

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

SOCIEDADES INDÍGENAS

Alcida Rita Ramos



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
TRABALHOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SOCIEDADES INDÍGENAS

Alcida Rita Ramos

Série Antropologia nº 32

Brasília - DF
1982

A Ken-i-a-wani,
minha fonte perene de inspiração

I N D I C E

Introdução	1
Objeto e objetivo	1
O conceito de tribo	3
Diversidade e semelhança	4
I. A Importância do Território	6
Posse de terra	6
Limites territoriais	7
A questão da escassez social de recursos	8
Vinculação do território à cultura	10
O significado da territorialidade indígena	13
II. Sistemas Econômicos	15
As noções de trabalho e lazer	15
"Sociedades de afluência"	20
Produção	22
Distribuição e consumo	29
III. A Lógica das Relações Sociais	37
O local de residência	38
As unidades residenciais	41
A classificação de parentes	44
O casamento	50
Socialização	53
IV. Organização Política	55
Controle social	55
Poder	59
Descentralização	63
V. Religião e a Ordem do Mundo	71
Xamanismo	73
Feitiçaria	75
Concepção do cosmos	77
Messianismo	79
VI. Bibliografia	82



GRUPOS INDÍGENAS MENCIONADOS NO TEXTO

1. Piaroa
2. Tiriõ
3. Cubeo/Tukano
4. Maku
5. Yanomami
6. Maquiritare
7. Lamista Quechua
8. Canelos Quichua
9. Shuar
10. Tikuna
11. Marubo
12. Mundurucu
13. Tenetehara
14. Canela
15. Urubu-Kaapor
16. Xikrin/Kaiapõ
17. Gaviões
18. Krahõ
19. Apinayē
20. Xerente
21. Parintintim
22. Sirionõ
23. Nambiquara
24. Bororo
25. Mehinaku
26. Krenakarore
27. Tapirapē
28. Xavante
29. Kadiuēu
30. Terena
31. Guaraní/Kaiuā
32. Kaingang

Introdução

Objeto e objetivo

Este trabalho é uma tentativa de suprir uma necessidade didática. No ensino de sociedades ditas, com bastante infelicidade, "primitivas" contamos com alguns materiais de leitura que são ou especializados demais ou gerais demais; temos monografias e artigos de especialistas que praticamente requerem do leitor igual especialização; temos trabalhos geograficamente gerais, como Sociedades Tribais de Marshall Sahlins que engloba povos do mundo inteiro e desenvolve discussões bastante complexas, principalmente com relação ao assunto parentesco, ou temos outros, como o livro de Júlio Cezar Melatti, Índios do Brasil, que se restringe às populações indígenas de um só país e trata o assunto de maneira extremamente acessível, mas, por isso mesmo e necessariamente, perdendo em profundidade.

Tentando, pois, chegar a um meio termo que fosse mais condizente com o propósito de ensinar antropologia a principiantes, dentre os quais se espera que possam sair futuros antropólogos, procuramos uma unidade de estudo intermediária: nem o mundo inteiro, nem um só país, mas um sub-continente. Esse sub-continente é a América do Sul não andina, que já se consagrou na profissão antropológica como uma unidade relevante de estudos etnológicos — as chamadas sociedades das "terras baixas sul-americanas". A melhor justificativa para delimitar assim o objeto deste trabalho à exclusão de outras regiões, como a andina, está no fato de que as sociedades das terras baixas apresentam características comuns bem mais marcadas entre si do que quando comparadas com sociedades de outras regiões.

Por outro lado, a realidade etnográfica é tal que torna artificial um corte em termos de fronteiras nacionais. Para muitas das populações indígenas sul-americanas as divisões entre os vários países são, no mínimo, irrelevantes, podendo ser também bastante inoportunas, pois podem chegar a dividir sociedades, promovendo cisões ou dificuldades de comunicação e acesso às vezes entre

parentes que por acaso vivem de ambos os lados de uma fronteira. Por exemplo, enquanto os Yanomami transitam entre a Venezuela e o Brasil, ignorando linhas divisórias, os Shuar se vêem apanhados entre os dois fogos da guerra de fronteira entre o Equador e o Peru. As sociedades indígenas sul-americanas são, portanto, tratadas aqui do seu próprio ponto de vista e não daquele dos países aos quais estão involuntariamente ligados.

Historicamente, o continente sul-americano como um todo tem fornecido talvez o maior leque de diversidade de sistemas sócio-políticos. Encontramos nele sociedades de caçadores, pescadores e coletores vivendo em comunidades altamente móveis, desfrutando de sistemas culturais baseados na posse coletiva de um território, na distribuição igualitária de recursos, em formas acéfalas de organização política; populações organizadas em aldeias permanentes, com agricultura acompanhada de caça, pesca e coleta, onde o governo descentralizado não permite o exercício de força ou dominação de uns membros sobre os outros; cacicados hierárquicos com centralização de poder coordenando uma vasta rede de comunidades inter-relacionadas: cidades-Estados e impérios, como o incaico e seus precursores, sociedades fortemente estratificadas, com elaborada especialização econômica e sofisticadas formas de registro populacional e controle político.

A invasão européia teve o efeito de erradicar muitas das diferenças sócio-políticas que existiam antes do século XVI. Com a depopulação em massa que se seguiu à conquista, os antigos cacicados da região do Caribe, que antes mantinham complexos sistemas de estratificação, foram reduzidos a pequenas comunidades acéfalas, depauperadas, desbaratadas e dependentes do poderio europeu. Dessa maneira, essas sociedades passaram a se assemelhar cada vez mais às culturas amazônicas que hoje conhecemos. Da costa atlântica, o êxodo indígena se deu para o interior do continente, em busca de áreas de refúgio onde pudessem escapar a doenças e escravidão, ao menos por algum tempo. Nesse processo, também esses grupos foram grandemente afetados em suas culturas e sistemas sócio-políticos.

Tudo indica, pois, que a conquista européia produziu uma certa uniformização cultural, destruindo, embora que parcialmente, a grande diversidade que há quinhentos anos atrás existia na América do Sul.

O conceito de tribo

Com a conquista, os europeus e, depois deles, as nascentes nacionalidades sul-americanas, passaram a categorizar as populações indígenas: os mansos e os bravos, os Tupis e os "Tapuias", os selvagens e os civilizados. Passa-se a aplicar o conceito de tribo, que sobreviveu na linguagem cotidiana, foi apropriado pela retórica dominante e se insinuou igualmente no discurso científico. Por sua imprecisão, por sua plasticidade altamente manipulável, por ser um termo utilizado por conquistadores para se referir a conquistados, o termo tribo não é empregado aqui. Ele é impreciso porque, até hoje, ninguém conseguiu defini-lo satisfatoriamente: ora se refere à base territorial de uma sociedade, ora à língua que é falada por uma dada população, ora à soberania política de um povo, ora à "unidade cultural" de uma coletividade, e assim por diante. Essa imprecisão não existe por acaso; deve-se, sem dúvida, ao fato de que a utilidade do conceito está justamente na sua ambigüidade, o que o torna apto a ser facilmente manipulado. Segundo Morton Fried, tribos são entidades criadas pela situação de colonialismo ou de outro tipo de dominação vinda do exterior. Resultam do rearranjo das unidades e relações sócio-políticas subsequentes à conquista, quer militar, quer política ou econômica: "... a tribo é um fenômeno sócio-político secundário, surgido da interferência de sociedades ordenadas de modo mais complexo, particularmente em Estados" (1975:114)¹.

Na América do Sul o conceito de tribo, dependendo dos interesses em jogo, tem sido aplicado elasticamente para englobar vários grupos indígenas independentemente de presença ou ausência de

1 - Todas as citações de textos estrangeiros são aqui traduzidas por mim.

vinculações entre eles, ou tem sido contraído para excluir grupos que são cultural, social e politicamente próximos. Os agentes desses feitos têm sido, principalmente, missionários e funcionários governamentais. Agrupar compulsoriamente sociedades indígenas diversas numa mesma missão ou "redução", ignorando diferenças e divergências por vezes profundas, tem sido uma prática missionária bastante difundida. A ilusória tribo dos "Tapuias", por exemplo, foi uma tal invenção dos chamados civilizados. Por outro lado, se o que importa é impressionar as autoridades ou fontes de recursos financeiros pelo trabalho de assistência ao maior número possível de índios, é conveniente considerar aldeias da mesma sociedade como se fossem tribos diferentes; ou, na questão da demarcação de terras, quando se quer retalhar um território, é útil afirmar que quem vive nele são tribos diversas, mesmo quando essas "tribos" não passam de grupos locais de uma mesma sociedade ou de sociedades cultural e historicamente tão próximas que tornam sem sentido uma tal separação.

Por fim, uma razão adicional para evitar o termo tribo e a expressão correlata "sociedades tribais" é o fato de que ele não é normalmente utilizado pelos próprios índios sul-americanos, o que vem reforçar a afirmação de que ele é um conceito de conquistadores aplicado a conquistados. Daí, o título deste trabalho:

Diversidade e semelhança

Tentar caracterizar em bloco as sociedades indígenas no continente sul-americano, mesmo excluindo os Andes, é correr o risco de generalizar sobre uma realidade que, apesar de tudo, ainda é altamente diversificada. Não há duas sociedades indígenas iguais. Mesmo quando ocupam zonas ecológicas semelhantes, elas mantêm sua individualidade, tanto no plano das relações sociais, como no campo simbólico. Portanto, não é possível explicar a lógica sócio-cultural dessas sociedades simplesmente por fatores ecológicos ou por determinações econômicas.

Entretanto, quando comparadas às sociedades nacionais em

que estão encravadas, as sociedades indígenas apresentam alguns de nominadores comuns que as distinguem daquelas. Sendo produtos de processos históricos distintos daqueles que caracterizam as sociedades ocidentais, essas sociedades indígenas desenvolveram uma série de características que lhes dão uma feição própria e que contrastam fortemente com aquelas. São essas características que se são aqui focalizadas, desde a organização da produção, até a relação dos homens com o sobrenatural, passando por formas de residência e matrimônio e sistemas políticos. A ênfase dada nessa busca de denominadores comuns está na preocupação de desvendar a lógica dos sistemas sociais dessas sociedades que, muitos séculos antes da chegada dos europeus ao Novo Mundo, já haviam resolvido certos problemas que hoje afligem as populações regionais e nacionais. Não pretendemos aprofundar a etnografia de nenhuma sociedade em particular, mas tão somente evocar os casos concretos como demonstração de princípios lógicos comuns no continente.

Começemos, portanto, pela noção de territorialidade e a relação com o meio-ambiente, para depois focalizarmos as relações sociais, relações políticas e sistemas de crenças. Ao longo do trabalho há a preocupação de indicar que essas sociedades não vivem no vácuo, nem em redomas de vidro, mas sim em meio a tremendas pressões a elas impostas pelas vicissitudes do contato que são forçadas a ter com as sociedades nacionais onde se inserem.

I. A Importância do Território

Para as sociedades indígenas a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é, pois, apenas um recurso natural mas, e tão importante quanto este, um recurso sócio-cultural.

Posse da terra

Sendo um recurso natural vinculado à vida social como um todo, a terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas.

No passado, quando não havia grande pressões sobre a quantidade de terra a ser utilizada por cada sociedade indígena, a questão da manutenção de fronteiras territoriais não chegava a se colocar de maneira categórica. Todos tinham o direito de utilizar os recursos do meio-ambiente na forma de caça, pesca, coleta e agricultura, sem que divisas rígidas fossem mantidas entre aldeias e mesmo entre sociedades vizinhas. Embora o produto do trabalho pudesse ser individual, ou melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo. E atualmente, quando todas ou quase todas as sociedades indígenas da América do Sul se vêem cercadas pelas sociedades nacionais em expansão, sofrendo reduções muitas vezes dramáticas de seus territórios tradicionais e tendo que desempenhar um novo encargo, que é a defesa de fronteiras rígidas, como são os limites de reservas e parques indígenas, mesmo assim a terra que lhes resta continua sendo objeto de propriedade ou posse coletiva dos membros de cada grupo e não propriedade de apenas alguns. Em outras palavras, o modelo ocidental de propriedade individual não foi adotado pelas sociedades indígenas. Ao contrário, as reivindicações que partem das populações indígenas ante as autoridades nacionais enfatizam o grupo como um todo e não indivíduos particula

res; isso com relação não só à delimitação justa de territórios, como também em questões de assistência médica, educação e outros benefícios a que têm direito.

Limites territoriais

Considerações de limites territoriais não são estranhas às tradições das sociedades indígenas. O que é estranho é o sentido de exclusividade e de policiamento de um dado território; esse sentido vem sendo-lhes imposto por força das invasões e dos saques de suas terras pela população nacional ou por interesses estrangeiros. Tradicionalmente, é muito comum existir o reconhecimento tácito dos confins geográficos dos territórios de caça, de coleta ou de pesca das comunidades que compõem uma dada sociedade ou sociedades vizinhas. Porém, esses limites não são tão rígidos que impossibilitem o acesso a outras comunidades, nem tão permanentes que iniciem uma mudança de local e rearranjos espaciais. O que existe, geralmente, é um consenso partilhado por comunidades vizinhas de que é eticamente incorreto utilizar os recursos de outra comunidade sem consultá-la ou informá-la. O traçado exato desses limites pode não ser do conhecimento ou do interesse da população (excluindo-se as cada vez mais frequentes situações de reservas indígenas estanques), porém, há uma praxe reconhecida e observada por todos. Temos, por exemplo, o relato de Goldman sobre os índios Cubeo, grupo ribeirinho do Alto Uaupês da Colômbia e do Brasil, no noroeste amazônico:

"As fronteiras não fecham um rio ao tráfego. O rio é sempre uma via aberta para viagens e os viajantes podem pescar e caçar livremente ao longo dele. Não devem instalar coisas fixas, como armadilhas, ou dar outros sinais de residência, tais como pescar regularmente num determinado lugar, sem permissão... Deve ser explicado que a discussão de fronteiras não flui naturalmente dos Cubeo: ela é puxada pelo etnólogo. Os Cubeo não são zelosos de fronteiras e raramente têm problemas com elas, embora as conheçam. ... Com respeito à terra, estamos lidando mais com domínio do que com propriedade. ... O domínio é sancionado por tradições de origem que narram precisamente

de onde vieram os primeiros ancestrais e suas viagens e aldeamentos subsequentes. É com base nessas tradições que as pessoas podem dizer: 'Esta é a nossa terra'" (1963:45, 71).

Sobre os Urubu-Kaapor, grupo Tupi do Maranhão, diz Darcy Ribeiro, que os visitou em 1948 e 1950:

"Embora não haja qualquer idéia de propriedade sobre o território tribal ou de divisão do mesmo entre os vários grupos locais, cada aldeia, na prática, cobre uma certa área em suas atividades de caça, coleta e pesca, de modo que raramente os caçadores de grupos locais diferentes se encontram na mata. Esta divisão natural do território tribal foi possibilitada pela sua extensão e imposta pela necessidade que enfrenta cada grupo de conhecer exaustivamente sua área para que as atividades econômicas sejam produtivas" (1974:37).

A questão da escassez social de recursos

Mesmo limitadas e encravadas territorialmente como estão hoje as muitas sociedades indígenas do continente sul-americano, elas ainda mantêm basicamente a mesma relação para com a terra e o meio-ambiente que mantinham antes das restrições que lhes têm sido impostas pelos Estados-nações que as envolvem.

Tempos, por exemplo, a questão da escassez. No sistema econômico ocidental adotado pelos países sul-americanos a escassez de recursos é mais o resultado do sistema sócio-econômico vigente do que de uma limitação natural. A própria terra foi transformada em bem escasso do momento em que passou a ser regida pelo princípio da propriedade privada: somente aqueles com o suficiente poder aquisitivo têm acesso a ela. Nas sociedades indígenas isso não ocorre. A terra e seus recursos naturais sempre pertenceram às comunidades que os utilizam, de modo que não existe praticamente escassez socialmente provocada desses recursos. Se há escassez natural (por exemplo, terreno apropriado para o plantio em dado local) ela é partilhada por todos. Mesmo naqueles casos em que existe ou existia desigualdade sócio política, como no sistema social do Chaco

antes da penetração ocidental, essa desigualdade não se traduz em termos de maior ou menor poder de acesso a recursos naturais tornados artificialmente escassos. Se há fartura, todos se beneficiam; se há falta, todos a sofrem. Como veremos mais adiante, existem mecanismos culturais que implementam a distribuição regular de produtos vitais por toda a comunidade, como carne, por exemplo.

Mesmo com o risco de digressão ao assunto presente, vale a pena elaborar um pouco a questão da escassez com relação ao problema da desigualdade social. Esta, quando existe em sociedades indígenas, não se dá à custa de privações econômicas de uns em benefício de outros. Ela geralmente está vinculada a privilégios sociais, políticos ou rituais que não envolvem acumulação desproporcional de bens materiais ou acesso diferencial a recursos naturais.

As descrições etnográficas das populações do Chaco no século XVIII relatam o complexo sistema interétnico de estratificação social que envolvia diversos grupos indígenas encabeçados pelos Guaicuru ou Mbayá. Estes, criadores de gado e de cavalos, tinham supremacia política sobre uma vasta região, mantendo subordinados outros grupos indígenas, agricultores. Suas incursões guerreiras resultavam na captura de prisioneiros de ambos os sexos, que eram então incorporados às comunidades Guaicuru. Esses prisioneiros foram erroneamente identificados como escravos pelos europeus que observavam o fenômeno. Entretanto, esses mesmos observadores não deixaram de perceber certos aspectos cruciais que diferenciam o sistema chaquenho do regime escravocrata europeu. No livro de Guido Boggiani sobre os Caduveu ou Kadiuêu, um sub-grupo Guaicuru, encontramos a seguinte passagem, originalmente em espanhol:

"É verdade que os Mbayá gostam muito de seus escravos, já mais mandam neles de modo imperioso, nunca brigam com eles, nem os castigam, nem os vendem, embora se tratando de prisioneiros de guerra. Confiam na boa fé do escravo e se contentam com o que quiser fazer por si mesmo e repartem com ele o que têm..."

A citação é de Félix Azara que viajou pela região de 1781 a 1801.

Azara termina o parágrafo com o comentário: "Que contraste com o tratamento que os europeus dão aos africanos!" (1975:36. Minha ênfase). Os privilégios políticos dos Guaicuru não incluíam, pois, a dominação econômica de seus subordinados, nem se calcavam na manipulação de recursos naturais transformados em bens escassos; não existia nem coerção para o trabalho nem acesso diferencial aos bens produzidos.

Em outro contexto (Estado do Pará) e em outra época (década de 1950), temos a descrição do antropólogo Robert Murphy sobre os índios Mundurucu da região do Rio Tapajós:

"Os direitos de uso dos recursos naturais são mantidos pela comunidade como um todo. Porém, os residentes novos ou visitantes de uma aldeia têm a liberdade de caçar e pescar onde quiserem e podem fazer roça se pretendem ficar o tempo suficiente para a colheita. As aldeias não têm territórios fixos, porém, elas distam umas das outras o bastante para não haver juxtaposição de direitos de caça. Ocorre, entretanto, que por vezes os homens de aldeia perseguem um bando de queixadas até além dos limites de outra aldeia. Em tais ocasiões, os caçadores perseguem e matam a caça mas, geralmente, notificam ou convidam os homens dessa outra aldeia para participar da caçada. Além disso, um viajante tem liberdade de caçar ao longo da planície onde quer que esteja.

As roças são mantidas apenas por direitos de usufruto; quando a terra se exaure, depois de dois anos, ela retorna ao domínio comum. O produto das roças, da caça e da pesca é considerado propriedade da pessoa que tem as roças e que matou os animais. Mas esses direitos perdem o seu significado quando vistos sob o prisma do sistema de distribuição. Toda comida que entra na casa é partilhada pela família extensa e se houver excedente, este é distribuído por todas as casas da aldeia. Não há pessoa nem família que passe fome se os outros têm comida ... Não há qualquer indicação de diferenciação da população pela riqueza ... Os Mundurucu da savana não retiram qualquer lucro do trabalho de outros, nem mantêm relações comerciais com seus companheiros" (1960:69, 70. Minha ênfase).

Vinculação do território à cultura

Considerações de ordem social, ritual ou religiosa pesam igualmente na importância que o território tem para as populações

indígenas. O estabelecimento de alianças matrimoniais está muitas vezes diretamente vinculado à disposição espacial dos vários grupos locais. Se uma dada sociedade proíbe ou desencoraja o casamento entre pessoas residentes na mesma aldeia, o que é bastante comum na etnografia sul-americana, isso necessariamente leva as várias aldeias a se interligarem por laços de casamento. Esses laços, por sua vez, vêm acompanhados de uma série de obrigações mútuas que transcendem a mera união conjugal que lhes deu origem. Visitas recíprocas, prestações de serviços vários, desde econômicos a rituais, levam as comunidades envolvidas a se utilizarem do território comum que as contém, território esse que toma uma importância social extraordinária. É freqüente, por exemplo, duas ou mais aldeias ligadas entre si por tais vínculos se juntarem durante uma dada época do ano para expedições de caça ou pesca em locais determinados que podem ser freqüentados durante anos seguidos pelas mesmas pessoas ou por outras diferentes.

Entre os Yanomami do norte do Brasil e do sul da Venezuela, como entre muitos grupos indígenas, o espaço entre duas aldeias quaisquer é muitas vezes pontilhado por antigas roças que ainda produzem alguma coisa, como pupunha, por abrigos temporários, os tapiris, utilizados por viajantes, por acampamentos de verão (estação seca) e cortados por trilhas que levam a outras aldeias, a outras antigas roças ou a outros acampamentos.

