criou em vários grupos indígenas uma série de necessidades que eram até então ignoradas: necessidade de roupas; de novos itens alimentícios como o sal, o açúcar, o arroz, feijão, mate, café; de armas e munições para caçar; de anzóis, linhas de nylon, tesouras, facas etc. Como obter todos estes itens produzidos pela nossa complexa sociedade in-

dustrial?

A questão é reflexo de um problema básico que distingue nitidamente a nossa sociedade das sociedades indígenas. Numa aldeia indígena, qualquer indivíduo é capaz de produzir todos os itens de que ele necessita para a sua sobrevivência. Um casal e seus filhos podem perfeitamente sobreviver sozinhos, não dependendo de mais ninguém para manter o mesmo padrão de vida desfrutado por todo o grupo. De modo geral, todos os indivíduos são dotados das mesmas capacidades e habilidades; as diferenças de aptidões devem-se muito mais a inclinações individuais do que à especialização técnica. Todos os homens

O contato com a sociedade nacional faz com que o índio se torne dependente dela, pois necessita criar recursos para adquirir alguns itens que não produz.

sabem como fazer um arco ou consertar uma ponta de flecha; do mesmo modo, as mulheres são capazes de realizar todos os artefatos de que necessitam, de acordo com os padrões de qualidade definidos por sua cultura.

Nas sociedades indígenas — abordadas aqui de modo geral a despeito da grande diferença entre elas — a divisão social do trabalho é feita tendo como critério fundamental a diferença de sexos. Algumas são feitas pelos homens, outras são feitas pelas mulheres, mas todos os homens são capazes de realizar qualquer trabalho definido como exclusivamente masculino por aquela cultura. O mesmo ocorre com as mulheres em relação ao trabalho feminino.

Não é mesmo o quadro encontrado em nossa sociedade, que apresenta uma divisão de trabalho extre-

mamente complexa, com inúmeras especializações. Para podermos dispor de tudo aquilo de que necessitamos para o nosso estilo de vida — e aqui também se pode generalizar para todas as classes que compõe a nossa sociedade, embora elas tenham padrões de vida completamente diversos — precisamos recorrer a indivíduos com diferentes especializações técnicas. Nossa dieta é composta de itens produzidos em locais diferentes por diversos indivíduos, o mesmo ocorrendo com as roupas e com todos os outros inúmeros itens de nossa vasta cultura material (casas, mobiliário, meios de transporte etc.).

Quando um índio adquire uma espingarda, por exemplo, ele se torna dependente de outras pessoas para continuar a utilizá-la, pois faltam-lhe os recursos e matérias-primas indispensáveis para fabricar a munição — chumbo, pólvora, espoleta etc. Além disso, a espingarda é algo que ele pode adquirir (ganhando ou comprando) mas não pode produzir, porque não dispõe da tecnologia necessária.

Esse é apenas um exemplo para mostrar que as novas necessidades, introduzidas pelo contato nas sociedades indígenas, de um modo ou de outro, levam a uma situação de dependência com relação à sociedade nacional.

Para adquirir os itens de que passa a necessitar, o índio deverá criar os recursos para tal. Vários artefatos são feitos exclusivamente com essa finalidade: conseguir dinheiro para comprar açúcar, café, arroz etc. (esses artefatos são em geral diferentes daqueles feitos para serem usados por eles mesmos). Ou então a alternativa é empregar-se em alguma fazenda como peão, ou transformar-se em “bóia-fria”.

O TRABALHO TEM O RITMO NECESSÁRIO

Ao escolher qualquer uma dessas alternativas, o índio começa a entrar em uma atividade nova para ele: trabalhar para outra pessoa a fim de obter coisas para si próprio por meio do dinheiro ganho. E o trabalho em nossa sociedade exige certas condições com as quais nem



SYLVIA CAUBY

Índio Bororo ornamentado para uma cerimônia. No dia-a-dia ele usa roupas comuns.

sempre o índio está familiarizado: cumprir determinadas tarefas, dentro de um certo horário, num esquema estabelecido por alguém que não ele mesmo. Aparece pela primeira vez a figura do “patrão”.

