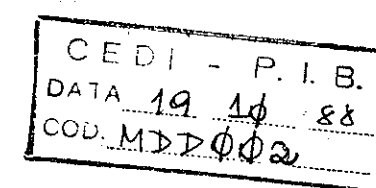


BIBLIOGRAFIA

- Benchimol, Samuel
1966 *Est-utura Geo-social e econômica da Amazônia*. 1º vol. Ed. Governo do Amazonas. Manaus.
- Ehrenreich, Paul
1929 *A segunda expedição alemã ao Xingu*. Rev. do Museu Paulista. São Paulo, XVI; 247-275.
- Galvão, Eduardo
1952 *Breve notícia sobre os índios Jurúna*. Rev. do Museu Paulista. N. S. 6:469-77. São Paulo.
- Neel, James V. and Salzano, Francisco M.
1967 *Further Studies on the Xavante Indians*. American Journal of Human Genetics. Vol. 19, n + 4:554 ss.
- Nimuendajú, Curt
1952 *Os Gorotire*. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios, em 18 de abril de 1940. Rev. do Museu Paulista. N. S. 6:427-53. São Paulo.
- Oliveira, Adélia Engrácia de
1968 *Os índios Jurúna e sua cultura nos dias atuais*. Bol. do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém. nº 35. Antropologia.
- Salzano, F. M. e Freire-Maia, N.
1967 *Populações Brasileiras. Aspectos demográficos, genéticos e antropológicos*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Simões, Mário F.
1965 *Os Tzikão e outras tribos marginais do Alto Xingu*. Rev. do Museu Paulista. N. S. 14:76-104. São Paulo.
- Steinen, Karl v. den
1940 *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Separata renúmerada da Revista do Arquivo Municipal, nºs XXXIV a LVIII. Departamento de Cultura. São Paulo.
1942 *O Brasil Central: Expedição em 1884 para exploração do rio Xingu*. Trad. Catarina B. Cannabrava. Ed. Nacional, 420 págs. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, S. 5, Brasileira, Grande Formato, 3). São Paulo.
- Stern, Curt
1963 *Princípios de Genética Humana*. Libreria "El Atenco" Editorial. Barcelona.
- Vasconcelos, Capitão Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca
1945 *Expedição ao Rio Ronuro*. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação nº 90. Imprensa Nacional. Rio de Janeiro.



NOTAS PRELIMINARES SOBRE OS KABORÍ (MAKÚ ENTRE O RIO NEGRO E O JAPURÁ)

Mark Münzel

(Frobenius-Institut, Frankfurt am Main)

HABITAT

Alto Uneiuxi, afl. dir. do médio Rio Negro. Acesso fluvial a partir de Tapuruquara: cerca de 3 dias em canoa a motor¹ até a primeira casa Kaborí. Acesso a partir do Japurá: subindo o Boá-Boá, depois de um caminho de umas horas pelo mato até um igarapé na cabeceira do Uneiuxi.

Entre a desembocadura do Uneiuxi e a primeira casa Kaborí: cerca de 80 pessoas, concentradas perto da foz. Último terço do caminho desabitado.

Dificuldades de acesso, isto é, a distância das vias de comunicação podem explicar a fraca densidade demográfica, significam maior dificuldade na aquisição de mercadorias: Kaborí mais próximos de Tapuruquara ainda contam duas semanas para descer a este lugar em canoa a remo, vender produtos ali e voltar às suas terras. O custo elevado que um transporte motorizado para cobrir tais distâncias representa para as empresas pouco endinheiradas de subcentros comerciais como Tapuruquara, e o número reduzido tanto de eventuais consumidores de produtos manufaturados como de braços para os seringais diminuem o estímulo para visitar o alto Uneiuxi, que destarte não chega a funcionar como via de tráfego comercial, embora para índios e caboclos nas suas canoas a remo sirva de caminho de trânsito individual entre as áreas do Solimões e do Rio Negro.

DENOMINAÇÃO

Os Kaborí preferem denominar-se "brasileiros de Uneiuxi" ou "caboclos do mato" (aqui, "caboclos" = "neobrasileiros"; "mato" marca a distinção de outros neobrasileiros mais integrados, i. é, mais ligados aos centros urbanos). Usam ainda autodenominações, mas ofendem-se quando estas lhes são dadas por estranhos. Esta atitude ambivalente patenteia a difícil situação emocional dos Kaborí em face, por um lado, do desprezo generalizado por parte dos regionais, que os rejeitam, e, por outro, da necessidade econômica de integração. Reconhecendo-se membros da sociedade nacional, cujas autoridades aceitam, e negando a sua própria iden-

tidade étnica através da denominação, os Kaborí, entretanto, não se abstêm de pronunciar os termos "brasileiros" e "caboclos" de maneira a deixar claro que não se consideram como tais².

Kaborí: "Homem" na língua dos Kaborí, que ainda às vezes se chamam assim. Designação também preferida pelos regionais, parece-me justo usá-la para os Makú do Uneiuxi como grupo autônomo.

Para os do Boá-Boá, Schultz (1959:111) cita "Kaborí" como etnônimo aplicado pelos neobrasileiros, não como autodenominação. O nome se usa para vários rios atual ou antigamente tocados por Makú, sem que a ortografia instável permita aveludar com exatidão as relações: Caburi, afl. dir. do Rio Negro (Spix-Martius 1831: mapa); Martius 1867:562; Coudreau 1887: Atlas: pr. IV = Caurés (USAF 1966). Cauaburi, afl. esqu. do R. Negro (USAF 1966) = Cababuri (Spix-Martius 1831: mapa; Coudreau 1887: Atlas: pr. IV; Koch-Grünberg 1909-10: I: p. IV). Cabrabi, cabeceira do Uneiuxi (Spix-Martius 1831: mapa). Igarapé Capauary, afl. esqu. do Caricuriari (Koch-Grünberg 1906b:204; 1909 10: I: p. IV; II: 322, 374). Igarapé Cabary, afl. esqu. do Tiquié (*ibid.*) = Cabari (Brüzzi 1962:56). Igarapé Cobari, afl. dir. do Tiquié (Brüzzi 1962: 16-mapa). Rio Capuri (Spix-Martius 1831: mapa; Brüzzi 1962:11) = Papuri. No Rio Negro, "Kaborí" pode designar os Yanoâma, especialmente os do Cauaburi (p. ex., Boeldeke 1958:10 ss.). Anotemos que no séc. 18 "Caboré" podia ter o sentido de "mestiço de negros e índios" (Bastide 1960:129).

Makú: É a denominação geral mais prática para o bloco lingüístico integrado pelos Kaborí, por ser a mais freqüente na literatura etnográfica, embora rejeitada pela maioria dos que a recebem. Os regionais aplicam-na a diversos grupos indígenas de línguas e culturas diferentes (p. ex. Witóto, cf. Koch-Grünberg 19109/10: II: 302; Yanoâma, cf. Nimuendajú 1950: 172) que têm em comum não participarem plenamente da cultura indígena dominante e sofrerem discriminação da parte dos outros índios da área, que os consideram mais primitivos, "bichos do mato", "índios brabos" etc.³. Os assim chamados projetam o mesmo nome sobre vizinhos ainda mais desprezados. Os Makú por nós visitados usam expressões como "filho de Makú", "índia Makú" como insultos. Definindo como segue suas diferenças dos Tukuna e de outros índios do Solimões, que se vão introduzindo na região como imigrantes nem sempre bem-vistos, chamam-nos por seu lado "Makú".

"Makú pega sem pedir; nós, quando queremos uma coisa, pedimos. Makú só fala a gíria dele; nós sabemos falar português e brasil (nheengatú). Makú come com as mãos; nós sabemos comer com colher. Etc."

Esta crítica assemelha-se notavelmente às que aos próprios críticos aplicam os vizinhos mais a jusante. Na realidade, os indígenas vindos do Solimões, já têm mais traços da civilização brasileira do que os Kaborí, falando, inclusive, um português mais correto. Não é, pois, só o nome "Makú", mas todo um conceito de índio não integrado que se projeta como autodefesa inconsciente.

Certo grupo do alto Uneiuxi, os "Kaborí de Roçada", mencionados mais adiante se autodenomina "Makú", o único neste rio a manifestar orgulho em vez de vergonha de ser "índio", é o menos aculturado e o que por mais tempo soube manter sua independência.

Também os Makú do Boá-Boá "afirmavam ser este o nome de sua tribo" (Schultz 1959:111). Parece, assim, excluída a hipótese de se tratar de nome originariamente depreciativo. Talvez tenha adquirido o sentido atual, humilhante, ao atingirem os Makú uma dependência cada vez maior e muitas vezes humilhante com relação a seus vizinhos, continuando a ser honrado onde se conserva a antiga liberdade.

Kamá: Termo pouco usado às vezes desconhecido pelos regionais, serve aos Kaborí mais raramente como autodeterminação e com maior freqüência, para designar grupos Makú fora da região do Uneiuxi.

Galvão (1959:13) indica "Kamás" para os Makú das proximidades de Uaupés que o mapa de Malcher (1964) chama "Kama". Em carta ao autor, a New Tribes Mission de Manáus comunica que os Makú do alto Curicuriari se autodenominam "Kamá".

De outros nomes para os Makú entre Rio Negro e Japurá⁴, só encontramos um em uso no Uneiuxi:

Nadöb: "Gente" na língua dos Kaborí; designação dada por eles aos Makú ainda sem contacto com a sociedade nacional.

Natterer (diário inédito), *apud* Koch-Grünberg (1905a:881) encontrou em 1831 os Makú — "Anodöub" no Têa, cujo nome Koch-Grünberg (*ibid.*, nota 2) relaciona à palavra "yehub" = "gente" dos Makú do Tiquié. No dicionário de Giacone (língua Makú entre o Tiquié e o Papuri) encontramos "Hübde ou übde" = "Gente" (Giacone 1955:59) e "Hubde Nehérn" = "língua Makú" (*ibid.*, 5).

De acôrdo com Tastevin (1923:107), os Makú do Urubaxi usavam "Nadöbo" como autodenominação e no sentido de "gente", mudando mais tarde a pronúncia para "Nadopa" com o fim de se distinguirem dos Makú hostis à sociedade nacional. Considerando os problemas psicológicos provocados por discriminação, não seria impossível tal autonegação, que, aliás, corresponderia à evolução acima traçada do nome "Makú". Suponho que também entre os Kaborí o desejo de se distinguirem dos Makú "brabos" tenha sido estímulo para uma mudança de nome; pois parece estranho chamarem "gente" a índios com que negam travar contactos (quando não concedem o título nem aos outros indígenas, nem aos neobrasileiros) e evitam chamar de "gente" a si próprios, ao contrário do uso corrente entre tantos outros indígenas.

Vê-se a íntima ligação entre o problema histórico da posição inferior e conseqüente discriminação dos Makú, de um lado, e a questão dos etnônimos Makú, confusos e variáveis, de outro. À insegurança psicológica dos Makú em relação aos seus vizinhos corresponde a insegurança na denomi-

nação. Em vez de se afirmar, só se esforçam por projetar a discriminação sobre outros de situação semelhante. Sem uma caracterização geral do embate intersocietário que liga os Makú àqueles que os denominam com desprezo, não será possível esclarecer o assunto dos nomes tribais, faceta de um todo mais amplo.

SÍTIOS E GRUPOS NO ALTO UNEIUXI

SÍTIOS

Os sítios na seqüência de rio abaixo para rio acima:

Primavera: 18 pessoas em maloca. Lugar onde vivemos. *Aguiar*: A uma hora de Primavera. Uma casa com 20 ocupantes, uma casinha provisória para 8 pessoas que deixaram Primavera. *São Pedro*: a um dia de Primavera; cerca de 30 Kaborí em 2 casas; 2 famílias de origem Tukúna do Solimões em ranchinhos. Outro sítio num igarapé afluente do Uneiuxi, a uma hora de São Pedro: 1 casa, cerca de 10 pessoas. *Roçada*: a dois dias de Primavera, cerca de 60 Kaborí em 2 malocas e vários ranchinhos; 20 pessoas (Makú do Japurá e índios da zona do Solimões) que ainda não se fixaram definitivamente ali.

Aldeia Nadöb: cerca de 4 dias de Roçada no riozinho Natal, uma das cabeceiras do Uneiuxi. Uma cachoeira delimita o território acessível sem perigo de ataque Nadöb. Segundo informações de caboclos de Tapuruquara, o grupo seria numeroso, "uns mil". A medida que nos aproximávamos da aldeia, diminuía o número indicado.

A palavra "aldeia" não se aplica a todos os agrupamentos Kaborí. Os menores se reduzem a uma única maloca. No caso dos maiores, os pequenos ranchos individuais impedem-nos de falar em "malocas", mas também lhes falta a unidade de grupo que o termo "aldeia" implica: os pequenos ranchos são habitadas por pessoas de origem estranha que não se integram no grupo da casa ao lado. Parece mais simples seguir o costume local usando o termo "sítio". Mas deve-se notar que não se trata de sítios do tipo neobrasileiro (residência isolada de família nuclear). Num sítio Kaborí mora, além dos eventuais estranhos, um grupo local unido por laços de parentesco e com um chefe local. Os estranhos procedem geralmente da zona do Solimões. A maioria passa pelo Uneiuxi para mais tarde fixar-se no Rio Negro, ficando uma minoria junto aos Kaborí.

GRUPOS

Makú "do Taiati": no igarapé perto de São Pedro. Fala só dificilmente entendida pelos outros. Excluídos da organização política dos demais do Uneiuxi. Chegados do Rio Negro há uns 5 anos, onde ainda têm parentes na ilha do Taiati. Estes últimos tencionam juntar-se aos parentes, continuando assim um movimento Makú que se afasta do Rio Negro. Os avós das atuais crianças chegaram do Cuiari (fronteira colombiana).

É este um exemplo das migrações Makú sobre grandes distâncias. Um homem deste grupo contou (convicente pelos conhecimentos geográficos que demonstrou) ter visitado parentes no Cuiari; como alguns destes

já não se encontrassem ali, seguiu-os até entrar em território venezuelano, onde eles lhe falaram de viagens na Venezuela e de outros parentes nas favelas de Caracas.

Em relação aos outros Makú do Uneiuxi este grupo mostra a típica ambivalência: distanciando-se dos "pobres Kaborí daqui", acentua ainda assim o parentesco de língua e costumes. Schaden analisou como as relações de subordinação com representantes da sociedade nacional induzem o indígena a primeiro tentar corresponder ao modelo ideal neobrasileiro, para depois, uma vez frustrado neste esforço, exacerbar elementos de sua cultura tribal⁵. Em nosso caso, as duas fases se fundem talvez em uma, ambivalente, sendo a distinção de outros Makú um esforço de se aproximar do branco, contrabalançado por uma afirmação às vezes violenta de identidade Makú. À diferença dos casos descritos por Schaden, aqui a ambivalência se exprime não tanto com relação ao próprio grupo, mas antes a outros grupos Makú, menos aculturados.

Nadöb: Veja-se capítulo especial. *Kaborí de Roçada*: a mesma língua dos outros Kaborí, com diferenças mínimas. Festas comuns, sentimento de união. Ainda assim, ficam algo à margem da unidade; não reconhecem o capitão aceito pelos outros; são os mais antigos na região; primeira fase dos contactos mais tarde. *Kaborí de Primavera, Aguiar e S. Pedro*: tema principal deste trabalho; serão tratados mais pormenorizadamente.

LITERATURA ETNOGRÁFICA

O grupo especial em questão ainda não foi abordado na literatura, enquanto a presença Makú em geral entre o Japurá e o médio Rio Negro já se acha documentada na bibliografia do século passado, que em parte talvez ainda indique antiga extensão para mais ao leste, até afluentes do baixo Rio Negro.

Em 1820, Martius colheu informes sobre os Makú no Japurá, como nos rios "Cauaburi, Padauari, Urubaxi, Meriá e Coriuriay" (1867:547); pela lógica da seqüência da citação, ao que parece de este a oeste, "Cauaburi" parece ser, no caso, o rio também chamado por Martius de "Cabori" (*ibid.* 562, 630) = Caurés, afl. do baixo Rio Negro. Em 1831 Nattcrer encontrou Makú no Têa e no Ija (afl. do Marié; Koch-Grünberg 1906a:881). Entre 1848 e 1852, Wallace (1889:343s.) tomou conhecimento da localização de Makú nas "matas e serras nas proximidade dos rios Marié, Curicuriai e Urubaxi". Em 1851 Herndon ouviu falar em "Macus" no Japurá (1853:253) e em "Magu" (descritos como os Makú de outras fontes) entre os rios Cuiuni, Urubaxi e Japurá (*ibid.* 279s.). Em 1853 Spruce teve notícias de Makú "em quase toda a extensão do Rio Negro" (1908:344) e entre o Rio Negro e o Japurá, de onde costumavam descer até perto de Manaus (*ibid.* 477). Cou-dreau (1887:II:161, 163) localiza os Makú numa "imensa extensão, na margem direita do Rio Negro e do Uaupés, dos arredores de Manaus até os Andes".

