

esposos. Assim, o homem derruba e prepara o terreno e o entrega à esposa que passa a ser a "dona da roça" e que a conclui, plantando e colhendo os frutos. Conseqüentemente, antes de se falar em uma "divisão sexual de trabalho", os fatos observados entre os Wayana indicam a existência de uma "união sexual de trabalho" tanto na produção de roças como de alimentos e filhos e outras coisas que não se concretizam sem a conjugação dos esforços masculino e feminino.

Atrás da aldeia, encontra-se uma vegetação emaranhada, uma área indefinida que se situa numa posição intermediária em relação à aldeia e às roças sendo, portanto, o local apropriado para o abandono dos pertences de mulheres mortas, dispostos de modo a estarem direcionados para a casa que ocuparam em vida. Esses objetos ficam semi-encobertos pela vegetação e sob nenhuma hipótese são tocados, apodrecendo sob a ação do tempo, longe dos olhares da comunidade.

Na direção oposta às residências, como que fechando o círculo, está a beirada da aldeia que inclui o porto propriamente dito, onde encostam as canoas. O porto doméstico é recuado e serve para banhos, aprovisionamento de água, limpeza da caça. Esta área está especialmente oposta em relação à periferia residencial, mas compartilha com ela dos mesmos atributos de ocultamento, necessário para o preparo de insumos e objetos.

As sumárias referências apresentadas se propõem a ser a introdução a um mais alentado trabalho, acerca do papel e da posição da mulher Wayana, no contexto dessa cultura. Nesses estudos se procurará refletir, notadamente, acerca de sua atuação enquanto mediadora dos processos de transformação, inclusive os simbólicos, e que atravessam um quadro estético e artístico. Esse papel foi-lhe conferido desde os tempos primordiais, quando o demiurgo criou duas mulheres paradigmáticas, *Olivè*, "argila" e *Arumama*, "arumã" que se associam, respectivamente, a conceitos antitéticos, relacionados com o "pesado, estático, inábil, inestético" e o "leve, dinâmico, hábil, estético", os quais representam, no presente, elementos fundamentais de apreciação dos "fabricados": filhos e objetos.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL

di ta _____ / _____ / _____

cod G3D00054

A MULHER DO CAÇADOR: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS ÍNDIOS GUAJÁ

Louis Carlos Forline

I - Introdução

Este trabalho aborda um tema que tem se manifestado ultimamente com mais freqüência na antropologia moderna. Trata-se do papel e da função da mulher nas sociedades de caçadores e coletores. Como ponto de partida, este tema começou a se revelar desde uma conferência que se realizou em Chicago, EUA, em 1966, que tratou de outro tema chamado *Man the hunter (O homem caçador)*. Os trabalhos apresentados, nesta conferência, foram publicados em 1968, com o mesmo título, em forma de coletânea (Lee & DeVore, 1968). O resumo desta conferência levou muitos antropólogos a questionar as percepções e tópicos de trabalho normalmente desenvolvidos entre caçadores e coletores. Até então, muitas monografias, etnografias e artigos tratavam de fazer uma simples descrição das sociedades tribais, sem levar em conta outras questões mais pertinentes como a ecologia, os papéis sociais e a modernização. Desde então, emergiu uma série de estudos e trabalhos que colocou em dúvida os achados das pesquisas anteriores e deu início à abordagem destes temas no contexto do mundo moderno.

Para tratar a questão, inicialmente, será feito um resumo das características destes novos estudos e depois uma pequena avaliação dos estudos que os antecederam. Em seguida, será enfatizada a definição do termo "caçador e coletor", tratando-se do tema geral das mulheres nas sociedades de caçadores-coletores, citando-se exemplos de diferentes sociedades, mais especificamente com referência aos índios Guajá, um grupo de fala Tupí-Guaraní, cuja

população atual é de aproximadamente 160 indivíduos, residentes nas Áreas Indígenas Alto Turiaçu e Caru do Estado do Maranhão, onde se acaba de completar 18 meses de pesquisa.

2 - Caçadores e Coletoras em Retrospectiva

As pesquisas entre caçadores e coletores durante os últimos 25 anos têm atraído atenção especial para seis áreas gerais de estudo. Estas áreas foram resumidas da seguinte maneira por Lee (1993):

1) Evolucionismo: este tema procura entender o que se pode aprender melhor sobre a adaptação humana, tentando traçar um paralelo com as sociedades humanas pré-históricas, dentro de contextos ecológicos e suas conseqüências sócio-culturais. Um exemplo bem utilizado neste sentido trata-se dos estudos entre a sociedade Kung do deserto Kalahari no sul do continente africano (e.g. Lee, 1992; Shostak, 1981). Acredita-se, por exemplo, que a área de forrageio dos Kung corresponde a uma área semelhante à ecologia da região habitada por caçadores e coletores pré-históricos além de coincidir com o *habitat* do precursor do homem moderno, o *Homo sapiens sapiens*.

2) Outra área que tem se destacado muito nos estudos entre caçadores e coletores é a pesquisa do *forrageio ótimo*, que, por sua vez, emprega conceitos biológicos para compreender melhor o comportamento humano. Este conceito enquadra o caçador-coletor como um ser biológico que elabora estratégias de custos e benefícios para maximizar o seu consumo calórico e, conseqüentemente, garantir sua auto-reprodução. No próprio continente sul americano já existem muitos antropólogos utilizando esta teoria no estudo de caçadores e coletores (Beckerman, 1983; Hill & Hawkes, 1983; Hawkes *et al.*, 1982).

3) Outra área de destaque nestes trabalhos trata-se de uma resposta à visão evolucionista, biológica e reducionista. É uma contracorrente que aborda assuntos de natureza simbólica e a visão do mundo entre caçadores e coletores. Isto tem muito a ver com os novos conceitos da era de pós-modernismo e desconstrução. Dentro desta área nova de estudo, o investigador procura entender a percepção do "outro", ou seja, a "voz" e reflexões do próprio informante entre as sociedades de caçadores e coletores (Harvey, 1989; Bird-David, 1994; Scheper-Hughes, 1995).