Difícilmente o índio se acostuma e se submete a estas condições. Sua concepção de trabalho não inclui um ritmo imposto de fora para dentro, através dos ponteiros do relógio, como o nosso. Na aldeia o índio trabalha de acordo com as suas necessidades e a sua força, produzindo o que é necessário à sua sobrevivência. Nem mesmo entende a preocupação de trabalhar a mais a fim de produzir um excedente econômico e obter lucro. Durante muito tempo, pensou-se que os grupos indígenas fossem tecnicamente incapazes de produzir além do nível de subsistência. Hoje tal afirmativa é muito contestada. Várias pesquisas demonstra-

ram que o índio dispõe de tempo e capacidade para a produção de um excedente acumulável. O que ocorre é que seu sistema econômico tem a orientá-lo outras metas que não incluem a acumulação e o lucro.

Por isso, trabalhar fora do grupo significa trabalhar num esquema completamente diferente, ao qual dificilmente o indivíduo se adapta por muito tempo. As possibilidades são maiores quando é todo o grupo tribal que se dedica a uma atividade produtiva, cujo produto pode ser comercializado na nossa sociedade. É o caso, por exemplo, dos índios Kaingang, do sul do Brasil, que produzem grandes quantidades de trigo e de milho, sendo, também, grandes criadores do bicho-da-seda, comercializados na região do interior de São Paulo. Os índios Gaviões, do sul do Pará, também têm obtidos bons resultados através da

exploração da castanha, abundante em sua região. Neste caso, porém, a coleta da castanha é feita por eles mesmos, segundo o seu próprio ritmo de trabalho, e sem grandes interferências de membros da nossa sociedade, condição que parece imprescindível para melhor êxito da atividade.

OS PERIGOS DA INTEGRAÇÃO IMPOSTA

Difícilmente se poderia pensar integrar o índio em nossa sociedade sem levar em conta que esta integração deverá ser feita e pensada também por eles, e não exclusivamente por nós. Ninguém melhor do que eles para decidir se a integração deverá ser rápida ou lenta, e principalmente, se ela é ou não desejada e, em caso positivo, em que moldes deverá ser conduzida.

Nenhuma política de integração, imposta unicamente por membros de uma das sociedades, poderá levar a resultados positivos. Individualmente, o índio costuma ser extremamente marginalizado pela nossa sociedade: ou é visto como um selvagem primitivo, ou então como um “índio fajuto”, degenerado, preguiçoso e bêbado. Na nossa sociedade dificilmente há lugar para um indivíduo com características físicas e culturais tão diferentes do resto da população. O resultado mais provável é, pois, a marginalização social seguida dos seus efeitos mais desastrosos: alcoolismo, doenças, mendicância.

As conseqüências do contato são menos desastrosas quando a coesão grupal é mantida e até mesmo reforçada, o que só é possível na medida em que a posse de suas terras está plenamente garantida. Uma vez que o contato das populações indígenas com a nossa sociedade é, de fato, inevitável, só a garantia de posse da terra lhes dará possibilidades de enfrentar esse contato em condições mais próximas às da igualdade.

Sylvia Caiuby Novaes

FALTAM ÍNDIOS NA FUNAI

O principal problema enfrentado pelas populações indígenas atualmente é o da gradativa espoliação de suas terras. Dele decorrem inúmeros outros problemas, como a fome, a perda de identidade étnica, a marginalização social. A partir do momento em que um grupo tribal tem suas terras garantidas, mais da metade de seus problemas desaparecem, ou, pelo menos, passam a contar com uma maior probabilidade de serem solucionados.

A terra significa para o índio um espaço vital, espaço que lhe permite viver a sua cultura a seu modo, sem que se veja pressionado a adotar hábitos e costumes que lhe são estranhos. Perdendo a terra, o índio perde também a sua fonte de recursos. As populações indígenas vivem fundamentalmente da pesca, da caça, da coleta e da agricultura. Sem a terra, nenhuma destas atividades é possível e a vida se extingue.

A terra é também um espaço onde está de certo modo "arquivada" a memória do grupo; ela relembra fatos e acontecimentos de sua vida. Foi aí que enterraram seus antepassados, é aí que se localizavam as antigas aldeias de que falam seus mitos; aí árvores, montanhas e rios têm um significado especial, que é periodicamente rememorado. Cada pedaço de terra é um espaço repleto de significações, permeado de sinais, formando um código a que têm acesso apenas os membros daquela cultura. Transferir um grupo tribal de um local para outro, ou simplesmente desalojá-lo de suas terras, é obrigá-lo a abandonar as suas referências conhecidas e vividas e deslocá-lo para um espaço que lhe é desconhecido e, portanto, vazio de significados. Os índios que não vivem em sua própria terra experimentam uma sensação semelhante àquela dos exilados.

