

Em memória de Américo e Cecília.

PREFÁCIO-

Fiz um grande esforço para tornar o material acessível ao leigo e ao especialista. Tentei minimizar o jargão antropológico. Evitei os termos portugueses tanto quanto possível, e tentei evitar o uso gratuito de termos Nambiquara, embora o assunto tenha exigido a apresentação de muitos termos na língua N.

Para documentar adequadamente meu estudo, o tanto quanto possível, nomeei o principal informante pelo qual aprendi alguma informação; os informantes estão no apêndice II onde uma pequena descrição de cada um permite pesar sua credibilidade; para conveniência do leitor, os informantes aparecem com seus nomes portugueses; enquanto todo N. ainda tenha um ou mais nomes na língua nativa; agora quase todos têm nomes brasileiros, não creio que isso tenha ética, nem que possa prejudicar aos N.

Para os mapas que acompanham o texto consultei diversas fontes e quando obrigado a escolher entre alternativas de localização e nomes optei pela representação a mais próxima das declarações dos habitantes regionais.

Reuni uma coleção bastante completa de artefatos N. agora em posse do Museu de Campo de História Natural de Chicago. Minha mulher, Juanita, foi uma parceira completa na realização de meu trabalho. Todo seu tempo tirando as árduas tarefas de cozinhar numa fogueira e lavar roupa no rio, foi usado com os(as) informantes; não apenas ela foi capaz de obter dados de outras mulheres inacessíveis ao homem, mas também conseguiu registrar palavras e expressões na língua que ultimamente chegavam a 4000.

Cada um de nós tinha suas próprias anotações e ao fim de cada dia discutíamos o que havíamos aprendido e durante nossas folgas em Cuibá eu juntava e condensava nossas anotações; concordamos com uma certa divisão de trabalho, particularmente no estudo do parentesco; dediquei-me à investigação semântica dos termos de parentesco, enquanto ela estudava as normas de várias categorias de parentesco; assim, o Cap. VI é produto de minha pesquisa, o VII é resultado da investigação dela, que embora tivesse pouco treino formal, dificilmente se encontraria um etnógrafo mais sensível e perceptivo.

Uma lista de todos que me ajudaram seria interminável, mas há muitos a quem devo minha gratidão, isso inclui todos os Namb. que toleraram nossa rude e desajeitada presença em seu meio... (nt. trad. deixei de fora da tradução: nomes que patrocinaram a tese, nomes dos mapas-fontes e nomeados com agradecimentos).

CAPITULO I - Introdução -

Os Namb. moram no coração da A. do Sul, entre 58°30' e 60°50' a oeste de Greenwich e entre 11°40' e 15° do Equador. Essa região está no Brasil-Oeste (noroeste), fronteira com a Bolívia entre as cabeceiras dos

Acervo ISA
rios Tapajós e Madeira (Guaporé); incluí o noroeste do estado de Mato G. e uma área do território de Rondônia; apesar da distância dessa região, os Nambiquara entraram em contato com os portugueses (?) p/metade do Sec. XVIII. Muitas das primeiras explorações do interior do continente foram por expedições de São Paulo em busca de escravos para as plantações do litoral. O efeito dessas expedições nas tribos do norte de Mato Grosso teria sido transitório não fosse a descoberta de ouro. Achado no rio Coxipó em 1719, atraiu milhares de portugueses, nascendo a cidade de Cuiabá. Uma nova mina na Chapada de São Francisco Xavier iniciou outra corrida do ouro em 1737 que transpantou a multidão de aventureiros para os limites sul da região Namb.; em pouco tempo floresceram diversas cidades mineiras e a área se tornou conhecida como Mato Grosso.

Parece não haver documentos de encontros com os índios durante esse período, sem das muitas pequenas expedições que buscavam filões mais ricos. Mas em 1746, um rumor de ouro em Arinos (afluente do Tapajós), causou um êxodo em massa que segundo Coelho, "quase deu um golpe mortal em Mato Grosso". Por esse tempo, bandos de garimpeiros que se dirigiam ao noroeste devem ter examinado todos os cursos d'água da região N., porém nenhuma quantidade significativa de ouro foi achada e assim nasceu a lenda das minas perdidas de Urucumacum. Até hoje, os brasileiros da região falam de sua fabulosa riqueza, que se supõe estar num lugar onde a Serra d Norte se intersecciona com a Serra (chapada) dos Pareci, perto das nascentes do rio Machado ou do rio Gi-paraná, e/ou Galera, Camararé. Não há como se saber quantos aventureiros entraram na região N. nos 2 últ. sec..

A primeira exploração da área N. que possui razoável documentação conservada é de 1770. Outras expedições:

-1769- Trilha entre Vila Bela e Norte Bragança p/condução de gado, procura de ouro e encorajar índios a se estabelecerem nas praias do Guaporé. Encontrados índios de diversos grupos entre os quais os Cabixi, entre os rios Cabixi-superior e Iquê com baixo Juina; os Cabixi foram encontrados na parte norte do que é hoje a área N. e parece ter havido um bando N., talvez, relacionadas com os atuais Sabané (1). Muitos foram capturados, usados como guias e soltos; documentos registram outros grupos: Tamaré e Guariteré que não foram encontrados como habitantes da área; os primeiros foram caracterizados como "os que não usam roupa e dormem na terra nua", epíteto usado por quase todo escritor para descrever os N. (+2). Os G. últimos aparecem como um grupo já conhecido dos membros da expedição (+2)

A política portuguesa em relação aos índios era de civilizá-los para que não ameaçassem os colonos e estabelecê-los em aldeias, guardadas por um português.

-1781- aldeia estabelecida no vale do rio Saraaré, 56 índios Pareci, Maimbaré e Cabixi, sob a direção de Bernardo Cardoso, morto p/abusos.

Felizmente para os Cabixi a trilha de 1769 nunca foi usada; mas alguns escravos negros fugiram do trabalho das minas, formando comunidades no mato (quilombos) do território Cabixi; um deles, próximo do r. Galera, 79 negros e 30 índios, destruído em 1770 um quilombo, dele fugiram muitos, es-

conderam-se no mato e voltaram a se estabelecer, sendo outra vez capturados (6 escravos, 54 índios e caborés) estes últimos considerados inaptos p/ o trabalho nas minas voltaram ao quilombo (aldeia Carlota).

Assim o primeiro contato dos Namb. com a sociedade civilizada, em número razoável, foi com escravos fugidos, o que é sustentado pela própria etno história deles (+3). Daí os Namb. conhecerem novas plantas, não citadas no mito que descreve a origem da agricultura. (+4). Para o N. cada p/ produto tradicional da agricultura originou-se de uma parte do corpo de I menino mágico cuja essência foi simultaneamente transformada na música d/ flautas mágicas, digo, sagradas. Para os N. está claro a distinção entre as suas plantas e as adquiridas: batata doce veio do grupo Mamaindê, banana do Negarotê (nekarattu), ambos da região do Cabixi-Piolho, o amendoim, algg dão e mandioca mansa dos brasileiros (+5).

-1820- Mudança da capital de Vila Bela para Cuiabá (+6); Vila B. esquecida pelo exterior e seus habitantes atribuíam suas dificuldades c/ os Cabixi cujos ataques fizeram cair a produtividade das minas e ameaçavam a principal fonte de recursos da região, a poaia - por uns 30 anos - a tirit

-1907- Cândido Mariano da Silva Rondon, major, nativo de Mt, recebeu do Presidente Afonso Pena a missão de construir uma linha telegráfica entre Cuiabá e Porto Velho, atravessando matas desconhecidas de Mato Grosso e do Guaporé (+7).

(+1) Sobre os Cabixi (pág. 2). Essa sugestão é muito interessante e/ou tentadora. Pelo texto de Castelnau, vê-se que os Cabixi não são os mesmos que os Tamaré e os Guariteré. Desde que esses grupos são claramente N., os Cabixi referidos em seu relato devem ser de um grupo Nambi culturalmente diferente ou não ser Namb. Inclino-me p/a primeira hipótese em face aos dados apresentados por Sneathlago. Ele visitou um remanescente de uma tribo chamada Cabixi, um pouco abaixo da confluência de São Miguel e do Manoel Correia no começo de 1930. Disse que eram diferentes dos vizinhos Chapakura, pois não usavam o cachimbo, andavam nus e não sabiam fazer ornamentos de fibras. Infelizmente, ao tempo de sua visita, tinham sido absorvidos por um grupo de língua Chapakura, não falando a próp.l.

A etimologia do termo Cabixi é obscura; Von den Steinen o iguala a Cavihi, nome da tribo citada como morando ao norte dos Pareci, p/ volta de 1720. Mas a descrição de Campos dos Cavihi torna claro que essa tribo não era Namb.; mais provável que fossem Tupi, e, Cavihi é uma transcrição mal feita de Kagwahiv, palavra tupi para gente.

Parece mais provável que o termo Cabixi tenha se originado em Rondônia. Há evidência para isso, além do achado de Sneathlago. Em 1909, Haseman se tornou amigo de um grupo de índios de fala chapakura, na boca do rio S. Miguel, que chamavam seus inimigos Kabicin, ou, na ortografia portuguesa Cabixi. Há um afluente do rio S. Miguel ainda marcado como rio Cab. Além disso, na lista de tribos-Brasil, Rondon e Faria colocam aí os Cabixi.

Fonseca disse que Cabixi é o nome usado pelos índios do Guaporé para uma espécie de polipo de água fresca. Infelizmente, ele não disse que índios do Guaporé usam a palavra. Parece mais provável que Cabixi esteja relacionado aos Kapisana, nome atribuído por Nimuendaju a uma tri-

na cabeceira do rio Corumbiara, que aparentemente é idêntico aos Canoés de Becker-Donner. A hipótese que os cabixi originais eram os Kapisana é sustentada pelo fato de que essa era a região aproximada na qual Leme do Prado 1º narrou ter encontrado os "cabixi". Embora as afinidades da língua Canoés permaneçam a ser claramente demonstradas, possivelmente se relaciona com os atuais Sabanê.

(+2) Sobre os Guariterá (pág. 2) o termo parece ser uma transcrição portuguesa de waletere, o nome Namb. do Norte para os falantes da língua Namb. do Sul. Assim por volta de 1770, os Namb. entraram claramente em contacto com os portugueses, que aparentemente os conheciam bastante bem para distingui-los em 3 grupos com diferenças culturais básicas. Subsequentemente, essas distinções foram esquecidas e todos os Nambiquara passaram a ser referidos indiscriminadamente como cabixi.

Mais tarde, no séc. XIX, o termo cabixi também foi usado para os Kozarens, sub-tribo dos Pareci. Neste contexto, os Kozarens eram geralmente referidos como os cabixi mansos e os Namb. com "os cabixi selvagens". Meyer aponta mesmo os Cabixi no Xingu, numa provável confusão c/ os Ceyabi.

(+3) Uma estória conta como os primeiros brasileiros eram negros e como roubavam as mulheres índias para esposas.

Um dia, estando Cecil Cook e eu a observar uma grande porção de cacos de vasos (cerâmica) que encontramos perto de Serra Azul, América nos contou uma estória sobre a gente que fabricava esses vasos. Afirmava que eram membros de uma tribo diferente, que desapareceu. Pouco mais tarde, pedime-lhe para gravar a estória. Em minhas instruções para gravar, pedi-lhe para contar tudo sobre a gente que fizera os vasos e como haviam desaparecido. O texto resultante tem claramente 2 partes; uma estória básica e um epílogo. Suspeito que o epílogo não seria normalmente como um detalhe posterior sobre os fabricantes dos vasos, mas seria dito a respeito dos próprios Namb. segue uma tradução fraca do relato de América:

Se você olhar os brasileiros, notará que alguns têm bonitos cabelos como os índios. Isso é porque os brasileiros mataram alguns habitantes e raptaram outros. Os descendentes desses são os brasileiros com cabelos lisos que ainda estão por aqui. Isso é assim.

Não sei muito a respeito, mas foi isso que meu pai me contou e eu aprendi. O que ele disse foi que a gente da qual eu estava falando morava nos lugares onde voce encontrou os cacos de vasos hoje; além disso essa outra gente, esses brasileiros com cabeças como macucos, esses brasileiros gostavam muito de guerra e Ele disse que os primeiros brasileiros gostavam muito de guerra e que mataram muitos habitantes desses lugares; mas ele disse que os brasileiros de hoje são boa gente. Hoje, ele disse, apenas os artefatos permanecem. Mas, de primeiro, gente como aquele, jovens homens, e, jovem mulheres como aquela, mataram seus velhos pais, e levaram as crianças. E quando as crianças cresceram, tiveram filhos com elas. Agora esses brasileiros que são bonitos, e que tem cabelos como dos índios, são seus descendentes."