4) Os estudos arqueológicos também têm sido mais abordados neste novo âmbito. Hoje, já se dispõe de metas mais precisas e nítidas para estudar vestígios

de caçadores e coletores. A arqueologia tem sido muito empregada para complementar os estudos, na área da evolução humana, favorecendo um entendimento melhor sobre caçadores e coletores, tanto nos sentidos pré-históricos, históricos, quanto nos tempos modernos. Enquadrados neste esquema, encontram-se estudos na área de etno-arqueologia que, por sua vez, empregam o próprio nativo na pesquisa de material cultural encontrado dentro de contextos de atividades atuais. Isto para ajudar os investigadores a interpretar melhor a distribuição e utilização dos artefatos (Yellen, 1990; Rathje, 1984).

5) Caçadores e coletores na trajetória histórica: esta área de estudo observa o fato de que as sociedades primitivas estão cada vez mais próximas à modernização, de maneira envolvente, o que acarretou uma série de mudanças bruscas nas sociedades de caçadores e coletores. Esta visão tentou antecipar as mudanças culturais e deixou de pesquisar estas sociedades como entidades autônomas e de uma "harmonia" com a natureza. Neste contexto, enxerga-se a entidade socio-cultural, que se entende como caçador-coletor, envolvida historicamente (Headland & Reid, 1989) com outros povos ora em trocas simbióticas (Bailey *et al.*, 1989), ou em situações de conflito (Gomes, 1989; Balée, 1994; Lathrap, 1968).

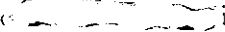
6) Por outro lado, não se pode deixar de mencionar o fato de que a questão da mulher tem aparecido com mais freqüência nos novos estudos, uma vez que as pesquisadoras femininas penetraram mais no mundo das ciências sociais e têm exigido da própria ciência uma avaliação mais completa do papel e função da mulher em todas as sociedades. É interessante notar que, como uma resposta crítica à conferência do *Homem, o caçador*, lançou-se um livro, em forma de coletânea, intitulado *Woman the gatherer* (Dahlberg, 1981), ou seja, *Mulher - a coletora*. Esta questão, ou reinterpretação, do papel da mulher nas sociedades forrageiras examina mais a contribuição da mulher para extirpar a imagem de que ela é uma figura quase inoperante.

Em resumo, todas estas questões hoje se entrelaçam para formar os estudos modernos sobre caçadores e coletores.

3 - Avaliações do termo *Caçador-coletor*

Existe um consenso, pouco claro, entre os antropólogos, relativo ao termo caçador-coletor. Alguns antropólogos consideram caçadoras e coletoras aquelas sociedades que praticam a caça, pesca, coleta - além de agricultura. Além

disso, outros antropólogos enxergam algumas sociedades semi-sedentárias como se fossem do tipo caçador e coletor. Enquanto isso, ainda são consideradas caçadoras-coletoras outras sociedades que estão permanentemente assentadas em um determinado local, por força da abundância da natureza, como o complexo cultural indígena do noroeste norte-americano (e.g. os índios Kwakiutl, Tlingit, etc.).

Porém, a definição mais divulgada e aceita se refere às sociedades que ocupam a maior parte de suas atividades econômicas, ou seja, de subsistência, na caça e coleta. Trata-se de sociedades nômades, ou grupos humanos, que permanecem pouco tempo em um determinado lugar. Chama-se bando ao grupo de caçadores e coletores. Ele pode ser constituído por uma simples família nuclear de mãe, pai e filho/os, ou por um conglomerado maior de até 50 indivíduos (Hayden, 1981). Utilizam uma tecnologia simples e praticam cerimônias e rituais não muito elaborados. O seu perfil populacional, normalmente, é  as nucleares e os relacionamentos entre os gêneros (homem e mulher) são, de modo geral, igualitários, onde a estratificação social é praticamente inexistente, exibindo, também, uma divisão de trabalho simples com poucas associações voluntárias e/ou áreas de especialização (Stearman 1989). Em termos econômicos subsistência, isto significa que, de forma geral, o homem caça e a mulher coleta, embora exista exceções a esta generalização (Estioko-Griffin & Griffin, 1981 & 1985). A liderança no grupo é pouco destacada e não há heranças nascentes como se encontra em sociedades mais sedentárias. Costuma-se dizer, também, que entre os caçadores e coletores usufrui-se de poucas plantas ou animais domesticados, e que os recursos naturais explorados por eles são principalmente animais selvagens e/ou produtos vegetais e frutas não domesticadas.

Antigamente, acreditava-se que as sociedades de caçadores e coletores eram grupos de descendência patrilinear, ou seja, a filiação e a associação a um determinado grupo se reconhecia pela linha paterna (Radeliffe-Brown, 1931; Service, 1962). Porém, a conferência *O homem caçador* e estudos subsequentes têm revelado que, de fato, estes grupos apresentam mais características de parentesco bilateral de maneira que é reconhecida a ascendência, tanto do lado paterno quanto do lado materno (mas cf. Ember, 1978). Neste sentido, é razoável supor que este tipo de organização social é mais prática dada a alta motilidade do grupo que se encontra em um estado quase permanente de fluxo. Isto indica que é mais sensato o grupo reconhecer tanto os parentes da mãe quanto os do pai, principalmente em situações que exigem flexibilidade no

grupo. Isto é, quando este é obrigado a se dispersar nos momentos em que a disponibilidade de recursos se encontra imprevisível e reduzida. Esta dispersão também proporciona divisões entre facções litigantes de uma comunidade.

De fato, existe uma grande variedade nessas questões todas e é difícil definir o caçador e coletor de hoje, dado que a maioria destas sociedades já está em contato com outros grupos há muito tempo e, portanto, não apresentam mais todas aquelas características. O interessante é que, apesar destas sociedades exibirem características que divergem do caçador e coletor acima definido, muitas pesquisas são financiadas referentes a estas sociedades como se fossem do tipo "caçador e coletor". É importante lembrar que também existem sociedades que hoje são consideradas caçadoras e coletoras que, provavelmente, no passado, representavam sociedades agrícolas e sedentárias. Por exemplo, não se pode esquecer que, no caso amazônico, a maioria da população indígena se concentrava na beira dos rios na época pré-colombiana (Denevan, 1976; Hemming, 1978). Com o advento da colonização européia, estas sociedades foram dizimadas e desestruturadas, enquanto que uma boa parte foi absorvida pela sociedade nacional no processo de "caboclicização" (Wagley, 1977; Ross, 1978; Galvão, 1979; Parker, 1985). Porém, muitos sobreviventes fugiram para as matas, cabeceiras dos rios, campos e cerrados e outros lugares quase inacessíveis. Lathrap (1968), por exemplo, salientou que a maioria dos ditos caçadores-coletores da Amazônia são, de fato, resquícios de sociedades agrícolas que foram obrigados a fugir dos colonizadores e a se transformarem em nômades como os Maku do estado do Amazonas. Outros exemplos, nos dias de hoje, são os Yuquí da Bolívia (Stearman, 1984), os Achê do Paraguai e os Guajá do Brasil (Gomes, 1988 & 1989; Balée, 1992 & 1994).