A Funai (Fundação Nacional do Índio) é, como todos sabem, o órgão do governo encarregado da proteção oficial aos índios que vivem no território brasileiro. No entanto, a Funai não é um órgão autônomo e independente, pois, de acordo com a atual estrutura administrativa do país, ela está subordinada ao Ministério do Interior. Exatamente este fato constitui o primeiro entrave às suas possibilidades de atuação. Como agir, em defesa das terras indígenas, por exemplo, sem ir de encontro aos interesses expansionistas da nossa sociedade, que se fazem valer através do Ministério do Interior?

Além disso, a própria constituição da Funai é um dos indícios da ambigüidade da sua natureza, o que por si só já limita e restringe as possibilidades de atuação desse órgão. A Fundação Nacional do Índio tem sua existência legitimada pela justificativa de proteção às sociedades indígenas, cujos interesses são muito diversos dos nossos. É, porém, um órgão criado pela nossa sociedade e estruturado segundo os nossos padrões de organização burocrática e administrativa, com uma série de cargos, com funções várias, todos eles preenchidos por indivíduos que não são índios.

Para largos setores de nossa sociedade a terra do índio significa também uma abundante fonte de riqueza. E mais: riqueza que o índio desconhece ou, se conhece, não explora, nem utiliza. Minerais valiosos, pastagens

para o gado, animais selvagens cuja pele é valiosíssima, imensas reservas de madeira de lei, itens enfim extremamente valorizados pela sociedade dos civilizados.

Como conter o avanço dessa sociedade sobre um território que não lhe pertence, mas que sobre ela exerce atração? Esse é um dilema que nem sempre a Funai tem conseguido resolver. As terras indígenas estão sendo estreitadas cada vez mais os seus limites, e todos os esforços têm sido poucos para transformar a situação. Além de estarem diminuindo, as terras indígenas estão sendo invadidas e espoliadas.

Alguns antropólogos já sugeriram que, ao invés de a Funai se subordinar ao Ministério do Interior, ela deveria ser um órgão autônomo, vinculado exclusivamente à Presidência da República. Teria uma atuação semelhante àquela de consulados e embaixadas estrangeiras no Brasil. O argumento é que os índios constituem um povo diferente dos brasileiros e não basta o simples fato de eles terem terras no nosso país, para que pensemos em submetê-los e integrá-los.