Sendo difícil provar que se trata de Makú em todos os casos (uma vez que os viajantes não nos deixaram vocabulários), nada impede que se levantem teses contrárias. Também a hipótese de Biocca, de que os Makú

“brabos” ou “Guariba”, entre o Rio Negro e o Japurá, seriam Yanoamá⁶, não é de caráter a ser negada por provas contrárias, visto que índios “brabos” são, por definição, difíceis de estudar. O certo é que os Makú até agora lingüísticamente estudados nesta zona pertencem de fato ao Bloco Makú, p. ex. os do Boá-Boá⁷, antigamente considerados “brabos” por moradores da região⁸, indicada exatamente como parte do reduto dos Guariba⁹. Loukotka afirma o parentesco lingüístico entre os Makú “brabos” entre o Rio Negro e o Japurá em geral, e os “mansos” estudados por Koch-Grünberg¹⁰. Tastevin, em quem Biocca apóia sua hipótese, acentua a filiação autenticamente Makú dos Guariba¹¹. Nimuendajú, que já notou bem a confusão de nomes e a diferença entre Makú e “Xirianá e Uaicá”, acentua que o Rio Negro constitui o limite, vivendo os Makú ao sul e os Yanoamá ao norte¹².

As características dos Makú, de acordo com as fontes compulsadas, são bastante uniformes, fazendo supor que se trata sempre de índios do mesmo povo ou, pelo menos, de âmbito cultural homogêneo: são caçadores nômades e selvagens¹³, que se alimentam não só de carne, mas também muito de frutos do mato¹⁴; não possuem casas¹⁵, nem roças¹⁶, nem boas canoas¹⁷; usam tapirís¹⁸, dormem sobre folhas de palmeiras (esteiras)¹⁹, de vez em quando em rédes provisórias de cipó²⁰; são especialistas no fabrico de um veneno para as flechas (provavelmente o curare)²¹; segundo Martius, são antropófagos; não usam marca de tribo no corpo²². Tipo físico: traços que fazem pensar em influência européia²³, cabelos um tanto ondulados (Martius julga ter havido mestiçagem com negros)²⁴.

Antes de submeter as descrições a apreciação crítica, devemos esclarecer o quadro no qual viveram os índios descritos. As fontes fazem supor um contacto relativamente antigo dos neobrasileiros com a zona atual ou antigamente habitada por Makú entre o Rio Negro e o Japurá.

Já Martius, em 1820, teve a informação de que os rios Uneixi e Urubaxi eram os caminhos mais usados pelos brancos que quizessem ir do Rio Negro ao Japurá (Spix-Martius 1831:III:1283), trânsito já conhecido ao tempo de Condamine (1745: 127 ss.) que cita, no contexto, o relatório do Padre Fritz, de 1687, com notícias de um suposto comércio de ouro com os portugueses pelo mesmo caminho (*ibid.* 98 ss.).

No quadro de ineado — contactos com a região já há certo tempo e a antiga extensão Makú até mais perto das localidades brasileiras do baixo Rio Negro — integram-se notícias do século XIX sobre contactos intensos entre Makú e brasileiros. Ouvimos falar de Makú “descidos” e “amansados”.

Segundo Martius, houve Makú integrados em lugares brasileiros do médio Rio Negro — em N. S. das Caldas (na margem esqu., entre Tapuruquara e o rio Cauaburi) e Santo Antônio do Castanheiro (na margem direita, entre Loreto e S. J. N. de Camundé, Spix-Martius 1831:III: 1304), e em geral aldeados “cá e acolá no Rio Negro” (Martius 1867:474, nota). Segundo Brüzzi, havia já no séc. XVIII Makú aldeados em Santa Isabel

(Tapuruquara; Brüzzi 1962:24). No mesmo período, também já eram descidos no baixo Japurá — em S. A. de Maripi (perto de Maraá; Spix-Martius 1831:III:1201, nota, segundo Ribeiro).

Em princípios do século XIX, os Makú do Japurá são citados entre os índios especializados na caça aos escravos para venda aos comerciantes²⁵, i. é, cujas atividades se modificaram profundamente por causa desse contacto. Herndon explica a vida nômade e guerreira dos Makú como resultado das caças de escravos de que foram vítimas²⁶. No século XX, Tastevin menciona Makú “brabos” e supostamente “sem contacto”, que falavam um pouco de português e usavam instrumento de ferro e fósforos²⁷. Koch-Grünberg frisa o primitivismo Makú, mas nem por isso omite a menção de contactos, através do comércio e do trabalho, com os neobrasileiros²⁸.

Citando os Makú do Curicuriari como exemp'o dos Makú primitivos, indica ao mesmo tempo que os índios do Curicuriari seriam em parte *retirantes do contacto já estabelecido com o mundo dos brancos*, com certos contactos ainda persistindo²⁹.

A cultura Makú pode, pois, ter sofrido mudanças recentes que tornam problemática a hipótese de cultura especialmente “primitiva”. Martius, falando de índios caçadores de escravos, entre os quais os Makú, salienta a força do impacto de contactos recentes:

“Até aos bandos mais distantes e selvagens o vagalhão do comércio europeu se estendeu... Mas a produção e a coleta das suas mercadorias (dos índios) é penosa, na troca são computadas com valor incrivelmente baixo, e como o branco considera a obtenção de braços para trabalhos de escravo o comércio mais lucrativo... é grande para o selvagem a tentação de ir à caça de gente”. Continua, falando do exemplo dos Miranha, melhor conhecidos por êle: “Mais se lhes aproximavam os colonos, mais zelosamente (os índios) se entregavam à guerra com vizinhos mais pacíficos e à descida de homens. Por estranha combinação de circunstâncias acontece, pois, aqui que justamente a aproximação da civilização européia mantém estes índios na barbárie”³⁰.

Quanto ao fato estranho de os Makú “mansos” do Rio Negro possuírem cultura material mais primitiva que os “bravos”, Métraux procura explicá-lo pela “decadência em virtude do contacto com os brancos”³¹. É possível que uma das causas principais desta decadência se encontre nas caças que devem ter obrigado os Makú a uma vida menos tranqüila, quer fôssem êles caçadores, quer caçados. Comparando os processos de desenvolvimento cultural nas Grandes Planícies da América do Norte e nos pampas e no Chaco sul-americanos, Galvão analisa o incremento das atividades guerreiras e a perda de complexos culturais, como a horticultura, em função da crescente pressão de invasores brancos. Conclui que “a introdução do cavalo não foi o fator exclusivo dessas mudanças. Outras causas que derivam dos efeitos cumulativos do contacto e pressão das frentes colonizadoras... têm que ser tomadas em consideração no processo”³².

Para o caso dos Makú cumpriria analisar em maior detalhe um eventual processo paralelo, embora nem tão rápido, nem de conseqüências igualmente importantes.

Devemos encarar também a possibilidade de haverem sido transformadas pela interferência de preconceitos as informações sobre os Makú, pouco contactados diretamente por etnógrafos. Sem pôr em dúvida o caráter mais arcaico da cultura Makú em comparação com a dos vizinhos, devemos observar o aspecto um tanto estereotipado das descrições e a estranha coincidência com a imagem *européia* do selvagem bravo e feio.

P. ex., para Koch-Grünberg, certamente um dos informantes mais objetivos e exatos sobre os Makú, seus idiomas possuem sons "animais, como todo o caráter destes silvícolas de baixo nível" (1906a:883; 1909-10:I:23), são "línguas muito primitivas" (1906b:180) embora não tivesse podido estudar a fala Makú senão muito superficialmente (o pouco que indagou faz supor estruturas não mais primitivas do que as de outras línguas da região; 1906a:883ss.). Quanto ao som, é questão de ouvido e gosto; p. ex., os Makú acham que a língua Tukano soa como gritos de bichos (isto tem base na mitologia Makú, e convém indagar até que ponto a opinião de Koch-Grünberg não se baseia também em certa mitologia). Para Koch-Grünberg, os Makú são, ainda, muito feios (1906a:880; 1909-10:II:250), de expressão estúpida (1909-10:I:271), de boca quase em forma de focinho, à semelhança dos animais (1909-10:I:214, 271); as fotografias tomadas pelo próprio Koch-Grünberg não deixam entrever um tipo humano especialmente feio, pelo menos não mais feio do que o de outros índios retratados nas mesmas obras (1906a: figs. 3-5, cf. p. ex. com 1909-10:I:figs. 60, 129, II: figs. 5, 181, 192, 202).

O que Koch-Grünberg diz sobre a cultura Makú são igualmente conclusões baseadas em fatos que por si sós permitiriam também outras interpretações. Encontrou um único acampamento Makú (aliás abandonado no mato; tapiris provisórios, tais como outros índios e até exploradores europeus os constróem quando em viagem apressada pelo mato. Sem mais provas, Koch-Grünberg deduz daí que os Makú seriam nômades sem casas. Segue a comparação com "o animal fugitivo do mato" (1909-10:217).

Koch-Grünberg parece influenciado por informações fornecidas por índios da região. Assim, uma vez, cita primeiro indicações indígenas sobre ruínas fantásticas no mato, classificando-as como "mentiras de índio e exageros", logo depois reproduz indicações indígenas sobre Makú bravos e nômades, considerando-as como fonte etnográfica insuspeita (1909-10:I:17s.). Em outra oportunidade esclarece primeiro o quanto um informante, Makú aculturado, era de pouca confiança, querendo diferenciar-se dos outros Makú, para depois citar como verdadeiras indicações despeitadas deste sobre os Makú (*ibid.* I:213ss., 217). Enquanto acredita em tudo o que afirma o primitivismo Makú, torna-se cético ao ouvir de informantes indígenas que os "Guariú-tapujo", de cultura mais desenvolvida, seriam Makú (1906a:879; 1909-10:II:315-317). Embora cite indicações sobre Makú sedentários, nos resumos eles aparecem como nômades puros (1909-10:I:238-1906a:877; 1906b:179; 1922:260, 262). Fala de Makú nômades ao citar Tastevin e Rivet, os quais, entretanto, não os descrevem como nômades (1922:262, nota; Rivet-Tastevin 1920:76ss.; Tastevin 1923:100, 103). Afirma o desconhecimento da lavoura ao mesmo tempo que menciona o trabalho dos Makú nas roças de patrões de outros povos que não se ocupavam muito, eles próprios, com suas roças (1906a:877; 1906b:179; 1909-10:I:23, 269).

Não lograremos compreender essa atitude, sem levar em conta as duas fontes do saber de um etnógrafo europeu: a tradição científica do seu próprio âmbito cultural, e as informações indígenas. Um antecessor de Koch-Grünberg, citado por este quando fala dos Makú³³, Coudreau, sob influência da antropologia física do seu tempo, que não se emancipara ainda do evolucionismo do século XIX, procura distinguir, entre os índios amazônicos, uma "multidão de raça primitiva", mongolóide, e "conquistadores brancos ou semitas ou hamitas ou kuxitas pouco numerosos". Os descendentes dos conquistadores seriam os Tupí e Karíb, enquanto dos mongolóides primitivos e conquistados descenderiam os outros indígenas e, em parte, os caboclos³⁴. Notemos que Coudreau não apresenta outras provas que o aspecto mais europeu de alguns e menos europeu de outros índios. O tema da conquista de índios inferiores por conquistadores superiores é retomado por Coudreau quando fala dos Makú, "probablement les vestiges d'une ancienne race aborigène réduite en esclavage par les tribus conquérantes"³⁵.

Destarte, os Makú recebem o papel de "missing link" na pirâmide evolucionista. Visto que sempre os povos superiores e mais bonitos conquistaram e escravizaram os inferiores e mais feios, os Makú — de fato escravizados por outros índios — devem ser inferiores e, para Koch-Grünberg, mais feios. Visto que deve haver, na pirâmide, uma base de gente feia e primitiva, próxima dos animais, os Makú devem constituir esta base. Considerando sob este ângulo as fontes etnográficas, estes nômades sem eira nem beira não vêm do mato, mas de uma tradição européia que já no século XVI descrevia os Tupinambá, mais sedentários e lavradores do que muitos outros índios, como selvagens errantes. "Neste e em inúmeros outros casos se observa que a estrutura do estereótipo resiste à lógica das observações reais, principalmente nos seus aspectos negativos, que costumam ser postos em termos mais concretos e precisos do que os positivos"³⁶. A partir do século XIX, na zona do Rio Negro, as descrições etnográficas mais pormenorizadas de outras tribos começaram a limitar a possibilidade de indígenas semi-animais, ficando no século XX quase exclusivamente os Makú ainda pouco descritos por testemunhas oculares. Que os "Magu" de Herndon, p. ex., trepavam pelas árvores como macacos³⁷, compreende-se a partir do evolucionismo europeu, que precisava de homens-macacos, e cujo representante mais eminente na etnologia, Morgan, julgava que os bandos humanos mais primitivos vivessem nas árvores. É congruente a reprodução, por Spix, Martius e Herndon, de afirmações da existência de índios com rabo de macaco³⁸.

Mas isto não explica por si só a atitude de um cientista tão cético, pouco evolucionista e em geral tão amigo do indígena como o foi Koch-Grünberg. O preconceito europeu encontrou um aliado no indígena. Koch-Grünberg alude freqüentemente ao desprezo dos regionais por tudo

quanto é Makú³⁹. Que êle considera o idioma Makú "horrrível", parece ter sido sugestão dos outros índios, que acompanhavam com risos de despeito os esforços do explorador e de seu informante Makú para estabelecer um vocabulário⁴⁰. Justamente a amizade pelos indígenas, a capacidade de sentir com êles, pôde levar o pesquisador sensível a desprezar os Makú.

Podemos formular hipóteses para as razões do preconceito indígena. Primeiro, os índios do Rio Negro necessitavam de justificação para o seu domínio sobre os Makú. Segundo, a comparação dos bichos não se reserva somente aos Makú. "No subconsciente em parte talvez essa imagem permaneça tão arraigada graças a sua função de desencargo de consciência pelo tratamento desumano que não raro se dispensa aos silvícolas". (Cf. nota 36). Os indígenas do Rio Negro, tidos como "bichos" por brancos e mestiços que os dominam, qualificam da mesma maneira os Makú por êles próprios dominados. Relata Koch-Grünberg que para os Tukano os Makú serviam de bodes expiatórios, sendo acusados de pajelança em caso de morte suspeita, atacados e vendidos aos brancos⁴¹. Possivelmente, face à emulação da superioridade do branco, o processo é algo semelhante.

Outro fator: a veracidade parcial de certas informações indígenas sobre os Makú. Dentro do sistema hierárquico que abrange as tribos do médio e alto Rio Negro, os Makú ocupam *de fato* posição inferior; sua cultura é *de fato* arcaica sob alguns aspectos. Uma situação de fato e um preconceito indígena, talvez oriundo de abstração a partir da situação, alicerçaram o estereótipo dos Makú que se integra na história das idéias genuinamente européias. As indicações sobre os Makú podem ser deformadas, mas nem por isso carecem de fundo concreto; assim, p. ex., a lavoura é de fato relativamente pobre, embora até agora não exista nenhum testemunho ocular de etnógrafo sobre a existência de Makú nômades.

HISTÓRIA KABORÍ RECENTE

Com recurso a depoimentos de vários Kaborí sobre a sua vida e a dos seus pais, foi possível estabelecer sua história dos últimos 40 anos.

Procedem das cabeceiras do Têa, exceto os que hoje moram em Roçada e que antes se estendiam sobre todo o alto Uneiuxi. Os Kaborí, os Makú do Japurá e os Nadöb (então perto de Roçada) mantinham relações mais pacíficas que guerreiras, visitando-se freqüentemente (a pé, desprezando as vias fluviais, provavelmente já atingidas por outros índios). Parecem ter sido estreitas as relações entre os Kaborí no Uneiuxi e os Makú do Japurá, as relações entre Uneiuxi e Boá-Boá (afluente do Japurá) são confirmadas por Schultz⁴². Por outro lado, as relações com os Nadöb parecem ter sido dominadas por desconfiança e ameaças mútuas; houve casamentos, mas "não deram certo". Também houve contactos, até casamentos, com Makú mais ao norte e oeste. Com grupos não-Makú só teriam travado contactos superficiais, sempre guerreiros, não se integrando,

pois, nas regras de convívio, muitas vezes pacífico, da área. As táticas de guerra, freqüentes e rápidas incursões de rapina, podem ter, de um lado, contribuído para o estereótipo dos Makú errantes, e, de outro, dificultado a ocupação da zona por caboclos, o que nos indicaria talvez mais uma causa, tanto prática como psicológica, da rarefação demográfica. O saque de sítios neobrasileiros representava para os Makú oportunidade crescente de aquisição de produtos manufaturados; tornou-se destarte imperioso estabelecer contactos comerciais, desde que a superioridade militar dos neobrasileiros impedia os saques.

Há cerca de trinta anos, comerciantes do Rio Negro procuraram os Kaborí do Têa para com êles encetar as primeiras relações (pouco constantes e freqüentemente interrompidas por conflitos violentos). Isto não tocava diretamente nem aos Kaborí do Uneiuxi, nem aos Nadöb; porém, mais ou menos à mesma altura teria surgido uma discussão entre um Kaborí do Têa e um Nadöb, seu cunhado, no decorrer da qual os Nadöb teriam morto e depois comido uma mulher Kaborí, e por isso os Kaborí teriam cortado as relações, migrando para o baixo Têa (i. é, para mais perto dos comerciantes). Por outro lado, uma parte dos Kaborí do Têa, rompeu com os comerciantes, fixando nova residência no Uneiuxi. Os retirantes continuaram mantendo relações estreitas com os que permaneceram no Têa, fato que lembra os supostos contactos entre Makú "brabos" e "mansos", não obstante a atitude diferente para com os comerciantes, no Japurá⁴³. Mas não houve mais contactos pacíficos com os Nadöb.