Um dos temas de conversação mais recorrentes entre pessoas da mesma aldeia ou de aldeias diversas é o estado geral e particular do território: troca-se notícias e anedotas sobre caçadas, abundância ou escassez deste ou daquele produto, o progresso no amadurecimento deste ou daquele fruto, as idas e vindas destes ou daqueles moradores desta ou daquela aldeia, os sustos e as recompensas que a mata pode trazer, os aspectos extra-naturais ou sobrenaturais da floresta ou dos rios, ou das montanhas, como, por exemplo, o encontro ocasional com espíritos na mata e muitos outros assuntos que revelam a inquestionável importância do território, não apenas como o sustentáculo físico dessas populações, mas também —

e principalmente — como uma realidade socialmente construída, elaborada e intensamente vivida.

Para muitas sociedades indígenas, como os Cubeo menciona dos acima, o território grupal está ligado a uma história cultural. Essa história, muitas vezes revestida de linguagem mítico-religiosa, orienta e define os movimentos espaciais das aldeias de um sítio ocupado para outro novo. A ordenação de grupos residenciais ao longo dos rios obedece a um modelo representado pela gigantesca cobra sucuri: à sua cabeça correspondem os grupos locais mais importantes política e ritualmente, localizados rio abaixo; à sua cauda, os grupos menos importantes, localizados nas cabeceiras. O caso dos Nambiquara também é ilustrativo:

"Um fator religioso também influi no padrão de uso da terra. Os Nambiquara acreditam que a alma é a imagem do outro no olho. Quando uma pessoa morre, esta imagem some. Os restos mortais são enterrados no terreiro da aldeia, e a alma vai morar com os espíritos externos nos morros altos.

Freqüentemente, os vivos oferecem comida e bebida aos espíritos dos mortos e os agradam com o canto, e os espíritos, reciprocamente, asseguram saúde e bem-estar à aldeia. Segue que o lugar onde os parentes são enterrados é sagrado, e já que estão enterrados na aldeia, a aldeia é sagrada. Onde há Nambiquara enterrado é aldeia, e onde não há ninguém enterrado não é aldeia, ainda que aí vivam 50 habitantes" (Price 1975/76:60).

O que isso significa, na prática, é que cada sítio de aldeia está historicamente vinculado a seus habitantes, de modo que o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos do grupo, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais. Estes estão, portanto ligados ao território, sendo o foco dessa relação o local de habitação que é a aldeia. Essa relação é, de fato, enfatizada socialmente da seguinte maneira: "quando alguém morre longe de uma aldeia, o corpo é levado, se for necessário, para ser enterrado num lugar onde há mata boa, onde roças podem, futuramente, ser feitas" (Price 1975/76:60), isto é, se não numa aldeia antiga, então numa aldeia futura.

O significado da territorialidade indígena

Por todas essas razões, fica claro porque o significado de territorialidade para as sociedades indígenas não é o mesmo que para as populações nacionais que as rodeiam. Extirpada de seu território, uma sociedade indígena tem poucas chances de sobreviver como grupo cultural autônomo. No território estão inscritas as mais básicas noções de auto-determinação, de articulação sócio-política, de vivência e crenças religiosas, para não falar na própria existência física do grupo. A redução dos territórios indígenas, que tem sido uma constante na história do contato entre índios e brancos, tem representado, em cada caso específico, violências de várias ordens: a castração cultural, social, religiosa, moral, econômica e ecológica das sociedades indígenas.

A questão da extensão das terras indígenas é suficientemente importante para lhe dedicarmos aqui um mínimo de atenção. Se em latitudes sub-tropicais, semi-temperadas ou em altitudes de clima temperado, como são o sul do continente e o altiplano andino, as populações indígenas precisam de toda a terra de que dispõem, além daquela que lhes foi tirada, a fim de suprir as necessidades da população atual e futura, na região amazônica o fator quantidade de terra é ainda mais crucial. Como já é bem sabido, as condições ecológicas da maior parte da Amazônica são tais que levam a exploração intensiva e ininterrupta de um determinado sítio à rápida exaustão do solo e de outros recursos naturais. O cultivo continuado de uma mesma roça por mais de três anos conduz à eventual esterilidade da terra e à queda vertiginosa de produtividade da lavoura. Por sua vez, a riqueza da fauna e da flora amazônica não se encontra de forma concentrada. As espécies animais e vegetais são muitas mas dispersas. Não há concentração de animais em grandes números, como, por exemplo, o búfalo em tempos passados na América do Norte. Os animais perambulam por grandes distâncias individualmente; existem algumas exceções, como a queixada, que viaja em grupos que não excedem os 20 ou 30 indivíduos, mas isso não altera o padrão amazônico de dispersão das espécies.

Assim sendo, uma comunidade indígena necessita de uma área utilizável bem maior do que a que circunda a aldeia e as roças. Para uma população relativamente pequena quando comparada à sociedade regional, como é, por exemplo, a Yanomami (aliás, uma das maiores populações indígenas que ainda vivem suas tradições inalteradas pelo contato), com cerca de 18.000 pessoas vivendo no Brasil e na Venezuela, a quantidade de terra necessária foi cuidadosamente calculada em aproximadamente 750 hectares por habitante (IWGIA Documento 37), o que é bem maior do que os 100 hectares por família distribuídos pelo INCRA a colonos na Amazônia. Tudo indica que essa quantidade de terra é indispensável aos Yanomami para que sejam evitados desgastes sócio-econômicos ou a exaustão de recursos naturais.

Reduzir, pois, o território de um grupo às imediações do seu centro residencial, a aldeia, é condenar esse grupo à penúria permanente, privando-o dos recursos naturais que, por sua natureza ecológica, acham-se espalhados por grandes distâncias, forçando, conseqüentemente, uma exploração extensiva e não intensiva. Somente no Brasil temos inúmeros exemplos de índios que, havendo perdido seus territórios originais, são obrigados a utilizar para sobreviver o único que lhes restou, que é o seu trabalho, vendido barato, senão mesmo dado, aos regionais invasores².

2 - Vide a análise de Darcy Ribeiro (1970) sobre o destino pós-contato de inúmeros grupos indígenas no Brasil.

II. Sistemas Econômicos

É importante fazer aqui uma ressalva. A divisão de uma dada sociedade humana em sistema econômico, sistema religioso, social, político, etc., só se justifica como um artifício necessário à descrição e análise. Quanto mais não seja, o sistema linear da ~~língua~~ ^{língua} ~~ocidental~~ dificulta, ou mesmo impede, a apresentação simultânea de um todo complexo, formado de várias partes intimamente interligadas, tornando indispensável à compreensão proceder-se "por partes". É unicamente por essa razão que fazemos aqui uma divisão das sociedades indígenas em seus sistemas componentes. Porém, deve ficar claro que, a nível do real, é impossível ativar-se o sistema econômico sem que o social, o político ou outros entrem em ação e vice-versa. Na verdade, até mesmo no próprio processo de descrever um sistema econômico, é necessário fazer freqüentes menções a questões de parentesco, de política, de conhecimento, de crenças e valores, como fica demonstrado nas páginas que se seguem.

As noções de trabalho e lazer

Sendo o econômico interpenetrado por outras esferas da vida nas sociedades indígenas, a noção de trabalho não é a mesma das sociedades ditas complexas, ou ocidentais. No processo de produção econômica, seja ela caça, pesca, coleta, lavoura ou qualquer outra, o trabalhador não se isola de seus demais papéis e obrigações. Na produção estão sempre presentes considerações de ordem social, ritual, religiosa, para citar apenas as mais comuns e óbvias. Não existe, portanto, o fenômeno da "alienação" que é uma das características mais marcantes do processo de trabalho industrial. Na linha de montagem de uma fábrica é irrelevante se um trabalhador está planejando uma festa de casamento para a filha, se sua mulher está em vias de dar à luz, se ele tem sido assíduo em suas obrigações religiosas, se tem obedecido aos padrões morais de sua sociedade. Enquanto operário trabalhando na fábrica ele é reduzido à

sua utilidade imediata, isto é, a mera peça necessária no processo de produção. Esse desmembramento do trabalhador em produtor econômico, de um lado, e em ser social, de outro, essa alienação enfim, não existe nas sociedades indígenas. Mais importante ainda é o fato de que nestas sociedades é o produtor que controla os meios de produção e o que ele produz não lhe é alheio, como uma mercadoria o é para o operário.

Quando um caçador sai de casa para caçar ele leva consigo, não só o seu arco, as suas flechas e outros instrumentos, mas também uma série de direitos e obrigações engendrados na sua vida familiar e comunitária que irão influir na sua atividade econômica: que animais procurar, quem na sua aldeia pode ou não comer tal ou qual animal, quais as consequências de suas ações rituais anteriores à caçada e uma série de outras considerações, aparentemente independentes da produção econômica, mas cuja importância é decisiva no seu desempenho. O trabalhador numa sociedade indígena não é compartimentalizado: ele é um ser social total em todas as esferas de sua vida.

À guisa de ilustração, podemos evocar o exemplo de um tipo de caçada ritual entre os índios Sanumá, sub-grupo Yanomami do norte do Território de Roraima. Alguns dias depois que nasce uma criança fisicamente normal e em condições sociais também normais, o pai, que observa a prática da couvade³, interrompe-a e vai caçar. O animal que ele matar será o epônimo da criança, isto é, esta será chamada pelo nome dado à espécie da caça morta. Em outras palavras, o pai sai a caçar, literalmente, o nome de seu filho (ou filha) recém-nascido. Essa caçada se reveste de grandes cuidados, pois é misticamente sobrecarregada de perigos, em parte, porque a criança receberá do animal, além do nome, também um certo espírito que se instala em seu corpo. O pai deve, pois, evitar ao máximo manusear o animal abatido, carregá-lo para a aldeia pendurado em cipó

3 - Estado ritual, semelhante ao resguardo, durante o qual são suspensas muitas atividades rotineiras.

e passa-o imediatamente para os seus afins, ou seja, os parentes consangüíneos de sua mulher. Nem ele nem ela podem comer da carne, sob pena de porem em risco a vida da criança. São esses afins do caçador que irão consumir a carne e dar o veredito: se a carne for de boa qualidade, a criança viverá; senão, morrerá (Ramos 1974).

Vista pelo prisma puramente economicista, essa caçada não representaria mais do que uma maneira floreada de fornecer carne à aldeia. Empobrecedora como seria tal visão, pois, quando muito, relegaria à categoria de detalhes aspectos culturais muito importantes para aqueles que vivem essa cultura, ela também teria o defeito de minimizar a interdependência das esferas da vida indígena. O caçador Sanumá não pode ignorar — e nem ele nem ninguém ignora — que tem responsabilidades para com o novo filho e para com as entidades sobrenaturais que requerem ações e atitudes especiais, mesmo em contextos que rotineiramente são tão prosaicos como uma caçada. O caçador Sanumá tem tudo isso em mente quando procura matar um animal que não seja tabu como alimento e que seja adequado à ocasião, por ter um nome apropriado para um ser humano, o que nem sempre ocorre.

Sendo tão intrincadamente ligado a assuntos não econômicos, o trabalho em sociedades indígenas não representa, estritamente falando, o lado oposto, a contrapartida do lazer. O sistema de produção é organizado de tal maneira que permite a quem produz a liberdade de manifestar convivialidade, tendências estéticas, gratificação física ou o que quer que esteja envolvido em atividades de lazer, isso no processo mesmo de produzir. Assim como não existe uma divisão social entre classe ociosa e classe trabalhadora, também não existe uma divisão temporal entre tempo produtivo (trabalho) e tempo recreativo (lazer).

Um grupo de caçadores numa trilha da floresta não está compelido a obedecer a um horário fixo, dentro do qual é proibido divergir da atividade central, parar de trabalhar ou conversar com os companheiros. Eles têm a liberdade incontestável de trocar co

mentários, de parar para descansar quando assim o decidem, de interromper a caçada quando algo interessante surge, como, por exem plo, a descoberta de mel ou pegadas de inimigos no caminho. De ma neira semelhante, um grupo de mulheres que vai à roça fazer limpe za ou buscar mantimentos não se limita apenas a isso. Grande quan tidade de informações, mexericos, desabafos, etc., são trocados no caminho, como também são colctados produtos como rãs ou cipó para fazer cestas. Uma expedição rotineira de caça ou uma ida à roça po de consumir a maior parte do dia, isto porque comumente essas saí das envolvem atividades multi-variadas.

Isso não quer dizer que os índios são indolentes, não gos tam de fazer esforço. Só quem participou de uma caçada, ou de uma expedição de coleta, ou do cuidado de uma roça, sabe avaliar o grau de exaustão física de tais atividades. Há quem diga, mal in formada ou mal intencionadamente, que caçar, pescar, coletar não é trabalho, é esporte. Se por trabalho entendem a rotina alienante do assalariado, definida pelo exercício do esforço físico ou men tal em troca de remuneração monetária que afinal acaba resultando no esfacelamento do trabalhador como ser social total, então o ter mo trabalho é mal adaptado para descrever o processo produtivo das sociedades indígenas e talvez necessitemos de um outro vocábulo, talvez numa aproximação da distinção feita na língua inglesa entre labor e work: nas sociedades indígenas haveria work, mas não labor. Certamente, o significado da palavra trabalho, como ele é entendi do em nossa sociedade, não é inteiramente aplicável a essas socie dades. Enquanto entre nós apenas uns poucos privilegiados podem di zer que gostam do que fazem, que seu trabalho é um prazer, nas so ciedades indígenas há sempre um grau maior ou menor de gratificação social na maioria das atividades produtivas. Naturalmente, há tare fas maçantes e pesadas, como cortar e carregar lenha, cobrir um te lhado ou ralar mandioca horas a fio. Porém, as pessoas se desemba raçam desses encargos geralmente em boa companhia, em meio a con versas animadas, piadas ou cantigas descontraídas. Também há frus trações, como uma caçada sem caça abatida, mas os efeitos dessas

frustrações não chegam a se comparar com os de um dia perdido no trabalho da fábrica, com salário descontado. Essa experiência está reservada àqueles indígenas que se vêem obrigados a recorrer ao sistema salarial dos brancos quando suas terras lhes foram tomadas parcial ou totalmente, impossibilitando a continuidade de um sistema que se reproduziu por tempo imemorial.

Poderíamos talvez dizer que nas sociedades indígenas cada um estabelece o seu "fim de semana" próprio em qualquer dia que lhe aprouver. Se um caçador trouxe bastante carne para casa ontem ele não precisa voltar a caçar hoje ou amanhã. Se uma mulher foi à roça e trouxe um carregamento de vários produtos e passou hoje o dia inteiro ralando mandioca que será transformada no beiju dos próximos três ou quatro dias, ela não necessita voltar à roça amanhã. Entretanto, a imagem do fim de semana não é totalmente válida, pois quem não vai à caça, nem à pesca, nem à roça tem vários outros afazeres que aguardam a sua vez, além do descanso puro e simples: um novo conjunto de arco e flechas para polir e emplumar, uma nova cabaca para a água, uma panela de barro para ser trocada na próxima festa, uma nova rede para o filho que está crescendo e precisa de sua própria rede de dormir, uma cesta nova para carregar lenha, um balaio cheio de algodão bruto para desfiar, ou simplesmente passa-se algumas horas na rede, recuperando da noite em claro, ocupada em sessão xamanística para a cura de um doente. Tudo isso é feito sem pressa, sem pressão, entrecortado de períodos de repouso solitário ou interação informal com outros. Vejamos um caso concreto, os Cubeo do noroeste da Amazônia:

"Para os Cubeo, todo esforço deve ser inerentemente compensador. As mulheres mais do que os homens aceitam tarefas maçantes, mas não aceitariam mais do que eles a amarga filosofia camponesa de que o destino do homem é o trabalho duro e não gratificante. Tanto os homens como as mulheres estão acostumados a uma variedade de esforços. Não gostam de se exceder até a monotonia ou a fadiga. Todos os padrões de trabalho são baseados em ritmos curtos e diversificados. ... A coleta de alimentos e o seu preparo realmente requerem continuidade e término. O caçador deve completar a sua busca, o pescador deve voltar para casa com peixe suficiente e a dona de casa deve aprontar a porção

diária de beiju. Mesmo assim, há muitas oportunidades para o descanso e a diversão e os índios as aproveitam!" (Goldman 1963:87).

É claro que nem tudo é trabalho, nem os índios passam o tempo todo ocupados com a chamada "luta pela sobrevivência", sem tempo para mais nada. Existem, certamente, competições, danças, rituais diversos. Porém, eles não são destinados a compensar as horas de faina diária e restabelecer as forças dos trabalhadores para que possam continuar a trabalhar; são parte de um todo cultural no qual entra, também, a produção econômica. A periodicidade dessas atividades não está direta e intrinsecamente ligada à rotina do trabalho, mas sim a considerações de ordem ecológica, como as festas sazonais de colheita, de ordem religiosa, como uma sessão xamanística propiciatória, ou estão relacionadas à maturação físico-social das pessoas, como rituais de puberdade, de nomeação ou exéquias funerárias, à conveniência de re-encontros sociais entre aldeias ou entre grupos indígenas distintos, como certos torneios verbais ou corporais, à importância política de certos indivíduos ou facções, etc., etc. De fato, muitas vezes essas ocasiões demandam tal esforço produtivo, na preparação de alimentos e outros bens, que seriam contraproducentes se o seu objetivo fosse apenas o descanso do trabalho, o lazer, enfim.

Lazer e trabalho não são, portanto, facilmente separáveis nas sociedades indígenas. Se é falsa a noção de que os índios estão eternamente ocupados à procura de alimentos, sem tempo para atividades mais criativas, também é falsa a idéia comumente ventilada de que o índio é preguiçoso, não trabalha, vive no ócio.

"Sociedades de afluência"

Na realidade, as demandas econômicas de uma sociedade indígena são minúsculas quando comparadas com as de uma sociedade industrial que, para garantir a sua própria continuidade necessita criar sempre demandas novas de mercado. O acervo material de uma

sociedade indígena é relativamente limitado, sendo que em alguns casos uma família pode, literalmente, carregar todos os seus pertences às costas quando se desloca de um local para outro. Isso não quer dizer pobreza.

Como bem aponta o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins em seu trabalho sobre sociedades de caçadores e coletores (1978), o conceito de pobreza não se aplica a sociedades onde todos os membros são igualmente aquinhoados com número e tipo semelhantes de bens materiais. Isto implica que, assim como riqueza, pobreza é uma relação social, isto é, ela só tem significado em contraste com a não-pobreza. Alguém só é pobre porque contrasta com quem é rico.

O trabalho de Sahlins tem a vantagem de desmistificar precisamente a noção, ainda aceita por alguns, do nativo desprovido, sempre em busca de alimento, ocupado demais com o estômago para se dedicar à cabeça, incapaz, enfim, de construir obras de arte ou cultura sofisticada. Ao desfazer esse mal-entendido, Sahlins também indica que o gosto pela acumulação de bens materiais não é universal, nem algo dado pela natureza, mas simplesmente um valor cultural característico das sociedades de consumo.

Para fundamentar a sua argumentação, ele selecionou algumas sociedades australianas cujo meio-ambiente desértico é considerado dos mais precários da terra. Com os dados que existem sobre esses grupos, Sahlins demonstra que o sustento dessas populações é satisfatoriamente conseguido com o máximo de cinco ou seis horas diárias de trabalho, isto é, de busca de alimentos e matérias primas. O resto do tempo é utilizado, não para construir obras monumentais aos deuses, aos mortos ou ao mercado consumidor, ou sistemas complexamente não igualitários, mas simplesmente para cada um fazer o que bem entender, dentro dos padrões éticos vigentes no local.

A quantificação da produção em sociedades indígenas ainda é algo relativamente escasso na literatura antropológica e, por

tanto, não há abundância de cifras para demonstrar aquilo que percebemos quando convivemos com essas sociedades. Porém, os dados que temos são altamente instrutivos, como aqueles apresentados pelo antropólogo francês Jacques Lizot sobre duas comunidades Yanomami na Venezuela, grupo indígena considerado em alguns meios como dos mais "primitivos" da América do Sul. Diz Lizot: "Para comer adequadamente, é suficiente para os Yanomami trabalhar entre 2 horas e 26 minutos (mulheres) e 2 horas e 50 minutos (homens) por dia, um esforço mínimo para conseguir esse excelente resultado" (1977:513, 514). Essas horas de trabalho se referem ao ano inteiro e incluem atividades de agricultura, caça, pesca e coleta.

Produção

De modo a facilitar esta apresentação, é conveniente tratar o processo produtivo como se fosse dividido em fases: produção, distribuição e consumo. Na realidade, embora exista uma certa separação temporal e espacial entre essas três fases, elas envolvem as mesmas pessoas; não há produtores versus consumidores com intermediários entre eles. O que um homem ou uma mulher produzem todos os demais fisicamente capazes podem produzir. Em outras palavras, a divisão do trabalho em sociedades indígenas raramente envolve especializações que excedam considerações de sexo e idade.