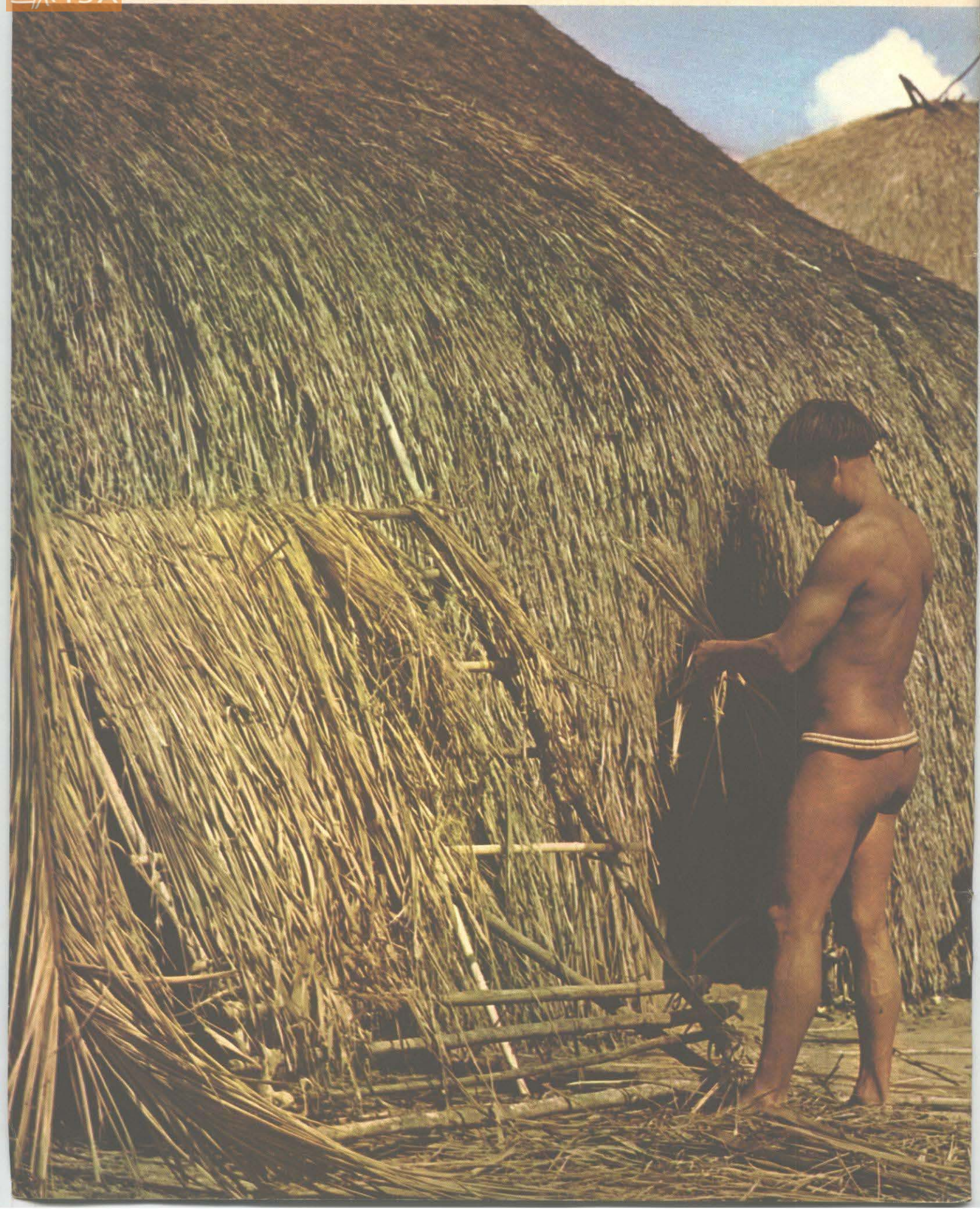
As sociedades indígenas são sociedades que têm línguas e costumes diferentes dos nossos; embora nem sempre suas terras estejam demarcadas (e embora sejam constantemente violadas) todos eles conhecem como a palma da mão os limites de seu território. A Funai seria então como um órgão diplomático, que congregaria em seu corpo representantes das diversas comunidades indígenas. O intermediário não-índio seria necessário para aquelas comunidades que não contassem com nenhum indivíduo familiarizado com nossa sociedade, onde faria então a "ponte" entre nós e eles. Seria também imprescindível para prestar-lhes assistência médica e sanitária, no tratamento de doenças e epidemias causadas pelo contato com a nossa sociedade.

As atitudes que durante muito tempo definiram as orientações da política indigenista brasileira não têm mais razão de ser. Já não se pode mais conceber uma atitude "salvacionista", como a que caracterizou a ação dos primeiros missionários que buscavam catequizar "almas perdidas", erradicando seus hábitos e costumes, para levar-lhes a moral do civilizado cristão.

Também não é mais aceitável a atitude "museológica", que busca preservar artificialmente a cultura dos indígenas, para deleite da sociedade nacional que pode se dar ao luxo de mantê-los como objetos raros a serem visitados em passeios turísticos. E, principalmente, já não é mais possível uma atitude que se caracteriza pela total omissão, justificada pela visão fatalista de que estas culturas estão fadadas a desaparecer e que portanto nada mais resta a não ser esperar que este dia chegue.

O problema do índio que vive no território brasileiro é um problema específico e que portanto exige uma atenção especial. É um problema para o qual não podemos fechar nossos olhos, como se não nos dissesse respeito. No entanto, também não podemos ter a pretensão de querer resolvê-lo sozinho, excluindo do planejamento e execução das soluções apontadas, o seu maior interessado: o próprio índio.







Fotos de ERROL SASSE



ORGANIZAÇÃO FAMILIAL

APRENDIZADO SEXUAL PREPARA O CASAMENTO

Nos livros antigos, os relatos de viagens que levaram a um contato pioneiro com os índios brasileiros contam a reação de estranheza frequentemente causada por certo costume indígena, muito difundido: ao nascer uma criança, a mãe submetia-se a uma série de cuidados pós-parto, e não apenas ela, mas também o pai. Parecia até que ele sofreria igualmente as dores de parto, e de tal forma que em seguida se deitava para cumprir um longo resguardo.