Koch-Grünberg menciona os Makú do médio e baixo Têa, em contacto pacífico com os neobrasileiros, mas em guerra constante com os "Guaríua" (Makú "brabos"), das cabeceiras dos afluentes da margem direita do Rio Negro, (i. é, também do Têa) e dos afluentes da margem esquerda do Japurá⁴⁴. Os Kaborí, vindos das cabeceiras do Têa, seriam, por conseguinte, mais provavelmente um grupo dos "Guaríua", o que confere também com suas relações (outrora sobretudo pacíficas) com os grupos de outras cabeceiras e do território do Japurá. O fato de estas relações terem piorado um pouco quando da abertura de contactos comerciais com os neobrasileiros, pode ser agora interpretado como sinal da integração dos Kaborí entre os "Makú mansos", em paz com os comerciantes e em guerra com os "brabos". Os Kaborí, seriam, pois, antigos Guariba virados Makú "mansos"; considerando-se os Guariba como Makú também, esta transformação nada tem de extraordinário. Os Kaborí então no Uneiuxi, mais distantes da civilização neobrasileira, alcançaram mais tarde a fase dos contactos (i. é, viraram "mansos" e romperam as relações amigáveis com os "brabos"). Nesta nossa interpretação, os Guariba se diferenciam dos outros Makú sobretudo pela atitude hostil à sociedade nacional. Sabemos que também diferem um tanto pela cultura material mais evoluída⁴⁵. Já citamos possíveis causas históricas. Encontramos indícios para uma con-

tinuidade da situação histórica até a primeira metade do século XX: descrições do caráter das relações dos Makú "mansos" com índios aculturados e com neobrasileiros. Informam as fontes que os Makú eram obrigados a trabalhar para patrões, p. ex. Tukâno⁴⁶, que eram caçados como escravos (embora o tratamento fôsse normalmente amável, familiar), vendidos para longe das suas terras⁴⁷, entregues aos serviços de viajantes europeus⁴⁸. Viviam em casinhas de caráter provisório (talvez pela pobreza e falta de tempo livre dos Makú) no mato, perto dos sítios dos patrões⁴⁹. Conforme as necessidades econômicas destes⁵⁰, eram empregados sobretudo na coleta de produtos silvestres⁵¹. Frequentemente se viam obrigados a viajar por grandes distâncias, ou tratavam de escapar ao trabalho, fugindo mato adentro⁵². Certa zona chegou talvez a servir como terra de refúgio no mato, onde os Makú que haviam logrado escapar passaram a viver em certa miséria⁵³.

A íntima relação dos Makú "mansos" com o mato pode ter sido reforçada pelas atividades de coleta e por sua inevitável vida um tanto errante, na qual o mato tem função de zona de segurança. Este último aspecto é ilustrado por uma narração Makú em que um Kaborí, levado rio abaixo por um regatão, consegue refugiar-se no mato ao pé dos seus antepassados, onde vira queixada, i. é, um bicho brabo, típico do interior da mata; justamente o contacto com a civilização aproxima-o destarte dos antepassados e de sua vida errante. Segue a primeira parte do conto, abreviada, mas só com ligeiras correções do defeituoso português gravado.

Os guardas chegaram, bem 20 pessoas. Disseram a Yoyôdn: "Vamos embora". Penso que o enganaram. Foram com êle, rio abaixo. Chegaram em Manaus. Ai tinha casa de andares. Yayôdn entrou, foi lá em cima.

Foram de canoa, remando. Yoyôdn foi na proa. Remaram, remaram. Quando estiveram no meio do rio, o rapaz comeu um fruto que levava, de nome pedôu-ag, pulou na água, fugiu. Ficou em baixo da água, morando ai bem quatro meses. Depois saiu, foi à beira, andando por ai. Entrou no mato, foi, foi, foi. Os guardas o perseguiram, mandaram um cachorro muito grande atrás dêle — foi onça mesmo! Yoyôdn correu, caiu, levantou-se, correu, caiu, levantou-se, correu, caiu. Afinal, trepou num pau. A onça pode, porque tu é meu parente!" Ai sim, a onça foi embora. O homem foi, foi, na beira do rio, andando por ai. Achou uma pegada de queixada, muito velha. Quebrou uma vara. Seguiu os rastros de queixada. Banhou-se no banheiro das queixadas. Já está banhando no banheiro de queixada mesmo... Encontrou as queixadas que cortaram frutos no mato. "Eu venho, meus tios. Fugi. Quase perdi o caminho. Os guardas quase me mataram". "Olha, nosso parente vai chegar aqui, fugiu". Fizeram a festa do Jurupari. Comeram um caribé venenoso. "Eu não morro disso?" (Yoyôdn perguntou). "Não morre, não!"... etc.

Yoyôdn, virado queixada, casa com 2 mulheres queixadas. Vão ver os parentes humanos de Yoyôdn rio acima — mas êstes os caçam; o próprio filho (humano) de Yoyôdn mata seu pai (queixada) e as mulheres-animais dêle. A história acaba descrevendo como os parentes humanos comem Yoyôdn e sua família queixada.

O tema desta narrativa — a vida errante de um Kaborí entre dois mundos, um tão hostil como o outro, é retomado em outro conto, que descreve, de forma fantástica, as relações com os Makú ainda hostis à sociedade nacional, os "Nadöb".

O conto permite outras interpretações: como muitas narrações indígenas, resume uma soma de idéias variadas. Acentuemos o aspecto de interesse histórico. A família Kaborí dos "Komexô" morava inicialmente além duma rocha, como ainda hoje os Nadöb habitam além das primeiras cachoeiras grandes. Atacados por doenças súbitas — obra do bicho "mañid", responsável por doenças, p. ex. as impostadas através do contacto com a civilização — fogem. Contactam os Nadöb. Mas êstes, depois de inícios pacíficos, vêm uma ameaça e rejeitam os Kaborí, que perecem entre dois fogos. Como no conto anterior, na rejeição cabe papel importante à ligação íntima dos Kaborí com o ambiente da floresta, p. ex., com as onças. Interpretando historicamente, podemos ver o conflito entre os Kaborí já "mansos", cheios de doenças que matam, e de cultura de cunho primitivo, mais ligados ao mato, e os Guariba "brabos", que vivem no interior da mata, mas são bons lavradores. E' a narração de um povo que tem levado uma vida insegura, sempre fugindo.

— Um homem, Komexô-Komexô, o pai dêle, a mulher e mais parentes moravam em cima da pedra grande. Ai tinham sua casa (cf. Terribilini 1961:9, mitologia dos Makú do Caiari-Uaupés: os primeiros homens "allèrent habiter dans de grandes maisons de pierre, qui sont maintenant une grande montagne en aval du rio Negro"). Era gente (= Makú).

O bicho chegou, de noite, cantando. Perto da casa gritou. Depois o pai morreu — o bicho o matou. Depois a mãe — o bicho a matou. A irmã, matou-a também; era môça... morreu. Ficaram um homem e sua mulher, carregando o filhinho de outra mãe. Fugiram, andando pelo mato. Foram longe, andaram, andaram, até chegar bem ai. "Embora fazer casa! O bicho agora não vem mais trás de nós!", a mulher disse. O bicho veio. Chegou só de noite: Wwwwouuu! Wwwwouuu!" Gritou de lá, depois de cá, depois mais para lá, depois gritou de nôvo para cá. Era um só bicho, correndo, cercando, andando para lá, para cá. "E o bicho veio atrás de nós" — o homem matou uma fôlha, bateu nela, morreram os gritos! "Vamos embora fazer a nossa casa muito longe!" Andaram, andaram, até chegar num lugar, às cinco e meia da tarde. Construíram um barraco. "Agora o bicho já voltou atrás, porque já fomos muito longe". Anoteceu, nada. Às quatro horas da madrugada, chegou. Gritou: "Whhoouh!" Espera ai, vai matar os Kanaxô, vão acabar. Gritou para cá, pois para lá, estêve lá, pois cá, gritou ali, correu. Depois, com mais luz, foi embora. Pertinho foi deitar. Virou casa de cupim, virou fôlha grande. As fôlhas cerraram o barraco para matar. Os Kanaxô fugiram, foram, foram, andando, andando... Encontraram outra gente, parentes — não são parentes, são outra tribu, Nadöb. (Note-se a atitude ambivalente do narrador, que primeiro afirma o parentesco, para depois arrepender-se diante do branco). "Quem é você?" "Sou eu". "Tu estás passeando?" "Agora queremos juntar-nos como vocês" Kanaxô disse. "Então vamos lá para nossa casa!" O bicho veio atrás.

À noite, o bicho chegou. O Nadöb pensou: "Kanaxô virou bicho! Vou matá-lo". De manhã, deram caribé ao Kanaxô. Quando estava bebendo, mataram-no com a borduna. Mataram a mulher, um filho — só ficou um filho assinzinho. A vovó: "Deixa êste ficar só para mim, ficar nosso enteado! Você já matou e comeu o pai, chega". O filho ficou com a vovó Nadöb. Os Nadöb fugiram. "Agora o bicho não vem mais atrás de nós, vai ficar onde o deixamos". Foram dormir. Acordaram com medo — nada. Adormeceram de nôvo. Acordaram de nôvo — nada. Adormeceram. Dormiram. Às cinco da manhã, o

bicho. Gritou muito. "Este é quem matou minha mãe! Matou minha avó, todos". "Aah! Agora compreendo! Fiquei enganado, pensei que fôsse teu pai que virara bicho". "Não virou. É que meu pai é gente!" ("gente" = nadöb = Makú). Na manhã, os Nadöb saíram para caçar o bicho. Acharam uma fôlha *grande*, novinha! Bateram nela com a borduna. O bicho chorou. Mataram-no. Tiraram a pele, cortaram a carne, fizeram fogo, depois jogaram-no na fogueira.

Os Nadöb fugiram. O filhinho foi com eles. "Quero caçar, vovó. ("Cuidado, Kanaxô, onça vai comer você!" "Não, vovó, onça é nosso parente"). Foi caçar. A avó fez um barraco para aguardá-lo no mato. Kanaxô encontrou muita coisa no mato, trouxe à avó. Uma vez foi buscar o cará *grande* no mato — a avó ainda não conhecia o cará. "Ah, Kanaxô, cuidado, senão vai ficar para lá! Onça vai morder você". "Não, vovó, onça é nosso parente". Foi, andando, andando, chegou perto do cará. Cavou, tirou tudo. Voltou, andou, andou, chegou na beira da roça do Curupira (meéid). Ali estavam as onças vermelhas. Kanaxô foi perto delas. "Khaaei!", as onças disseram: "Ah, onças, vocês estão aqui?" "Estamos aqui". "Estão brincando aqui?" "Estamos brincando". Brincam mesmo, aquelas onças! "Estás passeando, Kanaxô?" "Perdi o caminho no mato. Cadê a minha avó?" "Perto, construí um barraco para aguardar-te". Kanaxô seguiu os rastros da avó. Foi, foi, chegou, contou tudo. Levou a avó para ver as onças.

A avó tinha um cachorro *grande*, caçador de onças. Chamou-o. Chegaram à roça do Curupira. O cachorro correu logo atrás das onças, ladrando. A avó gritou: "Agora vou comer carne de onça!" As onças correram. Chegou o Nadöb que matara o pai do rapaz, flecou as onças tôdas. Não gostava de Kanaxô.

Todos os dias Kanaxô ia caçar, trazer tatu. Por isso tinha muitos piolhos na cabeça. Os outros zombavam dêle. Kanaxô ficou triste. Cresceu, ficou forte. O Nadöb soprou na sarabatana, flechou bem nos olhos de Kanaxô. Os Nadöb já o mataram, porque já ficava muito grande.

O primeiro conto descreve a integração malograda de um Kaborí na sociedade nacional, depois sua rejeição pelos próprios parentes. O segundo narra a integração malograda na vida dos parentes mais rio acima. Em ambos os casos, os Kaborí só encontram um ambiente propício e amizade no interior da mata, sendo rejeitados pelos parentes, justamente por isto. Mas obteve também dos Kaborí uma narração na qual um dêles consegue integrar-se na sociedade nacional; como no primeiro conto, o caminho para o mundo dos brancos é pelo rio.

Um Kaborí cativa uma môça do rio, filha do pato. "Já sei porque você me pegou", diz a môça, triste, "tu vais me comer agora". Para salvar-se, entrega um pente ao homem. — Depois, ela botou pena de pato no braço do homem. O braço começou a virar para trás. Depois ela mandou: "Agora vai correr atrás de mim!" "Como posso? Vou morrer na água!" "Vai não! Lá nágua é tudo igual como aqui", disse ela, pegou umas fôlhas, acendeu-as e soprou a fumaça sôbre o homem. Depois, pegou uma agulha e deu uma injeção entre os dedos do homem. Aí o homem ficou com dedos de pato. Voou. Contento, a môça gritou: "Assim você vira homem agora!" (Pormenor interessante em conto de um povo que não é considerado humano por gente, por seu lado não considerada humana pelo povo). Os dois voaram para o outro lado do lago, depois mergulharam. Chegaram na casa do pato. "Você chegou, meu genro?" "Cheguei, meu sogro". O sogro pato co-

meçou a lamber o braço do homem, depois mordeu-o nas orelhas. "Você vai morar no meio do rio grande, meu genro, com sua mulher". "Você quer enganar-me. Sei como vocês são espertos, sogro".

Um navio grande a motor chegou perto. A filha do pato pegou o homem, meteu-o no navio: "Não tem medo, marido, este navio não cai. Quando a gente mora nêle, é igual como morar na terra". Assim, o homem e a filha do pato ficaram morando bem no meio do rio grande. No navio grande, foram até Manaus, compraram mercadorias, trouxeram-nas para vender. O homem ficou comerciante. Assim, trouxe pano, pratos de ferro, colheres, canecas. Trouxe vestidos, agulhas. A filha do pato foi quem primeiro costurou. Ela costurou o pano ruim, todo estragado, que o marido dela vendia para a gente. Depois ela ensinou todo o mundo a costurar. Agora, até hoje, todo mundo costura.

Por volta de 1940, a maioria dos Kaborí mudou-se para o Urubaxi. Sucedeu uma integração dos novos com os antigos habitantes Makú dêste rio, a par de maior entrelaçamento interétnico, ao trabalharem com os Kaborí como seringueiros. Em 1945, mais ou menos, vitimados por uma epidemia de gripe, que lhes causou grande mortandade, os Kaborí então no Urubaxi mudaram-se para o Rio Negro, ao lado de Tapuruquara, i. é, para mais perto ainda dos comerciantes. Aumentou o estímulo de trabalhar a serviço de patrões, a fim de ganharem meios para as suas compras. Nas novas relações, os Kaborí eram protegidos por um comerciante, que ficou patrão de todos os Kaborí já "mansos". Uma parte dêstes subtraiu-se a esta dependência, subindo o Uneiuxi, onde se integrou novamente no sistema econômico nacional a partir de 1950, quando o mencionado comerciante começou a organizar viagens de regatão. Nisto foi ajudado pelos Kaborí já seus conhecidos que asseguraram um contacto pacífico com os Kaborí até então hostis à sociedade nacional. Continuaram hostis só os Nadöb do alto Uneiuxi. Pouco depois, por volta de 1953, os Makú do Japurá teriam atacado os Nadöb, dizimando-os e destruindo sua aldeia. Os poucos Nadöb sobreviventes se teriam refugiado no sítio que ainda ocupam, evitando a partir de então qualquer contacto com outra gente. Outra vez a data da ruptura coincide aproximadamente com a do início de contactos pacíficos entre os Makú então em contacto com os Nadöb, e a sociedade nacional. O ataque mencionado talvez se enquadre nos conflitos entre Makú "brabos" e "mansos", já citados. Sua conseqüência foi, para os Kaborí e pequena parte dos Makú do Japurá, a possibilidade de usurpar a zona do alto Uneiuxi perto das cabeceiras até então controlada pelos Nadöb. A necessidade desta expansão decorreu talvez do aumento gradativo da pressão (sobretudo involuntária, pelas doenças) da sociedade nacional sôbre os Makú "mansos". Talvez êstes acontecimentos constituam um modelo também de outros conflitos entre "brabos" e "mansos", conflitos em que a pressão sôbre êstes é descarregada sôbre aquêles.

Entre 1955 e 1958, os Kaborí ainda no Rio Negro subiram também o Uneiuxi, fixando residência junto aos já ali instalados.

Resumindo, trata-se de grupos muito instáveis, que facilmente mudam de lugar, num processo ora de desagregação, ora de aglutinação intergrupual. Não carece, pois, de todo fundo concreto a sua qualificação, pelos vizinhos, de "vagabundos". Constituem exceção os Kaborí de Roçada, que sempre continuaram no Uneiuxi, sem dissolução do grupo, nem integração de outros Makú, e os Nadöb. Estes são, ao mesmo tempo, os grupos com menor influência da sociedade nacional. Não obstante a desagregação de grupos, não se deu a transformação em sociedades abertas: os Makú desta zona permaneceram entre si. Talvez a discriminação dos Kaborí rejeitados pelos vizinhos tenha exercido função coercitiva.

ECONOMIA

LAVOURA

Tubérculos: mandioca brava, macaxeira, cará, batata doce (duas variedades).

Frutos: banana (quatro variedades, em Primavera), maracujá (variedade silvestre), abiu, cuviu, mamão, ingá, cucura, limão, caju, melancia, palmeiras (pupunha, coqueiro, açai).

Plantas medicinais ou venenosas. Pimenta, jerimum, cana.