A divisão sexual do trabalho varia em detalhes de uma sociedade para outra, mas existe uma tendência geral para a concentração de certas tarefas nas mãos dos homens e de certas outras nas das mulheres. O mais comum é a seguinte divisão: os homens se encarregam da caça, da derrubada preparatória para uma nova roça, da feitura de instrumentos de caça; as mulheres plantam, cuidam da roça, colhem os produtos, coletam produtos silvestres, cozinham. Ambos os sexos podem pescar e produzir utensílios domésticos; como pescar e que utensílios produzir é uma questão de opção cultural. Enquanto algumas sociedades designam aos homens a pesca com armadilhas, timbô ou outras técnicas de maior rendimento e às mulheres

a pescaria de linha e anzol próximo à aldeia, outras sociedades não fazem qualquer distinção desse tipo. Enquanto numa sociedade a cestaria é atividade masculina e a tecelagem atividade feminina, em outra pode ser o oposto e em outra ainda é indiferente. Mesmo na lavoura, há casos de separação até de produtos que só podem ser plantados por mulheres e outros por homens, como entre os Munduru cu (Frikel 1959) e muitos outros em que homens e mulheres se engajam igualmente no plantio, na limpeza, colheita, transplante, etc. Na descrição do antropólogo inglês Peter Rivière sobre a divisão de trabalho dos Tiriô do Surinam, temos um sumário que, em suas linhas gerais, tem ampla aplicação:

"A menor unidade econômica viável é a parceria de homem e mulher. A combinação de um adulto de cada sexo é teoricamente capaz de existir sozinha porque, somando os dois, eles devem conhecer cada técnica da cultura tradicional usada pelos Tiriô para explorar os recursos de seu meio-ambiente. Naturalmente, as habilidades dos indivíduos variam, mas, em geral, isso é verdade. Entretanto, essa parceria homem/mulher implica uma certa especialização com base no sexo.

Há certas tarefas que nunca vi desempenhadas por um homem e outras nunca por uma mulher. Por exemplo, nunca vi um homem tecer algodão, buscar água, fazer panela de barro ou cozinhar beiju, nem uma mulher tecer a cestaria mais complicada, fazer ou usar arco e flecha ou forrar um casa. No nível seguinte há uma série de ocupações que são reconhecidas como predominantemente de um dos sexos mas que são, ocasionalmente, desempenhadas pelo outro: um homem pode ajudar sua mulher a descascar mandioca ou buscar lenha, ou uma mulher pode confeccionar uma cesta simples. Finalmente, há aquelas atividades econômicas, tais como o plantio, a pesca com linha e anzol ou a coleta, das quais participam ambos os sexos indiscriminadamente" (1969: 55)4.

Quase todas as sociedades indígenas da América do Sul praticam agricultura, umas de forma mais elaborada, outras de maneira mais rudimentar. Ela pode ser a atividade econômica principal ou pode apenas complementar um sistema produtivo mais dependente da

4 - Vide maiores informações sobre a divisão de trabalho no livro de Julio Cesar Melatti, Índios do Brasil.

caça, pesca ou coleta. Enquanto para os Xavante de Mato Grosso a caça é de grande importância e sem a coleta eles "não poderiam mesmo existir" (Maybury-Lewis 1967:43), dizem os Tiriô do Surinam que podem viver sem carne, "mas sem pão [isto é, beiju de mandioca] nós morreremos" (Riviêre 1969:42).

Em grande parte da área não andina do continente, mas especialmente na Amazônia e outras regiões tropicais, a técnica agrícola mais utilizada é a que passou a ser conhecida por coivara⁵, compreendendo a derrubada de uma porção da mata, geralmente em círculo, a queimada das árvores e arbustos cortados e o plantio das mudas ou sementes de mandioca brava ou doce, bananas, várias espécies de tubérculos, milho, fumo, algodão e outros produtos. A sequência das várias fases desse processo é regida pelo sistema sazonal: a derrubada e queimada nos meses de seca, o plantio no início das chuvas⁶.

Ao contrário de críticas ventiladas por alguns agrônomos e tecnocratas, entre outros desenvolvimentistas, o sistema de coivara, longe de ser irracional, é o que melhor se adapta às condições ecológicas dos trópicos úmidos, pelo menos na Amazônia. A arqueóloga norte-americana Betty Meggers, em seu livro Amazônia: A Ilusão de um Paraíso, expõe com clareza as características e vantagens desse tipo de agricultura, desde os benefícios das cinzas da vegetação queimada, da diversidade e zoneamento das plantas cultivadas, do pousio da terra quando as roças velhas se tornam improdutivas, até o aspecto fundamental da densidade demográfica dos habitantes dessas regiões.

O importante nesse sistema é utilizar um espaço relativamente pequeno por tempo limitado; quando, depois de dois ou três anos, o solo começa a se exaurir e a invasão de ervas que anuncia

5 - *Estritamente falando, coivara é uma das fases do processo: "Coivara é juntar troncos e galhos para nova queima"* (Vigley e Galvão 1961:49).

6 - *Vide Darcy Ribeiro (1974) para um relato detalhado do ciclo econômico anual dos Índios Urubu-Kaapor do Maranhão.*

a primeira fase do rejuvenescimento da mata torna impraticável o trabalho de limpeza, a roça é abandonada, permitindo, assim, que a floresta se recomponha, o que pode levar vinte, cinquenta ou cem anos, dependendo das características específicas de cada micro-região. Uma população pequena pode se permitir manter áreas não cultivadas, buscando outras novas periodicamente, evitando também com isso uma queda de produtividade. Porém, se a população é densa de mais, logo enormes extensões da floresta serão cortadas para dar lugar a mais e maiores roças, sem que haja tempo para a recuperação das áreas esgotadas. O resultado são solos depauperados, destituídos de seus nutrientes pelo processo acelerado de erosão e latrificados pela ação direta dos raios solares, na falta de cobertura florestal protetora. A produtividade cai rapidamente, até que a única coisa que ainda cresce por algum tempo é capim para pasto, se não for logo destruído por pragas diversas. O gado, se vier, acaba por destruir de uma vez o solo e eliminar as possibilidades de reflorestamento natural. Quanto maior for a escala de produção e de área desmatada, maior a devastação dos solos e menor a chance de rejuvenescimento dos recursos naturais.

As populações regionais não indígenas da Amazônia e alhures aprenderam com os índios as técnicas de coivara, mas, ao contrário destes, têm grande densidade demográfica. O resultado é que essas populações requerem cada vez mais terra para sustentar cada vez mais gente, chegando a um ponto em que esbarram nos territórios indígenas e os invadem. Portanto, quer seja por iniciativa de grande projetos agropecuários, responsáveis pela eliminação rápida e sumária de vastíssimas áreas florestais no Brasil e em outros países de continente, quer seja pelo avanço mais lento e gradativo da população regional em busca de solos cultiváveis, o fato é que as sociedades indígenas, que até agora têm se mostrado as únicas que sabem lidar com o delicado jogo ecológico dos trópicos úmidos, acabam perdendo suas matas até então cuidadosamente mantidas. E com a floresta desaparecem também a anta, a queixada, a paca, o veado, uma quantidade enorme de pássaros, roedores, anfíbios, assim como frutas, nozes, cocos, larvas, mel, fibras, cipós, madei

ra, folhas e outras fontes cruciais de alimentação e matérias primas indígenas.

Encurralados em áreas pequenas demais para sustentar a sua população, os grupos indígenas que enfrentam essas reduções de território acabam por se obrigar a buscar emprego fora, prejudicando a sua produção doméstica. Um dos exemplos, entre muitos, é fornecido por Egon Schaden sobre o círculo vicioso em que foram apanhados os Guarani e outros grupos de Mato Grosso do Sul. Estes índios vivem hoje em condições de dependência do mercado regional. Para suprir suas necessidades de vestuário, alimentação, etc., necessitam de dinheiro; para adquirir dinheiro, têm que trabalhar fora, na "changa", ou serviço remunerado. A changa consiste em trabalho assalariado nas fazendas e sítios regionais que coincide com a fase em que as suas próprias roças precisam de maior atenção. Quanto mais se atrasam no trabalho das roças, menos produção têm, mais dependentes ficam do trabalho assalariado. Esse círculo vicioso é o principal responsável pela "desintegração cultural e destribalização dos grupos Guarani do Sul do Mato Grosso" (Schaden 1974:39).

Se forem, porém, mantidas as condições necessárias para a produção agrícola tradicional e racional, as populações indígenas nas conseqüências, de maneira geral, dosar adequadamente o que é plantado às necessidades locais, sem grandes erros de cálculo por falta ou por excesso. Eduardo Galvão fornece alguns dados sobre as áreas cultivadas por certos grupos no Brasil:

"Na região do Rio Negro, pudemos estabelecer uma média aproximada de 8.000 m² por família de cinco pessoas. Já entre os Tenetehara, do Pindará (Maranhão) ... as superfícies medidas oscilavam entre ... 5.000 m² [e] 25.000 m². Para os Kaiuã, temos uma frequência aproximada de 5.000 m² a 20.000 m² ... Essas áreas são calculadas para sustento de uma família, variando de 3 a 5 membros. As áreas maiores são, em parte, explicáveis pela necessidade de produção para o comércio... Para o Xingu, 2.700 m² foram calculados como necessários para sustentar uma pessoa" (1979: 235-236).

Enquanto a caça, a pesca e a coleta têm suas modalidades

coletivas e individuais, na maioria das sociedades indígenas a lavoura é feita pelos membros da família nuclear. Há sociedades em que o trabalho coletivo — o mutirão — é praticado nas fases mais árduas da preparação de uma roça. Também é comum encontrarmos obrigações de parentesco, por exemplo, entre sogros e genros, que incluem o trabalho destes para aqueles durante os primeiros anos de seu casamento. Mas, de maneira geral, o trabalho agrícola é uma ocupação familiar, podendo a roça pertencer ao homem, à mulher ou à família como um todo.

Em muitos casos é considerado pouco ético, ou mesmo ofensivo, alcuém se apropriar do produto de roças de outrem sem consentimento prévio. Entre os Sanumã, por exemplo, tirar algo da roça de alguém sem convite pode ser motivo de confrontos corpo a corpo. Isso não significa que são negados alimentos a quem tem fome; indica, sim, que quem plantou é dono do produto e esse fato deve ser respeitado. Porém, todo anfitrião dá carta branca a qualquer visitante para se servir da sua roça. Além disso, quando uma determinada família ou comunidade tem excesso de produção, ela convida outra família ou comunidade vizinhas para partilhar dos alimentos. Se alguém está com falta de produtos pode também ser convidado a utilizar os de parentes ou amigos.

Onde há acesso a mercados regionais, o excedente é geralmente vendido. Mas em situações como a dos Maku do Rio Negro ou dos Yanomami, afastados espacial e culturalmente do processo mercantil dos brancos, a prática comum de nivelar faltas e excessos ocasionais é recorrer ao sistema de reciprocidade entre famílias e comunidades.

O processo produtivo, quer seja na forma de caça, pesca, coleta ou agricultura, não poderia ser levado a efeito sem um embasamento cognitivo do meio-ambiente. E, de fato, os sistemas de conhecimento vigentes nas sociedades indígenas revelam práticas empíricas baseadas em elaborados esquemas classificatórios, etiologicos e de experimentação empírica que diferem da prática científica

ocidental mais na forma do que no conteúdo. Contrariamente a noções deterministas que atribuem única ou principalmente ao meio-ambiente as formas de conhecimento e de práticas nas sociedades indígenas, nunca é demais enfatizar que esse conhecimento e essas práticas são frutos da criação cultural de cada sociedade como uma entidade distinta. Os Sanumã, por exemplo, elegeem certos animais como comestíveis e outros como não comestíveis, depois de os classificarem no conjunto da fauna em geral (Taylor 1974, 1979); já os Maioncong, seus vizinhos, mesmo utilizando recursos naturais idênticos, privilegiam certas fontes de alimentação algo diferentes das dos Sanumã (Ramos 1980).

Nada há na natureza que comande categoricamente que não se deve comer carne de gambá, nem que a puberdade traz consigo a necessidade de se evitar a carne de tatu. Essas práticas são ditadas por regras culturais encodadas durante uma longa trajetória de experiências acumuladas na história de cada sociedade. Elas traduzem em linguagem metafórica (Lévi-Strauss 1973a; Taylor 1977) um processo de seleção do que deve ser aproveitado do meio-ambiente, seleção essa que é praticada por todas as sociedades humanas, cada uma à sua maneira.

Ademais, os membros dessas sociedades têm grande conhecimento concreto de anatomia, hábitos alimentares e outras características da fauna em seu território, das propriedades das plantas que compõem a flora, das condições dos solos, de drenagem, de sombra e luz, de amadurecimento de plantas e tudo mais que faz parte da bagagem cognitiva necessária para uma subsistência bem sucedida. Como coloca Darcy Ribeiro sobre os Urubu-Kaapor:

Para sobreviver na mata os Índios Urubus tiveram de criá-la mentalmente, dar nomes às coisas, atribuir-lhes sentido, encontrar-lhes utilidade. De toda a infinidade de espécies que compõem a floresta amazônica eles selecionaram umas quantas como os frutos alimentícios, as matérias-primas de seus artefatos, compreendendo desde madeiras para construir o arcabouço das casas ou simples arcos, até cipós e ervas para amarrar e tecer, folhas e palmas para embolar ou trançar, resinas e latex para colar, fazer

fogo ou defumar, e, ainda, tintas, venenos, e muitos ou
tras...

A mesma elaboração mental foi realizada em relação à fauna; esta também foi catalogada, recebeu nomes e significados. Elegeram algumas espécies para comer, cercaram outras de restrições e ainda proibiram completamente a utilização alimentar da maioria. Têm um profundo conhecimento dos hábitos não só das espécies de que se utilizam na alimentação ou para fabricação de adornos e artefatos, mas de quase toda a fauna regional.

Esta representação mental do ambiente, que além do revestimento florístico e da fauna compreende as várias classes de terras e pedras que têm importância em sua vida, é a ciência, o saber tradicional dos índios Urubus que os guia na luta diária pela sobrevivência" (1974:35-36).

Distribuição e consumo

O que é produzido em termos de alimentação ou de utilidades, desde utensílios domésticos a casas comunais ou canoas, tem seus canais regulamentares de distribuição, canais esses que são frequentemente as relações de parentesco dentro de ou entre comunidades.

A distribuição do espaço habitacional é comumente regida por considerações de direitos e obrigações mútuos entre os seus ocupantes, quase sempre ligados entre si por laços de consangüinidade e afinidade. Uma casa comunal Yanomami, por exemplo, na sua variante cônica fechada ou na circular contínua com pátio central aberto, é construída pela agregação de cada família — nuclear ou extensa — que erige a sua parte em torno de um arcabouço de toras, depois que a comunidade como um todo decidiu sobre o tamanho da construção total. O resultado é que as várias partes, que variam de número (dez, vinte, trinta ou mais), dependendo do número de famílias, são todas interligadas pelo telhado de folhas; os pequenos espaços que por acaso sobrem entre duas partes são cobertos, resultando numa construção contínua e acabada. Assim, a distribuição do espaço domiciliar é feita antes mesmo da construção, pois segue os moldes já pré-existentes de laços de parentesco.

Objetos de uso pessoal são considerados propriedade de quem os fabricou, ou de quem os usa e para quem foram feitos: arcos e flechas, cestas de carregar mantimentos, redes de dormir, tanças, objetos de adorno pessoal, etc. Alguns deles podem ser utilizados por outras pessoas, mas não seria correto alguém se apropriar desses objetos sem consentimento do dono. Como todos têm praticamente o mesmo acervo de bens materiais, esse problema não é muito freqüente e, quando ocorre, não tem as mesmas implicações de "lusa propriedade" que a noção de roubo tem entre nós. Para os Xavante, por exemplo, tomar-se algo de alguém leva "o dono a protestar ou a fazer alguma coisa para reaver sua propriedade, dependendo de uma série de circunstâncias contingentes: o que foi tomado, por quem e com que propósito" (Maybury-Lewis 1967:191). De modo semelhante, o tomar algo de alguém para os Cubeco "não é uma questão de furtar um objeto. É inteiramente uma questão de atitude: num modo de falar, perguntamos: o tomar um objeto é um ato de amizade ou hostilidade?" (Goldman 1963:76).

O conceito de roubo por nós conhecido surge muitas vezes em sociedades indígenas depois de seu contato com brancos, quando bens industrializados de acesso relativamente difícil a todos os membros de uma comunidade podem ficar concentrados nas mãos de apenas alguns. Entre os Xavante, a introdução de bens manufaturados ... introduziu uma nova categoria de danipsaihuri ['tomar emprestado', 'levar']. Se alguém leva os arcos ou uma faca de outrem, o dono nem sempre é capaz de identificar novamente seus objetos e não pode substituí-los facilmente. O que os levou freqüentemente pode usá-los sem comunicar o fato à pessoa de quem os tirou. Os Xavante, portanto, esforçam-se por guardar esse tipo de propriedade o mais cuidadosamente possível e insistem em ter direitos exclusivos sobre ela" (Maybury-Lewis 1967:182).

O conceito de roubo está ligado a um outro, que é o de acumulação. O direito de proteção à propriedade privada é também o direito de adquirir e conservar tanta riqueza quanto for possível juntar. É também o direito de punir a quem infringir essa prop

rogativa. Ora, quando esse conjunto de conceitos é introduzido numa sociedade indígena organizada em moldes comunitários, naturalmente ela cria uma contradição aparentemente intransponível. Isso porque a noção mesma de acumulação é tradicionalmente negada nessas sociedades por meio de uma série de mecanismos culturalmente estabelecidos.

Uma das ações mais fortemente condenadas como anti-sociais é a avareza; uma pessoa que tem, por exemplo, mais facas do que necessita e se recusa a distribuir o excedente é mal vista e desprestigiada; um líder de aldeia que sistematicamente se recusa a ser generoso, isto é, a dar do que é seu quando lhe é pedido, acaba por perder sua credibilidade como líder e, eventualmente, a liderança. Em algumas sociedades, como a dos Sanumã, recusar-se a dar alguma coisa a quem a pede pode tornar uma pessoa vítima de feitiçaria por parte daquela que viu seu pedido frustrado. Há, portanto, várias maneiras de inibir tentativas de acumulação ou de desigualdade social com base na aquisição material diferenciada.

Na economia interna de uma sociedade indígena é raro encontrarmos um número elevado de bens exclusivamente com valor de troca, como é, por excelência, o dinheiro. Muito poucos bens são fabricados nessas sociedades com o propósito único de troca ou venda, quando não há demanda de mercado externo a elas. Os bens que circulam pelas comunidades indígenas são, em sua grande maioria, bens com valor de uso, que pode ser um uso estritamente utilitário, como uma panela, ou religioso, como um chocalho de xamã, ou decorativo, como um colar de missangas ou um cocar de penas. Portanto, são bens de uso que geralmente passam de mão em mão nas trocas rotineiras ou rituais.

Em situações de contato é comum desenvolverem-se dois tipos de relações econômicas: um acionado para fora, outro para dentro, ou seja, nas trocas interétnicas prevalece o sistema mercantil monetário ocidental; nas trocas entre membros da mesma sociedade indígena, predomina o sistema de valores tradicional, mesmo

num contexto de mercado. Exemplo disso é o caso, ocorrido no início dos anos 60, contado por Roberto da Matta (Laraia e Da Matta 1979, ^{p. 30} do comerciante ~~do~~ ^{Apimaye} do Pará que, havendo instalado uma "venda" na sua aldeia, a exemplo do que conhecia dos comerciantes brasileiros, passou a vender fiado a seus companheiros de grupo. Por suas relações de parentesco com os compradores, estes não se acharam na obrigação de pagar o que lhe deviam e, sendo sua clientela predominantemente indígena, dentro em pouco o comerciante foi à falência. As suas perdas econômicas foram mais do que compensadas pelo estreitamento dos laços de parentesco entre ele e os companheiros e pelo prestígio que tal "generosidade" lhe rendeu.

O que Goldman descreve para os Cubao poderia ser igualmente descrito para muitos outros grupos indígenas:

"Há pelo menos três tipos de troca: uma com os brancos, é comercial e de importância crescente. A segunda é intertribal, onde se trocam especialidades. Cada tribo tem suas especialidades reconhecidas e seus produtos são procurados. A terceira, intratribal, é menos econômica e é mais de caráter social em que as pessoas adquirem objetos que elas mesmas podem facilmente fazer" (1963:69).

Existem, portanto, várias modalidades de intercâmbio, dependendo da situação e do parceiro. O princípio de reciprocidade é a mola propulsora no processo de distribuição da produção dentro das sociedades indígenas. Essa reciprocidade pode ser posta em prática de maneira imediata — num direto toma lá, dá cá — ou pode se processar a longo prazo, vinculando parceiros de troca durante semanas, meses, anos ou mesmo a vida inteira.

A clássica análise de Marcel Mauss sobre o fenômeno da dívida (1974) é múltiplemente confirmada pelo que conhecemos das sociedades indígenas sul-americanas. Uma troca comercial nunca é apenas isso: ela é, acima de tudo, uma relação social; ela pode firmar alianças ou, se fracassar, desencadear hostilidades. Não é por acaso que Lévi-Strauss (1976) considera as guerras como trocas comerciais frustradas ou mal sucedidas, ou as trocas comerciais como potenciais conflitos bem resolvidos.

Esse princípio de reciprocidade que rege a distribuição interna numa sociedade indígena envolve não só os membros de uma mesma aldeia, como os de várias aldeias ou de várias sociedades como, entre muitos outros, no caso do Alto Xingu (Agostinho 1974; Zarur 1975; Junqueira 1978), ou da região do Alto Rio Negro:

"A área inteira do noroeste amazônico é uma rede de trocas vastamente complexa. Objetos de todo tipo, utensílios domésticos, ornamentos, instrumentos musicais, objetos cerimoniais, plantas, animais de estimação e substâncias mágicas estão em circulação constante de tribo a tribo, de sib a sib. Os índios que estão em contato com os centros comerciais de colombianos ou brasileiros servem muitas vezes de intermediários, bombeando bens manufaturados para a corrente das trocas — pano, sal, anzóis, armas, terçados, além de ornamentos baratos" (Goldman 1963:68-69).