O índio xinguano é extremamente dedicado aos filhos, zelando por eles até que possam viver independentemente.

Suas atividades diárias eram suspensas. O trabalho ficava por fazer. A caça, a agricultura, a pesca eram deixadas de lado.

RESGUARDO DO PAI PROTEGE O FILHO

Nas sociedades indígenas atuais, nossas contemporâneas, o mesmo fato repete-se, com maior ou menor intensidade, e com características próprias a cada uma. Para entendê-lo é necessário saber como os membros dessas sociedades imaginam o funcionamento do corpo humano. As idéias relativas à concepção va-

ORGANIZAÇÃO FAMILIAL

riam de grupo para grupo indígena. Para os Suyá, que habitam o norte do Parque Nacional do Xingu e que pertencem à família lingüística Jê, o feto é formado pelo sêmen do pai, através de relações sexuais repetidas. A mãe abriga o feto em seu ventre mas não contribui com nenhuma substância para a sua formação. Já alguns grupos Timbira, também Jê, vêem a criança como o resultado de substâncias que vêm, tanto do corpo materno como do paterno. Até que o seu corpo se firme e endureça um pouco, ou seja, até que complete os três meses de idade, a criança não é considerada um ser independente. Assim, está exposta aos males que atingem eventualmente seus pais: se estes ficam doentes, a criança sofrerá também, já que ainda é muito frágil para resistir. Por isso, após o parto, são tomadas precauções por parte dos pais e, às vezes, também por parte de outros parentes muito próximos. É como se a criança e seus pais formassem uma unidade. São deixadas de lado as tarefas perigosas ou difíceis, aquelas muito emocionantes ou as que exigem bastante força e resistência, ainda não desenvolvidas no bebê. Em muitas sociedades, como as do Alto do Xingu, nessa fase os pais devem manter-se dentro de casa, sem expor-se ao sol e privando-se de alimentos "fortes" ou "pesados" que o pequeno estômago do recém-nascido não suportaria.

Aquele costume estranho começa, então, a fazer sentido. A criança é vulnerável a tudo o que atinge os pais, porque participa com eles do que os antropólogos chamam uma "comunidade de substância", grupo de pessoas cujos corpos são formados pelos mesmos elementos: sangue, sêmen etc, e que habitam a mesma casa. Compreende-se, assim, a submissão do pai ao resguardo. Ela faz parte dos cuidados que visam a preservar a vida e o bem-estar do filho.

Em algumas destas sociedades, não é só o marido da mãe da criança



Fotos de ERROI SASSE

Em geral, as mulheres se casam muito cedo, aos 12 ou 13 anos. E muito antes seu noivo já fora escolhido pela família.

que fica em resguardo. Também devem respeitá-lo, em menor grau, os outros homens que "ajudaram" na feitura do feto, isto é, outros homens que tivessem mantido relações sexuais com a mulher que deu à luz. Isso, porque seu filho foi formado pelo sêmen de todos, que foi se acumulando e adensando até tomar a forma do corpo da criança.

A CRIANÇA PODE TER VÁRIOS PAIS

Que outros homens são esses? Qual a reação do marido? Trata-se de uma liberdade sexual sem limites? Talvez até de uma promiscuidade indiscriminada, como pensaram

os primeiros homens brancos que tomaram conhecimento desses fatos?

São perguntas que ocorrem a quem vive numa sociedade que identifica sexualidade com casamento. Tal identificação não significa que não se pratique o sexo fora do casamento mas, simplesmente, que o "normal", o "certo", o "moral" é o desempenho das atividades sexuais quando sancionadas pelo matrimônio. Admitindo-se que o "correto" e o "moral" são estabelecidos diferentemente por cada grupo social (até mesmo de uma mesma sociedade, se pensarmos nas mudanças nas regras morais de uma geração para outra ou de uma classe social para outra), pode-se compreender a variedade de comportamentos possíveis.

Nas sociedades indígenas brasi-

leiras as relações sexuais extraconjugais ou fazem parte de alguns rituais (como privilégio ou dever de certas categorias de pessoas, em fases específicas de suas vidas) ou podem acontecer como fato da vida cotidiana. Em qualquer dos casos, porém, a escolha do parceiro é sempre limitada. Ela deve ser feita entre os membros de um grupo específico de pessoas, mais comumente os irmãos do marido ou as irmãs da esposa.