Ao lado da *mandioca* brava, produto principal, os outros tubérculos — importantes também — plantam-se à margem das roças. O carázal pode constituir plantação contígua, mas separada do resto da roça. Em comparação com as roças normais da área (cf. Galvão 1959:21-24), é menos estreita a ligação com os lugares acessíveis por via fluvial.

Plantas frutíferas nas margens das roças e perto das casas. Mais recentemente: melancia, limão. Plantio mais tradicional: banana, maracujá, abiu, cabiu, cucura, açai. A concentração de palmeiras nos lugares citados é indício de um plantio que acompanha o cultivo de outras plantas; há cerca de 40 anos, ainda no Têa, o plantio de açaizeiros teria sido de importância, diminuindo depois por a terra no Uneiuxi se prestar menos.

Plantas medicinais: em pequena quantidade, nas capoeiras. Outras, servem para misturas venenosas (p. ex. um para matar peixe, e o curare) e outras preparações, tal o "paricá". *Pimenta*: em plantações reduzidas independentes das roças, era o condimento principal até a introdução do sal há uns 30 anos.

Jerimum e cana são de importação dos últimos anos.

Cabe importância relativa ao cultivo de plantas frutíferas e de "drogas", medicinais e outras. As "drogas" servem também para o comércio com os regionais. Vemos, pois, os Kaborí participarem da tradição de fornecimento de "drogas" pelo indígena amazônico, com a diferença de que, hoje e aqui, o interesse reduzido dos comerciantes limita este comércio à escala regional e individual. O Kaborí vende curare, "paricá", remédios caseiros e pimenta em pequenas quantidades aos regionais, que não os encaminham para o mercado. A cultura da mandioca, ao contrário, destina-se a um mercado maior, sendo grande parte da farinha comprada e redistribuída por comerciantes de Tapuruquara. Também notamos superprodução e uma conseqüente tendência à venda dos outros tubérculos, sem que haja, porém, compradores. A lavoura apresenta-se, pois, parcialmente des-

tinada a um mercado insuficiente, talvez empobrecido; limitação da produção (i. é, justamente o que já se notou entre outros Makú, entre os quais é interpretado como resultante do primitivismo Makú) seria uma conseqüência a tirar desta situação do mercado consumidor. O cultivo de frutos — cuja importância aproxima os Kaborí de um povo como os Yanoama — destina-se exclusivamente ao consumo do grupo, sem que isto exclua relação com o mercado: o consumo maior de frutos talvez redunde em menor consumo de mandioca, que assim pode ser vendida em maior quantidade. Ademais, a economia de tempo e trabalho neste plantio, em confronto com o trabalho da mandioca ou a pesca, libera mais força e tempo para trabalho a serviço dos patrões.

COLETA

Frutos: bacaba, pupunha, miriti, uaçu, uapixuma, patauí, castanha do Pará, cunuri, cucura, cumã, jatobá, pequiá.

Plantas: medicinais ou que contêm veneno.

Moxilos. Mel de abelha.

As freqüentes excursões na mata combinam várias atividades com o fim primordial de buscar frutos: seguir pegadas, procurar certas madeiras, comer moxilos, etc. As flautas sagradas podem acompanhar os homens; neste caso celebrar-se-á na volta a festa do "dabucuri" (mais importante, freqüente e de caráter mais claramente religioso então do que quando se celebra êxito na caça, pesca ou lavoura). Nas narrativas, as excursões têm relêvo importante; nelas, p. ex., os heróis culturais encontraram muita coisa essencial para a vida atual, como o Sol, a Lua e plantas. Em contraste com a situação de hoje, os contos descrevem uma vida em que a mandioca e o trabalho na roça não têm grande relêvo.

CAÇA

Mamíferos: anta, queixada, veado, macacos, cutia, quati, paca, tatu (duas variedades).

Aves: inambu (caça de destaque nos contos), arara (para comida, não pelas penas), kujubim, jacamim, mutum (para comida e pelas penas), pato d'água.

Répteis: jacaretinga, lagartos, cobras. Parece gosto especial dos Makú (cf. Giaccone 1949:87, 1955:2; Terribilini 1961:4).

Característica é a participação ativa da mulher, que possui a maioria dos cachorros. O produto da caça é entregue primeiro às mulheres, que o preparam, guardam uma parte para si e depois distribuem o resto a todos os homens do grupo, cabendo ao caçador a cabeça.

A importância da caça, ainda grande entre todos os Kaborí (caça é coleta juntas ocupam quase tanto tempo na vida dos homens como o trabalho com a mandioca), diminuiu um tanto para os homens cuja infância já se situou no tempo dos contactos intensos.

Armas

Sarabatanas: dois tubos grandes para animais maiores; um tubo grande para macacos, paca, cutia, etc. (uma sarabatana deste tipo deixamos ao Museu Paraense). Sarabatanas menores para passarinhos, e caça menor (passatempo dos meninos, sem outra utilidade nutritiva do que às vezes com isca). Dardos envenenados só para macacos e caça maior. Vários tipos de curare, cujo fabrico é segredo para estranhos, mulheres e crianças. *Borduna*: fora de uso (não vi nenhuma); era a arma principal, até há uns 30 anos, contra homens e caça maior. *Machado*: arma preferida da mulher (substitui a antiga borduna) para matar jacaretingas ou caça maior (p. ex. queixadas). *Terçado*: outra substituição da antiga borduna, sobretudo para cobras. *Espingardas*: pouco usadas, por falta de munição. *Armadilhas*: para animais pequenos, como a cutia; armadilhas com espingarda para caça maior. *Arco e flecha*: só de um tipo, minúsculos, usados pelos meninos na caça menor ou na pesca. *Caça com cachorros*: principalmente trabalho feminino, com ajuda do machado, a maneira mais comum de obter carne.

PESCA

Anzol (na maioria das vezes feito duma agulha), a partir da canoa. Flechinhas (só usadas pelos meninos), da beira. Veneno, (plantado, ou timbó de cipó; tarefa de mulheres e jovens solteiros), nas águas tranquilas. Pescam os meninos (muitos dias saem de manhã e voltam à tardinha), as mulheres e os homens sem filhos. Pesca-se mais nos sítios mais aculturados.

O TRABALHO PAGÓ

Antes do que como grupo de parentesco, a comunidade de um sítio se define como unidade ao dispor de um mesmo patrão, que açambarca tanto os produtos vendidos em maior escala como o trabalho pago (corte de gomas ou piaçaba). Para os Kaborí, que não têm canoas grandes, que vivem distantes dos subcentros comerciais e não possuem quantidade suficiente de produtos para a venda, estando, pois, praticamente impossibilitados de adquirir por sua própria iniciativa produtos manufaturados, é grande a dependência dos comerciantes-patrões, ainda mais pelo reduzido número de comerciantes que visita o alto Uneiuxi. A ambivalência de atitudes dos Kaborí em face do mundo neobrasileiro é condicionada em parte pela ambivalência das relações com o patrão, marcadas, de um lado, por profundos laços pessoais reforçados por interesses econômicos comuns (o patrão, só relativamente rico, precisa mais de braços do que estes de mercadorias), de outro pelo receio de serem enganados. Querendo um patrão empregar um "freguês" de outro costuma pagar-lhe uma indenização, que se pede também, mas então aos outros habitantes do sítio do "freguês", quando este se afasta da zona sob observação do patrão. Neste caso, havendo descontentamento com um patrão, os moradores de um sítio preferem afastar-se em bloco; este sistema pode explicar em parte a grande mobilidade dos grupos Kaborí.

A ligação com um patrão é reforçada pelo costume de entregar-lhe as crianças na idade de cerca de 8 anos, sendo o pai recompensado por um presente. Até mais ou menos a idade adulta, a criança fica na casa do patrão, obrigada a trabalhar para ele, que por seu lado cuida de seu bem e de sua alimentação. Este período na vida da criança pode ligá-la sentimentalmente ao patrão, considerado um segundo pai. Ao mesmo tempo, os pais da criança ficam dependentes do patrão enquanto este a controla. Naturalmente, a natureza dessas relações depende bastante da boa vontade e do caráter do patrão. Diniz⁵⁴ considera o sistema, observado por ele no Roraima, "um mecanismo de escravidão disfarçada", e com razão, se definimos como "escravidão" todo sistema de trabalho sem pagamento de salário. Mas existem diferenças da escravidão, tal como se define normalmente. Assim, o "filho de criação" pode por sua iniciática romper a ligação com o "pai". Ademais, Diniz frisa que a "criação" é para o "filho" um canal de ascensão social, o que contrasta com o caráter da escravidão. Mais justo seria a comparação com sistemas tradicionais indígenas como a aprendizagem do futuro pajé, que deve, às vezes, trabalhar para o mestre, não obtendo em troca nenhuma remuneração imediata, mas posterior ascensão social⁵⁵, ou também com o trabalho do jovem para os futuros sogros⁵⁶. Em nosso caso, naturalmente, o sistema se integra na teia de relações no interior da sociedade nacional. Justamente por isso não cabe o termo "escravidão", conceito que não se aplica nem às sociedades indígenas, nem à sociedade ocidental contemporânea. Seria necessário desenvolver conceitos e termos que traduzam o processo pelo qual as relações típicas de trabalho e dependência no interior do sistema nacional moderno continuam, no âmbito regional, às margens do sistema, sob formas adaptadas à situação tradicional.

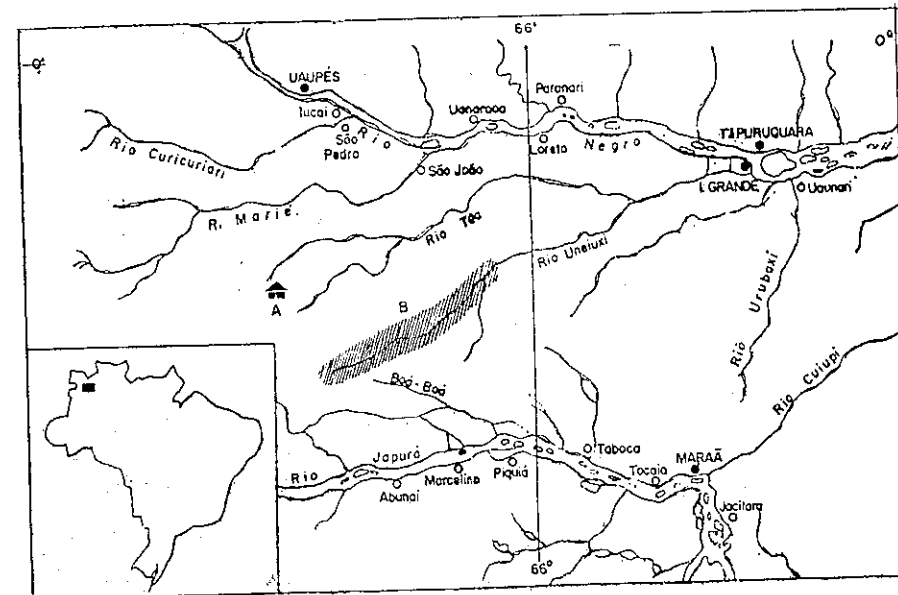
O patrão costuma chegar pelo fim do ano para levar de barco os ocupantes disponíveis do sítio — via de regra famílias inteiras — até o lugar de trabalho, onde passam uns quatro meses. Depois, leva-os de volta. Deste modo, o ano se divide em dois períodos distintos: 1.º, o da vida comum no sítio, em que se exercem as atividades tradicionais para a subsistência própria, 2.º, o período em que grande parte da comunidade trabalha para o patrão, fora do sítio. É durante o segundo que se evidenciam melhor os processos responsáveis pela ambivalência que a um tempo afasta e aproxima os indígenas da civilização neobrasileira: a) sem tempo para a roça nem para a construção de grande casa comum, os Kaborí devem mudar de alimentação (de um lado, concentrar-se mais em caças e coletas ocasionais; de outro, em alimentos que possam ser guardados em estoque de reserva, tal como a farinha) e de tipo de casa (vivem, neste período, em ranchinhos separados para cada família, bastante primitivos); b) os lugares de trabalho podem ficar mais perto dos sítios de caboclos, o que não só favorece a aculturação, mas também a resistência cultural peran-

te a discriminação (nos sítios Kaborí, a atitude dos caboclos, então minoritários, é mais cautelosa); c) é no fim deste período que recebem em maior quantidade, como pagamento e crédito, as mercadorias de produção neobrasileira, do que resulta não só aculturação material, mas também endividamento e, por conseguinte, uma posição social inferior, que incita à rejeição e a atitudes de defesa.

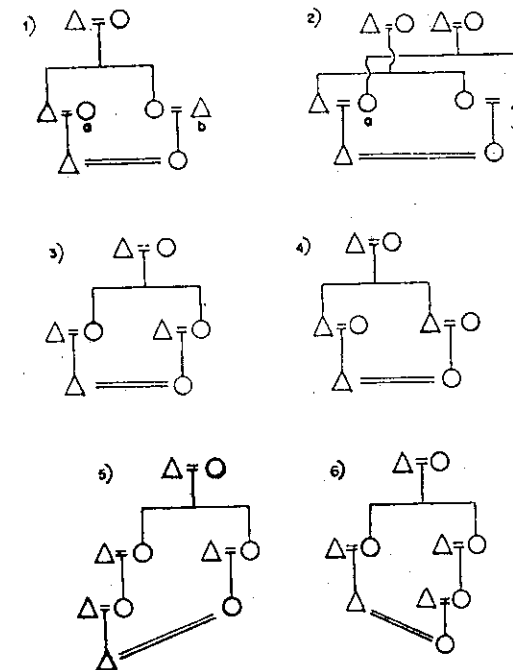
O chefe local transmite as ordens do patrão, recebe um pagamento coletivo para distribuição e guarda uma soma maior para si. Cada indivíduo recebe, ainda, uma remuneração extra. Em princípio, calcula-se o pagamento pelo trabalho executado. Mas já por sua ignorância, os Kaborí são incapazes de avaliar, quer o valor de seu trabalho, quer o das mercadorias fornecidas como pagamento. Na prática, prevalece a remuneração segundo as necessidades individuais, que constituem algo mais concreto a discutir do que o valor de trabalho e de mercadorias. Assim, dois homens que executaram trabalho igual podem receber, um uma rede e um terçado, o outro somente anzóis. Considera-se obrigação do patrão fornecer ao seu "freguês" tudo o que este necessita urgentemente; por seu turno, o freguês deve trabalhar para o patrão quando este precisa de trabalho. Em teoria, se justifica o sistema alegando que os fregueses devem dinheiro ao patrão, de maneira que lhes cumpre trabalhar para "regular as contas"; de outro lado, os fregueses fiéis teriam "crédito ilimitado" na loja do patrão, que lhes forneceria o que necessitam. Mas na prática estes termos se traduzem segundo o esquema descrito. O que resulta daí é um compromisso entre as necessidades do patrão (fôrça de trabalho por preço baixo) e o mínimo de exigências dos Kaborí (nível mínimo de vida "civilizada" por meio de quantidade mínima de produtos manufaturados), possibilitado pelo encontro de valores diferentes — desejo de renda máxima por parte do comerciante, desinteresse pela renda e avaliação muito alta de certas mercadorias que garantem um status social desejado, por parte dos fregueses Kaborí. Para compreender o mecanismo que permitiu a população neobrasileira envolver o indígena neste sistema, devemos lembrar que o Kaborí, para evitar a discriminação como membro de um grupo marginal, procura qua'quer meio que se lhe ofereça para integrar-se no sistema econômico dominante.

COZINHA

Trabalha-se a mandioca na "casa da farinha" ao lado da moradia. Duas tendências caracterizam a preparação: a preferência por alimentos de estoque — farinha e beiju de reserva — e, talvez para contrabalançar a pouca atenção dada à mandioca fresca, o requinte dos condimentos. Isto coincide com a mobilidade dos Kaborí. A farinha freqüentemente substitui o beiju ameríndio, não somente nos seringais, mas também em casa. O



A — antiga localização dos Kaborí
B — região atualmente habitada pelos Kaborí



Esquema dos casamentos

beiju, de menor consumo do que entre outros índios da área⁵⁷, é com maior frequência feito da massa que sai do tipiti como farinha, e cortado em pedaços de fácil transporte.

Este beiju de reserva: diâmetro: 60-70 cm; grossura: pouco menos de 1cm. Bem torrado dos dois lados, quebram-no em uns 15 ou 20 pedaços, que se colocam na borda da chapa do forno para secarem melhor. Depois, os pedaços são postos num girau especial, onde secam ao sol do meio-dia até o fim da tarde. Ao anoitecer, colocam-se os pedaços numa peneira, empilhados cuidadosamente de maneira a deixar bastante espaço livre em torno de cada pedaço. Ainda no dia seguinte os pedaços ficam expostos ao sol. Conservam-se bem. Sempre há uns à mão, na casa da farinha e também no canto individual de cada um na casa de moradia.

O outro tipo de beiju é feito da massa do tipiti misturada com quantidades variáveis de tapioca. Da tapioca granulada fazem um mingau ao qual juntam bananas ou cubiu. Da farinha fazem o chibé. O caxiri de mandioca faz-se raramente. Prato comum é o pedaço de beiju de reserva, em mólho de farinha cozida no tucupi com sal. Tal como na alimentação cabocla, a farinha é indispensável para acompanhar carne ou peixe.