(+4) Outra estória que se refere a uma batalha entre diferentes grupos, começa por colocar que o inimigo, que morava no vale do Guaporé,

fora criado entre os civilizados. Infelizmente, não gravei essa estória.

(+5) Uma nota de Roquete Pinto sugere que toda agricultura dos Namb. originou-se das plantas cultivadas pelos escravos fugidos.

Que os Namb. realmente tinham uma agricultura desenvolvida antes da vinda dos escravos fugidos parece provável pela distinção entre as espécies verdadeiramente tradicionais, mencionados no mito do menino da flauta, e, as espécies adquiridas mais recentemente, uma distinção bastante clara aos próprios N. e pelo fato de que já em 1770, aparentemente já tinham mandioca brava crescendo em quantidade.

(+6) Vi uma considerável porção de bananeiras perto de uma vila aldeia, Nekarattu, plantadas por seringueiros, muitos anos atrás. Os índios de Camararé, amigos tradicionais dos Nekarattu, muitos dos quais trabalharam entre os seringueiros, disseram que os seringueiros começaram suas plantações com mudas de plantas Nekarattu, que as possuíam antes da vinda deles.

Rondon(1909), até o rio Juruena; menciona que outros civilizados já tinham chegado até lá, evidência são arvores cortadas com machado de aço, embora ainda predominasse os machados de pedra;houvera contacto com seringueiros, não pacífico. A tentativa pacífica de Rondon não foi entendida, mas ele manteve seu lema "morrer se preciso for, matar nunca". Por 2 anos, Rondon continuou sua exploração, fugindo os índios dos caminhos da expedição e atacando às vezes. Contato amistoso ainda em 1909, e em 1910, contato amistoso em Campos Novos.

O Nome Nambiquara - o termo significa "orelha furada" na língua tupi, foi provavelmente e previamente usado pela tribo hoje conhecida como "beijo e pau". Mas Rondon usou guias Pareci que aparentemente, achavam que o termo significasse "inimigo" e assim o usavam quando falavam Portugueses ao se referirem a seus vizinhos ocidentais. Rondon seguiu o uso dos Pareci e as numerosas publicações da Comissão Rondon tornaram o nome Nambiquara, canônico para a tribo que fora cabixi por 150 anos.

A linha telegráfica permitiu que pela primeira vez missionários entrassem na região N.-Uma expedição inicial foi até Vilhena(1924), pela União Missionária em Terras Sul-Americanas, uma organização evangélica protestante. Alguns morreram, outros prosseguiram e chegaram a se manter em Campos Novos, Utieriti, Camararé, até 1948. Vieram outras 3 organizações: em 1930 uma missão jesuíta foi fundada em Utieriti, em 1959- tradutores de Bíblia de Wicliffe(Summer), Menno Kroeker e Ivan Lowa na aldeia de Serra Azul. Apesar dessa evangelização mágica, nunca encontrei N. cristão. Não está claro, naturalmente o que isso pode significar. Em particular, há uma grande diferença de opinião entre os católicos e os protestantes evangélicos sobre o que significa ser cristão. Os católicos se inclinam a colocar mais fé na eficácia do ritual, enquanto, os protestantes se preocupam mais se o sujeito tomou uma decisão por Cristo. Assim em termos de seus próprios critérios, católicos e protestantes devem reivindicar adeptos(convertidos). Meus próprios critérios envolvem uma compreensão de que essa ação significa de dogma cristão central conjugado

com uma renúncia da crença nativa, e alguma evidência de uma tentativa de governar as relações interpessoais de alguém de acordo com os princípios da moralidade cristã. Embora eu não ficasse interrogando os índios para ver quanto eles entendiam o dogma cristão, gastei um tempo considerável discutindo as crenças e práticas nativas com uma variedade diferente de informantes. Nenhum nunca me deu a entender que não "não acreditava na espécie de sobrenatural" que expunha para mim. Pelo contrário, tornou-se claro que alguns indivíduos que os missionários reivindicavam como convertidos mantinham realmente um envolvimento completo e quase não afetado com a religião nativa.

As razões por que algumas tribos se convertem rapidamente e outras resistem são complexas para explorá-las aqui; contudo a habilidade do missionário e o sistema conceptual do nativo devem estar envolvidos. Uma mesma organização cujos esforços foram fúteis com os N., aparentemente lograram êxito com os Xavantes.

Esforços governamentais de auxílio aos índios.

1910 -criação do Serviço de Proteção do Índio, para defendê-lo e integrá-lo; infelizmente não morrera a mentalidade que dividia os índios em "selvagens e mansos" e que insistia em estabelecê-los em comunidades governadas. Uma crônica falta de fundos e de responsabilidade pessoal tornava o serviço inafetivo.

1919- Posto em Postos e Lacerda para pacificação dos Sararé, na da conseguiu.

1925- Posto da linha, no correço Urutau a 12 km do rio Juina, atraiu muitos índios, mas a depressão econômica cortou as atividades.

1942- Posto transferido para Espirito (linha telegráfica), depois de Campos Novos e do Rio Doze de Outubro, a poucas leguas de (5) de Vilhena, mudança de nome para Pirineus de Souza (primeira Reserva N.). O encarregado Afonso, a princípio parecia preocupado com o bem estar dos índios, pelo menos, era muito meticoloso mandando aos superiores muitos relatórios detalhados sobre a situação do Posto e a ida e vinda dos índios. Logo se desencorajou, os índios não se estabeleciam permanente no Posto e não aceitavam disciplina; um grupo morava e trabalhava no Posto por um tempo e quando conseguiam todos os machados e facas que queriam, partiam. Segundo os índios, Afonso, progressivamente se tornou mais áspero em suas tentativas p/controlá-los; sendo a região distante, a maioria das queixas dos índios nunca chegava a Cuiabá (Inspetoria do SPI). Afonso deixou suas funções em 1968.

Em 1943, a 2a. Grande Guerra chegou aos Nambiquara como índio com um telegrama descoberto nos arquivos do SPI em Cuiabá.

"O administrador da Rubber Development Corporation em Cuiabá acaba de comunicar que recebeu ordens superiores para fornecer a esta Inspetoria Regional, até 25 galões de gasolina por mês (tambores), a partir de junho com a condição de serem utilizados exclusivamente por viagens de nossos caminhões aos Postos Localizados nas zonas dos seringais".

O telegrama menciona que Pirineus de Souza seria um dos Postos

afetados com uma cota mensal da produção. A extração da borracha tornou-se suficientemente lucrativa e várias empresas privadas entraram na região. Quase todos os N. foram convencidos e/ou coagidos a se tornarem seringueiros alguma vez (os do Vale do Guaporé não o foram tanto quanto os do sul e os do Rio Piolho). No fim de 1950, os lucros começaram a diminuir pela concorrência da borracha sintética.

O efeito mais drástico do contato foi a saúde. Os índios não têm resistência a doenças as quais não são tradicionalmente expostos e a miude morrem de sarampo e gripe. Embora as estatísticas não sejam muito corretas, relatórios de Pirineus de Souza, mostram muitas perdas devido a doenças respiratórias (pneumonia, bronquite). Uma epidemia de sarampo em nov. dez. 1945 foi devastadora; relatórios deram conta de uma morte em Pirineus de Souza, 3 na Mata da Canga, 5 no Juina, 13 no Camararé, 20 no Juruena. A mortalidade em aldeia não contactada não pode ao menos ser estimada. Outra epidemia de sarampo em Sararé em dez. 1970 e jan. 71 ' dizimou cerca de 50 Nambiquaras.

Em 1956 abriu-se a Gleba continental. Uma colonizadora q que foi assegurada um grande território ao sul da linha telegráfica, entre o Camararé e o Juina, sob a condição de que desenvolvesse a região em 5 anos -falhou- todos menos um dos antigos moradores mudaram e a casa principal foi queimada em 1962. Durante o mesmo período, uma rodovia foi construída entre Cuiabá e Porto Velho, atravessando a região Namb. -Fechou-se a linha telegráfica.

Em 8-10-68 o Presidente Costa e Silva assinou a lei criando a Reserva Nambiquara e assegurando aos primitivos a posse permanente das terras e exclusivo usufruto das fontes de recursos nelas existentes. Limitando-se com o Juina, Camararé e a rodovia (Br 364), a reserva inclui muitas savanas (chapada, campo, cerrado) e pouca terra agricultável-fértil (matas ciliares, solos arenosos). Mais recentemente surgiram rumores de que o Governo mudaria todos os N. para esta Reserva no Campo. /em 1973 foi alterada a Reserva, perdendo o lado direito do Juina e acrescentando do lado esquerdo de Camararé até o Rio Doze de Outubro- notaPS/

Através dos anos, inúmeros trabalhos sobre os N. com vários interesses etnográficos foram publicados. Os 1^{os} relatórios de Rondon e os que o acompanhavam referem-se principalmente à cultura material e à distribuição geográfica dos vários bandos N. -De maior interesse para o antropólogo social são as observações cuidadosas de Ten. Antônio Pirineus de Souza. Alguns viajantes não diretamente ligados ao trabalho de Rondon também mencionam os N. -Vários pontos de informação também podem ser encontrados em informes missionários. O arquivo da Sa. D. R. da Funai em Cuiabá, também contém considerável documentário.

O primeiro antropólogo social a visitar os N. foi Lévi-Strauss foi acompanhado num trabalho de campo por Vellard que publicou relatório sobre o uso de curare pelos N. As notas de L-S sobre o dialeto dos N. do Norte também forneceram material para uma análise fonológica por Paul Garvin. Os outros antropólogos que visitaram os N. brevemente: Oberg e

Acervo ISA
Voltamos para a aldeia a 22-out. e gastamos um mes construindo para nós uma cabana que nos abrigasse na vindoura estação de chuvas. Saímos 28-11. Após outra gripe e extensivo trabalho dentário, voltamos para a aldeia a 28/dez. Conforme o avião se preparava para aterrisar, vi que nossa nova casa tinha sido queimada. Todos os nossos equipamentos trancados em baús tinham sido tirados e como os índios pareciam hostis, não pudemos permanecer. Desde que eu ainda não falava uma bom nambiquara e como os índios mentissem sobre o que acontecera, nunca fui capaz de determinar os motivos para suas ações.

De volta a Cuiabá tive outro ataque de malária e demorei a me recuperar. Mas a 24-jan-69 fiz uma tentativa de voar para a aldeia com 1 interprete de Serra Azul. Não pudemos descer devido às más condições climáticas. Pouco tempo após, Gerhard Pauk, um novo missionário da Alemanha que pretendia trabalhar no Sararé chegou. Logo ele se estabeleceu em Cuiabá, resolvemos fazer outra tentativa para desvendar a hostilidade d/índios. A 13-mar. voamos para o Sararé e convencemos o chefe da aldeia a ir conosco p/Serra Azul. Ele o fez voluntariamente, mas uma vez lá, ficou com medo que seus habitantes, de um bando diferente, tentassem matá-lo. Seu medo foi tanto que no dia seguinte fugiu para a floresta. Desde que está estava completamente nu e desarmado numa região desconhecida, Gerhard e eu ficamos muito preocupados com sua segurança. Resolvemos tentar encontrá-lo e ajudá-lo a voltar para casa. Encontramo-lo, mas, quando o acompanhamos fugiu novamente. Agora Gerhard e eu estávamos perdidos na mata, s/ comida, armas ou fósforos. Levamos 4 dias para encontrarmos o caminho e voltamos p/Cuiabá a 24-mar. muito desencorajados.

Resolvi então que seria fútil gastar mais tempo tentando voltar p/Saráre. Meu amigo, o sr. Hélio J. Bucker, delegado da 5aDR-Funai em Cuiabá, propoz que eu minha esposa acompanhássemos seu filho num reconhecimento de toda região nambiquara. Partimos a 13-abr. e visitamos as aldeias de Serra Azul, Bacaiuvál, Maxixe, Galera, Padronal, Fifano e Paulo, até que nosso veículo quebrasse. Pegamos carona Cuiabá, voltando a 8/jun.