4 - A Omissão da Mulher nos Estudos de Caçadores-Coletores

Será considerado agora, porque certos fatos sobre a mulher, nas sociedades indígenas, foram ignorados ou não observados. Em primeiro lugar, a expansão colonialista era dirigida pela nobreza européia, grupos militares e grupos religiosos. Os primeiros contatos eram feitos por homens que tinham uma visão colonialista e mercantilista, e, por sua vez, interagiam diretamente com os homens das sociedades indígenas, mesmo nas ocasiões em que as lideranças nestas comunidades eram marcadamente femininas. Um exemplo clássico deste tipo de contato inter-étnico é o encontro da sociedade Iroquesa da América do Norte com os colonizadores europeus (Brown, 1970; Wallace, 1971).

As mulheres Iroquesas detinham mais autoridade do que os homens, exercendo um papel maior nas tomadas de decisões domésticas, políticas e econômicas. Ao longo do tempo, com o advento da independência norte americana, e, subseqüentemente, à expansão da fronteira nacional americana, os Iroqueses foram envolvidos por uma série de relações de intercâmbio com os brancos, de maneira que os homens brancos negociavam principalmente com os homens Iroqueses. Isto colocou o homem Iroquês em uma posição mais privilegiada, uma vez que ele foi se envolvendo com o mercado nacional, adquirindo bens e serviços pessoais, e tinha acesso a uma língua nova que as mulheres da sua tribo não aprenderam por falta de contato com o homem branco. Na medida em que eles foram se envolvendo mais com o mercado de trabalho, a sociedade Iroquesa sofreu uma alteração irreversível: as famílias, ou parentelas estendidas, foram desativadas e reduzidas a famílias nucleares com características patriarcais; o homem passou a ter mais poder econômico e político, enquanto que a posição da mulher foi gradativamente solapada.

Este processo de contato inter-étnico é semelhante em muitas sociedades tribais. As mulheres indígenas vão perdendo a sua influência em suas sociedades e ficam submetidas a um papel secundário. Pode-se encontrar muitas tribos pela Amazônia brasileira onde os homens falam português e têm relações extensas com o mundo branco, enquanto que suas mulheres permanecem nas aldeias cuidando das tarefas familiares e domésticas, com pouco acesso ao mundo fora da sua comunidade. Indiretamente, a sua vida é controlada por processos externos, seja pelas relações de trabalho, seja pelos regatões, extrativistas, garimpeiros, madeireiros ou representantes do governo federal.

Quando os antropólogos começaram a estudar grupos indígenas, iniciando as suas expedições aproximadamente no final da época do Iluminismo, já encontraram muitas dessas sociedades alteradas. Além disso, a maioria dos etnólogos eram homens, trazendo consigo a sua visão patriarcal européia, o que muitas vezes limitava a sua percepção. Os antropólogos, também, pecaram por limitar muito as suas interações com os homens das sociedades que estudavam. Conseqüentemente, o papel e o trabalho da mulher eram tidos como insignificantes e inconseqüentes. Embora haja muitas etnografias clássicas sobre sociedades tribais, é importante frisar que a grande maioria dos etnólogos contava com informações obtidas de seus informantes masculinos, ora por inacessibilidade às informantes femininas ora por simples omissão. A metodologia que empregavam também limitava as informações a um conhecimento restrito, dado que os etnólogos contavam com técnicas menos sofisticadas, sem poder

aprofundar suas pesquisas ou elaborar generalizações mais amplas. Hoje em dia, ainda existem antropólogos empregando métodos impressionistas, que sacrificam uma visão mais objetiva da realidade que estudam.

5 - Papéis e Contribuições das Mulheres em Sociedades Caçadoras-Coletoras

É preciso avaliar alguns papéis e contribuições da mulher nessas sociedades forrageiras, ou seja, caçadoras e coletoras. Quanto às questões econômicas, a contribuição da mulher, nas tarefas de subsistência, tem recebido uma atenção maior nos últimos 15 anos, e, com isso, estima-se que nos trópicos áridos¹ o trabalho da mulher representa entre 60-80% do consumo diário (em termos calóricos). Quase todas as sociedades forrageiras no sul da África (I Kung) e os grupos aborígenes da Austrália apresentam este tipo de perfil. Acontece que este fato não ficou bem claro no *Atlas Etnográfico* elaborado por Murdock (1967) que fez um levantamento em mais de 180 sociedades chamadas de caçadores e coletores. Esta referência é muito utilizada por vários antropólogos para fazer generalizações sobre as sociedades humanas. O problema deste *Atlas*, como indica Hunn (1981), é que, geograficamente, ele é representado mais por sociedades de caçadores e coletores da América do Norte, acima da latitude 40. Esta região é caracterizada por menos diversidade biológica e a principal fonte de recursos alimentares são os animais de caça. Mesmo assim, uma reavaliação da dieta de algumas sociedades norte americanas também revela que a contribuição da mulher é de aproximadamente 70%, principalmente, na região noroeste norte americana, ou seja, os estados de Washington e Oregon e a província de British Columbia do Canadá (Hunn, 1981; Moss, 1993). Por isso, muitos antropólogos adotaram um termo novo para descrever as sociedades forrageiras, ou seja, em vez de chamá-las do tipo caçador e coletor, o termo "politicamente correto" em alguns círculos acadêmicos é de *coletor-caçador*. Em relação aos Guajá do estado do Maranhão, esta contribuição não é tão significativa, nem em termos de tempo investido em empenhos alimentares, nem pela parcela calórica atribuída ao trabalho da mulher. Ainda que não se tenha submetido a contribuição da mulher Guajá à análise final, é o homem Guajá, atualmente, que contribui mais para a dieta destes indígenas.