Batatas e cará: são assados na brasa. O caxiri de cará é o mais comum. *Frutas:* importantes na alimentação, de preferência na forma de sumos (mais popular o da bacaba). *Carne:* é normalmente cozida na água. Tal como ao beiju, juntam-se preparações como o tucupi, o uarubé ou o juquitai. *Peixe:* é cozido; junta-se geralmente suco de fruta, p. ex. de limão. Às vezes é assado; raramente moqueado; com as pequenas quantidades de peixe apanhado, não vale a pena construir um moqué.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Traço distintivo: a importância da mulher, evidenciada pela matrilocidade e pela herança da chefia em linha materna. Quem chega a um sítio Kaborí depois de ter viajado entre caboclos e índios do Rio Negro, nota logo a diferença no tratamento mais respeitoso das mulheres e na atitude mais desembaraçada destas.

GRUPOS LOCAIS

Traçam a ascendência comum pela linha *materna*, distinguindo-se nitidamente dos grupos locais de outros indígenas da área⁵⁸. Como entre estes, o grupo local Kaborí é exógamo. Porém, a residência é *matrilocal*.

CASAMENTOS (V. esquema)

Casamentos preferenciais e proibidos

Considera-se ideal o casamento tipo 1 (esquema). Neste caso, *a* pode ser irmã de *b*, (variante 2, casamento ideal também). Por outro lado, o casamento 3 é proibido. Os tipos 4, 5, e 6 não se consideram ideais, mas são permitidos; nos casos 5 e 6, os cônjuges devem ser de idade aproxima-

da; estes casamentos, freqüentes e na prática tão estáveis como qualquer outro, nem sempre são vistos com bons olhos; podem servir como pretexto para acusações por ocasião de brigas⁵⁹.

Diferenças fundamentais das regras em vigor entre outros índios da área⁶⁰: ocorre aqui o casamento com parente *paterno* (tipo 2 e 4 para ambos os cônjuges, tipo 1 ao menos para o marido) e pode até ser ideal (tipo 1 e 2); por seu turno, o casamento entre parentes *maternos* aqui é muitas vezes proibido (proibição certa no caso 3, freqüentes críticas contra os casos 5 e 6). Quando entre parentes paternos o casamento é sempre permitido, enquanto o que une parentes maternos ou é proibido ou não se considera bom. A seguir trataremos de reduzir as preferências e proibições ao mínimo de regras básicas possível.

Exogamia local

Esta regra explica talvez as críticas contra os casos 5 e 6: não são casamentos no mesmo grupo, mas entre pessoas cujos grupos antigamente formavam uma unidade (sendo os grupos locais unidos pela ascendência na linha materna, e tendo os dois cônjuges, no caso, ascendência materna comum). As críticas talvez provenham da lembrança da antiga unidade.

MATRILOCALIDADE

Em conseqüência desta regra, são os parentes do lado materno que coabitam no mesmo grupo local. Assim, na maioria dos casos em que o homem buscava uma mulher parente materna, seria um casamento contra a regra da exogamia. É natural, p. ex., que o caso 3 não se conforme a esta regra. Parece-nos mais certo procurar a primeira razão da proibição no fato de estes casamentos se realizarem dentro do mesmo grupo local, e não do parentesco do lado materno; pois podemos citar o caso 2: é com parente materno, mas permite-se, não sendo no mesmo grupo local.

Endogamia Makú

Não vale aqui a regra de exogamia tribal geralmente seguida por outros índios da área. Esta exogamia, Galvão a considera regra recente⁶¹. A sua ausência entre os Kaborí podia ser, então, característica de um tipo mais arcaico de cultura, em que a exogamia local ainda não se tornou tribal. Provavelmente, podemos até falar de endogamia Makú. Só vimos casais em que ambos os cônjuges eram Makú, ou da mesma região (Kaborí) ou de regiões diferentes⁶². Interrogado por que não queria casar-se com moça não-Makú, um Kaborí respondeu: "Não posso, não é parente", exatamente o contrário da regra de outros índios da área ("índio não casa com parente"), entendido este como indivíduo da mesma tribo⁶³. Assim como a exo-

gamia tribal é citada por Koch-Grünberg como um dos fatores de aculturação intertribal na área⁶⁴, a endogamia Makú pode ser um dos que impedem integração total. Isto se coaduna com o possível fato, já mencionado, de os Kaborí de outrora haverem tido relações amigáveis só com grupos Makú. Devemos também levar em conta a atual posição social dos Kaborí: implica decadência social o casamento com indivíduo deste grupo⁶⁵.

O denominador comum das preferências não-lo revela o local em que passa a residir o marido após o casamento. Nos casos 1 e 2 (ideais), o homem, casando-se com parente paterna e devendo morar no grupo local da esposa, passa a residir no dos seus parentes paternos. O mesmo raciocínio é aplicável a todos os casos de 1 a 6, e nos permite descobrir certas regras que consistem a abstração mais breve possível neste trabalho preliminar. A mulher, mesmo depois de casar, deve ficar perto dos pais. O homem, casando-se deve afastar-se dos seus pais. É preferencial para o homem juntar-se por casamento, ao grupo de parentesco do pai.

Relações com os pais da mulher

O pai ou a mãe do rapaz dirige o pedido de casamento deste ao pai ou à mãe da moça. Havendo relações de parentesco do lado materno do rapaz, é a mãe do rapaz, quem pede. O pedido é feito sempre à parte que tenha relações de parentesco com o rapaz. Assim, nos casos 1 e 2 o pai do rapaz se dirige à mãe da moça; no caso 4 o pai do rapaz ao da moça; nos 5 e 6, a mãe do rapaz à da moça. Não tendo o rapaz outra relação de parentesco com a moça além do fato de ambos serem Makú, o rapaz pode usar um intermediário, como p. ex. o patrão, para fazer o pedido à mãe da moça. Mostram estas regras que o casamento depende em larga escala da mãe da moça. Nos casos ideais 1 e 2, o pedido aparece como que o reflexo do próprio casamento ao nível da geração anterior: o homem faz o pedido à mulher. Por sua vez, nos casos duvidosos ou proibidos não se pode falar em reflexo: o pedido se dirige a pessoa do mesmo sexo. Falando de casamentos, os Kaborí às vezes descrevem o parentesco entre os cônjuges unicamente pela definição do parentesco das duas pessoas envolvidas no pedido.

Antes de casar-se, o homem trabalha algum tempo para os futuros sogros; se não os contenta, deve ou desistir ou trabalhar mais ainda antes de casar-se. A mãe da moça pode exigir, além do trabalho na roça, que o futuro genro trabalhe para um patrão. As mercadorias ganhas pertencem ao genro, mas como este viverá com a sogra, esta também se aproveitará do lucro. Depois do casamento, a ajuda do genro pode ser requerida pelos sogros, que, porém, dispondo do trabalho dos filhos ainda solteiros, nem sempre o farão, exceto para a caça e para a coleta de frutas, em que os menores não têm muito êxito. Quando o genro coleta frutas, a sogra recebe a maior parte.

O marido que se afasta do grupo local para o trabalho a serviço de um patrão, deve deixar a esposa, que, na sua ausência, trabalha para a mãe como se fosse solteira. Assim somente indivíduos, e não famílias inteiras, podem ficar separadas do grupo local pela influência dissolvente do trabalho fora do grupo. Ao mesmo tempo, a regra interessa ao patrão, que assim não perde facilmente um freguês que vá trabalhar em outro lugar. Durante a nossa pesquisa, um homem quis sair do grupo em busca de trabalho; os outros obrigaram-no a deixar a mulher e a filha. Voltou dias depois e levou a família às escondidas. Os outros perseguiram os fugitivos e queriam matá-los. Afirmaram que a mulher abandonando a mãe cometera um crime por haver demonstrado mais amor pelo marido. Receavam que os fugitivos se fixassem entre gente não-Makú. A idéia de um possível casamento entre uma mulher Kaborí e um homem não-Makú enchia-os de pavor: tinham medo de que gente estranha se apoderasse das forças dos Makú. O incidente mostra a ligação entre a matrilocidade, crenças em forças Makú transmissíveis pela mulher, e o interesse do patrão: estes elementos formam um todo integrado. À luz do incidente, a matrilocidade aparece sobretudo como expressão do direito da mãe sobre a filha.

DIVISÃO DO TRABALHO

Mais acentuada entre as idades do que entre os sexos, foi talvez enfraquecida em tempos recentes. Em geral, as normas de divisão parecem seguir a lógica das forças físicas: assim, embora o trabalho da mandioca seja essencialmente feminino, os homens ajudam nas ocupações cansativas de arrancar e ralar; a mulher busca a lenha, mas o homem corta a árvore.

Trabalhos exclusivamente masculinos: caçar com arma de fogo ou sarabatana; cortar árvores; limpar o mato para a roça; queimar a roça, construir a casa; havendo ralador de mandioca, tornar a roda; confeccionar as armas; fabricar balaios e peneiras; fazer enfeites de dança e instrumentos musicais; negociar com os regionais.

Trabalhos exclusivamente femininos: plantar a mandioca; carregar a mandioca; espremer a massa com o tipiti; fazer o beiju; cozinhar; buscar lenha; limpar o terreno em volta da casa e na roça.

Ocupações mais típicas dos rapazes (cêrca de 5 a 18 anos): pescar; flechar passarinhos, calangos etc; confeccionar flautas infantis; preparar os dardos para as sarabatanas.

Ocupações mais típicas das moças: ajudar a mãe nos trabalhos da roça e na preparação da comida.

A atividade (melhor, o ócio) dos rapazes distingue-se mais claramente. Ficam quase excluídos da caça. Na busca de frutos no mato podem participar, porém sem papel essencial. Na roça, ajudam pouco. São mais úteis no trabalho da mandioca em casa (tornar a roda do ralador, torrar a farinha). Mas ficam às vezes sem ocupação. Resta saber se a entrega de rapazes ao patrão foi facilitada pelo ócio dos jovens, ou se a necessidade de

viver sem eles levou os Kaborí à atual divisão do trabalho; possivelmente, antes da pacificação outras atividades, como a guerra ou a confecção de instrumentos de combate, ocupassem parte dos jovens, ficando depois uma lacuna facilmente preenchida pelo trabalho para o patrão.

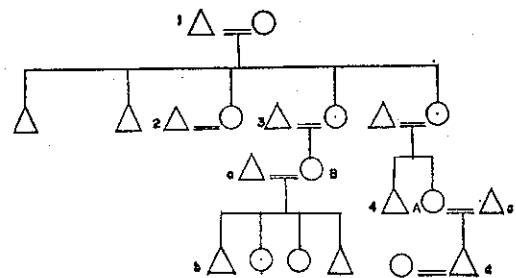
O CHEFE

O chefe do grupo local parece antes um encarregado das relações exteriores. Nunca o vimos dar uma ordem, salvo a pessoas que já haviam decidido, por própria iniciativa fazer o que ia mandar. O chefe do grupo local em que vivemos afirmou ter poder de mando sobre todas as mulheres — na realidade era antes o contrário.

No interior do grupo, a função mais destacada do chefe parece ser a de “dono do dabucuri”. É ele quem decide a data desta festa. É possível celebrar um dabucuri sem a participação de qualquer um dos outros membros do grupo, mas não sem o chefe. Deve ser pajé usando seus conhecimentos em prol do grupo, “soprando”, por ex.: quando falta peixe. Mas não é sempre o pajé mais respeitado e entendido do grupo.

Em Primavera, maior que a autoridade do chefe é a de sua mãe, verdadeira dona do sítio. Aproveita o filho-chefe (que afinal não passa de intermediário entre ela e os outros) para tornar pública sua vontade. Viúva do chefe anterior e também a mulher mais velha, é ao mesmo tempo, o eixo de ligação de parentesco entre os membros do grupo. Não sabemos se seu poder é caso isolado, ou característico de todos os sítios.

O chefe de Primavera assumiu o poder como filho do chefe anterior e por ter sido nomeado pelo patrão do grupo. Seu direito ao título (não suas funções no dabucuri e nas relações exteriores) é discutido, alegando-se que entre os Kaborí, exceto os de Roçada, só pode haver um único chefe. Certo velho em São Pedro é reconhecido por todos como chefe dos três sítios, inclusive pelos chefes locais, ao menos em teoria. Na realidade, não exerce atualmente notável poder, uma vez que os sítios ficam afastados um do outro. Parece-me que outrora os três grupos locais formavam uma só comunidade, através de contacto íntimo e constante, com um chefe comum. Recentemente, a unidade teria sido dissolvida pelos movimentos migratórios e pela aceitação de padrões diferentes, surgindo chefes locais que ainda não se afirmaram de todo, e mantendo-se o respeito, ao menos, pelo chefe comum. A influência da mulher mais velha pode ter aumentado pela diminuição do poder do chefe comum. Porém, parece que já tradicionalmente o título de chefe se transmitia de maneira a ressaltar a importância da mulher ou filha do chefe. Segue a representação gráfica da transmissão nas últimas gerações.



Explicação: — 1: Chefe dos Kaborí de Primavera, Aguiar e S. Pedro; 2: sucessor de 1; 3: sucessor de 2; 4: sucessor de 3 e atual chefe Kaborí; a: pai e antecessor do atual chefe de Primavera; b: filho de a e atual chefe de Primavera; c: pai e antecessor do chefe atual de Aguiar; d: filho de c e atual chefe de Aguiar; A: viúva do falecido chefe de Aguiar, irmã do atual chefe comum Kaborí; B: viúva do falecido chefe de Primavera, mãe do atual chefe de Primavera.

1, 2, 3, 4: Chefes comuns dos Kaborí; a, b, c, d: chefes locais; A, B, espôsas de chefes. Pessoas sem importância no contexto da sucessão dos chefes, foram omitidas no gráfico.

O sucessor de 1 era o marido da filha mais velha, embora 1 tivesse filhos mais velhos do que a filha mais velha e do que 2. A 2 seguiu 3, marido da segunda filha de 1. 1 tinha mais uma filha, também casada, mas o marido desta já morrerá, quando faleceu 3; em seu lugar seguiu como chefe o filho da terceira filha de 1. É notável que, embora tanto 2 como 3 tivessem filho (não mencionados no gráfico), a sucessão coubesse a 4. Depois, embora 3 tivesse filhos mais velhos do que a sua filha B, foi o marido de B quem veio a ser chefe local de Primavera. b, chefe atual de Primavera, casou-se com A, em parte, ao que parece, para afirmar a sua posição pelo casamento com mulher mais próxima da linhagem dos chefes, irmã do chefe comum atual dos Kaborí.

IDEOLOGIA

CONCEITO DO MUNDO

A visão dos Kaborí estende a todo o mundo a representação esquemática do ambiente em que vivem. Assim, a terra se compreende como seqüência de rios e matas que começa em uma montanha e leva a um rio grande⁶⁶. Quem vive mais rio abaixo, é mais rico do quem vive rio acima, conceito natural para uma região em que “rio abaixo” equivale a maior proximidade das grandes vias de tráfego e de Manaus e, por conseguinte,

das mercadorias. Tanto no conceito como na realidade da vida no Uneiuxi, o mais rico é patrão do mais pobre. De fato, os patrões dos Kaborí vivem rio abaixo, o mais importante quase na boca do Uneiuxi, por sua vez subordinado a um patrão ainda mais rio abaixo, em Tapuruquara no Rio Negro. Esta situação, já na realidade relativamente simples, à semelhança de um esquema, permitiu uma abstração que reúne elementos reais da geografia (concorrência das águas abaixo de Manaus) e da ordem sócio-econômica (sistema de trabalho em dependência de patrões, que por seu lado dependem de Manaus e dos centros industriais mais além), integrando-os perfeitamente em idéias tradicionais que parecem ter colocado os Kaborí no centro do mundo, entre dois polos representados pelos irmãos míticos Itaáp. A posição real dos Kaborí, ambivalente entre os índios mais "brabos" das cabeceiras e os caboclos do rio grande, se enquadra no esquema indígena do dualismo dos irmãos-heróis culturais.

O mito seguinte, abreviado, descreve primeiro a instalação de um regime de trabalho em dependência do patrão, e depois a origem de uma polarização do mundo entre "rio acima" e "rio abaixo" (onde vai morar o patrão).

Tem dois irmãos: Itaáp e Itaáp. No começo, não tiveram Lua. Tudo estava escuro, a noite nunca parava. Ai os Itaáp foram ao mato com Maüid (ente mítico relacionado com o "Jurupari" do Rio Negro). Tocaram as flautas de Maüid. Maüid os levou pelo mato adentro; correram no mato, de um lado ao outro, até que encontraram a Lua: um jaboti. Jogaram-no ao céu: Itaáp não jogou com bastante força, o jaboti caiu de novo no chão; o irmão Itaáp conseguiu, ai o jaboti ficou Lua no céu. "Assim é que é homem! Você não agüentou o peso do jaboti, agora eu consegui!", Itaáp disse ao irmão Itaáp. Este respondeu: "Melhor assim, seu Itaáp. Agora tôda a gente vai ficar seus fregueses! Vão todos ficar comendo farinha, goma de tapioca. Vão arrancar a mandioca, trazê-la para casa, depois plantar mandioca de novo. Vão derrubar o mato, depois fazer a queimada".

Depois, Itaáp encontrou o Sol no mato: um disco de pataua. Trouxe-o para casa, jogou-o rio abaixo. Na manhã, o Sol voltou rio acima. À tarde, Itaáp jogou o Sol rio abaixo. Sempre agora o Sol volta rio acima da manhã, sempre Itaáp o joga rio abaixo à tarde (em outro mito, um dos irmãos está rio acima, outro rio abaixo, e sempre jogam o Sol de um lado para o outro. No meio do caminho, i. e., ao meio-dia, passa pela região dos Kaborí).