Dentre aquilo que é trocado diariamente e em ocasiões especiais estão os alimentos. Mas a sua distribuição também não se faz ao acaso. Uma das práticas comuns nas sociedades indígenas é a tendência a "privatizar" a distribuição diária dos produtos de roça e a "coletivizar" o consumo de carne, peixe e outros alimentos silvestres quando em grande quantidade.

Há sociedades, como a dos Fundurucu, em que as mulheres da aldeia contribuem cada uma com uma parte da refeição comunal dos homens (Murphy 1960:103-105). Porém, na maioria dos casos, na vida cotidiana o que uma mulher traz da roça da família é consumido pela própria família. Produtos de coleta, pesca e mesmo caça, quando em pouca quantidade, insuficiente para ampla distribuição, também são consumidos apenas pelos membros da família. Entretanto, como já foi mencionado, quando há excesso de produção agrícola, ela pode ser partilhada por várias famílias, dentro ou fora da mesma aldeia e quando há escassez de produção, a família em falta é suprida por outras famílias da aldeia ou fora dela.

O produto de distribuição ampla por excelência é a carne de caça (no Alto Xingu e no Alto Rio Negro a fonte mais importante de proteína é o peixe; aí é o pescado e não a caça o produto de distribuição generalizada). Qualquer caçador que traga um ou mais

animais, como anta, queixada, caititu, paca, macacos e não simplesmente um pássaro pequeno ou uma única cotia, estão suprimindo não só a sua família, mas os demais membros da aldeia. A distribuição é feita de acordo com vários critérios, sendo as relações de parentesco e os tabus alimentares dois dos principais. Os parentes de verdade "comem a comida uns dos outros", dizem os Mehinaku do Alto Xingu e, como eles, muitos outros indígenas: "o partilhar ... justifica tanto a conduta íntima como a distante" (Gregor 1977:267).

É comum delectar-se certas partes do animal para certas categorias de parente: por exemplo, a cabeça destinada à esposa do caçador, os pés à mãe desta, as pernas aos irmãos e assim por diante. Também é comum ser vedado ao caçador cortar ou comer a própria caça, como acontece entre os Siriono da Bolívia: "se um caçador viola esse tabu, acredita-se que o animal que ele comeu não voltará para ser caçado por ele novamente. Acredita-se que as quebras continuadas desse tabu levarão automaticamente à sanção do azar na caça" (Holmberg 1960:33). Esse fenômeno é conhecido no norte do Brasil como panara e não se restringe a sociedades indígenas (vide Galvão 1979; De Matta 1973).

A distribuição de alimentos nas sociedades indígenas não está, portanto, reduzida a uma simples transação comercial. Ao contrário, ela é revestida de valores culturais que podem ser objeto de grande elaboração simbólica. Um exemplo disso é o sistema de tabus alimentares na sociedade Sanumã (Taylor 1974, 1981). Através desse sistema, operam-se, pelo menos, dois códigos sociais: um, de sinalizar quem está apto para comer e que em determinada ocasião; o outro, sublinhando as categorias etárias da sociedade, pelas quais passam todos os seus membros. De acordo com o maior ou menor grau de interdição alimentar, a sociedade Sanumã está dividida em dez categorias de idade, excluindo aqui os bebês de colo: crianças que começam a andar, pré-púberes, pós-púberes, solteiros, pessoas que têm o primeiro filho, pessoas que têm o segundo filho, pessoas que têm três filhos ou mais, pessoas de meia idade, avós e velhos. As pessoas que ocupam essas categorias estão sujeitas a diferentes in-

terdições de comer a carne dos vários animais considerados comestíveis. Assim, as pessoas da fase de puberdade não podem comer uma grande quantidade de animais, enquanto que as crianças e os velhos podem comer praticamente quase todos. Mas o sistema de consumo de carne não para aí; existe também uma divisão das partes do corpo dos animais que estão igualmente sujeitas a um processo definido de distribuição por idade e fase do ciclo de vida:

"Exceto quando o animal é muito pequeno e é comido pelos membros da família nuclear do próprio caçador, a carne é distribuída a todas as famílias da aldeia. As pessoas mais jovens (quando as proibições permitem) recebem as melhores porções de carne. Os velhos, que parecem ser favorecidos pelo sistema de proibições por poderem comer virtualmente tudo da fauna comestível, só receberão os 'pés' e a parte inferior das costas, menos valorizada (pelos padrões Sanumã) daqueles animais grandes o bastante que vale a pena cortar e distribuir pela aldeia. Os 'púberes', por sua vez, que parecem tão pouco privilegiados pelo sistema de proibições ... são agrupados, juntamente com as crianças que começam a andar, como membros da categoria de idade dos 'jovens', podendo comer a carne de qualquer parte do corpo daquelas espécies que não lhes são proibidas. O coelho da anta, considerado iguaria especial, é sempre dado a um ... 'jovem adulto' do sexo masculino" (Taylor 1981: 37-39).

Uma das conseqüências desse elaborado sistema de distribuição é que esta se dá, como diz Taylor, "de maneira que garante aos muito jovens e aos muito velhos uma parte de toda a carne disponível" (1981:35).

Além da distribuição de alimentos e bens que tem lugar rotineiramente dentro de cada aldeia, existem as ocasiões rituais ou de festas em que trocas inter-comunitárias ou mesmo inter-grupais são efetuadas em contextos revestidos de simbolismo: rituais de iniciação, de nomeação, de morte, de primeiras colheitas e muitos outros. Nessas ocasiões, visitantes e anfitriões engajam-se em jogos, danças, cantos, trocas de notícias e intercâmbio de objetos e alimentos. É comum a preparação prévia de muita comida — produtos de roça, carne, peixe, bebidas fermentadas, etc. — em antecipação à chegada de aldeias inteiras de convidados que podem permanecer na comunidade durante semanas ou até meses. Tudo isso acon-

tece num contexto de reciprocidade: o convidado de hoje será o anfitrião de amanhã, de modo que o ônus de tais eventos é, a longo prazo, repartido pela rede de comunidades envolvidas no circuito desses rituais.

A distribuição ampla e o consumo imediato de alimentos es tão intimamente associados ao fato de que não existem, na maioria das sociedades indígenas, processos de preservação e estocagem de produtos perecíveis. A carne é fervida se o seu consumo é imedia to, ou pode ser moqueada se a quantidade é maior do que se pode co mer numa refeição. O moqueado pode conservar a carne por tempo mais longo, até "por vários meses", como é afirmado sobre os Tiriõ (Ri vière 1969:48), mas geralmente ela é consumida antes disso. Assim, o curto período de conservação dos alimentos vem aliar-se a obriga ções sociais para manter o sistema de partilhas que é um dos aspec tos fundamentais da organização comunitária das sociedades indíge nas.

III. A Lógica das Relações Sociais

Em Tristes Trópicos Lévi-Strauss começa assim o capítulo sobre os Bororo:

"Em que ordem de idéias descrever essas impressões profundas e confusas que assaltam o recém-chegado numa aldeia indígena cuja civilização permaneceu relativamente intacta? ... Diante de uma sociedade ainda viva e fiel à sua tradição, o choque é tão forte que desconcerta: nesse no vélo de mil cores, que fio se deve seguir em primeiro lugar e tentar desembaraçar?" (1957:225).

Essa perplexidade inicial não é única de Lévi-Strauss; ela é, de fato, um dos componentes mais vívidos da experiência de campo de qualquer etnólogo. São as impressões que antecedem ao desvendamento da lógica que existe por trás do que é aparentemente ininteligível. Como começar a desenrolar o emaranhado social e o que fazer para captar a tão almejada lógica é a questão central que se coloca a todo pesquisador.

O presente trabalho tem a vantagem de contar com o acúmulo das experiências de muitos pesquisadores de campo que passaram pelas várias fases da construção de uma etnografia, desde os primeiros desconfortos do chamado choque cultural, desde as primeiras gratificações emocionais e intelectuais quando os índios se revelam bons amigos e informantes, até as incertezas, eufecias, angústias e demonstrações de força de vontade que acompanham a elaboração do livro, tese, artigo ou que forma venha a tomar o trabalho escrito sobre os resultados da vivência no campo. Valemo-nos aqui dos muitos exercícios de análise e sintetização na busca do nexocultural de muitas sociedades indígenas, mesmo que a grande maioria deles tenha que permanecer anônima por força da natureza de um trabalho resumido como este.

Nas mesmo seguindo caminho já tão batido, ainda assim, se lecionar um ponto de partida é algo traiçoeiro, pois, como já foi ressaltado, a realidade não é unilinear, com o começo, o meio e o fim se sucedendo um após outro. Qualquer ponto de partida num estu

do etnológico é, necessariamente, arbitrário e não deve ser entendido como inerentemente prioritário na realidade. Poderíamos começar pelo nascimento e socialização das crianças, ou pelas relações entre pais e filhos, ou pela prática da couvade que, mais cedo ou mais tarde, iríamos esbarrar com as regras de residência e casamento, com a distinção entre parentes consanguíneos e afins, com sanções e formas de controle social, com tabus de incesto, com a classificação das pessoas por idade, descendência ou quaisquer que sejam os critérios em uso.

Assim sendo, na busca da lógica das relações sociais, começaremos com os aspectos visualmente mais aparentes: a distribuição espacial dos habitantes do núcleo residencial que é a aldeia, ou grupo local, ou comunidade. Como se verá, um assunto leva a outro e logo nos veremos discutindo regras de casamento, classificação de parentes, princípios de descendência e outras facetas mais abstratas dos sistemas sociais das sociedades indígenas.

O local de residência

Em séculos passados as margens do Amazonas e seus afluentes, o planalto central brasileiro, a costa atlântica e outras áreas do continente a leste da Cordilheira dos Andes tinham populações indígenas muito mais densas do que atualmente (Merceurs 1977; Deroyan 1976). Essa densidade foi-se diluindo conforme as penetrações dos brancos foram-se tornando mais frequentes e permanentes. Somente no Brasil, a população indígena caiu de uns três a cinco milhões em 1500 para os atuais aproximados 200.000 índios.

Ao tempo em que a antropologia começou a se desenvolver e a incluir a pesquisa de campo como procedimento necessário, já a maioria das comunidades indígenas tinha a feição demográfica que é hoje tomada como a mais comum: de 30 a 80 habitantes. Há, naturalmente, uma grande variação em torno desses números, dependendo da região e das condições de contato. Os Kaimano do sul do Brasil,

por exemplo, descritos em 1941 pelo etnólogo norte-americano Jules Henry como estando organizados em pequenos bandos nômades, utilizando um vasto território, hoje em dia vêem sua população aumentar, enquanto suas terras foram reduzidas a uma fração do que eram antes, congeladas em cerca de vinte reservas, pequenas ilhas cercadas de brancos por todos os lados; a proporção foi, pois, invertida: de pequena densidade demográfica em grande território, a concentração populacional em reduzidos lotes de terra. Por sua vez, as aldeias Jê do planalto central brasileiro têm uma concentração populacional maior que a média das sociedades da floresta amazônica. Os Xavante têm aldeias com mais de 300 pessoas (Maybury-Lewis 1967:333), os Krahô com 100 ou mais (Melatti 1967:54), os Apinayê com uma de 92 e outra de 161 habitantes (Da Matta 1976:44-45). Na própria floresta amazônica temos notícia de aldeias Yanomami na Venezuela com mais de 250 habitantes (Chagnon 1968:40) e no Brasil com mais de 270 pessoas (Andujar 1981).

A constituição das aldeias segue cânones culturais estabelecidos, quando estes ainda não foram substituídos pelas práticas das populações regionais que circundam as sociedades indígenas. Em algumas sociedades a aldeia compreende uma única grande construção redonda ou oblonga (Yanomami, Maquiritare), retangular (Alto Rio Negro), hexagonal (Marubo), ou uma série de casas dispostas em círculo (Bororo, Krahô), ou simples abrigos de curta duração (Maku, Nambiquara), ou ainda habitações familiares distantes vários quilômetros umas das outras (Shuar).

A influência missionária e regional tem produzido profundas modificações nos padrões habitacionais de muitas sociedades indígenas, com a substituição não só da forma e disposição das casas, de círculos para ruas, de comunais para individuais, como também dos materiais de construção, como o telhado de zinco, tão pouco adaptável às condições tropicais. Na área de influência dos padres salesianos no Alto Rio Negro, por exemplo, já não se encontram casas no estilo tradicional, mas apenas pequenas construções familiares dispostas em arruamentos retos e impessoais.

Como já foi mencionado, o espaço dessas aldeias é ocupado de acordo com certos padrões, geralmente de parentesco. Em algumas sociedades, como os Yanomam, sub-grupo Yanomami do rio Catrimani em Roraima, os homens preferem ter por vizinhos imediatos os seus cunhados, irmãos de suas mulheres ou maridos de suas irmãs; em outras, como os Cubeo, a preferência é por morar próximo aos irmãos e outros consangüíneos; em ainda outras, como os Mundurucu tradicionais, os homens viviam numa construção própria, a casa dos homens, enquanto as mulheres ocupavam habitações pequenas em torno dela.

Essa instituição da casa dos homens é muito difundida na América do Sul, embora possa ter funções diversas em cada sociedade onde é encontrada. No caso extremo dos Mundurucu, todos os homens adultos, solteiros ou casados, passam nela a maior parte do tempo, inclusive a noite; em outros, como entre os Tapiranã, Xavante e Bororo, ela serve mais como um tipo de clube, onde os homens se reúnem, mas só os solteiros dormem nela. Em outras, ainda, como no Xingu, a casa dos homens é simplesmente um ponto de encontro, afastado das vistas das mulheres, onde os homens tocam seus instrumentos sagrados, proibidos ao sexo feminino.

As casas comunais são, antes de tudo, centros associativos. Dentro delas não há lugar para certas de nossas sensações mais conhecidas, como solidão ou privacidade. Não é possível guardar segredos dentro de uma aldeia indígena, como nem sempre é possível manter sigilo sobre alguma coisa de uma aldeia para outra. Todos sabem virtualmente tudo sobre todos, sendo as crianças, que dão a impressão de serem onipresentes, os grandes mensageiros informais de notícias. Geralmente ações que requerem isolamento, como relações sexuais ou o defecar, não ocorrem dentro de casa, nem nos limites imediatos da aldeia; a mata ou as roças são locais mais apropriados para elas.

Porém, como demonstra o antropólogo norte-americano Thomas Greider (1977) sobre os Mchinku do Alto Xingu, há mandiras

de uma pessoa se retirar temporariamente do convívio dos outros, sem despertar curiosidade ou suspeita: uma soneca na rede fechada, uma pescaria solitária, uma ida à mata buscar cipó, ou às imediações da roça buscar lenha. Mas o isolamento social por tempo prolongado é uma das piores sanções que se pode infligir a alguém. A idéia da nossa prisão, a drástica separação física e social de uma pessoa é ao mesmo tempo ininteligível e aterrorizante para muitos com ou sem experiência própria do sistema penal vigente no país.

As unidades residenciais

Se quisermos identificar a mínima unidade social de uma aldeia, talvez a indicação mais fácil de detectar é a fogueira — o lar — em torno da qual grupos de pessoas se reúnem para cozinhar, comer, se aquecer, conversar e dormir. Esses grupos de pessoas são geralmente membros de uma família nuclear, ou às vezes extensa. A unidade de pai, mãe e filhos solteiros é a que mais frequentemente se encontra. Dependendo das normas de residência, um ou mais filhos casados vivem com seus cônjuges e prole na casa dos pais, dando então ao grupo familiar a conformação de família extensa, isto é, composta de mais de duas gerações.

Numa grande casa comunal, como são as da maioria das comunidades Yanomami, existe uma quantidade variável de fogueiras, dependendo do número de famílias que aí residem. Na aldeia adjacente à Missão Toototobi no Amazonas, por exemplo, havia em 1975 18 fogueiras, marcando o lar de famílias de vários tipos, desde casais sem filhos, a famílias extensas compostas de pais, filhos e netos. A população total dessa aldeia nesse ano era de 68 pessoas.

Em dado espaço de tempo como no período de campo do antropólogo, a constituição das várias famílias pode variar de tal modo a dar a impressão de que existem diversos tipos diferentes de família numa mesma sociedade. Mas de fato nunca se pode ignorar que a passagem do tempo modifica a forma dos grupos familiares, atra

vés do chamado ciclo de desenvolvimento (Fortes 1974). Ao longo desse ciclo, as pessoas nascem, casam, procriam e morrem. Um lar que hoje abriga uma família nuclear, daqui a alguns anos abrigará uma família extensa, quando um ou mais dos filhos se casar e tiver seus próprios filhos, para voltar a ser nuclear, quando os pais morrerem e o casal da segunda geração passar à cabeça da família. Portanto, um primeiro levantamento da população de uma aldeia deve ser sempre considerado o que realmente é: uma primeira impressão sistemática mas sincrônica da situação. Erros lamentáveis de classificação e interpretação já foram cometidos pela caracterização apressada de tipos de família numa mesma sociedade, por não se levar em conta a dimensão temporal, o ciclo de desenvolvimento dos grupos familiares (sobre isso vide Goodenough 1973).

Uma das técnicas mais eficientes para desvendar as conexões entre os habitantes de um grupo local e destes com os de outros grupos locais, em muitos casos abrangendo a sociedade inteira, é o levantamento de genealogias. É um processo lento, laborioso e monótono não só para o pesquisador como para os informantes; porém, produz valiosos dividendos. Pela construção cuidadosa de genealogias é possível detectar padrões de casamento, mudanças de local de indivíduos ou grupos, causas de mortalidade, inclusive devida a guerras ou doenças desconhecidas, normas e quebras de normas residenciais, delimitação de parentelas ou de grupos ou categorias de descendência, como linhagens ou sibs, práticas de nomenclatura, regras de sucessão e outras facetas que podem não ser facilmente visualizadas. O levantamento de genealogias é, pois, um dos instrumentos prioritários no trabalho de campo.

Naturalmente, a sua utilidade reflete um dos aspectos mais salientes das relações sociais na maioria das sociedades indígenas: a predominância do parentesco. Mesmo quando a conexão genealógica entre duas pessoas não é precisamente conhecida, o laço de parentesco que as une pressupõe que num passado mais ou menos distante elas tiveram um ou mais ascendentes em comum. Entretanto, uma das características das sociedades indígenas sul-americanas é

a pouca profundidade da memória genealógica. Raramente o conhecimento de um adulto sobre os seus ancestrais vai além da terceira geração, isto é, a geração dos pais de seus avós. Não tendo maiores conseqüências sociais ou religiosas, como na China antiga ou em partes da África, o conhecimento aprofundado de genealogias não tem maior interesse e a memória dos ancestrais remotos não é cultivada.

Na falta de ligações genealógicas precisas, é comum reconhecer-se parentes distantes como sendo consangüíneos ou afins através de um cálculo praticamente algébrico: se A é meu consangüíneo e se B é consangüíneo de A, então B é também meu consangüíneo. Esse cálculo não é idêntico em todos os casos e, dependendo da sociedade, pode estar aberto a manipulações e ajustes, dependendo dos interesses daqueles envolvidos. Se, por exemplo, um homem está interessado numa mulher que, por esse cálculo, seria sua consangüínea, ele pode reinterpretar a sua relação com ela e encontrar alguma justificativa para passar a considerá-la como afim, portanto, sexualmente acessível. Sobre os Kraho, diz Melatti o seguinte:

"Apesar de se poder distinguir com clareza um comportamento próprio para consangüíneos e outro próprio para afins, não se pode definir que categorias de parentesco se incluem necessariamente entre os consangüíneos de um indivíduo ... Os Kraho concordam que não deve haver relações sexuais entre parentes consangüíneos ... um homem deve tomar cuidado para não ter relações sexuais com um número excessivo de parentas consangüíneas, pois, transformando-as desse modo em afins, não receberá mais alimento quando visitá-las. Quanto mais afins tiver, menos alimento receberá nas casas que visitar.

Quando um homem se comporta como parceiro sexual para com uma mulher que é consangüínea, passa a chamá-la de esposa." (1973:21, 22-23).

São esses ajustes e reinterpretações que dão riqueza e colorido à vida social.

Porém, há limites. Certas categorias de parentes não podem ser reformuladas sob pena de fortes sanções do grupo; são geralmente relacionadas às pessoas sobre quem recai o tabu de incesto.

Como regra que proíbe o casamento, ou relações sexuais com certos parentes, o tabu de incesto existe em todas as sociedades humanas conhecidas e é, portanto, considerado universal. Mas o âmbito dos parentes proibidos por ele e a carga negativa do incesto variam de uma sociedade para outra; em muitas são os parentes primários, imediatos: pai, mãe, filhos, irmãos; em outras são todas aquelas pessoas a quem são aplicados os termos de parentesco correspondentes a pai, mãe, irmãos e filhos; em outras ainda são todas as pessoas que cresceram juntas e vivem na mesma casa; e em outras são incluídos alguns afins, como a sogra.

Numa sociedade indígena, ao se delimitar o tabu do incesto, delimita-se também as categorias de parentes consanguíneos e afins e, freqüentemente, as categorias de pessoas com quem se pode casar.

Isto nos leva a entrar em algumas technicalidades que, embora pareçam complicadas à primeira vista, tornam-se inteligíveis quando percebemos a sua lógica.