¹ Este tipo de *habitat* se refere mais a áreas comumente chamadas de savana, cerrado, caatinga, e não a áreas que se refere como florestas tropicais secas, ou seja, florestas tropicais caracterizadas por uma estação de estiagem distinta (cf. Janzen, 1988)

Este fato não corresponde à constatação de Harris & Ross (1987) quando afirmam que a mulher tem uma contribuição substancial na dieta dos caçadores e coletores, nas regiões tropicais. Se há, de fato, uma divergência, neste sentido, terão que ser elaboradas outras hipóteses para explicar esta discrepância. Há, por exemplo, dificuldades em documentar o empenho físico de cada indivíduo em cada atividade de subsistência tanto que algumas tarefas entram sob a categoria da "economia invisível". Neste sentido, a mulher contribui indiretamente para a subsistência do caçador-coletor como no caso dos Pigmeus da África Central (Bailey & Aunger, 1989), enquanto que no caso Guajá as mulheres assistem os seus maridos durante algumas caças sem terem um papel direto no abatimento de um animal. Às vezes, não é possível medir todas as contribuições de cada ator social, principalmente quando grupos de família se deslocam de suas aldeias para uma caça coletiva. Ou seja, enquanto alguns indivíduos se dedicam exclusivamente à caça, outros param para coletar frutas, mel e outros produtos, sendo que estes podem ser consumidos imediatamente, longe da ótica do etnólogo (Posey, 1987; Good, 1989).

Em termos de papéis sociais, é importante notar, também, que as mulheres nas sociedades caçadoras e coletoras exercem um papel mais fundamental do que se imaginava. Em relação aos Guajá, as mulheres idosas têm uma influência grande no sentido de tomadas de decisão. Não se trata de uma autoridade coerciva mas, sim, de um consenso entre o grupo que segue as sugestões de uma mulher idosa e experiente. Neste exemplo Guajá, a mulher idosa tem uma opinião influente, também, para resolver conflitos domésticos e ela, muitas vezes, determina a divisão de trabalho em tarefas de roçar, caçar e coletar. Frequentemente, a mulher idosa serve também como a parteira da aldeia, além de "batizar" os recém-nascidos com nome próprio. As mulheres idosas também cuidam muito dos animais de estimação, que são muitos entre os Guajá². Muitos destes animais, inclusive, são amamentados pelas mulheres indígenas mais jovens e lactentesiva.

É interessante mencionar que existe um casamento entre um homem de aproximadamente 45 anos de idade com uma mulher sexagenária. Este homem também é casado com uma adolescente de aproximadamente 14 anos, mas confere todo seu respeito e carinho para a sua mulher principal, à qual se estende a maior parte das decisões principais do seu domicílio.

² Os animais de estimação normalmente são os filhos dos animais abatidos pelos Guajá e inclui uma gama extensa de macacos, aves, pacas, cutias entre outros. Raramente são abatidos para serem consumidos.

Outra observação de destaque é que a mulher Guajá de idade mais nova também exerce uma influência grande no sentido de empenhar o seu marido em tarefas, como a caça. Às vezes, esta exigência é feita sob a ameaça de que arrumará outro marido, caso o seu marido próprio não execute a tarefa. Este último fator tem sido interessante observar nos relacionamentos com a FUNAI. Dada a proximidade dos Guajá com a FUNAI, que frequentemente integra os homens indígenas em tarefas de trabalho com os funcionários daquele órgão (o que, por sua vez, compromete a cultura dos índios), as mulheres Guajá exercem pressão sobre seus maridos para se empenharem em suas tarefas domésticas e de subsistência, além de solicitar que sejam atendidas as suas obrigações sociais. Isto é, às vezes existe um conflito de interesses visto que os homens Guajá são muitas vezes requisitados pelos funcionários da FUNAI para roçar, caçar e prestar outros serviços para o posto indígena. Existe uma dependência tanto do lado indígena que, por sua vez, necessita dos bens e serviços da FUNAI, como remédios e orientações, quanto do lado da FUNAI que utiliza a mão de obra indígena para suplementar a sua dieta escassa e prestar apoio em serviços gerais (Baines, 1991).³

Em relação ao casamento, muitas meninas são prometidas em casamento a um homem mais velho do que elas. Wagley (1974a) especulou que este tipo de arranjo entre os grupos Tupi-Guarani tratava-se de uma situação nova, tendo em vista a grande queda populacional dos índios ao entrarem em contato com os brancos, principalmente as mulheres. A autonomia das meninas, nesta questão do casamento, é variável. Foi testemunhado, por exemplo, uma menina de nove anos de idade rechaçar um jovem rapaz de aproximadamente vinte anos, com o qual já tinha compromisso matrimonial. A menina acompanhava o rapaz em todas as suas tarefas cotidianas, como toda menina prometida faz, mas depois de alguns meses, ela cansou dele e lhe informou que estava mais interessada em um outro homem de sua aldeia. O rapaz se conformou com a decisão da menina e, subseqüentemente, arrumou outra parceira com permissão da mãe dela.

As meninas prometidas podem experimentar a vida sexual bem cedo e, em alguns casos, até antes de sua primeira menstruação. Tendem a procriar cedo,

³ Muito embora o contato tenha comprometido a cultura indígena no mundo inteiro, é importante notar, também, que as autoridades governamentais, como a FUNAI, frequentemente são intermediários em conflitos destes grupos tanto que chegou a diminuir a violência doméstica e reduziu o número de homicídios ocasionados por hostilidades intertribais (cf. Balee, 1994; Harris, 1993).

também, podendo dar a luz já aos treze anos de idade. É por este motivo que muitas equipes médicas, que visitam as aldeias indígenas, procuram administrar o anti-tetânico neo-natal às pre-adolescentes indígenas, dado que estas não têm fácil acesso ao atendimento médico e podem engravidar logo que ingressam na adolescência.

Em termos de períodos de transição, ou seja, estados liminais/ritos de passagem, as índias Guajá não atravessam um ritual muito elaborado por ocasião de sua primeira menstruação. Foi relatado que estas permanecem quietas em seus domicílios, em repouso, e se alimentam do broto do coco babaçu (*Orbignyia martiana*). Na fase adulta, a mulher Guajá menstruada observa uma série de tabus alimentares. Existe, também, um relacionamento delicado e sutil em termos do que se caça durante o período menstrual da mulher. Isto ainda necessita ser investigado com mais rigor. Enquanto menstruada, a mulher permanece em repouso, em casa, e levanta ocasionalmente para cuidar da sua higiene particular. Isso se traduz em um fator determinante, também, na decisão de um grupo familiar se deslocar por ocasião de uma caça g.