Permanecemos em Cuiabá mais de 2 meses, negociando a renovação de nossas autorizações de permanência no país. Como Cecil gentilmente sugerisse que trabalhássemos em sua área agora que ele a deixava, entrei meu jeep a um bom mecânico e quando pronto fomos nele até Serra Azul a 22-agoa. Permanecemos lá umas semanas e então fomos p/Camararé a 21-set. A 28-set. entrei na fazenda Estrela do Guaporé para tentar terminar pesquisa começada na viagem anterior. Na chegada, encontramos uma menina morrendo de parasitas intestinais, daí voamos com ela para Cuiabá, levando junto seu pai. Apesar dos cuidados médicos ela morreu depois de 2 semanas.

Eu tinha uma quantidade de dados sobre parentesco gravados em fitas e me determinei a analisá-los antes de voltar para os N. Assim, só a 18-dez voltamos para Camararé. Permanecemos aí até 11-jan-1970 e fomos para Serra Azul, 4 dias depois fomos para Cuiabá.

Tivemos que permanecer em Cuiabá até março devido a dificuldade em trocar meus vencimentos em cruzeiros. Finalmente a 21-mar. voltamos p/

Serra Azul, onde permanecemos até 27-mar. depois fomos para Camararé. A 21-abr. levamos uma enfermeira do Corpo da Paz, Karen Johnson, para a aldeia Galera para uma testagem de tuberculose. A 24-abr. deixamos Galera. Tínhamos estado em Cuiabá mais do que eu esperava, mas ainda pudemos fazer uma última e breve viagem p/Camararé, lá chegando a 21-mai. e partindo a 5-jun. Deixamos Cuiabá a 14-jun. e voamos p/EUA do Rio J. a 30-jun.

Quando fui ao Brasil, nunca esperava que fosse permanecer 35 meses que 14 desses meses seriam gastos com trabalho de campo. Porém tais são as vicissitudes de se trabalhar com índios ao norte de Mato Grosso. A maioria dos missionários da região apenas conseguem passar 35 ou 40% de seu tempo na tribo, mesmo que estejam instalados em casas razoavelmente bem equipadas. Sinto que 14 meses são um período razoável p/um trabalho de campo. Infelizmente passando meu tempo em diferentes aldeias, não pude estabelecer a ligação profunda que seria possível se tivesse permanecido numa única aldeia. Em compensação, vêm a conhecer toda a área N. e fui capaz de entender o quadro de semelhanças e diferenças da região, muito melhor do que se estivesse permanecido numa única aldeia. Também gastei as passagens em Cuiabá analisando meus dados e preparando questões para a próxima viagem, tarefa que usualmente consome o tempo que o etnógrafo gasta com o grupo que estuda. Também em 2 ou mais intervalos do trabalho de campo, havia N. na aldeia para tratamento de saúde com o qual pude fazer numerosas entrevistas.

NOTA/TRAD. deixei fora (maior detalhamento da empresa de Rondon e nomes de missionários).

CAPITULO II OS VALES DO RIO (Região Nambiquara-descrição)

O coração da região N. é um gigantesco platô arenoso, aparentemente da Idade Cretácea, onde nascem muitos sistemas de rios. Este platô, parte do Planalto dos Pareci, está a 700 m acima do nível do mar em suas maiores elevações. O solo, formado pela decomposição de arenito, é de fina areia na qual a água se escorre rapidamente. Em algumas áreas a areia é branca, enquanto em outras é avermelhada devido a presença de óxido de ferro. Há 2 grandes tipos de formação ecológica na região:

I-SAVA NAS

1º) Campo limpo-tipo de savana mais aberta; geralmente encontrada nas maiores elevações, e Hoehne nota que está geralmente associada com "arenito vermelho e compacto", enquanto savanas menos abertas crescem em áreas de areia mais permeável. No campo limpo pode-se ver o horizonte, o que não é verdade nas outras co-zonas da área. Há colinas amenas a distância e um céu azul com nuvens brancas que parecem muito próximas da terra. Pelo fim da estação seca, o campo é de um marrom avermelhado cansativo. Então o fogo começa e queima enormes áreas, deixando um fino e negro rastro de cinzas e enchendo o ar com tanta fumaça que o sol desaparece às 3 da tarde. Então, com a chegada da chuva, o ar clareia, e o campo se enche de um verde tenro. Hoehne, um botânico que fez muitas à região, caracteriza a formação botânica como mais pronunciadamente xerófila do que hygrophila e descreve suas características distintivas.

"poucas árvores...geralmente não chegam a 1m...o desenvolvimento de caules rizomas e bulbos subterrâneos é frequente...o tucum raeteiro é um bom exemplo. Outras plantas: cajuby ou cajumirim..."

2ª) cerrado: savana menos aberta."cerrado é uma mata em que se pode viajar a cavalo em todas as direções e na qual só se deixa de se sentir os raios solares quando se acampa à beira de uma árvore -Hoehne", e ajunta que muitos autores descreveram o cerrado não diferentemente de um pomar, comparação que acha adequada desde que duas árvores comuns do cerrado, mangabeira e piquizeiro, são realmente tão prolíficas como as árvores frutíferas domésticas. Outras espécies: a lixeira, Pau-terra, Pinha, algumas espécies de coqueiro como Guariroba". O cerrado é encontrado entre o campo limpo e a floresta. Uma de suas características que Hoehne acha mais interessante é sua adaptabilidade ao fogo. As árvores tendem a serem protegidas por grossas cascas e muitas espécies desenvolveram partes subterrâneas, das quais brota uma nova planta entre as cinzas. Os lugares onde as árvores crescem muito juntas são chamados: campo sujo ou cerrado sujo; aqui é improvável que um cavaleiro possa ir muito longe e sem ser desmontado, ao abrir seu caminho o fará com um machado. Parecido mas significativamente diferente para um olho treinado é o charravascal ou chavascal; diz Hoehne: "compõe-se de espécies lenhosas, em forma de arbustos, muito agregados que atingem 2 ou 3 m e a folhagem tem um verde mais escuro; não só emoldura as matas, mas estende-se às vezes em toda a faixa que se intercepta entre elas de um rio a outro...os terrenos em que se desenvolvem são geralmente férteis e indicados para agricultura; entre suas diferenças de espécie está a maior Orchidacea daquelas paragens(2,3m)." Campo sujo: espinhos curvos como garças; Chavascal, espinhos longitudinais como navalha.

II - FLORESTAS

1ª) Matas justafúviais(ciliares) onde a água alcança as raízes devido a presença de correntes ou fontes. Este ecossistema inclui não apenas florestas às margens de grandes rios, mas também cabeceiras, crescem em fontes ou nascentes, capões, pequenas ilhas de florestas no meio dos cerrados. Apresenta grande variedade de árvores: a seringa, aogueira brasileira, o cajueiro; essas duas espécies atingem grande porte e servem para fazer canoas, mas crescem apenas em alguns lugares da região Nambiquara. Entre palmeiras buriti, babaçu, acuri, bacaluva, bacaba, e açai; é notável a quantidade de trepadeiras e lianas.

2ª) Florestas Higrofilas ou de encostas: as folhas são geralmente mais próprias para exercer uma rápida transpiração, dotadas de pontas-goteiras; as bromeliáceas alcançam grandes dimensões. Esses ecossistemas de Hoehne distribuem-se pela diferentes partes da região N.

A parte leste é regada pelo rio Sapezal e Juruena e suas tributárias(Formiga, Juina e o Camararé). Estes rios nascem em savanas relativamente abertas, seguindo suas correntes, o terreno entre elas é cerrado e às vezes campo sujo ou chavascal. Próximo, porém há florestas.

O Namb. que vive nessa região divide seu mundo em: SAWENTESU - floresta e HALOTESU - campo, distinguindo: QUANLINYÁUSU - floresta

ta de areia branca, WALIVÁUSU-floresta de areia escura(vermelha/cinza) QUABLINTSU- campo de areia branca e WALIVÁUSU-campo de areia escura. Nota-se que os 2 termos para floresta e os 2 para campo diferem apenas no morfema VÁU-unidade; assim o sistema N. distingue 2 variáveis:-especie de solo e quantidade de unidade. Diferencia entre a savana relativamente aberta, que diz Hoehne, crescer em terra dura e vermelha, e a savana relativamente fechada que cresce em areia branca mais permeável. Similarmente distingue entre floresta relativamente grande que cresce em areia branca e a mata menor de terra vermelha.

A região do rio Iquê, Doze de Outubro e parte do Camararé, paralela a eles é bem diferente da região do Juruena que descrevemos. Contem a Serra do Norte, uma cadeia de morros formados por erosão(campos Novos) de forma que os picos das montanhas são mais baixos que o platô vizinho; é de fato um conjunto de morros num vale(Spirro). Há muitos lugares rochosos enquanto no platô arenoso é difícil achar uma pedra. Além disso há uma proporção maior de floresta, com algumas áreas de campo sujo ou de c/shavascal, enquanto em direção às nascentes há pequenas áreas de campo limpo, interrompidos por pedaços de matas. Para o norte do rio Iquê, o terreno levanta novamente para formar um platô com elevações acima de 500 m entre o Iquê, Tenente Marques, Juruena e nascente do Aripuanã. No alto deste platô(planarabte) há de novo savana relativamente aberta. A oeste deste estão as nascentes dos rios Ten Marques e Roosevelt. Área inteira de matas, exceto as clareiras onde a agricultura indígena exauriu o solo e apenas cresce capim. Ao sul dessa região, mas ao norte do rio Cabixi e à leste das cabeceiras dos rios Pimenta Bueno e Barão de Melgaço, há uma área de platô de mais de 600m, coberto com campo limpo(lhetô). Esta área onde está situada a cidade de Vilhena, é chamada de Campos da Comemoração de Floriano.

A parte final da área N. é o lado leste do vale do rio Guaporé do Chixi ao Sararé. A formação geológica dessa região é protozoica e é a única parte da área N. onde há floresta "higrofila-megaternal" Hoehne. Essa parte do Guaporé não é inteiramente homogênea. Ao norte estão os r/ Cabixi e Piolho mais largos que os tributários do Guaporé ao sul. Suas cabeceiras estão no espigão do platô(chapada dos Pareci) não longe das do rio Doze de outubro e Camararé, nesse ponto que a floresta atravessa a terra(de transição) e que não ocorre noutro lugar da região N.

Ao sul do rio Piolho estão o Ribeirão Balroado, r. Leme, ribeirão Puga e r. Galera, com exceção deste, são tão pequenos que apenas com dificuldades são vistos do ar. Nenhum destes rios se estendem muito no alto do platô, tendem a subir pelas encostas do platô donde caem abruptamente no vale do rio Guaporé. Entre o rio Galera e o rio Sararé há um pequeno platô, acima de 700m, com lados pontiagudos, profundamente trabalhados pela erosão; chapada de São Francisco Xavier, essa pequena cadeia de montanhas separa o vale do Sararé do resto do vale do Guaporé.

Morando nessa área de rios de vales estreitos e férteis estão os falantes das línguas Namb. Tanto quanto se conhece hoje em dia essas línguas constituem uma família linguística independente. A tentativa de

Acervo
ISPA

Roquete Pinto de demonstrar sua semelhança com as línguas Gê é inconvincente, assim como a sugestão de Levi-Strauss de uma relação c/ chibcha. Entretanto uma comparação com outras línguas sem filiação do norte e nordeste, noroeste poderia ser frutífera(?). Descrições das divisões interna da família basearam-se em informações insuficientes embora se admita que Levi-Strauss fez seus critérios mais explícitos do que Roquete Pinto. Mas é questionável se a variação de um ou dois morfemas é suficiente para a descrição de 5 grupos diferentes em linguística. Parece que a comparação dos vocabulários publicados(...)daria uma base mais firme para uma subdivisão da família linguística. Mas infelizmente estes vocabulários tem pequeno valor. O trabalho feito durante a última década pelos membros do Summer Institute of Linguistics mostra que muito do que é fonêmico em N. é ou desconhecido ou não fonêmico nas línguas européias. Desde que todos os vocabulários publicados foram transcritos por falantes de línguas européias não treinados em linguística(?), suas ortografias tendem a codificar o que é fonêmico em suas próprias línguas e ignorar o que é fonêmico em N. Assim tem-se que recomeçar.