A classificação de parentes

Talvez o sistema de classificação de parentes mais comum nas sociedades indígenas sul-americanas, também freqüentemente encontrado em outras partes do mundo, é o que distingue entre parentes consanguíneos e parentes afins em sua terminologia. Enquanto que na nossa sociedade não se faz diferença de termos para os tios maternos e paternos, nem para os vários primos, nem para os sobri-nhos filhos de nossos irmãos e de nossas irmãs, em muitas sociedades é essencial para a ordenação das relações sociais que tais diferenças sejam feitas e amplamente reconhecidas.

O sistema de classificação a que me refiro, conhecido por vários nomes (iroquês, dravidiano, de duas seções) é tal que, quando uma pessoa se refere a algum parente pelo termos de parentesco,

já está automaticamente fazendo a distinção entre consangüíneos e afins. Essa distinção é baseada em outra distinção importante que é a do sexo dos pais de alguém e dos irmãos dos pais. As relações são sempre calculadas tendo como ponto de partida uma determinada pessoa, homem ou mulher, a quem chamamos de ego. De maneira esquemática, podemos representar essas relações em forma de diagrama, utilizando os símbolos convencionais dos estudos de parentesco (Vide Diagrama 1 abaixo).

Na geração dos pais de ego, Geração +1, seus parentes consangüíneos (aparecem com traços horizontais) são o pai e os irmãos deste, a mãe e as irmãs desta; em outras palavras, os pais e seus irmãos do mesmo sexo. Os seus afins (indicados por traços verticais) são as irmãs do pai e os irmãos da mãe, ou seja, os pais e seus irmãos do sexo oposto.

As demais gerações simplesmente seguem a mesma lógica. Na geração de ego, Geração 0, os filhos daqueles a quem uma pessoa chama de 'pai' ou de 'mãe' são chamados de 'irmãos'. Estes (traços horizontais) são os próprios irmãos de ego e os filhos dos irmãos do pai e das irmãs da mãe. A estes parentes os antropólogos chamam de primos paralelos. Quanto aos demais, os filhos das irmãs do pai e os filhos dos irmãos da mãe (traços verticais) são chamados de primos cruzados. Os primos paralelos são considerados parentes consangüíneos e os primos cruzados parentes afins. Do ponto de vista de um ego masculino, temos então: os pais de meus (ou minhas) consangüíneos (as) são também meus consangüíneos e os pais de meus (ou minhas) afins são também meus afins. O mesmo ocorre quando ego é feminino.

Na geração dos filhos de ego, Geração -1, temos a aplicação do mesmo princípio, com alguns ajustes. As primas cruzadas de um homem e os primos cruzados de uma mulher, sendo seus afins, são, ao mesmo tempo, possíveis cônjuges. Portanto, se ego se casar com uma de suas primas cruzadas, obviamente os filhos dela (e dele) serão seus consangüíneos. Mas como o sistema de classificação é gene

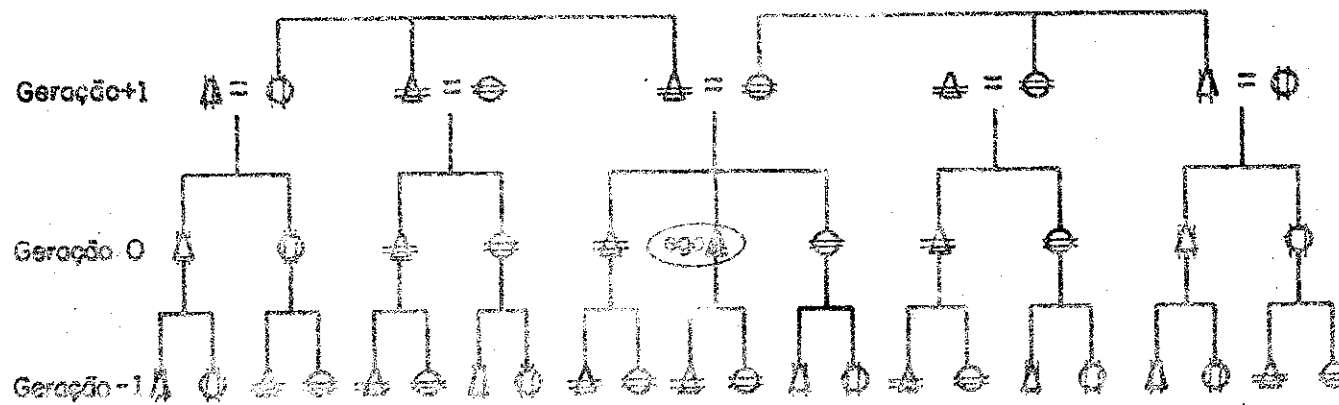


Diagrama 1: EGO E SEUS CONSANGUÍNEOS E AFINS

realizante e sua existência não depende da concretização real de casamentos específicos, automaticamente os filhos das primas cruzadas são chamados de filhos, quer ego case ou não com elas, quer seja ele o pai ou não. Pelo mesmo cálculo, as irmãs de um homem poderão casar com seus primos cruzados. Aqui se repete o que ocorre na geração dos pais, Geração +1: irmãos de sexos opostos geram filhos que são afins entre si. Assim como ego se refere a seus 'tios' com termos de afinidade, ele também se refere a seus 'sobrinhos' com termos de afinidade. Portanto, do ponto de vista de um ego masculino: os filhos de minhas (mas não meus) consangüíneas são meus afins e os filhos de minhas (mas não meus) afins são meus consangüíneos. Do ponto de vista de um ego feminino: os filhos de meus (mas não minhas) consangüíneos são meus afins e os filhos de meus (mas não minhas) afins são meus consangüíneos.

Diferentemente da nossa sociedade, em que uma relação de afinidade só é criada por casamento, nessas sociedades indígenas a relação de afinidade é transmitida de geração a geração, independentemente de casamentos específicos, como o é a relação de consangüinidade. (Dumont 1953)

A distinção entre primos cruzados e primos paralelos é da máxima importância porque é através dela que se estabelecem as preferências matrimoniais do sistema social, o que está diretamente ligado à reprodução do grupo. É muito freqüente serem os primos paralelos equacionados com os irmãos, não só na terminologia de parentesco, mas nas próprias relações sociais, embora todos saibam muito bem quem são os "verdadeiros" irmãos. Sobre eles pode também recair o tabu do incesto ou, pelo menos, uma forte interdição ao casamento. Já os primos cruzados são os cônjuges preferenciais.

Se na nossa sociedade não se faz a distinção entre primos cruzados e primos paralelos, essa é apenas uma de várias opções possíveis e se relaciona com o fato de que, geralmente, entre nós o parentesco não é fator decisivo na escolha de parceiro matrimonial.

Se na nossa terminologia de parentesco (que é, aliás, estruturalmente a mesma dos esquimões e, por isso, chamada também esquimão) a família nuclear aparece destacada do resto dos parentes (não há tios ou tias chamados de pai ou mãe, nem primos chamados de irmãos, nem sobrinhos chamados de filhos), na terminologia dravidiana a família nuclear se confunde com uma parentela mais extensa.

O fato de que uma pessoa chama vários homens de pai não deve ser tomado por "promiscuidade primitiva", como queriam alguns evolucionistas do século passado. Ao contrário, todos sabem muito bem quem são seus verdadeiros pais, irmãos, etc. e, em termos de comportamento, existem importantes distinções entre os pais, irmãos, filhos verdadeiros e os pais, irmãos, filhos classificatórios. O que isso representa é uma forma de ordenação, de classificação social dos parentes, a qual se articula perfeitamente com outros aspectos da estrutura social.

A relevância da distinção entre primos paralelos e cruzados, entre consanguíneos e afins, torna-se mais óbvia quando a conjugamos com uma regra de descendência definida e com um tipo de grupo de descendência. Adiantando um pouco a discussão desses fenômenos, digamos que numa dada sociedade, Bororo, por exemplo, existe uma regra de descendência matrilinear, pela qual os filhos de ambos os sexos herdam a descendência da mãe. Estando essa sociedade dividida em duas partes, ou metades, cada indivíduo irá forçosamente pertencer a uma delas, que, pela descendência matrilinear, será a de sua mãe. De modo a manter as duas metades distintamente separadas, os membros de uma só podem casar com membros da outra e nunca dentro de sua própria metade, sob pena de incorrer em relações consideradas incestuosas e passíveis de punição. Em outras palavras, essas metades são exogâmicas. A combinação de todos esses elementos — metades, descendência matrilinear, exogamia — dentro do contexto em que as pessoas são relacionadas entre si ou como consanguíneas ou como afins, resulta no seguinte diagrama:

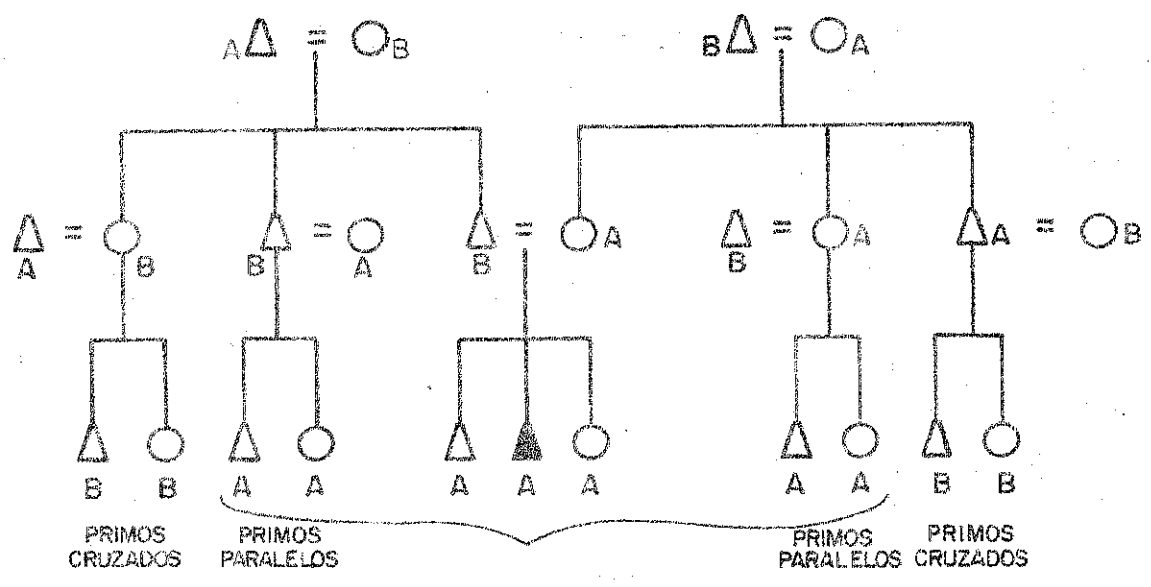


Diagrama : 2 EGO E SEUS PRIMOS PARALELOS E PRIMOS CRUZADOS

Chamando as duas metades de A e B e observando a regra de exogamia de metades, vemos que os primos paralelos são membros da metade de ego, portanto vedados ao casamento, e que os primos cruzados estão automaticamente na metade oposta à de ego, sendo, portanto, cônjuges ideais para a reprodução desse sistema.

É comum encontrarmos na América do Sul sociedades indíges nas organizadas em metades exogâmicas matrilineares, como entre os Bororo (Lévi-Strauss 1970b; Viertler 1976), ou patrilineares, como entre os Mundurucu (Murphy 1960). Quer a regra de descendência seja matrilinear ou patrilinear, o efeito é o mesmo que demonstramos no diagrama 2.

Além de metades, essas sociedades podem estar ainda mais subdivididas: em clãs ou sibs, unidades cujos membros reconhecem uma ascendência comum, consideram-se consangüíneos entre si, mas não especificam todos os elos genealógicos que os ligam a um ancestral conhecido. Esse ancestral, que deve ter existido há mais de três gerações, é muitas vezes transformado em um ser mítico, representado por uma espécie animal, vegetal ou de outra natureza; ele pode se tornar um totem, dizendo-se, então, que esses clãs ou sibs são totêmicos. Geralmente o casamento é proibido entre pesoas de um mesmo sib ou clã. Esses sibs ou clãs podem estar concentrados numa mesma aldeia, como no Alto Rio Negro (Goldman, 1963), ou podem estar dispersos por grandes distâncias, como entre os Tikuna do Alto Solimões (Cardoso de Oliveira 1964).

Mais raras são as sociedades sul-americanas que estão organizadas em linhagens, isto é, grupos de parentes consangüíneos descendentes de um ancestral comum conhecido e identificado por conexões genealógicas precisas; podem ser patrilineares ou matrilineares, sendo as primeiras mais freqüentes, como entre os Xavante (Maybury-Lewis 1967) e os Sanumã (Ramos 1977, 1978a); podem estar concentradas numa só aldeia ou dispersas em varias. A profundidade genealógica de uma dada linhagem raramente excede as cinco gerações, contando os mortos e as crianças.

Todas essas unidades — metades, clãs ou sibs, linhagens — são geralmente nominadas, exogâmicas e obedecem a um único mecanismo de transmissão de uma geração para outra, que é a regra de descendência unilinear, através do pai ou da mãe, mas não de ambos. Podemos encontrar todas elas numa mesma sociedade, em vários níveis de inclusão: as metades incluindo clãs ou sibs e estes incluindo linhagens. Nesses casos, sendo as linhagens as unidades menos inclusivas, elas têm um número menor de membros que as outras. Graficamente, teríamos a seguinte representação (Vide Gráfico 3 abaixo).

Embora essas unidades possam todas coexistir numa só sociedade, cada uma pode existir também separadamente: há sociedades divididas apenas em metades, outras apenas em clãs ou sibs, e outras ainda apenas em linhagens. A presença ou ausência de uma ou de outra unidade está geralmente ligada a questões de residência, de organização política ou de identificação social (Ramos 1978b).

A diversidade cultural e social é tanta que permite uma série de alternativas dentro de um mesmo tipo de classificação de parentes. Sabemos, por exemplo, que nem todas as sociedades que fazem a distinção entre parentes consanguíneos e parentes afins ou entre primos cruzados e primos paralelos estão divididos assim, em grupos de descendência. Muitas delas, talvez a maioria, segue um princípio de transmissão de direitos que advem igualmente do pai e da mãe, não havendo metades, nem sibs, nem linhagens. Uma das funções dessas unidades, que é a regulamentação do casamento, é desempenhada, em sociedades que não têm esses grupos, pela própria distinção consanguíneos/afins fornecida pela terminologia de parentesco.

E assim como há essas sociedades que dividem os parentes entre consanguíneos e afins, ou entre casáveis e não casáveis, com ou sem grupos de descendência, também há sociedades indígenas sul-americanas que classificam os parentes e selecionam os cônjuges de outras maneiras. Entre os Terena (Cardoso de Oliveira 1976), ou

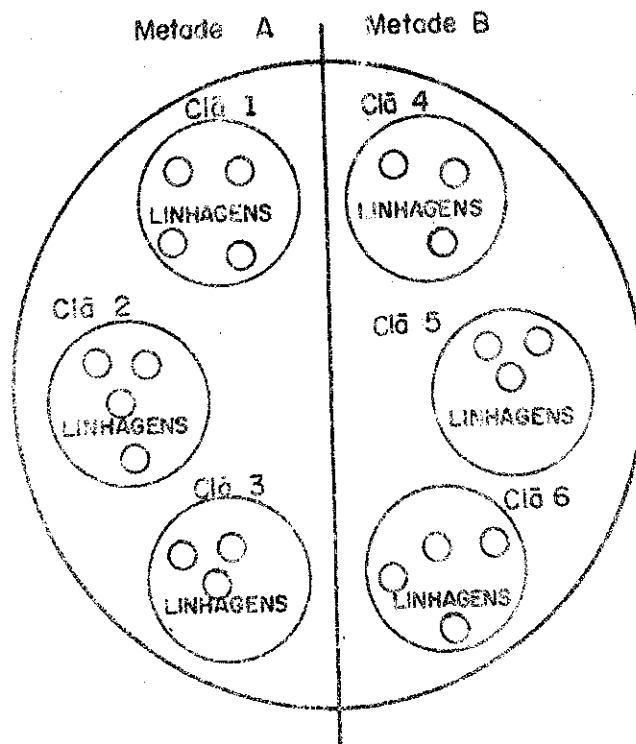


Diagrama 3. GRUPOS DE DESCENDÊNCIA

os Kadiuêu (Ribeiro 1974), por exemplo, todos os parentes da geração dos pais são classificados numa mesma categoria, não havendo a distinção entre "pais" e "tios": na geração de ego, todos são chamados pelo mesmo termo, não se fazendo a diferença entre "irmãos" e "primos" e na geração dos filhos, não há a categoria de "sobrinhos". Em outras palavras, a distinção entre consangüíneos e afins não é feita pela terminologia de parentesco; ela depende da efetuação de casamentos concretos. Não deve haver casamento com nenhuma dessas pessoas.

O casamento

O estabelecimento de regras de casamento dentro do sistema de parentesco pode dar a impressão de que as opções individuais são mínimas ou inexistentes e que, prisioneiras de regras sociais rígidas, as pessoas são compelidas a casar até com quem não querem. Na realidade, não é assim. Em primeiro lugar, nos sistemas discutidos acima, onde o código social estabelece os primos cruzados como sendo os cônjuges preferenciais, uma pessoa não está limitada a apenas um ou dois primos ou primas. Pela extensão dos termos de parentesco a parentes que não são os pais e irmãos imediatos, cria-se uma categoria bastante ampla de cônjuges potenciais. Não são somente as filhas da irmã do pai ou do irmão da mãe as esposas preferenciais de um homem, mas também as filhas das primas paralelas do pai ou dos primos paralelos da mãe. No âmbito da categoria de pessoas casáveis há, pois, uma boa probabilidade de um homem e uma mulher se interessarem um pelo outro sexual ou matrimonialmente.

Por outro lado, não é fora do comum dois primos paralelos distantes se casarem, ou um "tio" e uma "sobrinha", ou até mesmo pessoas terminologicamente relacionadas como "mãe" e "filho". O grau de desaprovação dessas uniões depende da extensão do tabu do incesto e das sanções aplicadas à sua quebra. Entre parentes remotos que pertencem a grupos de descendência diferentes, casamentos

entre "consangüíneos" não são condenados, embora também não sejam vastamente aplaudidos. Entre os Sanumã, "é aceitável que um homem case com uma mulher que antes ele chamava, por exemplo, de nawa ('mãe'), se ela for de um grupo diferente do dele e, naturalmente, remotamente aparentada" (Ramos e Albert 1977:76).

Embora se ouça às vezes os planos de uma mãe ou de um pai sobre os futuros consortes de seus filhos pequenos dentre os primos cruzados destes, e embora as crianças possam, eventualmente, vir a se casar como foi previsto, isso não significa necessariamente imposição da vontade dos pais sobre a vontade dos filhos; revela, isso sim, a expectativa de casamentos ideais, dentro das normas preferidas. E sendo os casamentos em geral facilmente desfeitos, novas uniões poderão ou não seguir a norma do casamento de primos cruzados.

Enquanto na nossa sociedade há uma regra que diz taxativamente com quem não se pode casar (os parentes vedados pelo tabu de incesto), e não há nenhuma que diga com que categoria de pessoa se pode casar, essa aparente escolha ilimitada de cônjuge é, de fato, exatamente isso: apenas aparente. Uma sôrie de fatores contribui para diminuir consideravelmente as opções matrimoniais: etnia, educação, classe social, religião, poder aquisitivo, etc. Embora não havendo regras explícitas, há, sem dúvida, normas implícitas que regulam o casamento entre nós. Já em sociedades indígenas existem regras explícitas tanto proibindo o casamento com certas pessoas como estabelecendo a categoria de cônjuges preferenciais. No entanto, essas regras não representam uma camisa de força: há, na realidade, uma considerável margem de escolha individual. As persoas não são simples escravas do seu sistema social. O que tudo isso significa é que a estrutura de um dado sistema social não depende da total e exata observação de regras; possibilitando variações maiores ou menores, a estrutura representa como que um guia orientador, permitindo que a vida social seja fluida, flexível e adaptável a situações novas.

Casando eu não com uma prima cruzada, um indivíduo terá

que optar por onde morar com sua mulher. Em muitos casos, a prática tradicional auxilia na escolha; em outros, fatores específicos circunstanciais influem na decisão. De modo geral, nas sociedades indígenas cuja norma de residência não foi drasticamente modificada pela influência do contato com brancos, é muito raro encontrar famílias nucleares vivendo em casas separadas, como ocorre comumente entre nós. Ao contrário, como já foi assinalado, a família nuclear tende a se diluir numa rede de parentes mais abrangente.

As modalidades mais conhecidas de residência após o casamento são a patrilocal ou virilocal e a matrilocal ou uxorilocal. Na primeira, o marido traz a esposa para morar na casa de seus pais; na segunda, o marido muda-se para a casa dos sogros. É muito comum a regra de residência patrilocal vir associada à regra de descendência patrilinear (Cubeo, Ticuna) e a matrilocal, acompanhar a regra matrilinear (Bororo). Há, porém, várias sociedades no continente sul-americano com regra de descendência patrilinear, onde os maridos vivem na casa ou na aldeia dos pais de suas mulheres (Mundurucu, Xavante, Sanumã).

Quando a residência é matrilocal, há uma tendência à existência da casa dos homens, ponto de encontro desses pais e maridos que vieram de outras casas ou de outras aldeias (Mundurucu, Xavante, Bororo).