O tópico da menstruação entre caçadores e coletores tem sido muito discutido entre antropólogos. Diz-se, de modo geral, que entre as sociedades caçadoras-coletoras um dos fatores que mais contribui para sua baixa fecundidade e população é a amenorréia, ou seja, a ausência de menstruação. A presença da amenorréia é tida como característica da mulher que amamenta seus filhos durante um período prolongado, com mais intensidade, e que também se empenha em atividades físicas mais rigorosas, o que freqüentemente reduz o teor de gordura no organismo feminino, suspendendo temporariamente o seu funcionamento reprodutivo (Kolata 1974; Shostak 1981; Scott & Johnston 1985; Ellison 1987). Na medida que estas sociedades adotam a agricultura e se assentam de modo sedentário, em locais permanentes, onde os recursos de consumo são mais constantes e previsíveis, as atividades e dieta da mulher vão se transformando, de maneira geral, tanto que ela se encontra mais fértil. O vestígio arqueológico demonstra que a transformação neolítica apresenta um acréscimo na população, onde o espaçamento entre os nascimentos é marcadamente reduzida (Ross & Harris, 1987). Os Guajá, que sofreram uma queda populacional grande ao entrar em contato com a nossa sociedade, não apresentam este perfil de assentamento *stritiusensu*. Atualmente, os Guajá estão lentamente se recuperando, quer por assistência médica, quer pela aquisição de maior resistência às doenças introduzidas. Assim, não se pode traçar um paralelo perfeito com outras situações referentes à transição de caça e coleta

para a agricultura. Mesmo assim, o vestígio arqueológico exhibe um maior grau de ósseo-patologia em determinados sítios neolíticos, ora por mudança de dieta ora por doenças contagiosas (Roosevelt, 1984; Cohen 1987) devido à falta de saneamento e de maior concentração de populações humanas encontradas nestes sítios. Imagina-se (com otimismo) que os Guajá encontram-se no caminho do repovoamento. Enquanto isso, é bom aguardar para ver se este repovoamento fará com que as mulheres Guajá aumentem o seu número de filhos, uma vez que o espaçamento entre os nascimentos fica reduzido. No entanto, é difícil traçar o que seria a sua população anterior, o que dificulta a reconstrução da história reprodutiva de cada mulher.

Outro tipo de arranjo matrimonial que se tem testemunhado entre os Guajá é o casamento poliândrico. Ou seja, há situações em que uma só mulher tem mais de um marido, simultaneamente. Laraia (1974) salientou que este arranjo matrimonial pode ser de ocorrência freqüente na Amazônia indígena, principalmente entre as sociedades que sofreram uma queda demográfica mais do lado feminino do que do lado masculino devido ao contato inter-étnico, ora por hostilidades ora por enfermidades ou doenças fatais. Em outras palavras, o arranjo poliândrico é fruto da queda populacional e representa uma adaptação em nível de organização social entre os indígenas, numa tentativa de reestabelecer as suas populações em níveis anteriores. De fato, o casamento poliândrico entre os Guajá ocorre justamente nas aldeias, onde há uma disparidade grande entre os homens e mulheres em termos numéricos. Em duas das três comunidades aldeadas pela FUNAI (e. g. Postos Indígenas Juriti e Guajá) existe uma proporção de aproximadamente três homens Guajá para uma mulher de idade reprodutiva. A terceira aldeia Guajá, às proximidades do Posto Indígena Awá, constitui-se de uma população mais intacta com uma boa estrutura demográfica. Neste caso, os casamentos são na maioria monogâmicos embora existam casos de poliginia. É interessante frisar que na aldeia do Posto Awá não há um caso, sequer, de associação poliândrica. Nas outras duas aldeias Guajá mencionadas, Postos Indígenas Juriti e Guajá, os arranjos poliândricos normalmente são de dois, ou mais, parentes masculinos com uma mulher.

Não há uma resposta definitiva do porquê ter a mulher indígena sofrido mais durante a queda populacional entre algumas tribos do Brasil. Alguns estudiosos salientam que este número reduzido se atribui a práticas de sociedades caracterizadas pelo "complexo de supremacia masculina" (Divale & Harris, 1976), onde o infanticídio feminino é tido como uma estratégia adaptativa, porque é mais vantajoso ter um número superior de homens do que

mulheres. Ou seja, nas sociedades cuja organização social é do tipo bando e/ou aldeia, embutidas dentro de uma floresta tropical, onde existem relações hostis com tribos vizinhas e o maior empenho das atividades de sobrevivência são executadas pelos homens, quer em termos de subsistência e/ou defesa, subscreeve-se a hipótese, então, que o valor que se estende ao papel masculino é de maior vantagem para estas comunidades. Sendo assim, foi elaborada a hipótese de que é melhor ter um número maior de homens do que de mulheres. Em contrapartida, especula-se que a disparidade demográfica encontrada entre os índios da Amazônia pode ser explicada mais em termos biológicos, por haver uma tendência no sentido de nascer mais homens do que mulheres nas sociedades indígenas (Berlin & Millard, 1983 - citados em Beckerman, 1991). Além disso, o tráfico de mulheres indígenas para servirem de domésticas na América do Sul tem sido ignorado com muita frequência (Beckerman, 1991). Nestes casos, ocorrem muitos raptos de mulheres, não relatados, além do fato das missões religiosas, sediadas na Amazônia, terem adotados mais meninas do que meninos. Além disso, muitos grupos indígenas, mais vulneráveis, como os Guajá, eram frequentemente emboscados por outras tribos, numericamente superiores e mais fortes, para roubar suas mulheres.

Em resumo, as causas óptimas na questão do número inferior de mulheres, na Amazônia indígena, são variáveis ainda mais que algumas sociedades optaram por suspender as suas funções reprodutivas face ao *stress* e à anomia social pelos quais passaram no processo de contato inter-étnico. Em outros casos, o suicídio é tido como solução única para algumas mulheres indígenas que se encontram em situações percebidas como "sem saída" (cf. Simonian, 1994). Além disso, certos tabus alimentares praticados pelas mulheres indígenas podem até prejudicar a população feminina durante determinados períodos (Spielmann, 1989; Roosevelt, 1987). A proibição de certos tipos de carne, por exemplo, pode ser prejudicial à saúde feminina durante o período pré e pós-parto, fases estas onde a mulher necessita de uma dieta substancial e equilibrada para recompor nutrientes críticos. No caso Guajá, foi comentado somente uma vez um infanticídio praticado pelo marido de uma mulher estuprada por um jovem rapaz de sua aldeia. Ao nascer a criança, de sexo feminino, foi enterrada pelo marido da mulher estuprada, às margens da aldeia.