Registrei listas de palavras em 15 dialetos N., mas ainda não tive tempo para transcrevê-los e compará-los. Mesmo assim, sinto que posso fazer um bom julgamento impressionista das relações entre esses dialetos. Isto porque a maioria das gravações foram feitas entre abril e junho-69 e por esse tempo eu já estudara as notas de Menno Kroeker e Ivan Lowe sobre o dialeto Sawentesu - Halotesu e as do linguista Peter Kington sobre os Mamaindê, assim como já transcrevera uma lista de palavras em T'awentê de 67, e trabalhara no dialeto Sararé entre mai e dez-68. Portanto tirando as outras listas, fui capaz de formar com o que sabia desses 4 dialetos uma impressão. Também sistematicamente eliminei declarações sobre graus de inteligibilidade mútua dos informantes, tais como "é como em inglês". não podemos entender uma palavra disso", eles falam como nós "mas mais depressa", eles falam exatamente como nós mas tem uma palavra diferente para cagar". A mais profunda divisão na família é sem dúvida entre o Sabanê e todas as outras línguas Namb. De fato Levi-Strauss, questiona se o Sabanê pertence realmente a família N. e Mason diz que parece ter alguns elementos Aruak. Mas uma comparação rápida demonstra um nº suficiente de cognatos e estou bastante convicto de que pode ser visto como um língua N. Os outros dialetos compartilham uma alta proporção de cognatos, mas parecem inclinar-se para 2 grandes grupos não mutuamente inteligíveis: chamados nambiquara do sul e N. do norte.

Os Sabanê estão entre os grupos N. mais setentrionais. Embora a localização exata de sua terra tradicional não esteja totalmente clara parece que moravam ao norte do rio Iquê, entre o Ten Marques e o Juruena. Os falantes da língua N. do norte habitam os vales do Roosevelt, Ten Marques, Comemoração, Cabixi e Piolho; os outros falantes dos N. do sul, o resto da região N. Todos os dialetos da língua do norte são mutuamente inteligíveis. Parece haver alguma diferença entre falante do Ten Marques do Roosevelt e do Cabixi. Não está claro se o dialeto do rio Piolho (nek rotê-mamaindê) pertence à língua do norte ou do sul.

As Nambiquara do sul podem ser divididos em tres(3) áreas de dialetos. :
 bacia do Juruena, vale do Guaporé e o Sararé. É um pouco difícil para
 os habitantes do Juruena e os do Sararé entender uns aos outros, o diale-
 to do Galera-Guaporé parece ser intermediário entre essas 2 areas tanto
 geograficamente como linguisticamente. A bacia do Juruena pode ser divi-
 dida em variedades dialetais a falada na Serra do Norte(manduca), de Ca-
 marará(Kitaulhu), de Juina-formiga(Sawentesu) e Juruena-sapezal(halotesu)

Como facilmente p de ser observado diferentes línguas e dialeto
 tendem a se correlacionar com os maiores sistemas de bacias, enquanto di-
 ferenças menores se correlacionam com seus tributários. Ou como Corolário
 a maior divisão de línguas e dialetos tende a existir nas savanas mais
 altas secas e abertas e divisão menores estão situadas em lugares com as
 mesmas características em menor grau. Diferenças no tipo e na complexi-
 dade cultural e material tendem a se associar com os sistemas de bacias
 do mesmo modo que as diferenças linguísticas. Enquanto a próxima extinção
 dos N. do Norte torna a comparação difícil, parece que fazem mais especi-
 es diferentes de artefatos mais elaborados. Por outro lado os habitantes
 do vale do Guaporé tem a cultura material mais simples da região N.(não
 sabem fazer colares e os únicos ornamentos que sempre usaram é a folha
 de palmeira)enquanto a variedade e complexidade da cultura material da b
 bacia do Juruena parece ser intermediaria entre a região norte e o vale.
 Na área do norte constroem-se casas em formato de guarda-chuva com pilos
 no centro irradiantes. Na bacia do Juruena, o exemplo de dieta é mandi-
 ca no vale do Guaporé é o milho.

Da mesma maneira a música tende a ser mais complicada na regi-
 ão do norte, menos na bacia e menos ainda no vale. No sararé, as músicas
 parecem ter menos batidas de acordo com o compasso e menos compassos de
 acordo com os versos do que mais para o norte. A música de flauta é toca-
 da mais vagorosamente sem o brío ouvido na bacia do Juruena. Na área do
 norte não escutei música de flauta,mas canções são altamente desenvolvi-
 das com melodias compridas e intrincadas cuja beleza depende frequente-
 te da altura ,tremulos e

É desnecessário dizer que os próprios N. estão muito conscientes
 das diferenças em sua línguas e em outros aspectos de sua cultura, espe-
 cialmente em áreas como cultura material e musical, onde as diferenças
 aparecem mais facil. Assim, não é de se surpreender que pessoas de uma
 região adotaram nomes diferentes para pessoas de outras regiões, manifest-
 tadamente diferente em muitos aspectos. A existência de tais nomes impli-
 ca que membros dos grupos nomeados são vistos como diferentes e são tra-
 tados de modo diverso que os do próprio grupo. Assim as pessoas dos di-
 ferentes rios pertencem a diferentes agregados sociais. Estes chamados
 "áreas culturais"constituem de fato a maior unidade étnica dentro da so-
 ciedade N. Mas note-se imediatamente que estes agregados não existem do
 ponto de vista de seus membros. Apenas existem do ponto de vista dos de
 fora. Por exemplo, os habitantes da bacia do Juruena chamam os do Vale
 de Wanai'liu(manairieu),mas a gente assim definida não se pensa como
 uma entidade social e n/tem um nome para si mesma como grupo.

Entre os grupos deste espécie estão os Sabanê, chamados Tãmai'nté p/ habitantes da cabeceira do Roosevelt, t'amainteru pela gente do Cabixi e dant'esu p/gente da bacia do Juruena. Assintambém o povo do Roosevelt são chamados sa'went'esu, digo, sa'waitih pelos Sabanê, tawecru pelos do Cabixi e sa'went'esu pelo Juruena. A gente do Cabixi é chamada mamainté pelos do Roosevelt, os do Piolho de nekaroté p/Roosevelt os do Cabixi são chamados de want'esu pelo Juruena e itamulu p/abano, segundo Levi-Strauss;? nekatotesu p/Juruena e mikuriti p/Vale Guap. Os do Juruena são menokute p/Sabanê, waletire p/Roosevelt e waletsy-iau p/Cabixi, os hab. de todo Guaporé são manaité p/Ross., manai'siru p/Cabixi e maniriau p/Juruena.

A distinção feita por estes termos indígenas também é marcada em geral por portugueses da região. Havia até recentemente uma tentativa para distinguir entre os n. do Norte e os Sabanê, estes referidos como tauandê, lacondê, etc. Mas hoje os sobreviventes de todos esses grupos são conhecidos como Sabanê. Os habitantes do Cabixi-Piolho são coletivamente chamados mamaindê, embora com forte objeção da gente do Piolho (negaroté). Há alguma tendência para reservar o termo para a gente do Cabixi, embora o uso do termo cmanhá (turma de Fifano) para uma parte dessa gente confunda mais o assunto. A gente do Juruena é chamada Nambiquara e a área é às vezes subdividida para distinguir os manduca (nome de um chefe) que moram na região da Serra do Norte (campos N) e os aritua ou irituwa que moram no resto da área. Os seringueiros q/ trabalham na região do Piolho chamam as tribos do sul, no Guaporé de mundurussu enquanto os residentes agora entrando no Vale pela nova estrada tendem a chamá-los (de índios da região) de Galera.

Assim os falantes da língua N. são caracterizados por um razoável grau de diversidade geográfica, cultural e política. Mas juntos formam um conglomerado cercados por tribos que falam totalmente outra língua. Para o sudeste os Pareci do grupo Aruak a quem chamam de wala kitesu, com quem compartilham o Planalto dos Pareci. No começo deste século Rondon relata que os Pareci viam suas fronteiras como o rio Buriti e as cabeceiras do Juruena e do Guaporé. Além disso, Rondon diz que realmente havia uma zona neutra entre o Juruena e o Papagaio, na qual nem Namb. nem Pareci construíam aldeias. Na extremidade norte da fronteira os Namb. eram limitados pelos Iranxe (menku) uma tribo dialeticamente ligada aos Pareci. Aqui Rondon encontrou os Namb. em posseção dos rios Saueuina ou Sapezal. Ao sul Schmidt encontrou os Pareci construindo aldeias indo até o oeste na cabeceira do Juruena, embora ele suspeitasse que haviam mudado para a região vindos do leste por volta da virada do século. De qualquer modo, por volta de 1910, a fronteira Nambiquara parecia aparentemente seguir a extensão de terra entre o sapezal e o Buriti, então atravessando o Juruena na vizinhança do salto Catazaré-Uomolane (utiariti) e continuava ao longo da terra entre o Galera e o Sararé, à oeste e do Juruena a leste. Apesar das conclusões de Schmidt, os Pareci afirmavam que os N. estavam passando de suas fronteiras e que antes tinham tido o controle do Juruena e Juina

Essa reclamação tem alguma razão pelo fato de que João Leme relata a existência de uma aldeia Pareci no Juruena em 1770. Pela metade de 1950 a presença de brasileiros na região deram suficiente segurança aos Pareci para avançarem até a cabeceira do Juina, onde fundaram uma aldeia chamada Capoeira. Mas em 1969 começaram a regressar outra vez, desta vez não por causa dos N. mas por causa dos brasileiros.

A localização dos limites sul da região Namb. é mais difícil de se determinar, desde que brasileiros moram na área desde 1734. Hoje o vale do Sararé é ocupado pelos N., mas não está certo se habitavam aquela área antes da chegada dos brasileiros, ou se apenas lá se estabeleceram após a transferência das minas de ouro. Mas está claro que tinham estado lá desde o fim do séc. XVIII, pois em 1767 Ricardo Franco descreve o território Cabixi como incluindo as cabeceiras do Galera e de Sararé. Ao sul desta região, nos rios Cabaçal e Jauru, moravam os Bororo ocidentais, extintos no início do séc. passado. Sua língua (Kuruminaka e os Kurukaneka) parece estar relacionada com o Bororo e assim é possível que alguma vez os N. tenham dividido uma fronteira do sul com falantes do macro-gê. A gente do Galera ainda fala de uma tribo chamada Yenalihlá'tesu que primitivamente vivia ao sul.

A oeste de Sararé, atravessando o Guaporé, ao longo do rio Vez de era falada a língua saraveka, usando uma lista de palavras coletadas estudiosos foram capazes de mostrar que saraveka era uma língua aruaq relacionada ao Pareci. É possível que o nome Sararé, fonologicamente impossível em N. do sul seja derivada do nome desta tribo.

Abaixo do Guaporé moravam os Guarayo ou Paucerne, falantes de uma língua ligada ao guarani e que aparentemente emigrou do Paraguai, até seu lugar atual no começo do período histórico. Por volta de 1850 havia 400 deles morando em Flexas, Jangada, Veados e Uacorizal, uma área não exatamente contígua ao atual território N. Mas Joaquim Murтинho menciona que uma tentativa foi feita para estabelecê-los em Santa Inês, acima do Guaporé, na foz do Galera, na esperança que tivessem um influência salutar nos indomáveis Cabixi. FONSECA menciona alguém chamado Silva conseguiu trazer um grupo de Guarayo para este lugar, mas diz que a fixação falhou. Em 1929, Nicolau que morava em Campos do Xavier (suponho que esteja entre o Guaporé e a serra de S. F. Xavier) encontrou um índio enquanto procurava mel. Levado para Vila Bela, este índio identificou-se como o último sobrevivente Guarayo. Voltou p/ sua maloca onde Nicolau o visitou 3 ou 4 vezes antes de achá-lo morto a flechadas. Em out. 1968 um rumor ocorreu em Vila Bela de que um seringueiro avistara no curso inferior do Galera um grupo de índios de cabelos compridos não N.

Como o Guaporé é navegável até Vila Bela pode-se supor de que haveria índios ao longo dele até que se tornasse uma grande rota de comércio no séc. XVIII. Mas os Saraveka não parecem ter sido índios de rio, e os Guarayo foram emigrantes relativamente recentes na região. Como nenhuma outra tribo foi mencionada em documentos históricos como morando naquela área, parece possível que a seção do Guaporé que limi

ta os Namb. fosse desabitada. Esta hipótese é sustentada pelo fato de que as praias do rio, neste pedaço são pantanosas e submetidas a inundação periódica.