Mais tarde, brigaram, Itaáp foi longe, rio abaixo, o irmão Itaáp ficou rio acima. Itaáp fez umã canôa grande com casa de palha dentro. Desceu o rio, muitos dias. Desceu. Chegou. Parou. Foi na terra. Derrubou o mato. Na clareira, botou a casa de palha. Foi o começo de Manaus. Itaáp foi quem primeiro derrubou o mato em Manaus e botou a primeira casa.

A seqüência dos rios, que descem cada vez mais largos, corresponde a seqüência dos patrões cada vez mais ricos e dos lugares cada vez mais importantes, mais cheios "de mercadorias". O supremo patrão de todos os patrões caboclos seria o "Governador do Brasil" em Manaus, homem gigante, comerciante poderoso, com muitas mercadorias e muitos "fregueses",

que nunca se desloca a pé, só de avião⁶⁷. Enquanto êle é "boa gente", em Manaus há também entes terríveis: p. ex., bichos que atacam as pessoas por trás para rasgar a roupa e depois comer a carne humana (lobisomens?). Segundo alguns, parte dos habitantes de Manaus seriam antropófagos. É também a terra de origem dos "Curupiras", que se espalharam rio acima com os caboclos; assim, no Uneiuxi há poucos Curupiras porque ainda há poucos caboclos, mas, p. ex., ao Urubaxi, onde vivem já muitos caboclos, chegou grande número de Curupiras, que comeram todos os Makú ali permanecidos (pode haver uma relação entre esta crença e as epidemias decorrentes dos contactos).

Descendo mais o rio, chega-se ao rio Arôd, que se atinge também pelo Japurá. Descendo o Arôd, chega-se ao país dos mortos⁶⁸. Lá os antepassados vivem sob forma de queixadas, onças etc., amigos dos Kaborí seus descendentes, ao lado de Curupiras e monstros amigos dos brancos. Descendo ainda mais o Arôd, chega-se a uma grande cachoeira, no meio da qual se eleva uma pedra gigantesca, que com sua boca enorme engole a quem chegar⁶⁹. Do outro lado, estende-se um país mortalmente frio, escuro, sem astros, sem vegetação, nem quaisquer alimentos⁷⁰. Nos confins, o mundo acaba atrás de uma barreira quase impenetrável de chuva. Além, só mora um dos dois Itaáp, o patrão-mór de quem até o "Governador" é "freguês".

Partindo da região Kaborí em sentido oposto, as vias fluviais e comerciais tornam-se cada vez mais estreitas, a gente mais "braba", com menos mercadorias. Já os moradores de Roçada são mais pobres, menos "civilizados". Subindo mais, o rio se transforma em riozinho; chega-se à aldeia dos Nadöb inteiramente "brabos" e sem comércio. A seqüência de rios e riquezas desenvolve-se, pois, em sentido oposto à que se nota ao baixar. Uma vez mais, a imaginação estende para além do âmbito conhecido os fatos da experiência: Mais adiante, o riozinho também termina, em zona de mata densa habitada por seres ainda mais brabos que os Nadöb, mas, como êstes, não fundamentalmente inimigos dos Kaborí. Enquanto os seres brabos do rio abaixo se comportam segundo os moldes gerais das atitudes dos caboclos (no conceito Kaborí, que atribui aos neobrasileiros inimidade profunda aos Kaborí), os seres brabos de rio acima adotam em face dos Kaborí a mesma atitude fundamental como os Nadöb; em ambos os casos, os seres da imaginação se caracterizam por um exagêro dos aspectos terríveis dos homens que serviram de modelos, Nadöb ou caboclos. Os seres terríveis de rio acima protegem o mato contra a penetração humana (um tanto como os Nadöb impedem o acesso), mas certos Kaborí conseguem ganhar sua amizade e a permissão de caçar em suas matas. Os mais poderosos e mais distantes entre êstes seres são, já nos confins da mata, a "mãe-do-veado", a

“mãe-dos-queixadas” e a “mãe-das-antas”, “velhas muito brabas”. Mais além, o mundo acaba atrás duma grande montanha. Por ali mora o outro Itaáp.

Debaixo da terra e dos rios vive Keréi-Xou, mãe-dos-peixes, de aspecto horrível. Dela, só homens podem aproximar-se sem perigo de ficar para comida do monstro ou de ao menos enlouquecer. Em certas ocasiões está nas flautas de “Maúid”, uma das razões dadas para a proibição às mulheres e crianças de verem essas flautas. Outrora, eram as mulheres que dançavam com as flautas, que aos homens era proibido ver. Houve uma revolta dos homens que esconderam Keréi-Xou na água e inverteram a ordem. Abaixo da terra moram também bichos de aspecto igual aos da nossa terra (lontras, araras e outros). Têm roças, vão caçar, buscam frutas, i. é, levam uma vida como os homens. Porém, o mundo de baixo é mais evoluído que o nosso. Enquanto aqui só há mato e rios, embaixo há cidades, prédios altos de pedra, luz elétrica, caminhos largos e tráfego de caminhões e jipes. “Tudo como se fôsse Manaus”. Debaixo de cada rio do nosso mundo há um caminho. Luzes fosforescentes, que de noite sobem de igarapé perto de Primavera, são o reflexo da luz elétrica que ilumina a estrada sob o igarapé. Em certo lugar, a poucos metros da casa de Primavera, os Kaborí que colam o ouvido à terra ouvem o barulho dos caminhões. Os botos são gente de baixo em visita à superfície.

Acima das nuvens, mora Xôu (chamado em português “Deus” e em nheengatu “Tupana”, embora tenha pouco em comum com o Deus cristão), pretexto para histórias cômicas, geralmente picantes, nas quais tem papel de bobo. Mas não deixa de ser pajé perigoso, temido por sua experiência de velho sabido. Com êle coabitam no céu bichos e plantas gigantes, antepassados da fauna e da flora terrestres, como o pau-de-abiu grande, o iapixuna grande, o uacu grande, muitas aves grandes, uma onça. Xôu desce à terra sob forma de pássaro, às vezes acompanhado de seu pessoal de bichos e plantas. Tem várias mulheres (nem sempre fiéis, para gáudio dos narradores de histórias), uma no céu e outras na terra.

Segundo os mitos, os Itaáp habitavam antigamente a terra Kaborí, tal como, talvez na mesma época, Xôu e Keréi-Xôu. Talvez isto signifique haver existido uma unidade inicial entre os mundos, rasgada depois por acontecimentos tais como a briga entre os Itaáp e a revolta masculina. A instituição da dança dos homens (complexo relacionado com o do “Juruparí” de outros índios da área) pode estar ligada ao fim da unidade, pois parece ter-se dado ao mesmo tempo. A estratificação, no espaço, dos mundos descritos deve ser posta em relação com a evolução no tempo: em volta da terra Kaborí do presente, há os diferentes elementos do passado. Este é também o futuro: tempo virá em que as árvores gigantes, antepassados das plantas do presente, cairão do céu para derrubar as matas e casas de agora, e os antepassados gigantes dos animais chegarão para devorar os seus des-

cendentes. Num dilúvio terrível, Keréi-Xôu e os peixes sairão dos rios para invadir a terra e comer os homens. Provavelmente, isto significa que céu, terra e mundo subterrâneo se unirão, findo o tempo humano, restabelecendo o caos do passado, sem limites no tempo, nem entre os mundos. Isto acontecerá quando, um dia, inevitavelmente, uma mulher enxergar as flautas de “Maúid”, invertendo assim a ordem instalada pela dança dos homens⁷¹.

Em nossa interpretação, a função atual da dança (chamada “Juruparí”, quando os Kaborí falam português) é manter a ordem que separa os mundos, que de outro modo ficariam unidos. É interessante o confronto com um mito dos Baníwa segundo o qual “o mundo era então muito pequeno, Kowai (Juruparí) deu um grito e alargou o mundo”⁷².

O sentido cósmico dos mitos que integram o complexo das danças e flautas, talvez seja mais acentuado que entre outros índios da área que põem mais em destaque a ligação entre o Juruparí e as instituições sociais humanas. Os dois aspectos, o cósmico e o social, não se contradizem, completam-se. Que os Kaborí acentuam menos o aspecto social do domínio masculino, talvez se relacione com a posição diferente da mulher Kaborí. Importante é a provável ausência do personagem mítico “Juruparí”; seu mito não figura entre os numerosos mitos Kaborí por nós colhidos. Parece ausente, pois, o herói masculino. A voz das flautas é a de vários seres extra-humanos, alguns de sexo feminino, p. ex. Keréi-Xôu. Não há ligação fixa de certas flautas com certos seres: em ocasiões diferentes, entes diferentes podem esconder-se na mesma flauta, que assim vem a ser o eixo de ligação com um mundo fantástico de monstros e bichos, em vez de sê-lo com antepassados e heróis. Mais uma vez isto não contradiz às crenças de outros índios da área, apenas se desloca o acento: também para os Tukâno, o personagem correspondente a Juruparí pode tomar o caráter de espíritos da mata, com a diferença de não se esquecer de todo o aspecto de herói civilizador⁷³. Para os Kaborí, as flautas traduzem mais frequentemente as vozes dos “Maúid”, cujo nome é o das danças: espíritos malévolos e enganadores que aparecem sob muitas formas; a de base é uma ave gigantesca cuja sombra tem a forma duma grande onça. Namoram as môças, seduzindo-as por sua aparência bonita e um pênis de dimensões descumuns⁷⁴. Via de regra, matam as môças depois da sedução; algumas já morrem de prazer durante as relações. Espíritos aparentados são Meéid (com aparência de onça vermelha), Têhai (que tem forma de vento e com cuja ajuda outros espíritos levam longe os homens; cf. o nome “thahei” duma cobrinha, na qual, para os Makú do Caiarí-Uaupés, se esconde o “espírito do mal”)⁷⁵ e Maxaéin (de forma menos definida ainda, só se manifesta ao ouvido). Parece-nos original a ligação entre as flautas e as onças, com os quais os mitos Kaborí mostram, em geral, certa intimidade (cf. acima, os mitos de Yoyôdn e Komexô): ligação evidente não só nas formas de Maúid e Meéid, mas também no fato de transparecer, em certas narrativas,

equivalência entre dançar com as flautas e dançar com onças ou até ter relações sexuais com onças femininas. Em outra narrativa, a dança de Itaáp, que se toca na flauta, se confunde com relações sexuais com uma cobra gigante. Foi o patrão Itaáp quem primeiro dançou com as flautas, que lhe serviram também como instrumento para urinar — em geral a dança é interpretada como “urinar de Itaáp”. Talvez se esconda atrás destes indícios a idéia da equivalência entre a flauta e o órgão sexual, permitindo a dança entrar em relações com seres normalmente difíceis a contactar, tais como “sombras de onças” ou “cobras”. Tanto este possível fundo de idéias como o decorrer da festa, cujas fases decisivas se desenrolam no mato, indicam uma ligação íntima com o mato, menos evidente no complexo de “Jurupari” de outro índios da área. A ligação é exclusiva dos homens; para as mulheres, Maüid não representa senão o extremo prazer sexual.

No português e nheengatú dos Kaborí, os seres ligados às flautas se chamam indiscriminadamente “Curupira” ou “Yurupari”, nomes que se confundem. O esforço de adaptação à nomenclatura dos regionais mostra os problemas duma pesquisa entre os Kaborí, em que muitas vezes se deve ir além duma fachada “cabocla” para ver o fundo Makú; mostra também os problemas dos Kaborí, que se esforçam por esconder atrás da fachada as suas diferenças dos regionais. No caso, devemos distinguir entre os “Curupiras” de Manaus já mencionados e os “Curupiras” cujo nome não passa de uma tradução de nomes Kaborí. Os primeiros não possuem outro nome na língua Kaborí e são certamente empréstimo caboclo. Nos outros casos de aplicação de nomes brasileiros a entes da cosmogonia Kaborí, parece tratar-se não de indentificação sincretista (como para outros índios da área), mas de simples tradução. Assim, Itaáp é chamado “Adão” ou “Pai-zinho”, uma esposa de Xôu-Deus é “Virgemaria”. Semelhanças de idéias e empréstimos de nomes indicam uma reação não tanto com o catolicismo oficial do que com as “superstições” caboclas¹⁶, o que permite tirar conclusões sobre a religiosidade dos regionais, que, antes de explicar que Deus não é marido de adúltera, parecem ter ensinado aos Kaborí expressões e pedaços de canções da “pajelança” ou de culto semelhante¹⁷, talvez também noções do “reino encantado” e da crença nos lobisomens.

FESTAS E ATIVIDADES RELIGIOSAS

Festas exclusivas dos homens adultos

Os “dabucurís” com as danças, “de Maüid” organizam-se com frequência (durante nossa pesquisa, se realizavam de três em três semanas, aproximadamente), porém quase sempre com um número reduzido de participantes e sem ambiente de festa; é mais um rito necessário, nem sempre popular, em momentos de abundância de certa comida, sobretudo de frutos do mato.

O número mínimo de participantes é dois. De manhã, os homens vão buscar os frutos ou outra comida. Levam as flautas, que fora destas ocasiões ficam escondidas num igarapé. Havendo mais de dois participantes, dois homens vão na frente com duas flautas, afastando-se dos outros para depois lhes indicar o caminho, de longe, com o som das flautas. Dão voltas em todas as direções, afastando-se dos caminhos abertos, para penetrar mata adentro. Acontece que para chegar a um lugar que fica a cinco minutos de caminho aberto, dão voltas de várias horas, sempre seguindo as flautas (“Maüid leva-nos pelo mato”). Na volta, trazem em grandes cestos os frutos colhidos: atrás, os dois ou quatro tocadores de flautas, que tocam durante todo o caminho de volta. Aproximando-se da casa (geralmente pelas 4 horas da tarde), gritam para avisar as mulheres, que fogem para o mato, onde tomam banho num igarapé. Em casa, os carregadores depositam os frutos sobre folhas de bananeiras estendidas no chão, enquanto as flautas continuam tocando. Depois, dirigem as flautas de maneira a apontar para os frutos e a melodia muda para sons mais agudos e ritmo acelerado. Também as expressões de rosto e toda a atitude dos homens muda, exprimindo grande excitação. Continuam assim durante uns 5 minutos, depois correm para um lugar escondido na mata, perto da casa, onde depositam as flautas. Voltam à casa gritando, sinal de que as mulheres podem voltar. Depois os homens tomam banho coletivo no rio. As mulheres preparam os frutos, e todos comem e bebem juntos.

À noite, os homens buscam as flautas para dançar num lugar escondido no mato. Ali ficam, dançando, cantando e discursando até pelas 3 horas da manhã. Vimos dois pares de flautas de taquara: um maior, “Kérei-yao”, tocado por homens maduros e um menor, de som mais agudo, “Huáí”, tocado por homens jovens. Conhecem também as trombetas de casca, embora não as tenham usado durante nossa pesquisa. Às vezes as flautas acompanham um homem que conta uma história ou lembra em discurso cerimonial as proibições ligadas às flautas. As melodias levam como nomes os de animais (maracajá, onça, jacamim etc.) ou outros, de significados mais diversos, como “casa”, “puçanga”, “cabeça de gavião”, ou de plantas.

Na idade de uns 11 a 15 anos, os rapazes são iniciados, juntando-se geralmente vários rapazes de vários sítios em uma festa atualmente sempre em Roçada (talvez por ser o sítio com maior número de velhos capazes de ensinar a tradição). Embora mulheres e crianças também acompanhem os iniciantes na viagem à Roçada, não participam da festa, salvo no papel habitual de preparar a comida.

Chegados à Roçada, os iniciados passam um período de cerca de duas semanas em uma casinha provisória, comendo só chibé e mingau frio. Para matar a fome, tomam um rapé. Recebem instruções dos velhos e aprendem canções. Em companhia dos homens já iniciados, tomam cada dia um banho de manhã, um ao meio-dia, e à tarde, e um durante a noite. Findo este período, os pajés mais experimentados (atualmente, em Roçada, há quatro capazes da tarefa) mostram aos jovens as flautas, e ensinam as melodias mais importantes. Os informantes mencionaram uma cobra grande que se mostra aos iniciados. A iniciação termina com um dabucurí com as flautas de Maüid. Voltados ao seu sítio, o pai leva o filho para uma grande caçada, na qual tratam de matar tudo o que encontram sobretudo pássaros, mas também macacos e outros animais.

Festas com a participação de todos

Não se distinguem essencialmente das que se observam em outros povos na área. "Essas festas são mais de caráter social-recreativo do que religioso".⁷⁸ As festas com participação só dos membros de um grupo local, se realizam freqüentemente, de preferência no dia seguinte a um dabucuri com flautas; as canções são em parte as mesmas, mas sem a atitude séria da véspera. A festa não passa, geralmente de divertimento da tarde para os jovens, embora em princípio todos possam participar. Os rapazes que dançam usam cocares de penas brancas de caracará. O espírito geral é de alegria e algazarra, em forte contraste com a seriedade da festa de Mañid.

As festas grandes com participação de vários grupos locais organizam-se talvez cada dois anos. Duram vários dias, com consumo de cachiri. Às vezes, no final da festa um grupo convidado agradece os anfitriões, convidando-os para continuá-la em seu próprio sítio, e todos deslocam-se juntos para lá, recomeçando as danças e o consumo de cachiri. A festa pode combinar-se com grande caça ou, mais raramente, pesca, em que participam membros de diversos grupos locais. A carne é preparada pelas mulheres enquanto os homens "dançam com Mañid" em lugar um pouco distante. As canções parecem na maioria de caráter profano.