Ao longo de sua vida, tanto um homem quanto uma mulher podem ter vários matrimônios sucessivos. Não existe um tipo de casamento preferencial, embora alguns antropólogos acreditem que o sistema de parentesco entre os Guajá representa o modelo Dravidiano elaborado por Morgan (1871), onde o

arranjo matrimonial preferido seria entre primos cruzados. Porém, subseqüentes observações revelam que este tipo de organização social, de fato, não é de praxe entre os Guajá. Existe a possibilidade de o sistema de parentesco destes indígenas ter apresentado o modelo Dravidiano no passado mas, atualmente, os Guajá não exibem este tipo de organização social. Talvez esta especulação deva-se ao fato de alguns termos referenciais de parentesco entre os Guajá parecerem semelhantes aos de outros grupos Tupi-Guaraní na Amazônia oriental, abrangendo os Urubu-Ka'apor, Tembé e Guajajara (Tenetehar), que por sua vez formavam um conjunto maior mais ou menos homogêneo no passado (Gomes, 1989). Fica, no entanto, difícil reconstruir o parentesco distante dos Guajá uma vez que estes indígenas se dispersaram e ficaram reduzidos a meros fragmentos de sua população original. Antes de terem contato com a FUNAI supõe-se que os Guajá perambulavam pelas matas do Maranhão em grupos de cinco a trinta pessoas. Em alguns casos, meros indivíduos perambulavam por terras extremamente distantes de seu *habitat* original como no caso de dois índios Guajá que foram encontrados nos estados da Bahia e Minas Gerais, respectivamente.⁴ O perfil demográfico atual entre os Guajá apresenta muitas lacunas na sua estrutura populacional tanto que se encontra outros tipos de organização social como foi mencionado. Mesmo assim, fica difícil supor que entre os pequenos grupos Guajá do passado havia uma população completa e intacta para preencher os requisitos de um parentesco Dravidiano.

Hemming (1978) projetou que os Guajá representavam um grupo de uma população de aproximadamente 2.000 indivíduos na época pré-colombiana. Hoje, em dia, existem aproximadamente 160 índios Guajá aldeados em três comunidades diferentes pela FUNAI, sendo que ainda existe um outro número indeterminado perambulando pelas matas da mesma região, ainda sem contato com a sociedade nacional. A frente de atração da FUNAI fez com que muitos grupos Guajá desconhecidos e alheios ficassem aldeados juntos, o que possivelmente transformou muito a organização social entre eles. Pelo que se pode reconstruir e observar na vida atual dos Guajá, alguns resquícios do modelo Dravidiano talvez perdurem, ou seja, é permitido o casamento entre primos

⁴ Um destes casos foi matéria de notícia nacional que apareceu na rede GLOBO de televisão e na TV Cultura de Belém (PA). Trata-se do índio Guajá Karapiru que sofreu emboscada de fazendeiros, junto à sua família, no Maranhão, e subseqüentemente foi obrigado a fugir para as matas sozinho, onde sobreviveu durante dez anos, até ser encontrado às margens de uma fazenda, no estado da Bahia.

cruzados, embora a reestruturação social dos Guajá seja, preferencialmente, o casamento entre pessoas de grupos não relacionados. Neste sentido, talvez seja mais apropriado compreender a prática do casamento atual entre os Guajá como uma forma de "aliança" entre grupos que outrora exibiam uma certa tensão (cf. Lévi-Strauss, 1969). Em alguns casos, a própria FUNAI serviu de intermediadora de casamentos entre pessoas de aldeias diferentes. Além disso, desde que as hostilidades entre os grupos Guajá e Ka'apor foram apaziguadas pela FUNAI, na década de 1970, a interação entre estas tribos tem sido de natureza amistosa, tanto que existe, atualmente, um casamento entre um homem Guajá da aldeia do Posto Guajá com uma mulher Ka'apor da aldeia Urutawy, ambas da Área Indígena Alto Turiaçu do estado do Maranhão. Sob influência da FUNAI, existe um outro índio Guajá que já teve dois casamentos com mulheres brancas oriundas de povoados circunvizinhos da Área Indígena Caru. Neste último caso, o índio em questão alegava ter "vergonha" de ser índio e ter preferência particular por mulheres não indígenas. Existe, porém, a possibilidade de todos estes fatores representarem características do que seria o Dravídinato amazônico descrito por Viveiros de Castro (1993) de modo que temos que considerar os vários gradientes de afins percebidos pelos Guajá, ou seja: até aonde é que se delimita a categoria de pessoas que poderiam ser pretendentes em casamento?

Em relação a casos amorosos, é comum uma mulher ter relacionamentos com vários homens. Um exemplo disso, trata-se de uma mulher da aldeia Awá que teve filhos com parceiros diferentes. Todos estes homens assumiram a paternidade dos filhos. Este caso é muito similar à situação dos Suruí de Rondônia, onde os índios alegam que quando uma mulher se relaciona com vários homens o esperma de todos estes parceiros é "misturado", e conseqüentemente, o filho pertence a todos eles (Midlin, 1992). Esta percepção se alia, de modo geral, à ideologia reprodutiva dos grupos Tupi que enxerga o homem como o "procriador" e produtor de sementes, enquanto a mulher é vista como um "repositório" destes (Laraia, 1986). Por um lado, isto talvez reduza a proteção aos filhos recém-nascidos, cujos pais têm que observar certos tabus alimentares. Neste caso, os homens que já estão comprometidos com outras mulheres vão deixar de observar estes tabus mais cedo, conseqüentemente, prejudicando a saúde da criança, no sentido da crença indígena (Wagley 1974b). Por outro lado, a mulher com vários parceiros pode, ocasionalmente, contar com uma parcela de carne a mais de um dos seus amantes. Talvez este relacionamento com vários parceiros traga benefícios extras para as mulheres, tanto no sentido de segurança quanto na garantia de

auto-reprodução (Hawkes, 1990; Hrdy, 1981). Enquanto isso, outros estudiosos afirmam que os casos extra-maritais, em algumas sociedades indígenas, podem servir como uma espécie de "lubrificante" social, onde estes relacionamentos amorosos ajudam a estabelecer uma coesão maior na comunidade (Crocker, 1974). No caso dos Mekranoti do Brasil central, Werner (1984) observou a presença de mulheres solteiras que oferecem o sexo para jovens solteiros e para homens casados em troca de bens e serviços de consumo. Estas mulheres, de forma geral, não gozam do *status* ou privilégio atribuído às mulheres casadas de suas aldeias. Este fenômeno entre os Mekranoti foi tratado por Werner (ibid.) como uma forma de "prostituição incipiente" sem constatar que essas são, de fato, prostitutas, propriamente dito.