No regime matrilocal também é comum exigir-se do marido que trabalhe para os sogros, caçando, pescando, trabalhando na roça, durante um certo período de tempo; é o chamado serviço da noiva. Esse período varia de sociedade para sociedade e até de família para família. Associado muitas vezes a esse arranjo residencial está o costume da evitação: genro e sogra e/ou sogro não se olham, não se falam, muito menos se tocam, numa demonstração de respeito, deferência, humildade, embaraço, tensão, ou o que quer que seja o sentimento ou conjunto de sentimentos que existe entre essas pessoas em cada sociedade específica. Essa evitação pode durar a vida inteira ou pode ir-se atenuando conforme o casal novo vai tendo fi

lhos e amadurecendo, passando, em tempo hábil, a ocupar o lugar dos velhos sogros.

O casamento pode dar-se dentro de uma mesma aldeia, como alternativa preferida (endogamia de aldeia) ou entre aldeias diferentes (exogamia de aldeia). Ele pode ser o veículo mais importante no estabelecimento de alianças entre comunidades diversas, resultando na formação de uma rede de aldeias aliadas que se unem em caso de conflito com outras, ou pode ser apenas uma ligação entre famílias, sem maiores repercussões político-militares. De qualquer maneira, nas sociedades indígenas como na nossa, o matrimônio envolve direitos e obrigações que transcendem os interesses imediatos dos cônjuges — trocas de serviços ou bens, obrigações rituais, promessas de outros casamentos futuros — e que mantêm duas ou mais famílias em constante interação.

A prática da poliginia — o casamento simultâneo de um homem com mais de uma mulher — é comum, porém é bem menos frequente do que a monogamia. O que ocorre em muitas sociedades indígenas são casamentos em série, tanto do ponto de vista dos homens como do das mulheres. Na sociedade Sanumã, por exemplo, raramente uma genealogia apresenta casos de membros de um casal terem se casado apenas uma vez. O divórcio é comum, como também o são os casamentos subsequentes. Nos casos de separação, os filhos tendem a ficar com a mãe, principalmente se ainda são muito pequenos.

Socialização

Embora os pais sejam os responsáveis mais diretos pela criação dos filhos, o processo mais amplo de socialização, de transformar as crianças em completos membros de sua sociedade, é efetivado também pelos parentes mais próximos e até pela comunidade inteira. Se uma mulher tem que fazer algo sem poder ou querer carregar um filho de colo, há sempre alguém na aldeia para tomar conta da criança, mesmo que sejam apenas outras crianças maiores que cedo

aprendem a desempenhar muitas das atividades dos adultos.

A infância é uma fase de aprendizado social e as crianças são totalmente integradas na vida comunitária. Não há lugar nem contexto onde uma criança indígena não possa ser admitida, nem há recintos nem assuntos "impróprios para menores". Os brinquedos infantis são miniaturas dos instrumentos dos adultos e ^{raramente} criações especiais como bonecas ou jogos de armar. Poderíamos dizer mesmo que as crianças indígenas são adultos em miniatura e não um segmento incapaz e segregado da sociedade. Impressiona a um estranho a habilidade e competência com que crianças índias de seus quatro, cinco anos manipulam facas, terçados, fazem fogueiras, sem incorrerem em acidentes infantis, como cortes ou fraturas, tão comúncidos entre nós.

Muito raramente as crianças indígenas são punidas, quase nunca fisicamente. A atitude das pessoas para com os filhos é geralmente de grande paciência; tolerância, atenção e respeito por suas peculiaridades. A mãe amamenta durante uns dois ou três anos e a criança não é bruscamente desmamada. O espaçamento dos filhos é suficientemente grande — três, quatro anos, ou mais — de modo a evitar a competição de dois bebês pelo afeto e leite maternos. Durante toda a infância, a criança está sempre cercada de pessoas de várias idades e diferentes graus de proximidade e autoridade, de modo que não está nunca exposta exclusivamente às idiossincrasias de apenas dois seres humanos, o pai e a mãe. Uma criança manhosa ou irritada pode se comportar agressivamente, batendo na mãe ou em quem quer que seja, quebrando coisas, aos berros, que os pais e os demais adultos se limitam a observar, sorrir e esperar que passe a crise; ela nunca é castigada por fazer um adulto perder a paciência; pode ser repreendida, mas nunca é vítima de maus tratos físicos.

Desde muito cedo, sem instrução formal e sem violência, as crianças indígenas aprendem as regras do jogo social, o que pode e o que não pode ser feito e as formas de controle social aplicadas àqueles que infringem seriamente essas regras do jogo.

IV. Organização política

Sob o rótulo abrangente de "organização política" trataremos de vários assuntos relacionados com a resolução de conflitos, as fontes e o uso do poder, liderança, unidades políticas e outras facetas da vida "pública" nas sociedades indígenas.

Nessas sociedades onde não há poder centralizado, onde não há polícia nem forças armadas permanentes, nem constituição escrita, nem tribunais, nem código civil ou penal, nem cadeia (excetuando casos, como as reservas indígenas do sul do Brasil, onde ela foi introduzida pelos brancos), como é mantida a ordem social, quais os padrões de legitimidade, a quem são delegados poderes de decisão, quais os beneficiários de poder político? Sendo essas sociedades essencialmente igualitárias em sua maioria, como se destacam os líderes políticos e que privilégios têm eles? Como é mantida e transmitida a liderança? E supondo, justificadamente, que a esfera política não existe no vácuo, qual a sua ligação com as demais esferas — social, religiosa, econômica?

Controle social

A vida comunitária de uma aldeia indígena não está a salvo de gerar conflitos, disputas, comportamentos anti-sociais diversos, em diferentes graus de gravidade e desaprovação. O grupo social reage a isso segundo padrões culturais reconhecidos por todos não só de uma dada aldeia mas da sociedade inteira. A definição do que é uma infração social varia de sociedade para sociedade. Enquanto em algumas o assassinato é severamente punido, em outras ele é considerado assunto particular das pessoas envolvidas: numas o adultério pode resultar em sanções sociais contra os adúlteros, noutras pode ficar apenas entre o marido, a mulher e o terceiro; a quebra do tabu de incesto pode levar os infratores a penas mais ou menos pesadas; a prática da feitiçaria pode ser apenas desaprovada verbalmente ou pode resultar na execução sumária do alegado

feiticeiro. Porém, cada sociedade tem seu elenco de "crimes" que são da alçada do grupo e não apenas assuntos domésticos, e tem também um elenco de punições correspondentes a esses crimes.

A frequência e variedade de crimes e seus castigos pode ser mínima, como entre os Sirionô da Bolívia, onde homicídios, roubos, incesto ou estupro são muito raros e onde as obrigações entre parentes já trazem em si mesmas os freios exigidos pela ordem pública: "Em geral, parece que a manutenção da lei e da ordem está apoiada em grande parte no princípio da reciprocidade (mesmo que forçada), no temor a sanções sobrenaturais e represálias e no desejo de aprovação pública" (Holmberg 1960:61). Já em outras sociedades o processo penal pode ser mais elaborado, como o "conselho dos homens" dos Xavante, a quem são levados casos de disputas ou conflitos não resolvidos a nível individual ou familiar. Geralmente, as infrações mais sérias envolvem aldeias diferentes: dentro de uma mesma comunidade, os crimes são raros, embora sejam frequentes as diferenças entre pessoas, disputas, desavenças entre marido e mulher, entre irmãos, entre cunhados, etc.

Podemos perceber dois tipos de procedimentos que contribuem para o exercício do controle social: medidas inibidoras e medidas punitivas. Nas sociedades indígenas parece que as primeiras são muito mais comuns que as segundas, isto é, são esgotadas as inibidoras antes que seja necessário aplicar as punitivas.

Em que consistem as medidas inibidoras? Em geral são procedimentos informais e tomam as cores do ridículo, do mexerico ou acusações de feitiçaria. Ações anti-sociais, como um acesso de histeria ou raiva incontrolada são muitas vezes recebidas com risadas, piadas e gracejos. A pessoa que assim procede passa a ser motivo do ridículo coletivo, o qual geralmente surte o efeito desejado, que é o de trazer a pessoa de volta à conformidade social. O ridículo é uma das armas mais eficazes para desencorajar atitudes e comportamentos desaprovados pela coletividade. É claro que este nem sempre é o recurso mais apropriado. No caso da iminência de um ho

micídio, ou outro tipo de violência não se espera que o ridículo sozinho evite a infração. Mas, por exemplo, se um homem insiste em desempenhar tarefas femininas numa sociedade onde a divisão sexual do trabalho é estritamente observada, ele pode ser publicamente ridicularizado até o ponto em que a vergonha e humilhação o dissuadem de continuar com elas.

O mexerico é outra maneira informal de controlar comportamentos indesejáveis. Comentários inicialmente inocentes mas que se tornam cada vez mais ferinos sobre, por exemplo, a infidelidade conjugal de alguém num contexto social que a condena, chegam eventualmente aos ouvidos dos protagonistas e agem como uma espécie de aviso, dando-lhes tempo e oportunidade para por termo à relação, antes que algo pior lhe aconteça. Como medida inibidora, o mexerico é um dos artifícios mais poderosos de controle social. Isso não quer dizer que todo mexerico tem esse resultado ou objetivo. Muitas vezes uma escalada no diz-que-me-diz não consegue evitar um confronto entre indivíduos, famílias, facções, aldeias, quando os envolvidos querem tirar o caso a limpo. Por exemplo, fomos testemunhas de um caso desse tipo numa das aldeias Sanumã. Depois de vãrios dias em que corria o comentário de que o homem A ofendera o homem B por havê-lo taxado de charlatão em suas práticas xamanísticas, B, de uma outra aldeia, seguido do grosso de seus companheiros, veio até a aldeia de A para um confronto face-a-face. Como é da prática local, os dois homens se enfrentaram num duelo de paus ~~de pau~~, o ofendido golpeando primeiro, o ofensor golpeando depois, sob os olhos alertas das duas comunidades ali reunidas, mentando o duelo sob controle. Terminado o confronto, o ofensor se retratou e a paz voltou a reinar.

Muitos mexericos que correm durante o trabalho nas roças, nas trilhas de caça, nos momentos de prosa em volta de uma fogueira, não passam de comentários inconseqüentes sobre alguém que está ausente e fazem parte constante da rotina diária. Porém, em situações onde uma infração mais ou menos séria está em vias de ser perpetrada, o mexerico pode operar como uma espécie de intimação ante

cipada à consumação do ato infraco^{to}~~to~~.

Acusações de feitiçaria que podem advir de uma escalada de mexerico, representam em algumas sociedades um outro mecanismo de prevenção de crimes. Seu teor é mais sério e severo do que o ridículo e o mexerico e mais comumente envolve pessoas de aldeias distintas: são como que o último recurso antes que a infração se torne fato consumado sujeito a punição. Entre os Tiriõ, "o mexerico em sua forma mais virulenta torna-se uma acusação de feitiçaria" (Rivière 1969:230). "Qualquer infortúnio ou doença pode ser considerado resultado de feitiçaria e quase todas as mortes o são. ... Ao mesmo tempo, o medo de feitiçaria mantém o código de hospitalidade sem o qual cessariam as viagens pela área: qualquer estranho é um feiticeiro em potencial e a única profilaxia contra a feitiçaria é ser aberto e generoso. ... Acusadores e acusados certamente não permanecerão na mesma aldeia depois que a acusação é feita e, já que o mexerico sempre precede a acusação aberta, provavelmente uma das partes (supostamente a mais fraca) se retira antes de chegar a esse ponto e de haver retribuição violenta" (Rivière 1970: 248, 249).

Quando uma ação criminosa é consumada, aplica-se então, a punição correspondente: ostracismo, expulsão ou mesmo morte. Um casamento escandaloso, condenado como impróprio pelo grupo, pode levar o casal a sair da aldeia, permanente ou temporariamente; pode também isolá-lo em ostracismo coletivo, quando todos se recusam a falar, olhar ou ter algo a ver com os infratores, como se eles não existissem. Se esse ostracismo se prolonga, o casal acaba por se mudar para outra aldeia, o que equivale, na prática, à expulsão tácita. Um assassinato ou morte por feitiçaria pode levar à expulsão ou à execução do assassino ou feiticeiro, podendo também de flagrar uma vendeta entre aldeias, principalmente se as relações entre elas já estavam abaladas.

Rivalidades políticas podem amplificar a severidade de infrações que em outras circunstâncias não seriam tomadas tão a sé

rio. O que pode começar como uma simples disputa entre duas pessoas pode servir de estopim para uma escalada de hostilidades. Neses casos, os mecanismos de controle social passam a servir a interesses políticos mais amplos, envolvendo várias facções ou aldeias em demonstrações de força: aqueles que são respaldados por maior número de parentes em geral levam vantagem sobre os demais. A sociedade Xavante oferece um exemplo disso: "todos os casos Xavante são essencialmente questões entre grupos e não disputas entre indivíduos. Uma desavença pessoal não se torna uma disputa a ser julgada pelo conselho dos homens a menos que e até que se torne um assunto de faccionalismo." (Maybury-Lewis 1967:188). Quando passa a ser assunto político, uma disputa pode ser motivo de ações e reações que extravasam os interesses dos contendores para se tornarem veículos de luta política.

Poder

Não é ponto pacífico entre os antropólogos e outros ciêntistas sociais o fato de existir ou não poder propriamente dito em sociedades ditas igualitárias. Há os que consideram que sõ existe poder onde há o uso e recurso à força como forma coercitiva de garantir conformidade social e cujo acesso está limitado a apenas alguns indivíduos, como ocorre no Estado.

Mas há os que sustentam que o poder está presente em toda e qualquer sociedade humana, por mais igualitária que seja: esse poder, não estando concentrado nas mãos de poucos, apresenta-se difuso e espalhado pela coletividade, na forma de grupos de pressão, controle social, direitos e obrigações pessoais. Esta é a posição, por exemplo, do antropólogo francês Pierre Clastres (1978) que argumenta que as sociedades indígenas da América do Sul, em particular os povos Tupi, mantêm — ou mantinham — estruturas incompatíveis com a existência de centralização estatal, que elas são a antítese do Estado, inclusive com mecanismos de defesa contra o

possível surgimento de um aparelho estatal. Se assim é, se nas sociedades indígenas igualitárias o poder não é retido por uns poucos privilegiados, em que consiste então a liderança política que é encontrada em todas essas sociedades?

Abrindo um parêntesis, vale a pena assinalar que o igualitarismo dessas sociedades não é total a ponto de não haver lugar para diferenciações entre indivíduos ou categorias de indivíduos. Quanto mais não seja, existe sempre a diferença entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre adultos e crianças. Sobre essas diferenças físico-sociais é possível construir-se diferenças sócio-políticas, o que geralmente ocorre: os homens tendem a exercer maior domínio sobre as mulheres do que vice-versa, e os mais velhos sobre os mais novos. Há, também, consideráveis distinções em personalidade e habilidades pessoais; há os bons e os maus caçadores, os bons e os maus xamãs, os bons e os maus oradores. Essas diferenças psico-sociais também podem tornar-se a base para diferenciações sócio-políticas.

Na América do Sul não andina encontramos bastantes variações sobre o tema da liderança política em sociedades indígenas. Temos sociedades em que o reconhecimento de um chefe é incontestável, em que ele é o legítimo herdeiro da chefia, chefia essa que passa de pais a filhos ou a irmãos mais novos e através das gerações é mantida num mesmo grupo de descendência. Este tipo de chefia é exemplificado pelos Cubeo do noroeste amazônico, onde existe um complexo sistema hierárquico entre os sibs componentes da sociedade e onde o cabeça do sib superior é também o chefe da comunidade (Goldman 1963:151-157). Temos, por outro lado, sociedades como a dos Nambiquara, onde é por vezes difícil perceber se existe, realmente, uma liderança política definida, ou ainda, como entre os Kawahib, ou Parintintim, uma identificação entre comunidade e líder, onde este "por assim dizer, cria o grupo e o mantém unido" (Kracke 1978:33).

Entretanto, na graduação que as sociedades indígenas apre

sentam quanto à proeminência de líderes políticos, há um aspecto que recorre em todas elas: os líderes não têm poder de coerção. Sua posição é mantida, o respeito de seus companheiros é assegurado não pelo exercício da força ou ameaça de uso da força, mas pela persuasão. Um bom líder é aquele que atende aos desejos da comunidade, que articula o consenso geral. Sua atitude reside numa série de atributos os quais, como veremos mais adiante, legitimam a sua posição e asseguram o consentimento de seus seguidores. A perda desses atributos custa-lhe também a perda da chefia.

É bom esclarecer aqui algumas noções, como a de autoridade, poder, legitimidade. Estritamente falando, a autoridade é respaldada no conhecimento que alguém tem de alguma coisa, conhecimento esse que é posto a serviço da coletividade: um bom caçador, agricultor ou pescador, um bom orador, um bom xamã, ou um bom administrador são "bons" porque desenvolveram técnicas, conhecimentos e sabedoria acima da média. Esse conhecimento, essa autoridade, enfim, é o que confere legitimidade ao exercício do poder. O poder que se calca exclusiva ou principalmente na força ou na ameaça do uso da força e não na autoridade reconhecida não é um poder legítimo e só se mantém à custa da coerção.

Em sociedades sem Estado, ou quaisquer outras formas de centralização, a posição política da chefia vem sempre respaldada por essa autoridade legitimadora. Alguém que se tenta impor aos companheiros sem demonstrar autoridade não terá o apoio dos demais. Da mesma maneira, se um líder tentar transformar o seu poder de persuasão em poder de coerção, ele será destituído de suas funções pela retirada do apoio dos membros da comunidade. Estes simplesmente não lhe dão importância e passam a contemplar outro líder mais confiável.

Por mais formal que seja o processo de instalação na chefia, um líder indígena muito raramente é mais do que um conselheiro, um coordenador de atividades. Líderes autoritários, isto é, que utilizam o seu conhecimento e posição para exercer o poder pe

la força não são tolerados pela sociedade e em geral são rapidamente substituídos. Em sociedades como a dos Cubeo, o líder da comunidade, apesar da chefia hereditária, tem poucas possibilidades de abusar de sua posição, já que suas atribuições são bastante limitadas:

"Uma vez que não tem autoridade para comandar produtividade econômica, pois não é um redistribuidor econômico, ele é destituído de função econômica significativa. Ao mesmo tempo, o líder é uma figura secular; ele não tem maiores poderes mágicos ou religiosos do que qualquer outro e, portanto, não tem autoridade sagrada. ...

Ele está a cargo da hospitalidade da casa, recebe convidados e é o principal organizador de festas de beber. É responsável pelas cerimônias e por todo equipamento cerimonial, inclusive fumo, coca e mihi. Preside as discussões e arbitra disputas. Não tem autoridade para punir, embora sua opinião sobre punições tenha peso. Nenhum líder Cubeo tem direitos sobre pessoa, vida ou propriedade." (Goldman 1963:151, 155-156).

Os líderes Cubeo têm uma outra característica em comum: com virtualmente todos os outros líderes em sociedades indígenas: a necessidade de ser generosos. Sua posição política, da própria, impede que os chefes exerçam qualquer tipo de acumulação econômica. As demandas de seus companheiros para que o líder passe adiante o que possui são uma das garantias do controle que têm os membros da comunidade sobre o seu chefe político. Portanto, o cargo de chefia é incompatível com vantagem econômica, com acumulação de riqueza, com maior poder aquisitivo.

Além da generosidade, existe uma gama de atributos que cada sociedade designa a seus líderes. Entre os Xavante (Maybury-Lewis 1967), os Xikrin (Vidal 1977) e outros grupos Jê do Brasil Central, o dom da oratória é um dos pré-requisitos para que um homem seja elevado à liderança política. Entre os Nambiquera, um bom líder "deve ser capaz, sensato, ter iniciativa, ser trabalhador, não sovina, alegre, grande e forte" (Price, 1981:693). Entre os Ye'cuana do sul da Venezuela, os chefes de aldeias devem demonstrar

"a rara combinação de sabedoria para manejar as relações entre pessoas, eficiência técnica e riqueza ritual... Além disso, deve destacar-se como bom trabalhador e possuir destreza ritual para poder prestar estes serviços quando lhe são requeridos. Espera-se que seja prudente e pacífico e que possua a persuasão suficiente no caso de surgirem conflitos entre seus seguidores". (Arvelo-Jimenez 1974: 191).

Em algumas sociedades há, ou havia no passado quando as guerras inter-grupais não haviam sido ainda sufocadas pelos brancos, chefes de guerra. Líderes temporários designados para comandar grupos de guerreiros. Uma vez terminada a atividade bélica, seus cargos e poderes de mando se extinguíam. Em alguns casos conhecidos, chefes de guerra fizeram tentativas de manter suas posições de comando, mas foram rechaçados ou ignorados por seus companheiros. Pierre Clastres descreve situações desse tipo para demonstrar que as sociedades indígenas sul-americanas são essencialmente antagônicas à emergência do Estado e que as tentativas de indivíduos ou grupos para instituir o poder coercitivo centralizado dentro dessas sociedades são destinadas ao fracasso.