O PAJÉ

Em seu grupo, distingue-se menos do que seus colegas em outros povos da área⁷⁹. Não mora separado, não é mais rico, trabalha na roça, etc. como os outros. Já o número relativamente grande de pajés⁸⁰ impede tornarem-se figuras excepcionais. A falta de um *status* social especial se coaduna com a ausência de forte estratificação da sociedade Kaborí e com o pagamento mínimo, que não permite aos pajés uma posição econômica de destaque. O pajé é pago só quando não se trata de serviço para parente próximo (definindo-se como "próximo" o parentesco com a maioria dos componentes do grupo local, de modo que as mais das vezes o pajé trabalha de graça) ou em proí da comunidade, considerado obrigatório. A obrigação impõe-se primeiro ao chefe; se suas forças não alcançam o efeito desejado, os outros pajés do grupo devem apoiá-lo. Podemos distinguir uma categoria inferior de pajés, que trabalham para fins mais individuais, de utilidade só para indivíduos ou um único grupo local, e outra, superior, de pajés experimentados, cujas atividades são de utilidade mais geral e que se empenham por afastar dos Kaborí (em sua totalidade, e às vezes ainda de outros Makú) certos grandes males, como o perigo de guerras ou epidemias. São estes os que iniciam os jovens. No Uneixi há atualmente quatro pajés desta categoria, no Boá-Boá mais dois. Outro, muito poderoso e procurado por Makú até do alto Japurá, viveria no Jutai com um pequeno grupo local Makú.

Métodos de trabalho

1) O pajé canta canções com, sobretudo, os nomes dos seres que quer dominar. Bichos e gente possuem muitos nomes, na maioria secretos; quanto mais o pajé conhece, maior seu poder. Para combater as obras de outro pajé, deve conhecer os nomes dele e os de seus espíritos auxiliares. Mordido alguém por uma cobra, o pajé canta os nomes dela. Em caso de cura, começa, de ordinário, a cantar ao anoitecer e termina ao amanhecer.

2) Descreeu-nos um informante o trabalho que fez para que houvesse mais peixe no rio: acendeu quatro fogos em círculo (ao lado da casa da farinha, i. é, à vista de mulheres e crianças), botou peixe em cada fogueira, soprou a fumaça nas direções em que queria peixe. "De repente, ficou tudo escuro. As estrelas sumiram. De aonde eu soprara, chegou trovão como ninguém de nós ouvira. Apareceu um relâmpago enorme no céu. Na manhã, tudo aqui estava cheio de peixe".

Processo semelhante na cura: acende-se uma fogueira ao lado da rede do doente, e o pajé sopra a fumaça sobre este. Pode, também, soprar a fumaça sobre um chibé especialmente preparado para o doente.

3) O pajé sopra seu hálito ou sobre o doente ou sobre o chibé, seguindo técnica especial: sopra na mão esquerda quase fechada, abre-a no momento de soprar, dando a impressão de soltar o sopro em determinado sentido, e produz ao mesmo tempo, com os lábios, um som parecido a um assobio. O pajé pode, também pronunciar uma frase que deverá tornar-se verdade (p. ex., "agora vai parar a chuva") e logo depois "soprar" ao ar. Nos mitos, foi assim que pajés introduziram certas regras que hoje governam o mundo. Nisto, os pajés míticos sopravam às vezes numa sarabatana em vez de na mão, único indício duma eventual relação entre feitiço e flechas.

A pajelança se desenrola em geral à vista de todos, retirando-se os pajés ao mato só em ocasiões especiais (sobretudo para matar por pajelança). Ao contrário de colegas de outros povos da área, o pajé Kaborí não usa o maracá, nem defumação. Talvez o tabaco fôsse desconhecido antigamente. O pajé conhece plantas curativas, mas não é um saber exclusivo dele: quem sabe melhor utilizar esses recursos são as velhas, embora uma mulher nunca possa vir a ser pajé. Não há pajé ou curador com função específica no campo da medicina vegetal.

A iniciação do pajé

A aprendizagem não é processo complicado que isole da comunidade o futuro pajé. Este vive a sua vida normal no grupo, podendo, p. ex., casar-se. O ensino prolonga a educação normal que pais e tios dispensam ao rapaz. Quando este atinge os seus 20 anos de idade, um pajé do grupo local, geralmente o pai, decide se é digno do papel. Em caso positivo, começa o ensino.

Em intervalos irregulares (talvez cada meio ano), o pajé e candidato se retiram para a floresta para um curso intensivo, que dura mais ou menos, duas semanas. Para a iniciação, o candidato penetra no mato sozinho e sem comida, alimentando-se da coleta, até que, daí a vários dias, se encontra com o pajé em lugar desconhecido, por este indicado com antecedência. Ali, durante três dias, o pajé dá as lições essenciais, alimentando-se ambos, só do produto da coleta. Depois, o iniciando toma um rapé alucinógeno ("papa-

ricá”, mas o nome não garante a identidade), que dizem ser tão forte que se pode tomá-lo uma vez só na vida e, assim mesmo, somente quando se está de boa saúde física e mental. Quem não observasse estas precauções, morreria ou ficaria louco.

Sob a influência do rapé que tomou, o iniciando cai prostrado no chão, ficando qual morto durante três dias (segundo os informantes). Neste tempo, vê imagens terríveis: bichos o assaltam sob as formas mais fantásticas, chefiados por uma cobra gigante⁸¹, ameaçando o rapaz com bordunas enormes. Alguns rapazes já morreram realmente de medo, diante dessas imagens. Se o candidato é digno, vence afinal o medo e zomba dos bichos, gritando: “Vocês não passam de bichos, mas eu, eu sou homem, não tenho medo”. Então acordará e será pajé. A seguir, os dois pajés voltam para casa. No dia seguinte, celebra-se um dabucuri com as flautas de Mañid, do qual participam só os pajés.

Esta é a descrição ideal que, pelo menos hoje em dia, nem sempre corresponde à realidade. Assim, um pajé de Primavera só passou pela etapa final sem as temporadas anteriores no mato. A atitude em face dos monstros das visões, que acentua a superioridade humana, é típica da religiosidade Kaborí: embora se temam os seres extra-humanos, há uma confiança muito grande nas forças humanas, podendo o homem, p. ex., matar um Mañid a tiros ou a golpes de terçado. Não observamos nada que indique medo profundo das forças do Além, apenas a preocupação de tomar as precauções necessárias.

OS NADÖB

Já se evidenciou que os Nadöb, no conceito dos Kaborí, se integram perfeitamente numa ordem do mundo determinada pela seqüência de povos e terras. Vivem, segundo este conceito, em posição intermediária entre os Kaborí de Roçada e os espíritos protetores de animais. Sua terra é coberta de mata, menos densa e terrível do que a moradia dos espíritos, mais impenetrável do que a de Roçada. Corresponde a este meio-térmo na posição geográfica uma atitude intermediária entre os Kaborí de Roçada, “mansos”, mas nem tanto como os outros Kaborí, e os espíritos do fundo da mata rio acima, mais “brabos”. Os Nadöb, são mais “brabos” que os Kaborí de Roçada, menos que os espíritos.

Interpretamos o conceito dos espíritos como, em parte, prolongação da seqüência além do âmbito conhecido. Inversamente, devemos também admitir a possibilidade de os Nadöb preencherem, no conceito Kaborí, uma lacuna na seqüência — entre os fatos da experiência real, que se estende até Roçada, e os espíritos na mata além. Se, p. ex., os Kaborí de Roçada são menos perigosos que os espíritos, uns e outros não sendo fundamentalmente inimigos; os Nadöb, na sua posição intermediária, serão considerados mais perigosos que os Kaborí de Roçada, menos que os espíritos, e também

como não fundamentalmente inimigos, sendo os conflitos entre Kaborí e Nadöb explicados como devidos a simples “erros” ou “má compreensão”, mas não a maldade essencial dos Nadöb (ao contrário da maldade dos outros índios da área e dos caboclos); para desculpar os Nadöb, vai-se ao ponto de citar a falta de compreensão linguística, embora os Kaborí acentuem em outras ocasiões a semelhança dos idiomas. Frisamos isto para apontar o valor limitado das indicações dos Kaborí sobre os Nadöb: devemos contar com transformações da realidade em favor de uma adaptação dos fatos ao conceito Kaborí, da mesma forma como as informações sobre o mundo rio abaixo, além de Tapuruquara, são geralmente transformadas e adaptadas ao conceito já existente. Assim, a par da informação, talvez correta, de que as casas Nadöb se ergueriam sobre estacas, existe outra versão, que as localiza nas copas das árvores, de onde os Nadöb espantariam os visitantes ou até cairiam sobre eles, para os matar e comer. Entramos aqui no âmbito das explicações que aproximam os Nadöb dos bichos do mato, quer dos macacos, quer, p. ex., dos Curupiras. Levariam a barriga nas costas e as costas na frente do corpo, seriam pequenos como crianças (quem já os viu de fato, os descreve como gente normal) gritariam como guaribas, teriam cabelos compridos como os guaribas, etc. Um Kaborí chamou um guariba morto, especialmente forte, “um tuxaua Nadöb”. Não nos parece impossível que o etnônimo “Makú-Guariba” tenha nascido da preocupação, não só dos regionais, mas também dos Kaborí e de outros Makú “mansos”, de caracterizarem seus portadores como semi-humanos. Os Kaborí, tal como outros Makú⁸², consideram os brancos e os índios não-Makú como “bichos”; os Nadöb — Makú, mas não “mansos” — não são nem “bichos” — como, p. ex., os Tukano — nem inteiramente “gente”, como os que vivem no sistema de trabalho para patrões, instituído pelo mítico Itaáp. Falando deles em presença de “civilizados”, os Kaborí se distanciam dos seus parentes mal-afamados, acentuando os aspectos não-humanos dos Nadöb; falando entre si, sem testemunha, a tônica talvez seja diferente, como já o etnônimo usado, “Nadöb” = “gente”, faz supor.

De acôrdo com a maioria dos informantes, os Nadöb ainda não teriam iniciado contactos pacíficos com os neobrasileiros, porém não são agressivos; apenas vedariam aos seringueiros a entrada em sua terra rica em ucuquirana. Pintariam de ucuquirana o corpo todo para apresentar-se aos intrusos, que ameaçariam com seus arcos grandes, sem atirar. Já possuiriam algumas ferramentas roubadas a visitantes malogrados, mas não usariam roupa. Sua distância do Rio Negro e a provável hostilidade também aos índios “mansos” fazem supor serem fracas as influências recentes da cultura indígena da área. Por outro lado, devemos considerar a relativa proximidade do Soimões e contar com a possibilidade de movimentos já antigos à maneira das atuais migrações individuais de Tukuna e outros índios do Solimões até a parte do alto Uneixi mais próxima do Japurá,

em vista, sobretudo, da pressão maior que a frente pioneira tem exercido sobre o Solimões em comparação com o Rio Negro.

Os caboclos chamam os Nadöb também "Piranhas", porque teriam os dentes afiados e seriam antropófagos. Os Kaborí falam ainda em "Pessoal de Makuré" segundo o nome ou título de um chefe de guerra dos Nadöb, escolhido através de uma prova de resistência a dores físicas, teste também apontado como antiga tradição dos Kaborí. Outros costumes comuns seriam, p. ex., a maneira de se prepararem para a guerra e as danças de Maûid. Por outro lado, os Kaborí negam que seus antepassados teriam praticado os ritos antropofágicos atribuídos aos Nadöb; o evidente prazer, sobretudo dos velhos, e a exatidão nos pormenores, sem nenhuma contradição entre diferentes informantes, ao falarem da antropofagia, permitem certas suspeitas. Diferença mais certa é o uso, pelos Nadöb, de arcos compridos (de cerca de 1,70 m) com flechas igualmente longas. Já Koch-Grünberg menciona os arcos grandes e flechas com ponta dura, dos "Guariua-Tapujó"⁸³: Ainda em contraste com os Kaborí, que dormiam antigamente, e às vezes ainda dormem hoje, sobre esteiras, os Nadöb fabricariam rêdes de fibras de palmeira. Devemos admitir que arco e rêde não são elementos culturais cuja falta se explique facilmente pelos contactos com os caboclos, de maneira que transparece aqui a possibilidade de certa diferença cultural entre Makú "brabos" e "mansos" não devida a diferentes situações de contacto, mas antes a diferenças histórico-culturais ainda não esclarecidas; isto não põe em dúvida, o fato de os Nadöb serem, certamente, parentes próximos dos Kaborí.

CONCLUSÃO

Quem espera encontrar entre os Makú um tipo de cultura à parte, produto de um passado já esquecido entre outros índios amazônicos, talvez fique desiludido. Certo, descobrimos traços arcaicos ou pelo menos divergentes, como o relêvo do cultivo de plantas frutíferas e a pouca importância da pesca. Mas trata-se, antes, de aspectos mais ou menos acentuados, não de diferenças fundamentais. Partindo daí podemos observar, como exemplo, a posição da mitologia Kaborí no conjunto das mitologias brasileiras. O material colhido compõe-se de elementos já nossos velhos conhecidos dos tempos de Barbosa Rodrigues, mas talvez a situação de grupos como os Kaborí permita, mais claramente do que a de outros influenciados pelo contacto com a sociedade moderna, analisar o condicionamento também de aspectos aparentemente tradicionais, como o é a mitologia, por uma situação de contacto. O exemplo de tais sociedades nos habilita a desenvolver métodos para descobrir as correntes de transição também em sociedades aparentemente pouco transformadas. Na interpretação de mitos indígenas, a preocupação de descobrir a filosofia indígena, pré-européia,

dificulta às vezes a compreensão dos elementos integrantes que tenham mudado o seu sentido pela situação modificada dos indígenas. A mitologia Kaborí, tão manifestamente imbuída de reflexos da situação atual, já não permite fechar os olhos. A ligação, por exemplo, entre espíritos "brabos", responsáveis pelas doenças, e a frente pioneira, que, involuntariamente, traz as doenças fatais, é evidente nas crenças Kaborí que localizam em Manaus a terra de origem dos Curupiras — mas é também lógica, e talvez não exclusiva da filosofia Kaborí, somente mais abertamente expressa e não fundamentalmente diferente das reflexões de outros indígenas; o mesmo vale para a ligação entre a crença em regiões míticas "rio abaixo", onde há riquezas, e a situação econômica dos indígenas, evidente, quando, no conceito Kaborí, o personagem mítico dos confins do mundo é um comerciante.

Seria adesão à mitologia etnológica do século XIX acreditar que o mundo de outros índios possa constituir ainda um universo fechado, onde nem a colonização de muitos séculos, nem a expansão moderna passariam de acontecimentos marginais. Na mitologia xinguaná, p. ex., a criação do branco e sua diferenciação do índio ocupam lugar de destaque, nem tanto nas interpretações nossas dessa mitologia⁸⁴. Nossa tendência é antes a de considerar a menção dos brancos como pormenor exótico à maneira das referências aos índios em nossa literatura; mas não devemos esquecer que o impacto de nossa civilização sobre o índio foi maior que o do índio sobre nós e que, por conseguinte, o branco no mito índio é mais significativo. Para ficar com o exemplo escolhido, talvez mereça atenção que os Bakairí do século XIX deram ao Governo brasileiro um lugar mítico estranhamente semelhante ao que lhe dão, no século XX, os Kaborí: tal como o patrão-mór, o "Governador", da crença Kaborí, o "Imperador Dom Pedro II" da crença Bakairí foi identificado com o herói cultural⁸⁵. Em ambos os casos, o herói vai, no fim do mito, a um país mítico para o lado das grandes cidades. A mesma idéia volta tantas vezes em mitos de diversos grupos indígenas que já não a podemos considerar, como ainda o fazia von den Steinen, como fantasia individual de um velho original. Encontramo-la, p. ex., na mitologia Mundurukú (que, também, conhece o reino encantado com cidades modernas), onde Tupã viaja por terras de povos mais avançados que os índios⁸⁶. Assim, a mitologia Kaborí fornece elementos para uma análise comparativa dos esforços intelectuais dos índios brasileiros por compreender a sua situação modificada e interpretá-la nos moldes do seu pensamento original⁸⁷.

A maior clareza com que o aspecto referido se apresenta na mitologia Kaborí talvez se explique pela força da situação de contacto. Os Kaborí, cuja mobilidade talvez arcaica pode ter facilitado a adaptação a um sistema moderno que requer mobilidade, que fazem parte do povo Makú mais humilhado que outros indígenas, e para os quais a dependência do branco

talvez signifique certo alívio da dependência de outros índios, aceitaram mais facilmente a posição superior do branco e a integração em um regime de dependência e, possivelmente, também integraram com maior facilidade esses aspectos em sua ideologia. O caráter desta talvez reflita maior tendência dos Kaborí para adaptar-se à nova situação, e pode estar ligado também a outros aspectos, como a persistência duma ordem social tradicional num sistema econômico de integração.

Por outro lado, certos aspectos, como a ambivalência em face dos Nadöb, já indicam uma verdadeira destruição, e não só reinterpretação, de idéias tradicionais: guardando em parte a simpatia oriunda de um sentimento tradicional de unidade cultural, em parte não deixam os Kaborí de adotar diante dos Makú "brabos" os preconceitos caboclos. Estão no meio do caminho que os levará a serem caboclos autênticos, não só na economia, mas também na concepção do mundo.