A fronteira noroeste dos N. parece correr um pouco ao noroeste do rio Cabixi, ao longo do rio Comemoração até a boca do Pimenta Bueno, atravessa a terra num ponto do Roosevelt entre o salto Navaitê e a cachoeira do Simplicio. Há muitas evidências para a colocação dessa fronteira; 1ª, embora Rondon mostrasse uma aldeia cabixi (provavelmente mamaindê) no lado oeste do Cabixi, os Mamaindê são incapazes de nomear qualquer tribo na região morando além do rio, o que certamente indica que não havia N. na região e sugere que lá houvera uma espécie de zona neutra; 2ª, Rondon relata que o rio Comemoração era fronteira entre os Namb. e os Kepkiriwat no tempo do contato em 1913 e os N. de hoje confirmam isso. Informação das localizações de aldeia dada pelo chefe dos Kepkiriwat na verdade mostra uma zona neutra entre o Comemoração e Pimenta Bueno; 3ª, a fronteira não se afastava do Comemoração pelo menos até algum ponto abaixo do Pimenta Bueno e o chefe Kepkiriwat sabia de 2 aldeias N. no rio; 4ª, finalmente quando a expedição Rondon-Roosevelt descia o rio da Dúvida (Roosevelt) um pouco acima do salto Navaitê e começaram a ver sinais de índios diferentes (Cinta larga) na cachoeira do Simplicio.

Pouco se sabe das tribos moradoras da fronteira noroeste da área N. Nimuendaju fala de uma tribo chamada Kapisana morando na cabeceira do rio Corumbiara. Segundo um vocabulário que transcreveu, sua língua é idêntica de uma outra tribo da região que Becker-Donner chama Canoes. Um pouco para o norte no rio Pimenta Bueno estão os Massacá (tubarão). O vocabulário de Becker-Donner de sua linguagem mostra que é a mesma que Pickering chama Mundé; também os Massacá são chamados Huari. Os N. do norte conhecem os Massacá como mahalontê. Rio abaixo no Pimenta Bueno moravam os Salamaim. Vocabulários desta língua apareceram como Sanaimakã, Mendê e Salamay. Esta tribo poderia ser os Mundé visitados por Lévi-Strauss. Provável que todas estas línguas s/afilia.

Em 1913, um pouco para o norte dos Salamaim, encontraram uma pequena tribo que aparentemente chamava a si mesma Kepkiriwat. Vocabulo de sua língua mostra que pertence à família Tupi, embora muito difer. Uma língua mais facilmente reconhecida como tupi ora falada no rio Machado, pouco acima da confluência dos rios Comemoração e Pimenta Bueno. Os falantes desta língua se dividiam em muitas pequenas sub-tribos generalizadas pelo nome Kawaiwa ou Tupi Kawahib. Rondon considerava estes índios muito mais avançados que os N. e os Kepkiriwat, principalmente porque usavam canoas.

Ao norte dos N. moram os cinta-larga e Surui; uma tribo que evitou o contato até 1970. Eles também falam uma língua tupi e tem numerosas aldeias no baixo curso do rio Ten Marques e também mais longe pelo leste e ainda são citados um pouco ao norte do meio curso do rio Juina Mirim. Os Sabanê distinguem entre 2 diferentes grupos de Cinta-larga; os salomã que moram na região do Ten Marques e os so'omaheri,

Acervo ISA
mais ao leste. O último termo era aparentemente conhecido em 1797 por Ricardo Franco que anotou Sarumas.

Uma tribo chamada Camoeiros ou Erigpaktsá mora ao longo de considerável faixa do Juruena, pelo menos até o sul na boca do Juina Mirim. São chamados ka'ulih pelos Sabanê. Sua língua é ligada muito distanciadamente às línguas tupi e são quase desconhecidos na literatura excepto por um artigo de Harold Schultz. Há alguma tentativa de evidência de que invadiram território N. neste século. A 31-dez-1911 o cap Manuel Teófilo da Costa Pinheiro encontrou N. na boca do Juina, cujas roças continuavam sem interrupção quase até a boca do Juina-Mirim (área comprovadamente de uso dos Salumá, contactados em 1974). Poucos meses tarde Julio Castano Horta Barbosa também encontrou numerosos N. (?) na mesma região. Mas em 1960 Afonso de França relatou sinais de índios conhecidos (Salumá ?) no rio doze de Outubro, 30 km acima de seu porto, e Camoeiros no baixo Camararé. Mais recente conta Menno Kroeker do e/ Summer que sobreviveu esta área e relatou sobre uma grande aldeia de configuração dietintamente não Namb. Embora esta possa ser apenas uma aldeia N. atípica, parece provável que os Erigpaktsá mudaram pelo Camararé e seus tributários. Atravessando o rio Papagaio Bordon coloca os Kowahwa, uma tribo tupi não muito conhecida, embora por volta do início de 1720, Antonio Pires de Campos menciona os Cavihi, ao norte dos Pareci.

Dentro da região cercada por essas tribos, morava uns poucos Nam dispersos em vários grupos. Embora sua terra natal compreendesse uma área cerca de 5.570.000 Km², pouco mais do que os estados de Vermont e New Hampshire junto; a maior parte da região é de cerrado pobre, terra seca, inútil para qualquer coisa a não ser a caça-nem milho, nem mandioca, as duas bases da dieta N. crescem satisfatoriamente no cerrado. Assim os N. fazem suas roças nas florestas dos rios, e fazem suas aldeias perto delas, ainda que usualmente tentem construí-las em lugar aberto, nos limites do campo onde há menos insetos sedentos de sangue. Embora não haja maneira de saber a exata população da área N. no começo deste século, minha estimativa é ao redor de 5000; em 1938 L-Stran estimou cerca de 2000 e em 1969 havia cerca de 550.

Mesmo estando localizados às margens de rios os N. não são gente do rio e sim das cabeceiras. Isto é mostrado claramente pelo fato de que não usavam canoas antes da chegada dos brasileiros. Hoje uns poucos N. aprenderam a fazê-las e usá-las, mas seu nome para canoas é claramente empréstado do Português canoa. Além disso, tais canoas são usadas apenas para atravessarem os grandes rios, como o Juina, Formiga e Juruena no curso de viagem por terra. Mesmo os limites da região N tendem a se relacionar com os limites de navegabilidade dos rios que percorrem, sugerindo que a área agora habitada possa ter sido parcialmente definida por obstáculos naturais e posterior invasão de índios canoeiros. Esta observação junto com o fato de que a família da língua

Namb. é pequena e isolada, sugere que os índios possam ter sido habitantes de região antes de seus vizinhos aruak e Tupá. Newman chegou a conclusão similar com base em dados antropométricos. Diz : Os Namb. são à parte da gente da bacia superior do Xingu por terem cabelos mais compridos e possivelmente serem mais altos, rostos menores e narizes mais estreitos. São também perceptivelmente mais escuros (como apreciar a tonalidade da pele em gente invariavelmente exposta ao sol, sem roupas ?). Comparados com os Umetina e Bororos, dá diz que os N. são mais baixos e mais delicados. (mas cada bando deveria ser estudado separadamente, pois há muitas diferenças físicas de uma região p/outra) Enquanto a maioria da gente do Juruena é baixa, a gente Galera e do Sarará é bastante alta (2 homens são tão altos quanto eu: 1,83m). Ele conclui que há uma boa chance de que os N. sejam remanescentes de uma velha corrente racial sul-americana, possivelmente ligada com a lagoa Santa. Nenhum trabalho sofisticado foi feito a respeito de tipo de sangue dos N. Mas Levi-Strauss conta que todos os indivíduos que ele encontrou tinham sangue O Rh positivo.

O fato de que os N. parecem ter sido os primeiros ocupantes de sua área cercados por outras tribos, mais tarde, não quer dizer que se ravam isolados de seus vizinhos. Em algumas fronteiras parece ter havido uma tradição de aliança amigável, ou de pelo menos mútua tolerância, enquanto, em outros lugares parece ter havido uma tradição de inimizade e guerra; o 1º parece ter scontacido com os N. do Norte e os Massaká, os Sabané com os Canoeiros. Mas havia frequentes hostilidades com os Pareci e Cinta-Larga. Mouré conta que os Pareci estavam lutando na metade do Sec. XIX com os Cabixi, e Schmidt que visitou a sub-tribo mais ocidental dos Pareci no início deste século, diz que essa gente tinha uma tradição de combates com os N. mais próximos a quem roubavam as mulheres. Verificando genealogias, fui capaz de descobrir alguma evidência de que os Nambiquara roubavam mulheres dos Pareci. Este costume de roubo recíproco de mulheres entre os N. e os P. tem um longa história, pois já em 1797, Ricardo Franco refere-se a alguns Pareci misturados c/Cabixi. O mesmo ocorrendo em outras áreas, pois Ricardo F. afirma que os Ajuruzu e os Mambaré se misturavam com os Cabixi. Mas não há evidência de que os Cinta-Larga conservavam mulheres Namb. ou vice-versa. Os cinta-Larga aparentemente praticavam o canibalismo e, segundo os N. nunca conservavam prisioneiros.

A relativa rarefação da população N. assim como a ligação da gente aos férteis rios e vales, foram, sem dúvida, importantes fatores nas tendências das culturas regionais. Em todas as áreas geográficas a cultura material se conserva mais simples do que as dos Pareci e Cinta larga, embora os N. da bacia do Juruena parecem ter aprendido a fazer e tocar flauta (desconhecida no vale do Guaporé ?) com os Iranxé, entre os quais este instrumento é muito popular. Da mesma maneira os N. do norte e a gente do Juruena usa colares de pequenas contas pretas feitas de uma espécie de coco (tucum). Enquanto esta espécie de colar seja muito comum entre os Cinta-larga, também é desconhecido no va

do Guaporé. Parece até que os N. conheciam os Pareci e os Cinta-larga bastante bem para lhes tomar certos itens que acharam atraentes. Porq/ escolheram aceitar certos itens e rejeitar outros é difícil de entender. Mas, talvez, o fato de nunca terem adotado a rede e continuarem a dormir no chão, possa ser visto não como uma medida de sua ignorância e pobreza, mas como uma medida de sua sagacidade. De um lado, dadas as características climáticas, geológicas e zoológicas da região e de outro a dificuldade de se fazer uma rede das fibras da palmeira silvestre, pode ser que uma rede não valha o trabalho que dá.

CAPITULO III - OS BANDOS

Num certo nível, os N. acreditam que todos eles constituem um único grupo homogêneo, apesar das manifestas diferenças regionais. Entendem que apesar do dialeto que um fala, ser N. é diferente de ser Pareci ou Cinta-larga. Uma vez perguntei a meu informante Lourenço (Serra Azul) se os Sabané eram realmente N., desde que sua língua era tão diferente que nenhum outro a entendia. Ele respondeu que isso não importava que os homens furavam o lábio superior e o septo nasal o que fazia deles N. Além disso, há o mito original no qual o mundo mergulhou na escuridão e apenas um irmão e uma irmã sobreviveram. Todos os N. são vistos como nascidos dessa união incestuosa. Assim é dito: áhali'tá álóná tesawihalisukitalá: =somos todos descendentes do irmão e da irmã. Em outro nível os N. se vêem pertencendo a um bando particular. O bando é um grupo de pessoas que mora numa região geográfica p/ particular. Como vimos anteriormente, há diferentes destes bandos nominados; mas há também um termo genérico para o conceito. Essa falta está sem dúvida associada com a visão restrita do N. vivendo em circunstâncias tradicionais; antes da paz imposta e da nova mobilidade causada pela entrada de brasileiros na região, os N. individualmente tendiam a conhecer apenas aqueles bandos próximos do seu. As exigências da maioria das situações do discurso podiam ser satisfeitas referindo-se a estes grupos pelo nome; havia um nós e um certo nº de eles nomeados; mas não havia suficiente ponto de vista onisciente capaz de ver que NÓS e cada um dos ELES eram grupos da mesma ordem. Assim, bando, como uma abstração é mais um conceito do etnógrafo do que do nativo.

Levi-Strauss parece usar o termo bando em 2 sentidos diferentes. Em 1º ele usa para um pequeno grupo de pessoas que viajam juntas no tempo das secas, e em 2º ele usa para os maiores agregados nominados com os quais lida este capítulo. Mas não está claro se ele realmente distingue estes dois usos, pois ele fala dos N. como uma sociedade composta de bandos errantes que após algumas semanas de intervalos, nunca tem a mesma composição, porque certos membros ou famílias a abandonam enquanto outra a ela se junta. Esta visão da sociedade N. é um erro. Enquanto a composição de um grupo que gira junto é, na verdade, variável, a composição do bando nominado é estável, excepto pelas entradas e saídas causadas por nascimentos e mortes.