Descentralização

Em seu livro Sociedades Tribais, Marshall Sahlins afirma que o tipo mais comum de sociedade na Amazônia é o que ele, seguindo Kalervo Oberg (1973), chama de "tribo segmentária", isto é, sociedades divididas em pequenas comunidades independentes. Se, por um lado, é verdade que há uma dispersão populacional das sociedades indígenas por razões ecológicas, históricas ou políticas, por outro lado, chamar essas sociedades de tribos segmentárias pode dar lugar a interpretações errôneas ou, pelo menos, não justificadas. Primeiro, já vimos que o conceito de "tribo" é por demais problemático para ter utilidade na caracterização das sociedades indígenas sul-americanas. Em segundo lugar, o termo "segmentárias" pode dar a impressão de que as sociedades em questão seriam o resultado de um processo de segmentação que remontaria a um ponto

comum originário. Se bem que essa interpretação possa ser a mais adequada para certas situações específicas, como das sociedades Jê do Brasil (Xavante, Xerente, Canela, Krahô, Kaiapô, Kaingang e outras), ou Yanomami no Brasil e na Venezuela (Sanumã, Yanomam, Yanam, Yanomamö), ou Shuar no Equador e Peru (Shuar, Achuara, Aguaruna, Huambisa), ela seria por demais vaga e simplista para dar conta da diversidade de todas as sociedades indígenas do sub-continente sul-americano; seria talvez o equivalente a constatar que todo os indígenas sul-americanos têm características mongólicas. Essa pode não ser a intenção de Sahlins, porém a terminologia por ele empregada deixa bastante a desejar.

Além disso, tratar essas sociedades como estando divididas em comunidades independentes é distorcer e reduzir uma realidade que é muito mais intrincada e complexa. Nenhuma dessas sociedades de que se tem conhecimento contem comunidades "independentes" no sentido de se auto-bastarem. Quando se diz que a família nuclear pode ser considerada como a unidade mínima de produção, isso não quer dizer que ela é independente de uma rede de parentesco mais abrangente. Do mesmo modo, quando se diz que a aldeia pode ser a unidade política mínima, isso não implica no isolamento ou na auto-suficiência de cada aldeia em relação às outras. Portanto, ao se aplicar a noção de "independente" na caracterização das comunidades indígenas torna-se necessário qualificar tanto esse conceito que ele acaba perdendo a sua utilidade para essa realidade específica. As complexas redes de trocas de bens, de prestação de serviços, de alianças matrimoniais, de obrigações rituais, de pactos políticos testemunham, ao contrário, uma profunda e necessária interdependência das comunidades que compõem uma dada sociedade indígena sem a qual cada uma dessas comunidades talvez não pudesse se reproduzir por muito tempo. O que deve ser enfatizado, isto sim, é a grande interação que existe entre as comunidades mas que, mesmo intensa, pode não brotar à primeira vista aos olhos do pesquisador, dando então essa ilusão de independência.

Do ponto de vista da organização política, a dispersão

das comunidades reflete um sistema de descentralização de decisões pelo qual cada uma delas é em grande medida responsável pelos seus membros. Essas sociedades não têm um chefe supremo, nem um aparato burocrático que controle formalmente informações sobre as várias comunidades. Ao contrário do que ocorria no império incaico, ou do que ocorre em sociedades industriais, essas sociedades indígenas não são objeto de escrutínio ou de decisões das quais elas não participam. Em outras palavras, as decisões são tomadas sempre a partir das bases e nunca de cima para baixo, como acontece frequentemente em organizações estatais unificadoras.

Na América do Sul não andina há vários tipos de unidades político-territoriais, desde a unidade familiar sob um cabeça de família, até aglomerados de aldeias sob um líder comum. Entre esses dois tipos de unidade política está o tipo mais corrente de aldeias multi-familiares constituindo as unidades políticas mais inclusivas; porém, dentro deste último tipo, há uma vasta gama de variações. Como ilustração, descreveremos alguns casos concretos.

Na vertente oriental da Cordilheira dos Andes, numa grande região coberta de floresta tropical conhecida pelo termo Montaña, que se estende do sul da Colômbia ao sul da Bolívia, existem numerosas sociedades indígenas de variadas afiliações lingüísticas, modalidades de organização social e situações de contato com sociedades nacionais. Dentre essas sociedades encontra-se o tipo de unidade residencial que consiste em "uma única casa abrigando uma família extensa de 15 a 20 pessoas. Algumas casas têm apenas uma família nuclear" (Steward e Faron 1959:346). Esse tipo de "unidade acéfala" foi perdido depois da conquista espanhola por algumas dessas sociedades, como a dos Lamista Quechua do Peru (Scazzocchio 1978:33), que sofreram profundas transformações em suas estruturas.

A sociedade Shuar da região amazônica do Equador constitui ainda um exemplo desse tipo de unidade político-territorial (Harner 1978). "Cada família ocupa um território próprio e inviolável

vel dentro da região da família unida. Neste território cada um é dono absoluto da casa, da pesca e das plantas. Ao entrar no território, os visitantes, mesmo sendo o pai ou os irmãos devem avisar fazendo gracejos. ... Se o dono do território descobre pegadas de parentes ou estranhos próximo de sua casa, é motivo suficiente para suspeitar de adultério e sancionar mesmo com a morte a quem teve tal atrevimento. Assim pois, o dono da casa é um "verdadeiro rei em seu território, com trono (o chimpi), exército (sua lança) e poder legislativo" (Pellizzaro 1973:41). A linguagem figurada do autor dramatiza esse sistema atomizado de arranjo residencial, onde se concentrava tradicionalmente a jurisdição política.

Hoje em dia essa estrutura ainda permanece vigente, até certo ponto, a nível local, isto é, cada aldeia constituída de uma família extensa e politicamente soberana em seus assuntos internos. Porém, uma grande parte da população Shuar, que totaliza cerca de 80.000 pessoas, está atualmente organizada na conhecida Federação de Centros Shuar. Essa Federação, inteiramente governada por indígenas, foi estabelecida em 1964 como uma forma organizada de fazer frente aos problemas engendrados pelo contato com a sociedade nacional e visando a auto-determinação e revitalização cultural dos Shuar. A Federação é um organismo pan-comunitário englobando as várias aldeias que, através de seus representantes, elegem um presidente em assembléia geral.

O caso Shuar, talvez único na América do Sul, pois representa uma sociedade indígena politicamente estruturada em moldes ocidentais dentro de um Estado-nação, demonstra que é possível a co-existência de unidades locais autônomas e uma organização abrangente e mais centralizada. O sucesso da Federação Shuar depende desse equilíbrio entre o nível local e o nível supra-comunitário. Tentar impor um estilo mais concentrado de aldeamento poderia resultar no esfacelamento das relações sociais pela irrupção de conflitos e levaria eventualmente à perda de representatividade e legitimidade da Federação (Cf. Pellizzaro 1973:43-44).

Já entre os Índios Piaroa da Venezuela, os grupos locais, constituídos de várias famílias residentes numa grande casa comunal sob a liderança do "dono da casa", estão agrupados em "territórios". Cada "território" compreende seis ou sete grupos locais e está sob a jurisdição de um líder, ao mesmo tempo autoridade política e religiosa. Ao contrário do caso Shuar, os grupos locais Piaroa devem ser grandes e seus líderes homens capazes de atrair residentes para suas grandes malocas. Para estes Índios, a riqueza está associada com o viver numa grande casa com muita gente ... só assim é que um Piaroa pode levar uma existência tranqüila e portanto feliz" (Kaplan 1975:30). Os líderes de grupos locais competem pela posição de líder de "território" no contexto de faccionalismo político. O prestígio de um líder está associado às suas habilidades não só políticas como mágico-religiosas. O líder de "território" também se impõe pela capacidade de arranjar casamentos que resultem em alianças políticas que fortaleçam a sua posição, promovendo a colocação de parentes afins e consangüíneos como cabeças ou potenciais cabeças dos grupos locais componentes de seu "território".

Este tipo de organização semi-centralizada com líderes de aldeias subalternos a um líder territorial é ainda menos freqüente na América do Sul não andina do que a atomização exemplificada pelo caso Shuar. Bem mais comum é o sistema de chefia de aldeia, em que cada grupo local multi-familiar representa a unidade política, o corpo decisório mais inclusivo. Nesse sistema várias aldeias podem articular ações conjuntas, principalmente com relação a alianças matrimoniais e atividades guerreiras, mas não existe uma hierarquização de posições políticas entre as aldeias. Exemplos desse tipo de organização política são as numerosas sociedades Tupi, Jê, Caribe e muitas outras sociedades indígenas do continente.

Dentro desse tipo de chefia de aldeia podemos detectar algumas variações. Há as sociedades em que a composição dos membros do grupo local é constante o ano inteiro, em que a aldeia é o local de residência permanente, em que uma mudança de sítio de al

deia envolve apenas uma transposição geográfica sem afetar necessariamente a sua constituição social. Nessas sociedades a variação sazonal não traz rearranjos sociais, embora grupos de pessoas possam se organizar em expedições de caça, pesca ou coleta.

Hã, porém, outras sociedades em que o grupo local não tem o mesmo caráter de permanência e que a cada estação seca ou chuva sa, ou em algum outro momento, a composição de seus habitantes pode se alterar. É o caso, por exemplo, dos Maku do Alto Rio Negro. "Os grupos locais mudam de composição não apenas devido à mudança de residência com o casamento entre seus membros mas também em consequência do desenrolar das relações entre membros de um mesmo grupo local e também entre os Maku e seus vizinhos Tukano" (Silverwood-Cope 1972:141). A mobilidade dos membros dos grupos locais não altera, entretanto, a estrutura dos mesmos no sentido de sua organização social e política. Mudam as pessoas mas o sistema permanece. Os grupos locais estão incluídos em grupos regionais maiores, mas essa inclusão não envolve hierarquização de posições políticas como ocorre com os Piaroa; esses grupos regionais distinguem-se uns dos outros pela "distância espacial, tendência a endogamia e variação lingüística" (Silverwood-Cope 1972:108). Não são eles as unidades políticas, mas sim os grupos locais.

Sob pressões externas o sistema político descentralizado de uma sociedade indígena pode passar por radicais transformações como uma maneira de enfrentar crises, como invasão de território, ataques armados, etc. Sociedades com sistema de chefia de aldeia multi-familiar podem então se fragmentar ou re-alinhar em moldes totalmente diversos dos habituais. Um exemplo desse fenômeno é o caso dos Ye'cuana (também conhecidos como Maquiritare ou Maibongong) do sul da Venezuela:

"Na presença de agressão externa o sistema político Ye'cuana adota princípios políticos temporários que representam uma divergência drástica dos padrões de comportamento político juridicamente sancionados: as migrações internas proliferam; as aldeias passam por um acelerado processo de divisão; o número de aldeias aumenta e seu tamanho di

minuí; a cisão das aldeias fragmenta o átomo do sistema político, que é a família extensa; novas aldeias surgem com composição social mista de pequenos núcleos de pessoas procedentes de aldeias diversas que se fundem e produzem heterogeneidade política; o casamento que regula o recrutamento em grupos sócio-políticos ... é contratado em novos termos..." (Arvelo-Jimenez 1973:17-18).

Muitas vezes as relações políticas de uma sociedade indígena estendem-se a outras sociedades indígenas, criando-se um sistema que pode ter o caráter de relativo igualitarismo, como o que tem sido descrito sobre as sociedades do Alto Xingu, ou pode estar organizado em termos hierárquicos, como entre os Maku e os grupos ribeirinhos do Alto Rio Negro ou os Sanumã e os Maiongong (Maquiritare do Brasil) no norte de Roraima (Ramos 1980). O importante a ressaltar aqui é que, mesmo nas situações onde há desigualdade sócio-política entre duas sociedades indígenas distintas, aquela que se considera superior não exerce poder de dominação ou extermínio sobre a outra. Nisso as relações entre sociedades indígenas diferem drasticamente das relações interétnicas envolvendo índios e brancos; estas têm se caracterizado justamente pela dominação dos índios pelos brancos, gerando uma contradição insolúvel: a sociedade branca, intolerante do sistema de vida indígena, ao pretender pulverizar por assimilação as sociedades indígenas dentro da sociedade nacional, ao mesmo tempo nega aos índios acesso a ela, mantendo-os à parte por meio de uma série de medidas discriminatórias e barreiras étnicas, como preconceito, estereótipos, além de privação econômica, educacional, médica, etc. Assim, aqueles índios que por uma ou outra razão se vêm desligados de suas comunidades nativas, vêm também rejeitadas suas tentativas de ser aceitos pelos brancos como membros plenos da sociedade destes, mesmo quando, na ânsia de escapar ao estigma de ser índio, tentam esconder a sua origem étnica.

Talvez a inexistência entre as muitas sociedades indígenas de um tipo de organização política estatal fortemente centralizada seja um dos principais fatores responsáveis pela ausência de relações de dominação entre elas e de uma ideologia que renega a

própria existência de pluralismo cultural. O processo de unifica
ção nacional que acompanha a formação do Estado tem se mostrado
historicamente antagônico à manutenção de diversidade cultural. Quan
do não tem havido extermínio, tem havido, pelo menos, intolerância
dos dominadores para com os dominados. Atestam isto casos como o
de várias minorias étnicas sob o império incaico, o dos bascos na
Espanha, o dos lapões na Escandinávia, o dos ainus no Japão, o dos
celtas nas Ilhas Britânicas, o dos bretões no norte da França, o
dos curdos no Irã e Iraque, para mencionar apenas os exemplos mais
flagrantes.

V. Religião e a ordem do mundo

As religiões das sociedades indígenas sul-americanas, embora diferindo grandemente em sua especificidade, apresentam alguns princípios em comum, não só entre si, como com sistemas religiosos de outras partes do mundo. Lidar com o desconhecido, com o sobrenatural, com o que vem depois da morte, são preocupações de todas as sociedades. Também como todas as religiões conhecidas há sempre a presença em maior ou menor grau de elementos mágicos, assim como as velas ou as medalhas de santos têm valor mágico na igreja católica, ou uma bíblia na protestante, ou alimentos na Umbanda, também nas religiões indígenas existe uma variada gama de recursos mágicos, como plantas, pedras e objetos de procedências diversas.

As crenças religiosas dos povos indígenas afirmam uma unidade indissolúvel entre o natural e o social, com influências mútuas e conseqüências recíprocas. Muitas vezes aquilo que chamamos de sobrenatural não é mais do que uma característica especial do social e do natural, como, por exemplo, atribuir poderes extra-humanos a certas pessoas ou extra-naturais a certos animais, plantas ou outros elementos. Manter a ordem do mundo, com seus componentes naturais e sobrenaturais, é obrigação dos seres humanos. Para isso existem tabus, práticas xamanísticas, ritos de purificação, regras sociais e éticas. A observação de uma regra social traz implícita em seu bojo a necessidade de "fazer as coisas corretamente" de maneira a assegurar a continuidade dessa ordem. A quebra de um tabu alimentar implica numa ação humana incorreta que pode por em perigo essa ordem, desencadeando a ira de seres que, embora não pertençam à sociedade humana, estão diretamente associados a ela e fazem parte de seu sistema de regras. O desempenho correto dos funerais garante que os espíritos dos mortos não trespassem o seu devido lugar, permitindo a estes desempenhar a sua parte no pacto recíproco entre vivos e mortos (vide, por exemplo, Carneiro da Cunha 1978).

Mas assim como existem semelhanças entre todos os sistemas religiosos, também existem diferenças. Uma das diferenças bási

cas entre a religião de sociedades igualitárias e a de Estados-nações é que nas primeiras ela não está estruturada em "igrejas", isto é, em aparato especializado, geralmente hierárquico, com aparente autonomia institucional, que comanda o dogma, os direitos e deveres de seus afiliados. Ao contrário, nas sociedades indígenas, a religião está tão intrinsecamente relacionada com as demais esferas da vida social que não só dispensa, como provavelmente é incompatível com um corpo eclesiástico especializado. Basta observar um indivíduo comum numa sociedade como, por exemplo, a Sanumá, para se perceber o quanto a religião está presente na vida cotidiana. Se um homem planeja caçar, sendo xamã, na noite anterior ele se ocupa com cânticos religiosos que propiciarão a cooperação de espíritos no sentido de tornar a caçada produtiva; se não for xamã, o mínimo que ele pode fazer é ungir de urucu a cabeça de seu cão para aumentar as possibilidades de sucesso na busca de caça. Essa unção é ritual e dirigida a espíritos benévolos. Se vai à roça, lugar favorito de certas cobras, ele se utiliza de certas plantas com poderes mágicos para se proteger de uma picada venenosa. O mágico-religioso, enfim, permeia a vida diária de uma maneira tão íntima que não faria sentido limitar as atividades religiosas dentro de um recinto estabelecido — templo ou santuário — e tempo especificado — missas ou outros rituais periódicos. Poderíamos dizer, então, que a religião está muito mais presente nas sociedades indígenas do que naquelas sociedades em que ela está fortemente formalizada em credo, clero e regulamentações próprias.

Uma outra diferença entre a religião das sociedades indígenas e a de muitos Estados-nações é a ausência, nas primeiras, de seitas concorrentes. Antes da interferência missionária, não existe competição entre credos diferentes, como católico versus protestante. Essas divisões existem hoje em várias sociedades indígenas como resultado da imposição de sistemas religiosos antagônicos por agentes de sociedades ocidentais, onde são endêmicas as disputas entre religiões ou seitas opostas. Tradicionalmente, a religião de uma sociedade indígena é perfeitamente compatível com os valores individuais e coletivos nela vigentes. Embora alguns espe

cialistas sejam considerados melhores que outros e desavenças entre oficiantes possam ocorrer, os mesmos princípios religiosos são partilhados por todos os membros da sociedade. Até que idéias religiosas alienígenas tragam divisões e contradições para o seu seio, as sociedades indígenas não abrigam competição entre dogmas religiosos distintos.

Xamanismo

Como em virtualmente todas as sociedades humanas, nas sociedades indígenas existem os intermediários entre o social e o sobrenatural. No Brasil eles são mais conhecidos pelo nome de pajé e em linguagem antropológica são chamados xamãs. Em algumas sociedades ser xamã é privilégio de poucos, em outras é obrigação de muitos; em algumas o xamanismo é atividade exclusivamente masculina, em outras ele pode ser também praticado por mulheres. As práticas xamanísticas podem envolver a utilização de substâncias tais como tabaco ou drogas alucinógenas, instrumentos musicais como o chocalho, pode incluir transe, visões, sonhos, experiências sensoriais especialmente induzidas. Principalmente no norte e oeste da Amazônia, é muito comum o uso de plantas alucinógenas como, por exemplo, ayahuasca, paricá e outras espécies do gênero virola. O uso dessas substâncias é exclusivo de contextos rituais e muitas vezes limitado aos iniciados no ofício de xamã. O efeito dessas plantas tem sido descrito por vários autores (Harner 1973; Reichel-Dolmatoff 1975). Numa passagem sucinta mas ilustrativa, diz Norman Whitten Jr. sobre os Canelos Quichua da Amazônia equatoriana:

"Para conseguir um ... nível de visão, os xamãs empregam ayahuasca, o cipó da vida (Banisteriopsis species) que lhes permite viajar entre o mundo dos humanos e o dos espíritos. Crê-se que a ayahuasca induz uma realidade semelhante aos sonhos a qual medeia entre o domínio humano de visão onírica e o domínio dos espíritos de visão de Datura [substância alucinógena]. Os costumes e conhecimento antigos são transmitidos através da dinâmica conhecimento-visão, embutida num processo contínuo de aprendizagem" (1978:29).

Os sonhos são também importante fonte de conhecimento, como entre os Maku do Alto Rio Negro (Reid 1978) ou os Tapirapê do Brasil Central:

"O conhecimento do mundo sobrenatural é obtido principalmente por experiência de sonhos dos xamãs ... porque entre os Tapirapê o poder xamanístico deriva dos sonhos e das forças neles reveladas. Acreditam que o sonho é uma viagem. Durante o sono, ... a alma pode livrar-se do ... corpo e mover-se livremente no tempo e no espaço. ... As viagens em sonhos também trazem aos pajês o poder de profecia. Tais experiências em sonhos não se limitam ao mundo demoníaco; às vezes ocorrem em regiões terrenas. O pajê pode visitar aldeias Karajá ou estabelecimentos brasileiros ao longo do Araguaia, onde, algumas vezes, toma conhecimento de fatos que interessam grandemente a seus compatriotas de tribo ... Frequentemente os pajês, por sonhos, descobrem onde se encontram grandes varas de porcos e o contam aos Tapirapê, aconselhando-os como aproximar-se deles" (Wagley 1976:241, 250-251).

O processo de aprendizagem do xamã, que envolve a aquisição de conhecimento esotérico, o domínio do uso de substâncias alucinógenas, a observação de certas regras e tabus especiais, está sempre presente, podendo ser mais curto ou mais prolongado, dependendo dos indivíduos e das sociedades específicas. Porém, ele é sempre necessário. Não existem xamãs de nascença; quaisquer que sejam os dons, requisitos ou propensões necessários à prática do xamanismo, eles têm que ser desenvolvidos e canalizados através de treinamento especial dos noviços pelos xamãs experientes.

Parte das atribuições de um xamã é realizar curas. A ele cabe fazer o diagnóstico e tomar providências para eliminar o mal depois de identificada a sua causa. Para isso ele recorre ao auxílio de espíritos e substâncias curativas específicos às várias doenças, ou ao processo de sucção do objeto que está causando a doença do paciente. Em geral nas sociedades indígenas a teoria das doenças está diretamente ligada à concepção do mundo em seus aspectos naturais, sociais e sobrenaturais. Por exemplo, entre os Sanumá existe um grande conjunto de doenças que decorrem da quebra de tabus alimentares. Elas são o resultado da retaliação dos espíritos dos animais cuja carne, embora proibida, foi ingerida pelas pes

soas sujeitas à proibição. A cura para essas doenças é xamânica, com o auxílio de espíritos de animais, muitas vezes os inimigos naturais da espécie vingadora. A teoria de doenças, de curas e de agentes sobrenaturais utilizados no xamanismo Sanumã formam um complexo sistema físico-social-metafísico que demonstra quão vincula das estão as ações humanas à visão cosmológica desses índios (Taylor 1976).