Em relação aos casos amorosos escondidos entre os Guajá, foi observado que, no caso do casal ser flagrado, é o homem que sente vergonha ao ser descoberto ou delatado, podendo até ser ridicularizado em sua comunidade. Foi justamente o que ocorreu na ocasião de um informante Guajá relatar, envergonhadamente, que teve um caso amoroso com uma mulher e que o resultado desta união foi uma criança que ele e o marido da mulher, "procriaram". Mesmo em situações jocosas entre crianças, o menino Guajá que passa vergonha ao ser visto por outras pessoas. Isto ocorreu na ocasião de observar um menino de seis anos ensaiar o sexo com uma menina de cinco anos de idade. Estas duas crianças foram observadas no ato da brincadeira, o que provocou uma profunda vergonha no menino. Ele começou a chorar, enquanto que a menina partiu para sua casa, aparentemente indiferente à situação. Esta pressão contra o homem talvez parta do fato de ser, na maioria das vezes, o homem a iniciar uma relação sexual em casos extra-maritais. Neste caso, o homem acerta com a sua amante um local para o casal se encontrar, às escondidas, sendo que, posteriormente, ambos escolhem caminhos diferentes para o *rendez-vous* amoroso.

Normalmente, as brincadeiras sexuais entre crianças ocorrem mais entre pares do mesmo sexo, geralmente em plena vista de amigos e família, o que freqüentemente provoca muitas risadas entre os demais presentes. Talvez o próprio ato de brincar com o sexo sirva de "prática" para os participantes infantis quando estes se tornam adultos. É interessante, também, que muitas crianças comentam ter visto os seus pais terem intercurso sexual.

Entre os adultos não foi observado ou comentado relações de natureza homossexual, embora que se tenha observado uma espécie de "estupro" a um jovem rapaz visitante de uma outra aldeia, por ocasião em que visitou a

comunidade do Posto Indígena Awá. Diariamente, este rapaz era provocado por um outro jovem da aldeia anfitriã, que o encarava e dizia que iria sodomizá-lo. Um dia, o visitante foi cercado de maneira chistosa por meninos e jovens rapazes que, em seguida, convergiram para ele e encenaram uma violentação forçada. Entre as mulheres Guajá, não foi comentado nem observado relacionamentos desta natureza.

Na esfera religiosa dos Guajá, há uma participação complementar entre o homem e a mulher. É o que se evidencia no cerimonial dos Guajá ao efetuarem uma "viagem para o céu" (*ohó iwa-beh*). Esta cerimônia é praticada durante o período da estiagem nas noites de lua cheia. Os homens se preparam para embarcar nesta viagem com a assistência de suas mulheres que adornam os seus maridos com a plumagem de aves. Mais tarde, os homens dançam e cantam ao redor de uma *takaia*⁵, construída no descampado da aldeia. Individualmente, os homens entram na *takaia*, um por um, e lá dentro continuam cantando até se impulsionarem para o céu com o forte bater de seus pés. Quando os homens penetram o céu, lá se encontram com os seus antepassados e outras entidades espirituais. Eles interagem com estas entidades e efetuam um "câmbio" de espíritos para retornar a terra. Ao retornar a terra, os homens descem "incorporados" e dançam em direção às suas mulheres e a duas *lametares*. Dialogam com as suas mulheres através do canto e "benzem" os seus familiares com sopros. Em seguida, as suas mulheres solicitam a presença de outros espíritos e assim os homens voltam para o céu para trazer outras entidades. Este evento religioso não pode ser contado, neste texto, com todos os seus ricos detalhes, porém, é importante enfatizar que as mulheres têm uma participação ativa neste processo. Embora não executem a "viagem" para o céu, elas comandam a viagem solicitando de seus maridos que tragam determinadas entidades para consultas e curas. O homem serve como uma espécie de veículo e elo entre o mundo dos espíritos e a terra. O embarque nesta viagem religiosa se faz com a influência de sua mulher.

Em relação aos conflitos abertos entre homens e mulheres, há, também, uma divergência de opiniões. A violência contra a mulher indígena é freqüente (Simonian, 1994), mas se ela revidar, o marido, geralmente recua, especialmente se ela puder contar com o apoio da sua família. Este também é o caso entre

⁵ Esta palavra é variante do termo *tocaia*, de origem Tupi, que foi incorporado na língua portuguesa para significar uma construção que serve de esconderijo para efeitos de emboscadas, e outras finalidades

os pigmeus da África central e os !Kung do sul africano (Begler, 1978). Os conflitos não são freqüentes, mas quando acontecem, normalmente as famílias de ambos os lados do litígio correm para apoiar os seus membros e apaziguar os sentimentos dos participantes. O lado negativo desta questão é quando não há apoio familiar ou de afins para vir prestar apoio". E, pior ainda, é quando estoura um conflito isoladamente nas matas, longe de uma aldeia, onde a mulher pode ser vítima de violência do marido, o que às vezes resulta em morte. Foi o que os índios Guajá relataram sobre o desaparecimento de uma mulher que acompanhava o seu marido numa caça. O marido explicou que ela havia se "perdido" nas matas e que, provavelmente, foi vítima de um animal feroz ou de um invasor branco que caçava na área indígena.