(Para propósitos etnográficos, os critérios significativos são aqueles relevantes p/um caso particular. Se a tarefa do etnógrafo

Acervo ISA

é descrever a cultura de um povo, então ele precisa descrever seus agregados sociais de acordo com o próprio sentido do povo de identidade étnica. Os N. tem um sentido de identidade em 3 níveis taxonômicos aos quais eu me refiro como a tribo, o bando e o grupo local. O fato de usar estes termos não implica, no entanto, que as unidades em questão sejam necessariamente comparáveis aquelas unidades que são chamadas tribos, bandos ou grupos locais por outros etnógrafos.)

Um grande nº de nomes de bandos apareceram na literatura, mas, infelizmente, uma grande proporção deles parece ser espúria. Isto por causa das dificuldades que os primeiros pesquisadores tinham em se comunicar com seus informantes. Quando Roquete Pinto visitou os N. em 1912, eu punha-se que nenhum índio falasse mais do que umas poucas palavras em português. Assim, não é de se surpreender que ele anote como nomes de bandos: Kokusu, Anunsê, Tagnani e Tavitô que parecem significar respectivamente - inimigo - gente - meu irmão e meu filho. No tempo de Levi-S. os índios ao longo da linha telegráfica aparentemente haviam aprendido um pouco mais de português. Pelo menos parece que podiam distinguir entre as perguntas a que bando voce pertence? e como é seu parentesco c/ ele?... pois L. Strauss não anotou Kokozu(...) como nome de bando e reconheceu diversos outros primitivos nomes de bandos como, de fato, termo de parentesco. A lista de Oberg de nomes de bandos é bastante boa, mas cobre apenas uma parte da região. A lista de Bógler não difere muito d de Oberg. A complexa rede de nomes de bandos apresentada para as cabeceiras dos rios Roosevelt e Ten Marques fza com que isso seja a parte mais difícil de entender da área N. Parecia que muitos dos termos que apareceram na primeira literatura são errados, mas isso é difícil de determinar com certeza, pois os bandos da região tem sido dizimados e os poucos sobreviventes que ainda vivem não lembram de sua terra natal anterior à construção da linha telegráfica. Sobretudo, os índios parecem ter aprendido os nomes brasileiros para seus bandos (frequentemente desvios de nomes indígenas hipotéticos.) e ficam particularmente orgulhosos de falá-los quando falam o português. Além disso, ou os mapas publicados da região estão incorretos ou os índios usam nomes dos rios em português incorretamente; e ao final, os bem velhos para terem conhecimento ainda falam muito pouco português, e eu não falo Sabanã na Nambiquara. Assim o que se segue é uma tentativa de conhecim. da região.

Os falantes do Sabanã parecem ter constituído um único bando, segundo informante Joaquim, e Lévi-S e Felipe e o filho de Joaquim, diz q eles chamam a si próprios (kelimisi) termo aparentemente não constado na literatura. Lévi-S. dá o nome sabani como irmão mais novo, irmã mais nova, sugerindo que o termo Sabanã, seja um entre os vários termos de parentesco tornados por bandos. Os outros supostos nomes para os bandos Namb (Iaiá, Xacôê, e Telobê também parecem ser desvios de termos de parentesco) é de se surpreender que este grupo nunca tenha sido conhecido por (Ha'di 'bare) palavra usada para gente. Aparentemente o único outro grupo N. c/o qual o Sabanã estavam em contacto eram os (yala'kaloré). Joaquim disse que os dois bandos costumavam transar bastante bem, embora ele se lem -

brasse de uma luta ocorrida alguns anos atrás.

Hoje (fiz um censo de toda área N. excepto do Guaporé durante o período de abril a junho/69). Este período deve ser entendido como o presente etnográfico referido por termos como hoje, nesta seção) não há mais Sabanê em seu território tradicional, entre 30 a 40 se dizimaram de Pirineus de Souza para o Acre. Os nomes dos bandos para os falantes do N. norte e adjacente à bacia do Roosevelt têm origem diversa e a maioria deles parecem se referir mais ou menos a grupos que se formaram durante o tempo histórico. Mas com um acurado exame das evidências é possível detectar algo da estrutura tradicional da área.

Segundo Mano que mora em Marco Rondon, ele e outros de sua família pertencem a um bando chamado T'awenté. A aldeia onde nasceu parece ter sido do lado leste do rio Roosevelt, bem abaixo da confluência do Uru e do Otôu. Nenhum N. do norte é capaz de explicar seu próprio nome, e parece provável que o termo T'awenté signifique gente da mata. (não sendo confundido com o nome/T'awenté/do Juina inferior) Os N. do sul referem-se a todos os do norte como Sabent'ésu-gente do mato e com a palavra de Mano para mato é t'áwenna, parece possível que t'awenté seja cognato de sawenteu. Há 7 membros T'awenté (Marco Rondon)

A norte desta região para o lado leste do Roosevelt, Rondon coloca um bando que se chama Tagnani. Um velho brasileiro, Alípio Morry de Oliveira afirmava ter se casado com um mulher deste grupo. Ele localizou a aldeia de sua mulher na linha telegráfica, cerca de 4 km da estação José Bonifácio, o que soma dois pontos de evidência.

Mapas desenhados por 4 diferentes informantes mostram um bando chamado T'awanté com tendo morado um pouco para o norte, na área a oeste do Lúvida e nas cabeceiras do Pimenta Bueno. Fontes publicadas também colocam um bando com este nome nessa região. Chico, um membro do grupo em questão, que agora mora em Pirineus de Souza, faz-me entender que T'awanté e T'akanané são designações alternativas para o mesmo grupo. Ele disse que o nome do bando na língua de seus próprios membros é t'awanté mas que também são chamados t'akanané por outras pessoas. Ele não foi capaz de juntar explicação, mas a similaridade dos 2 nomes com irmão e irmã é bastante perceptível: T'awahntí e T'akanani. Penso ser provável que ele tenha aprendido como nomes de bando desvios brasileiros dos termos de parentesco de sua próp/ língua. Os T'awanté lutaram com os Yalakundé e com os T'aiyaté. Em 1957, Afonso de França dizia haver 60 T'awanté morando em Barão de Melgaço (esse nº foi dado p/ justificar a quantidade de suprimentos que Afonso pretendia). Hoje, há 15 ou mais T'awanté morando principalmente em Pirineus de Souza, Seringal Faustino e Marco Rondon (quando digo "ou mais" é porque há um pequeno grupo de gente dessa região que partia com os empregados da linha telegráfica (quando do fechamento em 1960 e se foram, p/ o Acre). Desde que não pude entrevistar este grupo, não sei exatamente, quantos eram e a que bandos pertenciam.

Outro bando N. do norte era os Lacundé. Este nome era aparentemente pronunciado elapundé pelos membros em questão, e yalakundé p/

t'awanté, daí a transcrição portuguesa. Segundo Lourenço, de Marco R. um dos velhos sobreviventes Lacondê, a terra original do bando era no Ten. Marques, quase exatamente a oeste da região t'awanté. Lourenço diz que os Lacondê é um outro grupo chamado malotunté (o termo usado por Lourenço é suspeitamente similar ao termo usado por Frederico, Mahalonté, usado para os Massacá. Lourenço dizia que o grupo em questão era amigo de seu próprio bando e falava uma língua N. Frederico diz que o grupo em questão falava uma língua ininteligível e era canibal. É possível que realmente fossem 2 grupos com nomes similares, mas isso não é provável, pois Maria, que parece pertencer ao grupo de Lourenço diz que os Mahalonté eram amigáveis mas pronuncia o termo como Frederico. Pode ser que o grupo em questão fosse amigável com os Valakunté mas hostil com os t'awanté. Para confundir o assunto um pouco mais, L. Strauss dá o termo que ele transcreve, malondé e afirma que ele simplesmente quer dizer índio em oposição a brasileiro. Suspeito que seja um erro, não apenas porque não conheço tal palavra para índio mas também porque o próprio L.S. dá uma transcrição diferente num exemplo do uso do termo, malanésé um índio, que vivia ao sul, na savana entre tres Byritis e o ten Marques, juntaram-se para guerrear os Cinta-Largas. Os Lacondê também lutaram com os t'awanté. Em algum tempo, no período histórico, um nº de Lacondê mudou-se para o sudoeste e se estabeleceu em Barão de Melgaço. São citados morando nesta região tendo um líder conhecido como Capitão Afonsinho, em 1944/45. Atualmente, há 10 anos ou mais, membros deste bando principalmente em Marco Rondon e Ser. Faust.

Alípio Moura dizia que subindo uma corrente chamada Júlio Caetan, chegava-se na aldeia de um bando chamado taiaté. Em 1944, dizia-se haver cerca de 20 índios morando nesta aldeia. Frederico, um t'awanté também mencionou um bando com este nome o qual não foi capaz de localizar muito especificamente e que ele pensava estar extinto (let-tó?). L.S. coloca os Taiaté em algum lugar do rio Roosevelt. Mas Manu, tawanté de Marco Rondon, dizia que os Taiaté moravam para baixo no Ten. Marques e que Lourenço, da mesma comunidade era um membro daquele bando. Desde que Lourenço diz que é alatundé, isso ~~se~~ levanta a possibilidade de que taiaté é uma designação alternativa para aquele G. ou pelo menos para parte dele. Como Alípio também dizia que o chefe Lacondé era um homem chamado Taiá, parece provável que os seguidores deste se tornassem taiá'té. Manu e Frederico mencionavam um bando chamado Valunté, que Manu coloca no lado leste do rio Comemoração de Floriano. Em vista desta localização assim como pelo fato de que Frederico também mencione os Valakondê, parece que são nomes alternativo para um mesmo grupo. Segundo uma aparentemente inacreditável fonte, há ainda uma aldeia N. na grande savana à leste do Ten Marques. O bando tradicional habitava essa área, Valakaloré. Segundo Joaquim, de Pirineus de Souza, eles tinham boas relações com os Sabané, embora tivessem havido uma vez uma pequena luta. Lourenço de Marco Rondon, diz que eram muito bons amigos dos malotundé. De fato, eram quase idênticos a eles. Foram citados, roubando comidas das roças de Pireneus, ultimamente.

Rondon e Faria colocam um bando chamado tamaindê no curso médio do Ten. Marques. Parece que este termo é um desvio de ta'wantê=minha gente (no dialeto de Lourenço). Do mesmo modo no bando citado como Navaité, pode ser o mesmo que Manu chama de ta'waité. Alípio nunca ouviu de Navaité e Manu não conhece nenhum tawaité, mas ouviu uma vez se falar de um grupo com este nome que morava em algum ponto a noroeste do Ten. Marques. É bem possível que os termos Tamaindê, tawaité e Navaité sejam todos desvios de ta'waitê=minha gente.

A tendência geral dessa discussão é reduzir o nº de bandos que se pensou morarem na bacia do Roosevelt. Mas afirmar categoricamente que não havia subdivisão na área seria tomar uma posição extrema. O sistema de hostilidades já citado se inclinaria a indicar de q/havia, pelo menos, 2 grupos de tawantê (Yalakundê) aparentemente relacionados mais ou menos com os rios da Dúvida e Ten. Marques. Se os t'awantê, os yalakuntê e os yalakalorê são grupos da mesma ordem não atrevo afirmar.

Outros nomes de bandos desta região que parecem ser errados são os seguintes: Tavitê, desvio de ta'wattê=meu filho, Tachiviutê, bastante parecido com ta'sawittê=meu neto. Tarutê pode ser um desvio de ta'retti=meu cunhado, Mini pode ser mini=pai. O termo naselatê sou incapaz de analisar.

Para o sul, no rio Cabixi e seus tributários (Pardo) estão os mamaintayeri, maimandê, mamaindeti. Estes são os únicos falantes da língua do norte que não moram perto ou na bacia do Roosevelt. Os Mamaindê eram inimigos tradicionais dos Kitaulhu e dos Nekarattu. Hoje, os sobreviventes deste bando chegam a 48. Ao sul do Mamaindê, no rio Pichinho moram os Nekarattu (negarotê). Não é certo (?) se sua língua é mais próxima do Mamaindê ou do N. do Sul. São inimigos dos Mamaindê e dos Yuwaroatasu, mas amigos dos kitaulhu. Em 1970, havia 28 deles.

Na bacia do Juruena fora da Serra do Norte havia pelo menos 4 bandos: wakalitesu, halo'tesu, kitaulhu, e sawentesu.