Cada sociedade, porém, elabora um método de classificar as pessoas, criando "categorias de parentesco" como "tio", "primo", "cunhado", "sobrinho", "irmão", cujo sentido não corresponde a laços estritamente biológicos. Em nossa sociedade, a categoria "tio", por exemplo, engloba vários parentes: o irmão do pai, o irmão da mãe, o marido da irmã do pai e o marido da irmã da mãe. Outras sociedades podem agrupar os parentes de modos diferentes. O irmão do pai e o pai podem ser classificados conjuntamente e ambos serem considerados "pais". Conseqüentemente, os filhos deles serão considerados irmãos.

AS POSSÍVEIS LINHAS DE HERANÇA

Isso geralmente ocorre nas sociedades cujo parentesco é organizado

à base de clãs e linhagens, isto é, grupos de pessoas aparentadas por linha materna ou paterna. Quando nasce uma criança, ela pode ser considerada parte do grupo de parentes consagüíneos do pai e da mãe, como entre nós. Em muitas sociedades, porém, consideram-se parentes consagüíneos só os paternos ou só os maternos. Os do outro lado são considerados afins, ou seja, parentes por casamento. Nessas sociedades, conhecidas pelos antropólogos como "unilineares", a descendência é traçada através de apenas uma linha de descendência. O grupo de pessoas assim aparentadas forma, então, uma "matrilinhagem" ou uma "patrilinhagem", de acordo com o lado que serve como critério de descendência. Várias linhagens aparentadas entre si formam um clã. A histó-

De um modo geral, a herança, nas sociedades indígenas, não é constituída por bens materiais, mas por elementos de natureza mística e social.

ria do clã, em geral, se confunde com as origens da própria sociedade e do mundo como um todo. Muitas vezes, o fundador do clã é um personagem mítico, cujas estórias são conhecidas por todos.

Na sociedade em que vivemos, embora a linha de descendência seja traçada pelos dois lados, há uma certa ênfase na relação de descendência por linha paterna. Nas sociedades matrilineares, ao contrário, a criança é identificada com o grupo de parentes da mãe. A herança não passa de pai para filho, mas de tio materno para sobrinho. Na geração seguinte, este herdeiro passará suas prerrogativas para o filho de sua irmã e assim sucessivamente.

Mas, o que é a "herança" nas sociedades indígenas? A questão fica ainda mais complicada porque todos os objetos de propriedade individual são geralmente enterrados junto com o defunto: seu arco, sua borduna, sua esteira, sua cesta, seus adornos. Atualmente, o contato relativamente intenso com a sociedade nacional faz com que alguns grupos indígenas comecem a abandonar este costume, a fim de preservar bens de difícil aquisição e muito valiosos: facões, espingardas, cobertores, etc.

De um modo geral, nas sociedades indígenas a terra é propriedade comum e todos têm acesso ao conhecimento das técnicas de exploração do ambiente e de confecção dos instrumentos e utensílios. Pode haver certa especialização mais raramente ela é absoluta, sempre havendo, naturalmente, pessoas menos ou mais habilidosas. Por isso, a herança não é constituída por bens materiais, mas por elementos de outra natureza: são nomes pessoais, são prerrogativas rituais (a permissão de usar ou confeccionar certos ornamentos ou a de desempenhar certas funções especiais nos cerimoniais), é o direito de participar de certas associações.

A imagem de um índio pintado e ornamentado é quase sempre associada à idéia de cerimônias e festas. O motivo de pintura que lhe cobre



Toda menina xinguana tem seu "namorado", o kuptsin, com quem ela se casaria se não houvesse a imposição familiar.

ORGANIZAÇÃO FAMILIAL

o corpo e o ornamento que ostenta podem, realmente, ter apenas um efeito estético. Na maior parte das vezes, porém, seu significado vai mais além: pode indicar que o indivíduo em questão é membro de uma categoria especial de pessoas — clã ou linhagem ou, ainda, grupos definidos por outros critérios que não o parentesco. Há sociedades, como a dos Kayapó, por exemplo, em que a idade é um critério importante porque organiza os indivíduos em grupos. De cada um destes grupos esperam-se certos comportamentos, a cada um deles são atribuídas certas tarefas e funções. Também a obtenção de certos direitos — como o prestígio político — é privilégio de algumas destas “categorias de idade”, as quais também podem ser identificadas por símbolos distintivos, como acontece com os clãs e, às vezes, também com as linhagens.