Os Guajá relataram outro incidente de violência semelhante a este. Só que, nesta ocasião, a vítima foi um homem. Explicaram que o motivo do alegado crime foi uma disputa entre dois homens que se interessavam por uma menina Guajá de, aproximadamente, 11 anos de idade. Em ambos os casos, o alegado assassino foi marginalizado por sua comunidade respectiva por ser grande alvo de boatos a seu respeito. Isto solapou e dividiu a confiança em um dos indivíduos que seria uma futura liderança em sua aldeia. Este último caso, talvez seja sintomático nas aldeias onde há uma grande disparidade entre o número de homens e mulheres (Gomes, 1989). Como havia-se mencionado, a questão da disponibilidade das meninas como parceiras em casamento trata-se de uma questão variável, tanto que, por um lado, elas podem deter um poder de decisão, apesar de serem, freqüentemente, motivos de tensões e conflitos entre os jovens rapazes pretendentes.

Nos casos de conflito, os maiores motivos parecem ser o ciúme, questões de responsabilidades econômicas ou o cuidar das crianças. Os conflitos de ciúmes são mais violentos, e tanto o homem quanto a mulher podem iniciar a briga. Além de brigas violentas entre homens, ocorre, ocasionalmente, também, brigas entre as mulheres, nessas questões. Em sua maioria, os homens Guajá relataram que costumam ceder a razão para as suas mulheres quando estas prestam queixas a eles por motivos de responsabilidades e ciúmes. É comum vê-los aceitar as reclamações de suas mulheres em casos de desentendimentos, sem retrucar, e, freqüentemente, relatam para terceiros com um ar de admiração, quase incrédulos, sobre os casos amorosos de suas mulheres.

⁶ Em alguns casos, as vítimas de violência não podem contar com o apoio de seus familiares que em certos instantes são coniventes com o fato (ver Simonian 1994)

6 - Considerações Finais

Alguns autores especularam que as sociedades do tipo caçador e coletor representam comunidades onde existem poucas hierarquias sociais, de maneira que as relações entre homens e mulheres são, de forma geral, igualitárias. Por um lado, esta questão, levantada por Morgan (1974), Engels (1891), Tylor (1899), Bachofen (1967) e outros, foi revisitada e reavaliada. Bamberger (1974), por exemplo, salientou que não passa de um equívoco uma vez que a maioria destes autores se basearam em informações secundárias, utilizando até mitos Greco-Romanos para apoiar o pressuposto de que a mulher teve supremacia nas sociedades antigas. Entretanto, a posição mais aceita é que, de forma geral, há muito pouca disparidade no relacionamento entre homens e mulheres nas sociedades caçadoras e coletoras (Leacock, 1978; Shostak, 1981; Harris, 1993). Enquanto isso, Evans-Pritchard (1965) já havia enfatizado não ser válido fazer comparações entre sociedades primitivas e modernas, no que se refere à posição da mulher, uma vez que certas áreas de domínio de um sexo podem ser facilmente solapadas em outras áreas de influência do sexo oposto, para fazer com que as questões de gênero, enfim, se igualem. No caso Guajá, testemunhou-se ser uma mulher beneficiária de direitos paritários e complementares ao do homem, tratando-se assim de uma pessoa fundamental na sua sociedade, não somente através do ponto de vista antropológico que busca entender os papéis e contribuições de cada ator social, mas também do ponto de vista indígena que enxerga a mulher como uma entidade social essencial na sua *raison d'être*.

Em conclusão, mostrou-se neste trabalho, algumas questões em relação ao papel da mulher nas sociedades do tipo caçador e coletor. Espera-se que, com este trabalho, seja dada a devida atenção ao fato de que é preciso abordar o tema da mulher nas sociedades caçadoras e coletoras e, de modo geral, indígenas, com mais sensibilidade às suas contribuições, lembrando que se trata de culturas distintas e que estão rapidamente desaparecendo ou integradas às suas sociedades nacionais respectivas. Por isso, é necessário fazer uma espécie de "resgate" para buscar todos os conhecimentos destas sociedades, tanto do lado feminino quanto masculino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHOFEN, J.J. 1967 *Myth, Religion and Mother Right. Selected Writings*. Ralph Mannheim, trans. Bollingen Series, 84. Princeton, N.J.
- BAINES, S. 1991 "A FUNAIE QUE SABE": A Frente de Atração Waimiri-Atoari. CNPq/Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- BALÉE, W. 1984 *The Persistence of Kaapor Culture*. Tese de doutorado. Departamento e Antropologia, Universidade de Columbia, New York.
- _____. 1992 People of the Fallow. In: K. Redford & C. Padoch (orgs.), *Conservation of Neotropical Forests*. Columbia University Press, New York.
- _____. 1994 *Footprints in the Forest*. Columbia University Press, New York.
- BAILLY, R. & ROBERTA. 1989 Net Hunters vs. Archers: Variation in Women's subsistence Strategies in the Ituri Forest. *Human Ecology*, Vol. 17, No. 3: 273-297.
- BAILLY, R., G.Head, M.Jenike, B.Owen, R.Rechtman & F.Zechenter 1989 Hunting and Gathering in Tropical Rain Forests: Is it Possible? *American Anthropologist*, 91: 59-82.
- BAMBERGER, J. 1974 The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society. In Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (orgs.), *Women, Culture and Society*. Stanford University Press, California.
- BECKERMAN, S. 1983 Carpe Diem: An Optimal Foraging Model of Hunting and Hunting. In: R. Hames & W. Vickers (orgs.), *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Academic Press, New York.
- _____. 1991 A Amazônia estava repleta de gente em 1492? In *Origins, Adaptações e Diversidade Biológica do Homem Nativo da Amazônia*. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- BEGLER, E. 1978 Sex, Status, and Authority in Egalitarian Society. *American Anthropologist* 80: 571-588.
- BIRD-DAVID, N. 1994 Sociality and Immediacy: or, Past and Present Conversations on Bands. *MAN (N.S.)* 29:583-603.
- BERLIN, E. & A. M. 1983 ABO Blood Groups and Sex Ratios in South America. *Evolutionary Theory*, 6: 257-273.
- BROWN, J. 1970 Economic Organization and the Position of women Among the Iroquois. *Ethnohistory*, 17(3-4): 151-167.
- COHEN, M. 1987 The Significance of Long-Term Changes in Human Diet and Food Economy. In: *FOOD AND EVOLUTION: Toward a Theory of Human Food Habits*. M. Harris & E. Ross (orgs.). Temple University Press, Philadelphia.
- CROKCE, W. 1974 Extramarital Sexual Practices of the Ramkokamekra-Canela Indians: An Analysis of Socio-Cultural Factors. In P. Lyon (org.), *Native South Americans Ethnology of the Least Known Continent*. Little, Brown, & Company, Boston.