Os wakalitesú é o bando que está a mais a Leste, morando no Juruena e no Sapesal. O nome Wakalitesú, que significa "gente do Jacaré" é em referência ao fato de que o Juruena é o único Rio na área bastante grande para possuir numerosos Jacarés. Os Wakalitesú, eram outrora um dos maiores e mais guerreiros bandos. Não lutaram com os halotesú e os kithauhliú. É provável que tenham sido eles que foram ao encontro de Rondom, em 22^{out/1907/} com armadilha que quase custou-lhe a vida; mas hoje estão reduzidos a 12 sobreviventes, morando entre os halotesú.

Os halotesú, moram ao longo do Juina e do Formiga. Seu nome significa "gente da sã mens", refletindo o fato que nada a não ser uma faixa estreita de floresta ao longo desses rios na maior de seus cursos. Seus inimigos tradicionais eram os Wanallisú, no vale do Guaporé e os Wakalitesú afirmam sempre terem sido bons amigos dos Kithauhliú e dos sawentesú, embora a morte de um Kithauhliú por um halotesú por volta de 1950, tenha esfriado as relações entre os 2 bandos após aquele tempo. Os halotesú conservaram-se melhor que a maioria dos bandos de através da população do pós-contato e ainda tem 64 membros.

Os kithauhliú moravam no Camararé mas também em algumas poucas aldeias para o Leste como o Juins. O significado de seu nome não é claro, embora pareça ser o nome de um dos primeiros chefes (isso segundo Vicente de Serra Azul. Luisde Camararé diz que é o nome de uma espécie de fruta comum nas savanas da Região. Isso reforça a informação obtida por Ceci Cook, de que Kithauhliú significa gente de marmelada. Outros informantes parecem menos certos do significado do termo), além dos inimigos tradicionais já mencionados, tinham agravados com os Mamsindê e os Wanallisú. As relações com os Niyahlosú também eram tensas e uma luta entre os 2 Bandos em 1941 resultou na morte de um Homem de cada Lado, embora a Avó do atual chefe dos kithauhliú seja membro do Bando Niyahlosú. Os Kithauhliú dizem que sempre estiveram em bons termos com os Nekatattu com quem tem uma tradição de comércio. Hoje há 49 Kithauhliú a maioria vivendo numa única aldeia no Rio Camaracá.

Os sawentesú parece ser um Bando relativamente jovem que se separou dos Kithauhliú no começo deste Século, possivelmente como uma reação à passagem da linha telegráfica da linha através da região Kithauhliú. Moram na cabeceira deste oeste do Juina superior e embora essa região não perca ter mais florestas do que a área a Leste, seu nome significa "gente da floresta". (os halotesú e os sawentesú são muito conscientes da oposição conceptual entre os 2 termos, e explicam sempre "eles são cha-

chamados gente da savana porque moram na Savana, e nós somos chamados gente da floresta porque moramos na floresta. Mas desde que a floresta não é imediatamente aparente, eles usualmente terminam olhando em volta por um segundo e estão ajuntando, vocês sabe, lá no Macaco Preto (uma cabeceira) há bastante mato). Seus únicos inimigos eram os wasilisú em particular, os alakatesu que mataram um pai classificatório do atual chefe. Há agora 28 sawentesú, a maioria morando em Serra Amul junto com os Walotesú. Parece ter havido 2 Bandos tradicionais nessa Região, embora a evidência não esteja clara. Um, chamado balahlú dis-se ter morado perto dos Pareci, um pouco para noroeste do Rio Sacre. O outro, chamado alakatesú, dis-se ter sido amigo dos wakalitesú, com quem se misturaram após a depopulação.

Na região da Serra do Norte, há 3 bandos; os Niyahlosú, os ossiwaihsu, eis hinkatesú.

Walakatesú, este termo aparentemente se refere a uma espécie de árvore, localmente conhecida como piuva, comum na região.

Niyahlosú, foi totalmente incapaz de confirmar a explicação "donos da terra", e citado em Price e Coe. Luis parecia pensar que o nome se referia a uma pequena fruta comestível do campo, que se conserva verde quando madura, possivelmente relacionada com a mangava. Mas Américo, um informante usualmente mais creditável, disse que o termo não tinha significado a não ser como nome de Bando.

Siwaihsu, a explicação "gente-abelha" dada em Price e Cook é errada (a confusão surgiu da semelhança do nome com uma espécie de abelha sihwaisú). Mais uma vez Luis disse que o nome se referia a uma espécie de fruta, enquanto Américo disse não ter significado.

Os hinkatesú, tão coletivamente conhecidos como Manduca pelos Brasileiros. Os Niyahlosú moravam perto da confluência do Camaracá e do Mutum; siwaihsú moravam nas cabeceiras do rio 12 de outubro? e os hinkatesú moravam no curso do rio 12 de outubro ao longo do seu curso, e, no rio Ique.

O termo Niyahlosu que na fala dos Kithahlú tem as variantes nehsú, neyahlosú e neneyalosú (ninguém foi capaz de explicar para mim porque havia nomes diferentes para estes bando) encontrou sua forma na Literatura como nenê (Rondon e Faria). Hoje, há 11 niyahlosú, 2 siwaihsé, e 3 hinkatesú, a maioria morando em Fireneus de Sousa.

Em geral, os bandos que vivem na Bacia do Jurema correspondem ao grupo. Mas ele inclui nesse grupo os hiaaru e os karitsu, 2 bandos sobre os quais nunca ouvi.

A natureza do bando parece diferir nas diferentes partes da área N. Enquanto os dados p/ a região norte não são inteiramente claros, há uma sugestão de que os bandos de muitas aldeias são relacionados com os maiores rios do vale. A bacia do Juruena, uma área de savana entrelaçada com rios de floresta também é caracterizada por bandos de muitas aldeias. Enquanto os habitantes do vale do Gusporé uma área principalmente de florestas, com apenas algumas savanas dispersas, parecem não reconhecer nenhum grupo político maior do que a aldeia. O resto de meus comentários sobre bando se basearão na bacia do Juruena, embora algumas observações possam ser aplicadas a outras áreas.

A quantidade dos membros do bando está ligada mais ou menos à extensão da aplicação do termo anūsu; e na língua do norte a vogal final é bastante central, daí a transcrição anunḡ, comum na literatura específica. Esta palavra que significa pessoa ou gente entrou na literatura como anunḡ, anunḡ, etc. No uso comum apenas os membros de um bando se referem a outros membros do mesmo bando como anūsu. Uma pessoa N. é usualmente descrita como civilizado - kátyahlosu (Camararé), quatyantesu (Serra Azul), walakitesu (Pareci). Numa certa extensão, membros de bandos próximos ou amigos recebem a cortesia de serem chamados anūsu, mas pessoas de grupos distantes, potencialmente hostis são referidas de acordo com a denominação de seu próprio grupo. Falando de um mamaindê, por exemplo dizem - waĩnt'akaintéá -um grande Mamaindê e não anūá kaintéá=uma grande pessoa. Assim o termo anusu é realmente mais restrito do que sua tradução para pessoa, em muitos contextos, refere-se apenas a membros do mesmo bando.

A derivação da maioria dos nomes dos bandos permanece obscura. Mas, há poucos que explico com razoável certeza: Sawentesu = povo do mato; halotesu = povo do campo; wakalitesu = povo do jacaré; alakatesu = povo da piúva (pau d'arco/ipê roxo); aikatesu = p. do peixe. Os informantes assinalam que estes nomes se referem a características significativas das regiões onde o grupo vive. Alguns outros bandos parecem ter seus nomes derivados de chefes primitivos. Os Kitaülhu às vezes se referem aos Sawentese como Yu'tyalhosu = nome de um dos homens pioneiros na região, e o próprio nome dos Kitaülhu parece ser o de um chefe primitivo. Da mesma forma, alguns nomes portugueses para os grupos N., como Manduca, Camanhã e talvez, taiatê, parecem ser derivados de nomes de líderes famosos.

Os nomes dos bandos são não de regiões particulares mas nomes dos povos que vivem nessas regiões. Assim, são mais semelhantes a usos como -os franceses- e os espanhóis - do que simples lugares nominados como França e Espanha. Mas essa também não é uma analogia precisa, pois os nomes dos bandos parecem se referir à gente que compõe o bando e não ao bando como entidade social. Isto é indicado pelo fato de que alguns nomes de bandos são estruturalmente idênticos a nomes pessoais. Quando o sufixo -yahlosu é juntado a um nome, torna-se um nome de homem, e quando o sufixo -takalosu, torna-se um nome de mulher. Assim os nomes niyahlosu e nitakalasu são gramaticalmente equivalentes a referências pessoais. Outros nomes de bandos são formados através da combinação de um nome com o sufixo masculino -tesu ou com o sufixo feminino -tawasu. Por exemplo, a raiz Halo (campo), dá origem a designação Halotesu e Halotawasu. O significado destes sufixos não é muito claro, embora a forma masculina pareça se relacionar com o demonstrativo tesu. Ainda outros nomes de bando como Kitaülhu e Ha'lahlu não parece ser analisáveis em morfemas constituintes.

Desde que o nome de um bando caracteriza a gente de uma área geográfica particular, o uso do nome para designar determinado indivíduo é uma indicação de que ele é uma das pessoas daquela área. Por exemplo, a declaração Joānyahla Halotaihawa = João é um halotesu, significa que João é da área onde moram os Halotesu. Assim o critério para pertencer a um

bando particular é ser de, ser daquela área. Dois ou três exemplos farão isso mais claro : Jacaré da aldeia dos Halalaiyensu, é filho de um Wakalitesu e de uma Halotawasu. Como ele nasceu e foi criado na região dos Halotesu, ele é considerado Halotesu. Do mesmo modo, Frederico diz que China é Yalakuntê, desde que ela foi criada numa aldeia Yalakuntê, embora seu pai fosse Tawantê. Também, Lourenço de Serra Azul diz que seus filhos são Sawentesu, desde que estão sendo criados na região dos Sawentesu, embora ele próprio seja um Kitãulhu. Oberg relata que -alguém pertence a seu próprio bando ou ao de sua mãe. Isso está errado. Quando os filhos de um homem que está prestando serviço por seu casamento num bando diferente do seu nascem no bando de sua mulher, é verdade que essas crianças pertencerão ao bando da mãe. Mas isso não quer dizer que a pertinência de um bando é determinada de acordo com princípios matrilineares. Sob condições tradicionais, uma pessoa nascia e crescia dentro do mesmo bando. Assim, não era necessário decidir-se se a pertinência de alguém a um bando era determinada mais pelo lugar onde nascia ou mais pelo lugar onde era criado. Mas, por causa da rápida depopulação do após contacto, fragmentos de bandos distintos juntaram-se resultando que decisões mais precisas tiveram que ser tomadas para determinar-se a que bando alguns pertenciam. Por exemplo, Benedito, nasceu no território dos Halotesu, embora ele tivesse passado apenas uma parte de sua primeira infância lá, antes de sua mãe se mudar para a aldeia de Serfasul, no território halotesu, digo, Sawentesu, ele próprio se considera e é considerado pelos outros como Halotesu. Do mesmo modo, Manesinho passou o resto de sua infância no território Sawentesu, de um pai Sawentesu e de mãe Halotawasu. Quando ele era ainda pequeno seu pai morreu e sua mãe se casou com um Kitãulhu, mas foi morar no território dos Halotesu, donde Manesinho passou o resto de sua infância. Hoje Manesinho é considerado um Sawentese, porque foi nesse território que nasceu, assim, pareceria que o determinante primário de pertinência a um bando é a área na qual a pessoa nasceu, de preferência a área onde foi criado. Uma consequência lógica deste princípio seria que bebês nascidos fora do território Nambiquara não fossem N. Alguns N. parecem de fato, pensar assim. Em Marco Rondon e no Seringal de Faugtino, que estão fora do território N. tradicional, muitos achavam impossível dizer a que bando pertenciam suas crianças. Respondiam não sei ou penso que já não são nada. Indivíduos menos desesperados algumas vezes ajuntam o critério da patrilinearidade. Em Marco Rondon, Lourenço disse que seus filhos são Alaturê como ele, mesmo que a mãe seja Sabané e que eles tenham nascido fora da área N. Em Pirineus de Sousa, Joaquim disse que o filho de Gabriel é Tawantê como o pai, embora Gabriel não admita saber o nome do próprio bando. Para que não haja dúvida de que essa tendência para evocar um princípio patrilinear foi recentemente adquirida, deve-se assinalar que quem a invoca são os mais velhos, os homens mais tradicionalmente orientados, como Lourenço, Manu e Frederico. Os que tratam do assunto como não importante são os mais jovens, indivíduos mais dasafeitados como Pedro, Pedrinho e Gabriel. Uma opinião idiossincrática sobre a pertinência a um bando parece ser sustentada por Lídio - depois de decidir mudar-se definitivamente da região halotesu para a região sawentesu, ele me disse que era Sawentesu. Outros dizem que ele ainda era um Halotesu.