AS MULHERES CASAM-SE MUITO CEDO

Nas sociedades unilineares, clãs e linhagens são importantes na regulamentação do casamento. Ou as relações sexuais só são permitidas entre pessoas que pertencem ao mesmo clã ou, ao contrário, o clã é considerado um grupo de parentes consanguíneos entre os quais qualquer ligação sexual seria considerada incestuosa. Em outras sociedades, como as do Alto Xingu, a descendência é traçada tanto pela linha materna, quanto pela paterna. O casamento fica, por isso, interdito entre os parentes mais próximos, de ambos os lados, e que formam um grupo ligado não só pelo sangue mas também por interesses políticos e por atividades econômicas. O casamento realiza-se, então, com parentes distantes ou com não-parentes (pessoas vindas de outras aldeias, de outros grupos).

Em geral, o casamento ocorre muito cedo na vida das mulheres, quando têm 12 ou 13 anos, logo depois que os seios começam a se

desenvolver, e antes da primeira menstruação. Comumente, a diferença de idade entre marido e mulher é grande, chegando, em alguns casos, a cerca de dez anos. Assim, o marido, quando ainda menino, começa a acompanhar com carinho o crescimento e o desenvolvimento da futura esposa. A escolha dos esposos costuma ser feita com muita antecedência e por parentes mais velhos. É preferível que o casamento se dê com o escolhido, mas não é imperativo que isso ocorra.

O RAPAZ APRENDE COM A CUNHADA

Este é o caso dos Xavante, de Mato Grosso, entre os quais a atividade sexual feminina começa muito cedo. Isto parece não lhes trazer problemas. Ao contrário, a atitude das mulheres diante do sexo é muito positiva. Fazer amor é uma coisa boa. Também esta é a opinião dos homens para quem, na sociedade Xavante, a atividade sexual tem início mais tardiamente. Quando alcançam de nove a doze anos de idade os meninos deixam a casa de seus pais e passam a viver numa

Ao contrário do que ocorre com as moças, os jovens só se iniciam no sexo após um período de isolamento em que desenvolvem qualidades de um verdadeiro homem.

“casa dos solteiros”. Recebem alimentos que suas mães e irmãs lhes enviam, mas dormem sempre nessa casa. Espera-se que andem todos juntos, que dividam tudo entre si, que sejam recatados e que evitem o contato com as mulheres. As relações sexuais estão completamente proibidas. Isto se prolonga por cinco ou seis anos, durante os quais os meninos são formados, desenvolvendo as qualidades que nesta sociedade são prezadas como típicas de um verdadeiro homem: força, re-

sistência física, agilidade, destreza, agressividade. Também é nessa época que aprendem a confeccionar seus instrumentos de trabalho e de defesa, e seus ornamentos. As técnicas de caça, agricultura e pesca, bem como atividades como a dança, o canto, a corrida com toras de buriti, são também intensamente desenvolvidas nesse período.

A fase termina com os rituais de iniciação, que se prolongam por até seis meses, e que marcam a passagem da adolescência à idade adulta. Só depois disto é que são permitidas as relações sexuais. Os rapazes têm então de 16 a 18 anos. Suas noivas são ainda meninas. Uma vez iniciados, os rapazes são vistos como aptos para a vida sexual. Sua aprendizagem sexual faz-se, quase sempre, com uma cunhada (a esposa de seu irmão). Com ela e com outras cunhadas terá uma vida sexual geralmente ativa, até que chegue o momento da consumação do seu próprio casamento.

Em todas as sociedades indígenas há momentos de suspensão das atividades sexuais. Sua interdição é um dos itens do resguardo, juntamente com o abandono das atividades emocionantes e perigosas, e com a abstenção de certos alimentos. O resguardo é obedecido não apenas por ocasião do nascimento de um filho, mas também nos momentos trágicos da vida de pessoas muito próximas e muito queridas: em casos de doença grave, por exemplo. Em certas sociedades, a menstruação da esposa leva o marido a fazer o resguardo. Em momentos de passagem de uma posição na sociedade para outra posição, quando a situação da pessoa é, de certo modo, instável, indefinida, até mesmo ambígua, com “um pé lá, outro cá”, o resguardo costuma ser respeitado. Entre os Kamayurá do Alto Xingu, fazem-no os pajés, durante os rituais de sua iniciação, e também os lutadores, no período das lutas rituais características destas sociedades.