Além de curas, os xamãs são também responsáveis pelo bem estar geral da comunidade, protegendo-a contra espíritos malignos, conduzindo recitativos ou cerimônias propiciatórias para boas colheitas, boas caçadas, invocando espíritos benignos para assistir na resolução de certos problemas, como esterilidade e outros distúrbios que podem ser atribuídos aos efeitos de feitiçaria. Não é por acaso que a figura do xamã tem sido comparada à do psicanalista em sociedades industriais (Lévi-Strauss 1970b).

Feitiçaria

Assim como o xamã é o zelador do bem estar social ele também tem o poder de trazer o mal a seus companheiros ou a outros mais distantes através de práticas xamânicas; pode também ser o próprio agente de feitiçaria ou instrumental para o feitiço de leigos. Porém, a feitiçaria não é praticada apenas por xamãs. Entre os Tiriô do Surinam,

"... a morte não é um evento natural nem inevitável; dizem que ninguém morreria se não tivesse sido enfeitado. As acusações de feitiçaria são dirigidas a membros de outras aldeias, principalmente a xamãs desconhecidos e visitantes estranhos" (Rivière 1970:248).

Aqui devemos abrir um parêntesis para esclarecer a diferença entre feitiçaria (sorcery) e bruxaria (witchcraft). Na primeira há a manipulação de objetos materiais ou expressões verbais intencionalmente dirigidas à vítima que pode ser um indivíduo, uma comunidade ou uma região inteira. Na bruxaria o que existe é uma

força metafísica inerente à pessoa que a tem, independentemente de ser ou não ativada. O fenômeno do "mau olhado" é um exemplo de bruxaria. Ele pode ou não ser controlado pela pessoa; em alguns casos o bruxo conscientemente põe essa força a serviço de suas intenções de atacar alguém magicamente; em outros casos, a atuação da força é totalmente involuntária por parte de quem a possui. Ela pode manifestar-se por meio de sonhos, quando fica liberada da condição consciente de seu recipiente, podendo então atingir alguém ou alguma coisa. Sendo muito comum em várias sociedades africanas, a bruxaria é relativamente rara na América do Sul; aqui a feitiçaria é muito freqüente. O caso dos Tapirapê descrito por Wagley como feitiçaria é, mais propriamente falando, um desses raros casos de bruxaria: "Nas doenças e outros infortúnios, os Tapirapê sempre suspeitam de feitiçaria, e algum pajé é forçosamente tido como responsável. Crêem, contudo, que a feitiçaria é ação de pajés em sonhos, parecendo não ser jamais praticada conscientemente ... não há entre os Tapirapê uso de encantamentos ou expedientes mecânicos para indução deliberada de magia simpática" (Wagley 1976:245).

É possível encontrar uma combinação de ambas. Entre os Samaná existem claramente várias técnicas de feitiçaria, mas parece existir também o "espírito dos sonhos" que tanto homens como mulheres possuem e cujas ações durante o sono podem ter conseqüências daninhas, sem as pessoas que sonham terem qualquer controle sobre eles.

Em várias sociedades indígenas sul-americanas, o feiticeiro, independentemente de ser xamã ou leigo, é castigado com a morte. Sendo um ato considerado altamente nocivo à sociedade, a feitiçaria é severamente punida. E, como já vimos, uma maneira de a comunidade exercer controle sobre seus membros é lançar mão de acusações de feitiçaria na tentativa de desencorajar ações tidas como anti-sociais.

Ao mesmo tempo em que as acusações de bruxaria e de feitiçaria são eficientes mecanismos de controle social, elas desempe

nham também o importante papel de suprir lacunas de conhecimento. Enquanto entre nós os conceitos de azar, coincidência ou a teoria da probabilidade existem para diminuir essa lacuna, a bruxaria/feiticaria consegue eliminá-la de vez. Para nós, perder a carteira recheada de notas é azar. Podemos até entender porque isso ocorreu; em meio a índice tão alto de criminalidade, é grande a probabilidade de que a carteira tenha sido mesmo roubada. Mas por que justamente a minha carteira no dia em que ela estava com muito mais dinheiro do que o normal? É sabido que acidentes de avião ocorrem com relativa frequência, havendo uma certa probabilidade de que o avião X caia durante a sua existência como máquina ativa. Se ele cai, para as vítimas e todos os envolvidos é um azar enorme. Mas, por que o avião caiu justamente quando Fulano estava a bordo? Aqui, o azar e a probabilidade nos deixam sem resposta. Porém, um membro da sociedade Zande na África (vide Evans-Pritchard 1973) ou Sanumã em Roraima não hesitaria em levar a pergunta às suas últimas conseqüências e responder in toto ao por quê desses infortúnios: as vítimas, obviamente, tinham sofrido o ataque sobrenatural de algum bruxo ou feiticeiro. Fica assim explicada a conjunção específica de fatores que levam à ocorrência de infortúnios que fogem a explicações de ordem técnica, social, moral, etc.

Concepção do cosmos

As cosmologias indígenas representam modelos complexos mas integrados dos quais faz parte a sociedade humana. Os mitos são veículos de informação sobre a concepção do universo, incluindo temas sobre a criação do mundo, a origem da agricultura, as relações ecológicas entre animais, plantas e outros elementos, a metamorfose de seres humanos em animais e vice-versa e de ambos em espíritos de vários tipos e índoles, a razão de ser de certas relações sociais culturalmente importantes e até mesmo o surgimento do "homem branco" e a avalanche de fatores desagregadores que o acompanham (Da Matta 1970).

É freqüente ordenar-se o cosmos em várias camadas, como entre os Yanomamb (Chagnon 1968) ou os Maku (Reid 1978; Silverwood-Cope 1980). Nesses níveis estão incluídos divindades, fenômenos atmosféricos e geográficos, animais e plantas, montanhas e rios, espíritos de animais e de pessoas, ancestrais humanos e não-humanos, estrangeiros, entes sobrenaturais malévolos e benévolos.

O sistema cosmológico de uma sociedade é uma combinação de vários tipos de conhecimento, entre os quais poderíamos distinguir o conhecimento empírico e o conhecimento metafórico (Taylor 1977). O primeiro é derivado da observação e experimentação, baseada essencialmente na percepção dos sentidos, por exemplo, a constatação da anatomia, hábitos alimentares e reprodutivos dos animais. O segundo advém da conjunção do conhecimento empírico com crenças e experiências que não se restringem à percepção imediata e física das coisas, mas se reportam a uma outra dimensão que poderíamos chamar de "metafísica", como o lugar de seres imateriais como espíritos, almas, etc, na ordem das coisas. Ambos esses tipos de conhecimento são construídos culturalmente e é errôneo supor que qualquer tipo de conhecimento, mesmo o dito científico está dado na natureza. Não existem duas sociedades distintas com exatamente o mesmo modo de ordenar o mundo físico ou metafísico. Enquanto uma sociedade projeta a sua visão cósmica na disposição das várias plantas na roça (Krenakarore), outra representa a sua na construção de uma casa comunal (Maiongong); enquanto para uma os rios e cascatas são a manifestação natural de uma parte da ordem metafísica que orienta o mundo social (Tukano), para outra o simbolismo cósmico é retratado em artes como a cerâmica (Kadiuêu) ou a pintura corporal (Xikrin).

Essas cosmologias operam como um verdadeiro mapa simbólico do universo, estabelecendo o lugar, a importância, os padrões de atuação e influência de cada um de seus muitos componentes. É um código para o qual se apela quando se quer entender ou explicar tanto o corriqueiro como eventos inusitados, calamidades, infortúnios ou golpes de sorte. A visão do mundo supre o indivíduo com

uma constante âncora que o mantém seguro a uma determinada realidade social em face a vicissitudes sobre as quais ele não tem controle: a morte, a doença, o insucesso. Removida essa visão de mundo, advem a desestruturação individual ou coletiva. Exemplos dessa desestruturação são abundantes na história do missionismo entre sociedades indígenas. Proibindo a manifestação de uma cosmologia tradicional não cristã e incapaz de fornecer substituto coerente, os missionários ortodoxos de seitas ocidentais conseguiram através dos tempos criar mais angústias, inseguranças, incertezas e confusões mentais do que quaisquer outros agentes de desagregação imposta a essas populações. As ditas "conversões" nada mais são do que a apoteose do vazio intelectual que fica na esteira da catequese e proselitização intensivas pelas quais o sistema de crenças e cognição indígenas é implacavelmente desbaratado.

Messianismo

Em tempos imemoriais, provavelmente muito antes da invasão da América do Sul pelos europeus no século XVI, a população Tupi-Guarani encajava-se periodicamente em extensa mobilização espacial, envolvendo dramáticos êxodos durante os quais mortes, fome, privações várias pontilhavam o caminho. Era a busca da terra sem males (Hélène Clastres 1978). Esse destino messiânico foi talvez o maior responsável pela enorme dispersão geográfica dos Tupi-Guarani, desde a base oriental da Cordilheira dos Andes, descendo até o sul do que é hoje o Brasil, subindo a costa atlântica até o Pará e mais além no rio Amazonas (Fernandes 1963). Numa interpretação fascinante desse processo migratório, Pierre Clastres (1978) contrapõe sociedade igualitária ao surgimento do Estado e vê a religião Tupi-Guarani como um mecanismo de preservação da primeira e de solapamento do segundo. Os movimentos messiânicos desses povos, ocorrendo em ciclos, correspondiam à confrontação entre a emergência de um governo centralizado, decorrente de crescimento e concentração populacional, e a rejeição dessa centralização de poder pelos valores igualitários dessas sociedades. Assim, quando

um chefe político chegava a dominar várias aldeias e mostrava sinais de exercer certos privilégios, como o uso exclusivo da força, surgia um profeta capaz de mobilizar a população contra esse chefe, procurando outros lugares onde não houvesse dominação ou coerção, enfim, uma terra sem males. O efeito disso era a fragmentação de uma grande unidade política e a reinstalação, em outro local, de comunidades politicamente autônomas, descentralizadas, onde a forma de governo era ditada pelo princípio de persuasão e não de coerção. Esses ciclos de alternância entre centralização e descentralização, entre desigualdade social e igualitarismo são vistos por Clastres como uma fuga à dominação e à exploração antes que estas se implantassem definitivamente, uma luta da sociedade contra a possível emergência do Estado, luta essa que já se travava antes da chegada dos portugueses à costa atlântica.

Com o decorrer dos séculos, a dizimação maciça da população Tupinambá e outros Tupi-Guarani por doenças, escravidão, ação missionária coercitiva e outros cataclismas, levaram a busca da terra sem males a se tornar a busca da terra sem brancos. Não há provavelmente registro mais contundente que o de Darcy Ribeiro (1974) sobre Uirá, o índio Urubu-Kaapor que, vendo sua família e comunidade dizimadas por doenças contagiosas, sai em busca de seu deus e da terra sem males e sem brancos, para acabar capturado como um animal que, esvaziado de crença, é levado ao suicídio.

Entretanto, os movimentos messiânicos indígenas não estão limitados aos Tupi-Guarani. Entre os Tikuna (Vinhas de Queiroz 1963; Oliveira Filho 1977) e os Krahô (Melatti 1972), para ficar sô com dois exemplos, o messianismo, a busca da terra prometida, a construção de uma nova era, a tentativa de erradicar da terra o pior dos males conhecidos, que é o homem branco e suas consequências, tem sido uma das armas com as quais as populações indígenas tentam combater os efeitos desastrosos do seu contato com a sociedade ocidental. Quando os mais poderosos xamãs não conseguem dar conta de tantas doenças causadas por epidemias de gripe ou sarampo, quando a terra começa a encolher com o avanço de ondas de gen

te alienígena que destroem fauna, flora, homens e mulheres, quando a população se esvai pela mortalidade generalizada, pela necessidade de abandonar o grupo e ganhar o pão lá fora, quando a prostituição e a mendicância trazem a destruição de valores e de relações sociais, quando intrusos vêm minar o sistema de crenças que é o pouco que ainda resta, então o cosmos está em crise e necessita de renovação. O messianismo é uma tentativa de renovar o mundo. Mas enquanto continuar o expansionismo da sociedade branca, essa tentativa é fatal e sistematicamente frustrada.

Bibliografia

AGOSTINHO, Pedro

1974 - *Kwarip. Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: E.P.U./EDUSP.

ANDUJAR, Claudia

1981 - *Situação Atual de Contato. Relatório da CCPY (manuscrito)*.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly

1973 - *The Dynamics of the Ye'cuana ("Maquiritare") Political System: Stability and Crisis*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA Document 12.

1974 - *Relaciones Politicas en una Sociedad Tribal*. México: Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales 68.

BOGGIANI, Guido

1975 - *Os Caduveos*. São Paulo: EDUSP/Livraria Itatiaia Editora Ltda.

X CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1964 - *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro (1ª edição).

1976 - *Do Índio ao Bugre. O Processo de Assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves S.A. (2ª edição).

CARNEIRO DA CUNHA, M. Manuela

1978 - *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Editora Hucitec.

CHAGNON, Napoleon A.

1968 - *Yanomamö. The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston (1ª edição).

CLASTRES, Hélène

1978 - *Terra sem Mal: o Profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense.

X CLASTRES, Pierre

1978 - *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves S.A.

DA MATTA, Roberto

1970 - "Mito e Antimito entre os Timbira". In *Mito e Linguagem Social*, pp. 77-106. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1973 - *Ensaaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

1976 - *Um Mundo Dividido*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

DENEVAN, William M. (org.)

1976 - *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison: University of Wisconsin Press.

DUMONT, Louis

1953 - The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage. *Man* n^os.: 53,54: 34-39.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1973 - A Noção de Bruxaria como Explicação de Infortúnios. *Cadernos de Antropologia* n^o 3. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

FERNANDES, Florestan

1963 - *Organização Social dos Tupinambã*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

FORTES, Meyer

1974 - O Ciclo de Desenvolvimento do Grupo Doméstico. *Cadernos de Antropologia* n^o 6. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

FRIED, Morton H.

1975 - *The Notion of Tribe*. Menlo Park, California: Cummings Publishing Company.

FRIKEL, Protasio

1959 - Agricultura dos Índios Mundurucu. *Boletim do Museu Emílio Goeldi, Antropologia* 4:1-35.

X GALVAO, Eduardo

1979 - *Encontros de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GOLDMAN, Irving

1963 - *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press.

GOODENOUGH, Ward

1973 - Regras de Residência. *Cadernos de Antropologia nº 2*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

GREGOR, Thomas

1977 - *Mehínaku*. Chicago: The University of Chicago Press.

HARNER, Michael J. (org.)

1973 - *Hallucinogens and Shamanism*. London: University of Oxford Press.

1978 - *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Sucúa: Mundo Shuar.

HOLMBERG, Allan R.

1960 - *Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia*. Chicago: The University of Chicago Press.

INGIA

1979 - *The Yanoama in Brazil 1979*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Peoples, IWGIA Document 37.

JUNQUEIRA, Carmem

1978 - *Os Índios de Ipavu*. São Paulo: Editora Ática. Ensaio nº 7.

KAPLAN, Joanna O.

1975 - *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.

LARAIA, Roque de B. e R. Da Matta

1979 - *Índios e Castanheiros: a Empresa Extrativa e os Índios do Médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra (2ª edição).

KRACKE, Wand

1978 - *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

LEVI-STRAUSS, Claude

× 1957 - *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi Ltda.

1970a - *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

1970b - *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1976 - "Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul". In *Leituras de Etnologia Brasileira* (org. de Egon Schaden). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

LIZOT, Jacques

1977 - Population, resources and warfare among the Yanomami. *Han.* Vol. 12, Nos 3-4:497-517.

MAUSS, Marcel

1974 - "Ensaio sobre a Dãdiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In *Sociologia e Antropologia*, Vol.II pp. 37-184. São Paulo: E.P.U./EDUSP.

MAYBURY-Lewis, David

1967 - *Akwê-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press

MEGGERS, Betty

1977 - *Amazônia: A Ilusão de um Paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MELATTI, Julio Cezar

1967 - *Índios e Criadores*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Monografias do Instituto de Ciências Sociais, nº 3.

1970 - *Índios do Brasil*. Brasília: Coordenada (1ª edição)

1972 - *O Messianismo Krahô*. São Paulo: Editora Herder/EDUSP.

1973 - *O Sistema de Parentesco dos Índios Krahô*. Brasília: Departamento de Ciências Sociais, UnB, Série Antropologia nº 3.

MURPHY, Robert

1960 - *Headhunter's Heritage*. Berkeley: University of California Press.

OBBERG, Kalervo

1973 - "Types of Social Structure among the Lowland Tribes of South and Central America". In *Peoples and Cultures of Native South America*. (Org. Daniel R. Gross). New York: The Natural History Press.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco

1977 - *As Facções e a Ordem Política em uma Reserva Tukuna*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.

PELLIZARO, Siro

1973 - *Técnicas y Estructuras Familiares de los Shuar*. Sucuã, Equador: Federación de Centros Shuar.

PRICE, P. David

1975 - Política Indigenista e Política Indígena entre os Nambiquara. *Informativo FUNAI*, Ano V, Ns 15/16:48-62.

1981 - Nambiquara Leadership. *American Ethnologist*: Vol. 8 (4): 686-708.

RAMOS, Alcida R.

1974 - How the Sanumã Acquire their Names. *Ethnology*. Vol. XIII, Nº 2:171-185.

1977 - O Público e o Privado: Nomes Pessoais entre os Sanumã. *Anuário Antropológico/76*, pp. 13-38. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1978a - Tecnonímia e Conceitualização Social entre os Índios Sanumã. *Anuário Antropológico/77*, pp.148-167.

1978b - Mundurucu: Social Change or False Problem? *American Ethnologist*, Vol. 5, Nº 4:675-689.

1980 - *Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec.

RAMOS, Alcida R. e Bruce ALBERT

1977 - Yanoama Descent and Affinity: The Sanumã/Yanomán Contrast. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, Paris 1976, vol. II, pp. 71-98.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1975 - *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

REID, Howard

1978 - *Dreams and their Interpretation among the Hupda Maku Indians of Brazil*. *Cambridge Anthropology*, vol. 4, Nº 3: 2-28.

X RIBEIRO, Darcy

1970 - *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RIBEIRO, Darcy

1974 - *Uirã sai à Procura de Deus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RIVIERE, Peter

1969 - *Marriage among the Trio*. Oxford Clarendon Press.

1970 - "Factions and Exclusions in Two South American Village Systems". In *Witchcraft, Confessions and Accusations*. ASA. Monography n° 9, pp. 245-255. London: Tavistock Publications.

✕ SAHLINS, Marshall

1970 - *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar.

1978 - "A Primeira Sociedade de Afluência". In *Antropologia Econômica* (org. por E.A. Carvalho), pp. 7-45. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda.

SCAZZOCCHIO, Françoise B.

1978 - Curare Kills, Cures and Binds: Change and Persistence of Indian Trade in Response to the Contact Situation in the North-Western Montaña. *Cambridge Anthropology* Vol. 4, n° 3:30-57.

SCHADEN, Egon

1974 - *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. São Paulo: E.P.U./EDUSP (3ª edição).

SILVERWOOD-COPE, Peter

1972 - *A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku*. Dissertação Inédita de Doutorado. University of Cambridge.

1980 - *Cosmologia Maku*. *Anuário Antropológico/78*, pp. 176-239. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

STEWART, Julian H. e Louis C. FARON

1959 - *Native Peoples of South America*. New York: MacGraw-Hill Book Company, Inc.

TAYLOR, Kenneth I.

1974 - *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Monografía Nº 18.

1976 - "Body and Spirit among the Sanumã (Yanoama) of North Brazil". In *Medical Anthropology* (org. por Gollig e Haley) Haia:Mouton. Também publicado In *Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America*. (Org. por Browman e Schwart). Haia:Mouton, 1979.

1977 - Sistemas de Classificação e a Ciência do Concreto. *Anuário Antropológico/76*, pp. 121-148. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1979 - Sanumã Food Prohibitions and Para-Totemic Classification. *Antropologica* 51: 63-92.

1981 - "Knowledge and Praxis in Sanuma Food Prohibitions". In *Food Taboos in Lowland South America* (org. K.M.Kensinger e W.H. Kracke). Working Papers on South American Indians Nº 3, pp. 24-54. Bennington College.

VIDAL, Lux

1977 - *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: Hucitec/EDUSP.

VIETLER, Renate E.

1976 - *As Aldeias Bororo. Alguns Aspectos de sua Organização Social*. Coleção Museu Paulista, Série Etnologia, Vol. 2. São Paulo: Edição do Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da Universidade de São Paulo.

VINHAS DE QUEIROZ, Mauricio

1963 - "Cargo Cult" na Amazônia: Observações sobre o milenarismo na Tuna. *América Latina*, ano VI, n.º 4. 43-61.

X WAGLEY, Charles

1976 - "Xamanismo Tapirapê" In *Leituras de Etnologia Brasileira* (org. por Egon Schaden), pp. 236-267. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

WAGLEY, Charles e Eduardo GALVÃO

1961 - *Os Índios Tenetehara*. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura.

WHITTEN JR., Norman

1975 - *Amazonian Ecuador: An Ethnic Interface in Ecological, Social and Ideological Perspectives*. Copenhagen: International Group for Indigenous Affairs, IWGIA document n.º 34.

ZARUR, George

1975 - *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.