NOTAS

- 1) As distâncias serão indicadas segundo o tempo gasto no percurso em canoa a motor de 8 cavalos. A excursão (de outubro de 1967 a janeiro de 1968) foi financiada com bolsa da Friedrich-Ebert-Stiftung (Alemanha), ajuda das autoridades brasileiras e colaboração do Museu Paraense.
- 2) Em consonância com o que se relata de outros indígenas brasileiros, p. ex., os do Uaçá (Arnaud 1969:30).
- 3) "mandei dizer... que eu não ia em terra porque a gente era mais medrosa do que índios Macú", conta Nimuendajú (1950:129) e nota que com esta ofensa conseguiu mudar a atitude de seus interlocutores.
- 4) P. ex.: Guariba (Tastevin 1923:107; Métraux 1948:865; Malcher 1964:61). Guarua-tapuyo (Koch-Grünberg 1906a:879; 1906b:204; 1909-10:I:15; II:15, 315; este autor distingue os Guariba dos Makú, opinião não partilhada por Tastevin). Makunabödö (Malcher 1964:61). Ude-Nehern (Malcher 1964:49). Namcotênde (Giacone 1955:5).
- 5) 1965:255s.
- 6) Biocca 1965:I:491.
- 7) Loukotka *in*: Schultz 1959:131.
- 8) Schultz 1959:110.
- 9) Tastevin 1923:101.
- 10) Loukotka *in*: Schultz 1959:131. Outras afirmações da filiação lingüística Makú de grupos na zona: inteira: Loukotka 1939:147 (mapa), 155; 1944:8. Entre o Rio Negro e o Japurá: Métraux 1948:864s. Urubaxi: Rivet-Kok-Tastevin 1925:143ss. Maraã: Rivet-Tastevin 1920:76ss. Têa: Koch-Grünberg 1906a:881 (segundo Natterer). Curicuriari: Koch-Grünberg 1906a:885s.; 1906b:202, 1909-10:II:324 — apêndice.
- 11) Tastevin 1923:107.
- 12) Nimuendajú 1950:171s.
- 13) Martius 1867:547; Wallace 1889:354; Herndon 1853:253, 279; Spruce 1908:344; Coudreau 1887:II:163. Mais recentemente Koch-Grünberg 1960a:877; b:179; 1922:260, 262.

- 14) Wallace 1889:354. Mais recentemente: Koch-Grünberg 1960a:877; 1960b:179; Giacone 1955:2; Boeldeke 1958:133; Schultz 1959:119s.
- 15) Martius 1867:547; Wallace 1889:354; Herndon 1853:253; Coudeau 1887:II:163. Mais recentemente: Koch-Grünberg 1960a:879; b:179; 1909-10:I:23; 217, 224.
- 16) Martius 1867:547. Mais recentemente: Koch-Grünberg 1906a:877; 1960b:179.
- 17) Herndon 1853:279; Coudreau 1887:II:163. Mais recentemente: Koch-Grünberg 1960a:877; 1960b:179; 1909-10:I:23.
- 18) Wallace 1889:354. Recentemente: Koch-Grünberg 1906a:879; 1909-10:I:217; Giacone 1955:3.
- 19) Martius 1867:547; Wallace 1889:354. Recentemente: Koch-Grünberg 1909-10:I:217.
- 20) Wallace 1889:354.
- 21) Wallace 1889:354. Para mais bibliografia: Biocca 1948; 1949; 1954; 1965:I:450.
- 22) Martius 1867:547. Mais recentemente: Schultz 1959:114.
- 23) Spruce 1908:344. Mais recentemente: Koch-Grünberg 1906a: 879; 1909-10:I:214, 271, II:317; Tastevin 1923:99, 106; Brüzzi 1962:77.
- 24) Martius 1867:547s. "L. da Silva Araújo e Amazonas, Dicionário Topográfico 103, 161"; Wallace 1889:354. Mais recentemente: fotografias Biocca 1965:I:440; Koch-Grünberg 1906a: fig. 4. Entre os Kaborí notei cabelos bastante ondulados.
- 25) Martius 1867:534.
- 26) Herndon 1853:253.
- 27) Tastevin 1923:102ss. Notícias de casos um tanto semelhantes de outras partes do Brasil: Francisco S. G. Schaden 1958:106, seg. Frei Schmidt (índios, pacíficos em uma área, se deslocam para outra, onde aparecem "brabos"); Las-Casas 1964: 25 (Índios "brabos" sabem um pouco de português).
- 28) 1909-10:I:18, 22, 224, II:250; 1906a:877; 1906b:179.
- 29) 1909-10:I:223s., 226.
- 30) Martius 1867:533, 535.
- 31) 1948:866.
- 32) 1963:230.
- 33) Koch-Grünberg 1906a:878; 1906b:180, nota 2.
- 34) Coudreau 1887:II:121.
- 35) *Ibidem*, 163s.
- 36) Schaden 1965:254s.
- 37) Herndon 1853:279s.
- 38) Embora aqui não se fale em Makú: Spix-Martius 1831:1107; Herndon 1953:250s.
- 39) 1906a:877; b:179s.; 1909-10:I:23, 269, 270; 1922:261.
- 40) Koch-Grünberg 1909-10:I:270.
- 41) *Ibidem*.
- 42) Schultz 1959:110.
- 43) Cf. Tastevin 1923:107.
- 44) 1909-10:II:14s.
- 45) Tastevin 1923:108; Métraux 1948:866.
- 46) Koch-Grünberg 1906a:877; 1906b:179; 1909-10:I:23, 269; II:59, 250; 1922:260. Métraux 1948:865s.; Giacone 1955:2; Boeldeke 1958:132; Biocca 1965:II:471.
- 47) Koch-Grünberg 1906a:877; b:179; 1909-10:I:23; Métraux 1948:866; Giacone 1955:3.
- 48) Koch-Grünberg 1909-10:I:213.

- 49) *Ibidem* 269; II:249.
 50) V. atrás e Galvão 1959:18.
 51) Koch-Grünberg 1909-10:I:22, 269.
 52) Tastevin 1923:106, 108.
 53) V. atrás.
 54) Diniz 1966:20.
 55) Cf., p. ex., Métraux 1967:87; Wagley-Galvão 1949:110.
 56) Cf., p. ex., Wagley-Galvão 1949:26; Galvão 1953a:27s., 30; e muitas outras fontes.
 57) Cf. Galvão 1959:25s.
 58) Cf. Galvão 1959:38.
 59) Fala-se em casamentos "meados" e em "amigas", em vez de espôsas.
 60) Cf. Galvão 1959:38ss.
 61) Galvão 1959:41.
 62) P. ex.: um Kaborí era viuvo de mulher Makú do Içana, uma mulher Kaborí casada com homem Makú procedente do Roraima (assim o homem afirmou; na literatura etnográfica não há até agora notícias de Makú nesta zona).
 63) Galvão 1959:41; Wallace 1939:636.
 64) 1909-10:II:231.
 65) O Pe. Beksta (Manaus) informou-nos de que na região do Tiquié ocorrem casamentos entre homens Tukâno e mulheres Makú; é costume não terem filhos.
 66) Seria interessante comparar o conceito do mundo dos regionais que vivem na mesma paisagem de rios que se seguem e se reúnem em um rio grande. Talvez não seja um conceito muito diferente, à semelhança do que tinham os habitantes de Santarém na primeira metade do século XIX, que perguntaram de que lado do rio ficava Paris (Bates 1966:196).
 67) Assim explicam por que o "Governador" ainda não os visitou: porque não há, no Uneixi, pista para seu avião. Se o "Governador" os conhecesse pessoalmente, mandaria certamente presentes aos Kaborí. Várias vezes nos pediam que fôssemos vê-lo em Manaus para lhe falar dêjes.
 68) As distâncias não são grandes. Como nós lhes contamos provir de um país além de Manaus, um Kaborí do qual gravamos canções nos pediu que, de volta a nossa terra, ligássemos alto-falantes ao gravador, para que seu filho, já morto, o ouvisse cantar.
 69) Ao mostrarmos imagens de cidades, os Kaborí perguntavam, a cada imagem de edifício grande ou de estátua, se era a pedra antropófaga.
 70) Quando contamos que em nossa terra não há mandioca e faz frio, disseram que deveria ser o país além da pedra.
 71) Cf. Schultz 1959:125: "Se alguma mulher vir as baritxai, fogo explodirá nos céus... Muita chuva cairá, as árvores serão derrubadas e muitos irão morrer!"
 72) Galvão 1959:45.
 73) Brüzzi 1962:329ss.
 74) Uma informante Tukâno afirmou que "as mulheres Makú, que vivem quase sempre no interior das matas, muitas vezes ficam grávidas do coito com Bisiu" (Jurupari); Brüzzi 1962:332.
 75) Terribilini 1961:9: o mesmo espírito também se esconde nas flautas dêstes Makú.
 76) Para as crenças caboclas, cf., p. ex., Cascudo 1958, Galvão 1953b, 1955.
 77) Expressões como "fechar o corpo", canções como "caboclo, a tua mata é verde", "caboclo flecheiro".

- 78) Galvão 1959:48. Cf. também Koch-Grünberg 1909-10:I:316ss.; Biocca 1965: I:209ss.
 79) Cf. Goldman 1948:796; Brüzzi 1962:270ss.; Biocca 1965:I:189ss.
 80) Primavera: 2; Aguiar: 2, São Pedro: 3; Roçada: 9.
 81) Cf. a visão de uma cobra grande na iniciação pubertária, e, entre os Makú do Caiari-Uaupés, a adoração da Cobra-Grande (Terribilini 1961:9).
 82) Cf. Giacone 1955:5; Biocca 1965:472.
 83) Koch-Grünberg 1909-10:II:14s., 316s., em consonância com Tastevin (1923:103, 105, 108): Em outro lugar, Koch-Grünberg (1906a:879) indica arcos compridos e flechas com pontas duras como armas também dos "Makú", que êle distingue dos "Guariua".
 84) Até agora somente Schaden (1965:95) tratou de integrar êste aspecto da mitologia xinguana numa análise da aculturação no alto Xingu.
 85) Von den Steinen 1894:380.
 86) Murphy 1958:81s.
 87) Ao mesmo tempo, o estudo de parte da literatura etnográfica antiga sobre os Makú pode fornecer elementos para uma análise comparativa dos esforços dos pesquisadores por compreender uma situação original e a interpretá-la nos moldes da sua mitologia européia.

BIBLIOGRAFIA

- ARNAUD, Expedito
 1969 — Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira. *Bol. Mus. Par. Emilio Goeldi*, n. s., Antrop. 40. Belém.
 BASTIDE, Roger
 1960 — *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris.
 BATES, Henry Walter
 1866 — *Der Naturforscher am Amazonenstrom*. Leipzig.
 BIOCCA, Ettore
 1948 — Ricerche clinico-biologiche sulla composizione del curare dei Makú. *Atti della Accademia dei Lincei*, 2. Roma.
 1949 — Ricerche clinico-biologiche sulla composizione del cura:e dei Makú. *Atti della Accademia dei Lincei*, 5. Roma.
 1954 — Pesquisas sobre o método de preparação do curare pelos índios. *Rev. Mus. Paul.*, n. s., 8:165-226. São Paulo.
 1965 — *Viaggi tra gli Indì. Alto Rio Negro — Alto Orinoco*. Roma.
 BOELDEKE, Alfred
 1958 — *With Graciela to the Head-hunters*. London.
 BRÜZZI Alves da Silva, P. Alcionilio
 1962 — A civilização indígena do Uaupés. *Série do Centro de Pesquisas de Iauaretê*, 1. São Paulo.
 CASCUDO, Luiz da Câmara
 1958 — *Superstições e Costumes*. Rio de Janeiro.
 CONDAMINE, M. de la
 1745 — *Relation Abrégée d'un Voyage fait dans l'Intérieur de l'Amérique Méridionale*. Paris.

- COUDREAU, Henri A.
1887 — *La France Équinoxiale*, Paris.
- DINIZ, Edon Soares
1966 — O perfil de uma situação interétnica — Os Makuxí e os regionais de Roraima. *Bol. Mus. Par. Emilio Goeldi*, n. s. Antrop. 31. Belém.
- GALVÃO, Eduardo
1953a — Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Rio Xingu. *Bol. Mus. Nac.*, n. s., Antrop. 14. Rio de Janeiro.
1953b — Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Bol. Mus. Nac.*, n. s., Antrop. 15. Rio de Janeiro.
1955 — Mudança cultural na região do Rio Negro. *Anais do XXXI Congr. Intern. de Americanistas*. São Paulo.
1959 — Aculturação indígena no Rio Negro. *Bol. Mus. Par. Emilio Goeldi*, n. s., Antrop. 7. Belém.
1963 — O cavalo na América indígena. *Rev. Mus. Paul.*, n. s., 14. São Paulo.
- GIACONE, Antônio
1949 — *Os Tucanos e Outras Tribos do Rio Uaupés, Afluente do Negro, Amazonas*. São Paulo.
1955 — *Pequena Gramática e Dicionário Português Ubde-Nehern ou Macú*. Recife.
- GOLDMAN, Irving
1948 — Tribes of the Uaupés-Caquetá Region, in: Handbook of South American Indians, 3: 763-798. *Bureau of Amer. Ethn. Bull.* 143, Smithsonian Institution, Washington.
- HERNDON, Wm. Lewis
1853 — *Exploration of the Valley of the Amazon. Made under Direction of the Navy Department by Wm. Lewis and Lardner Gibbon, Part I*. Washington.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor
1906a — Die Makú. *Anthropos*, Salzburgo, 1:877-906.
1906b — Die Indianerstämme am oberem Rio Negro und Yapurá und ihre sprachliche Zugehörigkeit. *Zeitsch. f. Ethn.*, 38:166-205. Berlin.
1909/10 — *Zwei Jahre unter den Indianern*. Berlin.
1922 — Die Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Orinoco, Rio Negro und Yapurá. *Festschrift Eduard Selzer*, 205-266. Stuttgart.
- LAS-CASAS, Roberto Décio de
1964 — Índios e Brasileiros no Vale do Rio Tapajós. *Bol. Mus. Par. Emilio Goeldi*, n. s., Antrop. 23. Belém.
- LOUKOTKA, Cestmir
1939 — Línguas indígenas do Brasil. *Rev. do Arquivo Municipal*, 54: 147-174. São Paulo.
1944 — Klassifikation der südamerikanischen Sprachen. *Zeitschr. f. Ethnol.*, 74: 1-69. Berlin.
- MALCHER, José M. Gama
1964 — *Índios*. Cons. Nac. de Prot. aos Índios., Publ., n. s., 1. Rio de Janeiro.
- MARTIUS, Carl Friedrich Phil. v.
1867 — *Zur Ethnographie Amerikas zumal Brasiliens. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*, I. Leipzig.
- MÉTRAUX, Alfred
1948 — The Hunting and Gathering Tribes of the Rio Negro Basin. in: Handbook

- of South American Indians, 3:861-867. *Bureau of Amer. Ethn. Bull.* 143, Smithsonian Inst., Washington.
1967 — *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*. Paris.
- MURPHY, Robert F.
1958 — Mundurucú Religion. *Univ. of Calif. in Americ. Arch. and Ethn.*, 49:1: 1-154. Berkeley — Los Angeles.
- NIMUENDAJÚ, Curt
1950 — Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. *Journ. Soc. Amér.*, n. s., 39: 125-182. Paris.
- RIVET, P. — KOK, P. — TASTEVIN, C.
1925 — Nouvelle contribution a l'étude de la langue Makú. *Intern. Journ. of Am. Lingu.* 3:133-192. Nova York.
- RIVET, P. — TASTEVIN, C.
1920 — Affinités du Makú et du Puinave. *Journ. Soc. Amér. Paris*, n. s., 12:69-82. Paris.
- SCHADEN, Egon
1965 — Aculturação indígena. *Rev. de Antropologia*, 13:3-317. São Paulo.
- SCHADEN, Francisco S. G.
1958 — Xoklém e Kaingáng. *Rev. de Antrop.*, 6:105-112. São Paulo.
- SCHULTZ, Harald
1959 — Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá. *Rev. Mus. Paul.*, n. s., 11:109-132. São Paulo.
- SPIX, Joh. Bapt. v. — MARTIUS, Carl Friedr. Phil. v.
1831 — *Reise in Brasilien, Dritter und letzter Teil*. Munique.
- SPRUCE, Richard
1908 — *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes, Vol. 1* (Wallace ed.). Londres.
- STEINEN, Karl von den
1894 — *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin.
- TASTEVIN, C.
1923 — Les Makú du Japurá. *Journ. Soc. Amér. Paris*, n. s., 15:99-108. Paris.
- TERRIBILINI, Mario et Michel
1961 — Enquête chez les indiens Makú du Caiari-Uaupés (Brésil), août 1960. *Bull. Soc. Suisse des Amér.*, 21:2-10, Genebra.
- USAF
1966 — *USAF Operational Navigation Chart*. Published by the Aeronautical Chart and Information Center, United States Air Force. St. Louis.
- WAGLEY, Charles — GALVÃO, Eduardo
1949 — The Tenetchara Indians of Brazil. *Columbia Univ. Contrib. to Anthrop.*, 35, New York.
- WALLACE, Alfred R.
1889 — *Travels on the Amazon and Rio Negro*. London.
1939 — *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. São Paulo.