COM QUEM MORAM OS RÉCÉM-CASADOS

O parentesco nas sociedades indígenas brasileiras (assim como em todas as sociedades chamadas “pri-



ERROL SASSE

A filha aprende a trabalhar com a mãe; o filho, com o pai. A divisão do trabalho é função do sexo.

mitivas, simples, de pequena escala, tribais” etc.) tem um papel fundamental porque organiza grande parte das relações entre indivíduos e grupos. Não é um domínio à parte. Está intimamente ligado à economia e à vida política destas sociedades.

Do ponto de vista econômico, é importante lembrar que são sociedades em que o trabalho não está divi-

dido por grupos ou classes sociais. Como a propriedade da terra é coletiva, seus membros exploram-na em pequenos grupos, frequentemente famílias. As tarefas são divididas de modo equilibrado entre todos, levando-se em consideração dois critérios: o sexo e a idade. Nestas sociedades, existe uma divisão sexual do trabalho, isto é, as tarefas necessárias à sobrevivência estão organizadas em dois conjuntos: as femininas e as masculinas. A unidade menor da produção dos bens essenciais pa-

ra a sobrevivência é, então, um grupo familiar cujo núcleo é formado por um homem e uma mulher, dada a divisão sexual do trabalho.

Difícilmente, porém, nas sociedades indígenas brasileiras, estes casais vivem isolados, com seus filhos. Via de regra unem-se a outras famílias elementares (pai, mãe e filhos) do mesmo tipo. Tais uniões seguem certas regras também relativas ao modo “correto” de morar.

Assim, por exemplo, há sociedades que prescrevem um período ini-

ORGANIZAÇÃO FAMILIAL

cial, logo após o casamento, em que o jovem casal deve viver na casa dos pais da esposa. A este período segue-se a mudança do casal para junto dos pais do marido. Este é o padrão de residência alto-xinguano. Entre os grupos Jê, esta segunda fase não existe e o genro, uma vez casado, passa a viver definitivamente na casa dos pais de sua esposa. Em outras sociedades, a regra é justamente a oposta: é com os pais do marido que o jovem casal deve residir. É o caso dos índios Xerente, de Goiás.

Todas estas regras exprimem o padrão ideal, esperado, ao qual, porém, a realidade, em geral, não corresponde plenamente. Há inúmeras situações que fazem com que a

Após alguns dias com a família da noiva, o casal kamayurá vai morar definitivamente na casa dos pais do noivo.

regra não seja respeitada. Fatores de ordem demográfica e, muitas vezes, política explicam a inobservância. De qualquer forma, os habitantes de uma mesma casa tendem a transformar-se num grupo de aliados políticos e, assim, tornar-se líder de uma casa numerosa pode significar a obtenção de grande prestígio no âmbito da aldeia como um todo. Além disso, cada casa tem um significado econômico: muitas vezes a solidariedade interna e a coesão entre seus membros são de tal ordem que o grupo doméstico passa a ser a unidade básica de produção e consumo (ao invés da família elementar).

A CABEÇA DO VEADO CABE À SOGRA

Assim é que, quando entramos numa casa alto-xinguana, descrita páginas atrás, encontramos até cinquenta pessoas ali residindo. As aldeias do Alto do Rio Negro muitas vezes se constituem de uma única casa, que abriga todos os moradores. Também os Yanomamo, que

vivem na fronteira do Brasil com a Venezuela, adotam um sistema semelhante. Outros grupos, como os Apinayé de Goiás e os Krikati do Maranhão (também da família linguística Jê) possuem casas menores. Famílias estreitamente relacionadas por vínculos de parentesco moram vizinhas umas às outras, formando "segmentos residenciais" que desempenham tarefas econômicas e podem constituir facções políticas.

O parentesco oferece canais através dos quais os bens econômicos circulam, estabelecendo um sistema de trocas e obrigações recíprocas entre parentes e moradores de uma mesma casa ou de um mesmo segmento residencial. Assim, o caçador Xavante que mata um veado deve necessariamente oferecer o couro ao seu sogro, a cabeça da caça à sua sogra, uma perna à sua esposa, e assim por diante.

Aracy Lopes da Silva