Enquanto não parece possível para a maioria dos N. mudar de bando quando querem, é possível para eles serem mais ou menos membros típicos de seus bandos. Isso é claramente indicado pela declaração de Luis, - Vitorinyalha kitãulakhaisainnalá= Vitorino é verdadeiramente um Kitãulhu. Tal declaração implica em que há marcas culturais que servem para diferenciar um bando do outro, e que essas marcas são mais aparentes no comportamento de alguns indivíduos. Aqueles cujo comportamento é rico dessas marcas que distinguem especialmente um Kitãulhu é mais Kitãulhu que seu vizinho (Ray Fogelson sugere que essa evidência poderia também indi-

a presença de marcas biogenéticas na teoria do folk. Devo admitir esta possibilidade, mas infelizmente não reuni bastante informação sobre o assunto. Há claro, muitas diferenças culturais entre os bandos. Mas as que são explicitamente reconhecidas pelos membros tem um significado especial, pois servem para marcar uma fronteira social. Muitas dessas marcas língüísticas são lingüísticas. As fonológicas tendem a ser shiboletes (expressões que individualizam um grupo) particularmente bem conhecidos. Por exemplo os Halotesu e os Kitãuhlu sempre pronunciam o /l/ em morfemas de interlocutor masculino como (r) é condicionado o (r) noutras ocorrências pela vogal frontal precedente e /(l)/ pela vogal posterior. Os Wanailisu ignoram essa exceção e deixam o fator vocálico condicionador afetar o /l/ dos morfemas de interlocutor masculino, assim como os outros casos |winnala|=é bom; Halotesu - (widnará) e Wanailisu - (widnalá). A gente dos dois lados da fronteira é extremamente consciente dessa diferença na pronúncia. Eles podem, de fato, superestimar sua extensão. Assim em uma ocasião os Kitãuhlu caçoavam dos Wanailisu dizendo que diziam formas onde um (l) seguia uma vogal frontal como em (widnahelá)= foi bom, Mas isso não é verdade.

Também há diferenças dialetais entre os Kitãuhlu e os halotesu. Suspeito que os K. tiveram o /ts/ como reflexo do /th/ dos halotesu, pelo menos em algumas circunstâncias. A palavra meu filho serve de exemplo K-tawettsu e H-tawetthu. Mas essa distinção parece ter se apagado um pouco devido a crescente intimidade entre os dois bandos devido à depopulação. Os membros dos bandos continuam muito atentos para suas diferenças léxicas. O seguinte é apontado por Benedito de Serra Azul:

Halotesu	Kitãuhlu	Português
iyausu	ahulausu	água
tan-	tan-	caçar
yutauhlu	yatauhlu	Tartaruga
qasahnsu	kasehnsu	pássaro

Parece ainda haver algumas diferenças léxicas entre os H. e os Wakalitesu, embora a única que puderam pensar quando perguntei foi o nome de uma espécie de abelha: H - tettsu e W - hatettsu. Embora eu não tenha mais exemplos das diferenças dialetais entre os outros bandos que os próprios índios acham especialmente significativas, há muitas declarações impressionantes. Assim, por exemplo, Lourenço em Marco Rondon disse que os Yalakalorê falam depressa e os halotesu diziam que a gente do Seraré fala . Também ouvi os K. fazerem uma imitação satírica da entonação Sivainsu de Chicão. Estilos particulares de música, como os hábitos particulares de linguagem estão associados a diferentes bandos. Como a música é muito importante na vida N., os índios são muito sensíveis à variação estilística e usualmente podem identificar o bando onde uma canção particular se originou, sem dificuldade. E uma boa canção merece ser emprestada, enquanto um modelo de fala não. Assim, enquanto um H. não pensaria em adotar o acento dos Wanailisu, ele pode anunciar orgulhosamente; esta canção é uma de que os Wasusu gostam muito ou esta é uma canção que nós aprendemos dos Mamaindê. Parece provável que canções emprestadas são reinterpretadas de acordo com as convenções musicais dos que a tomaram. Mas eu não tenho dados suficientes para demonstrar isso.

Itens da cultura material, particularmente os claramente visíveis, são bons shiboletes. Um índio pode deduzir em que bando um arco foi feito por pequenas diferenças. Os H. falam q os Mamaindê cortam o cabelo mais curto do que eles, e que os Wanailisu fazem uma perfuração tão pequeno no septo nasal que nele não entrará nada mais grosso do que uma palha, enquanto seus próprios buracos nasais poderão receber ornamentos feitos de bambu de um par de milímetros de diâmetro. Os K. explicaram para minha esposa que se ela usasse suas bandas-de-braco próximas das axilas, ela estaria à maneira dos Niyahlosu, e que ela precisava usá-las mais em

Acervo ISA
 direção do meio do ante-braço para estar no estilo kitãuhlu. Os Wanailisu são particularmente distintos, pois não tecem nem fazem contas. Assim não usam colares e fazem suas bandas das folhas novas do coqueiro babaçu.

As fronteiras entre os bandos são mantidas não apenas através de uma consciência de diferenças inter-grupais, mas através da manutenção de um sentimento de que não é muito bom ser diferente. Assim, muitos comentários depreciativos sobre outros bandos são feitos. Por exemplo, Vitorino, um K. disse que Aristides, o chefe dos Sawentese, cantava tão mal que os espíritos certamente não responderiam a seus convites. Os K. também disseram que os Sabané comiam cogumelos e que eles não comiam tal porcaria. Os Halotesu dizem que os K. mentem, e os Wasusu nunca tendo ouvido os nomes dos bandos da gente no Sararé, insistiam que os que eu havia transcrito deviam ser fabricações completas. Américo, um K. disse que os H. não sabem como desempenhar o ritual da puberdade feminina corretamente. Benedito, um kitãuhlu dizia que os Niyahlosu casam as mulheres numa idade desgraçadamente jovem, enquanto Benedito de Serra Azul, um Halotesu fez exatamente a mesma acusação sobre os K. Margarida, halotawasu, disse que geralmente os K. se metiam demasiado com outras mulheres. Todos os bandos declararam não saber quase nada sobre as técnicas de envenenar pessoas, mas dizem que algum bando vizinho é muito eficiente nisso. Similarmente, José, um H., disse que todos os outros bandos costumavam praticar o canibalismo, mas que os H. nunca fizeram isso. Roquete Pinto que visitou os N. em 1912, relatou não ter achado evidência de canibalismo. Meus próprios informantes, quando interrogados numa questão direta, também negavam que alguma vez tivessem sido canibais. Há apenas duas contraditórias peças de evidência. Uma é a declaração de José citada aqui. Começa com uma longa etno-história, narração de uma batalha entre os halotesu e os wanailisu na qual se diz que estes últimos levaram alguns pedaços escolhidos de suas vítimas para comer em casa. A outra é uma declaração feita por Roberto de Camararé: quando o capitão Júlio matou Tylee, ele imaginou qual seria o gosto de carne humana, e assim ele assou um pedaço e provou. Como o objetivo de José era a repulsa e indignação dos H. à idéia de seus companheiros serem comidos, podemos entender a estória como basicamente anti-canibalista se o desejarmos. No caso da narração de Roberto que ele contava à minha esposa há todas as razões para se acreditar que ele aumentava propositalmente a estória para fazê-la mais horrível. Isto está bem de acordo com o caráter N., e de fato quando tentamos investigar mais profundamente a anedota, ele disse estar apenas brincando. A mitologia N. contém um quadro de seres sobrenaturais horríveis que são canibais. Estou certo de que ninguém quereria rivalizar com eles. Muitos brasileiros do sertão são da opinião de que todos os índios são canibais. Mas eu nunca ouvi uma estória que acusasse os N. de canibalismo que se mantivesse sob investigação. Como Ivan Lowe do SIL passou um tempo considerável com os N. e fala a língua muito bem, perguntei sua opinião. Ele respondeu que cada bando declarava nada saber sobre envenenamento, mas que seus vizinhos o praticavam, pelo que ele deduzia que de fato todos o praticavam, ainda que fosse inteligente negar conhecimento do assunto. O canibalismo ele sentia, era uma situação análoga. Ele anotou que os N. eram cercados em muitos lados por índios conhecidos como canibais e ele concluía disso ser altamente provável que os N. também fossem canibais. Embora isso possa ser, parece prudente lembrar nesse ponto que os N. estão cercados por todos os lados por índios que usam redes, e os N. continuam a dormir no chão. Não tenho interesse pessoal nessa questão; de fato, eu gostaria muito de estudar o fenômeno do canibalismo. Porém não posso deixar de imaginar se os Kepkirivat fizeram uma admissão de canibalismo e se os Erikpasa (canoeiras) admitiram livremente seu canibalismo, por que os Namb. continuam no curso de 60 anos a ser tão reticentes ?!



Naturalmente as relações entre os bandos não foram sempre abertamente hostis, nem declarações de guerra devem ser pensadas como uma preparação imediata para um conflito armado. Embora pessoas tenham morrido numa luta entre os Wasusu e o Sararé em 1965, Os Wasusu me disseram candidamente em 1969 que se alguém fosse para o Sararé e se comportasse com muito cuidado e permanecesse longe das mulheres, poderia visitar e voltar vivo. Também o desejo de adquirir certos artefatos ou matérias primas não acessíveis localmente, fazia ser aconselhável às vezes manter boas relações com um outro bando. Assim por exemplo, os Kithählu eram amigos tradicionais dos nekarattu, de quem obtinham conchas bivalves para brincos, uma espécie de resina vegetal particularmente usada na manufatura de arcos, machados de pedra e potes de argila. Na própria região dos Kitählu, não há rios suficientemente grandes para possuírem moluscos (conchas bivalves) de água fresca/doce. Não há florestas bastante grandes p/manterem a árvore da resina; quase não há pedras, certamente adequada para a fabricação de machados; e não há argila. Assim, a amizade entre os K. e os Nekarattu pareceria ter tido uma base econômica clara.

Levi Strauss descreve em detalhe um encontro entre dois grupos cujas intenções pacíficas pareciam estar em dúvidas. Embora muito do que transpirava não ficasse claro, por sua inabilidade em entender o que era dito, L.S. diz que ele adquiriu os rudimentos do N. Mas p/ essa declaração de que a língua N. tem um som confuso, velado, como se fosse sussurrada e falada com a respiração, parece que ele estava recebendo muito da fonologia significativa como ruído. Nessa circunstância particular ele admite sua inabilidade para entender muito do que estava acontecendo, ele descobre muito bem o sentido da tensão que dominava o encontro: primeiro as mulheres e as crianças se esconderam no mato, e os homens, sózinhos se dirigiram para o lugar do encontro. Quando os dois grupos se acharam juntos, os líderes fizeram discursos formalizados, nos quais pareciam expressar seus agravos passados e suas boas intenções atuais. Quando isso terminou, as mulheres e as crianças se juntaram aos grupos, e todos montaram acampamento no mesmo lugar. Durante uma noite de canto e dança, houve frequentes expressões estilizadas de hostilidade entre indivíduos dos 2 grupos. Mas com o nascer do dia tudo silenciou e o dia foi passado na troca de algodão, cara, resina, urucum, conchas, tabaco, penas, arcos e flechas, fibras de palmeira, espinhos de porco-espinho, ornamentos pessoais, sementes e cerâmicas. Os encontros entre os diversos bandos nem sempre são tão pacíficos e tem tal sucesso comercial. Não apenas um encontro como o testemunhado por L.S. poderia ter degenerado numa briga (como aparentemente aconteceu num encontro dos Kitählu e Siwaihsu em 1937). Oberg dá a história deste conflito. Ele diz que a luta irrompeu quando os Siwaihsu, que eram um grupo menor, sentiram estar sendo derrotados nos negócios. Ele diz que diversos deles foram mortos pelos Kitählu. A inimizade resultada dessa briga irrompeu em fevereiro de 1949 em Campos Novos. Segundo Oberg, os K. novamente mataram muitos Siwaihsu. Conforme telegrama relatando o acidente, mandado para Guaiabá, poucos dias após o ocorrido, apenas um índio de cada lado foi morto, o que bate com a narração que me foi feita pelos índios de Camararé. E a narrativa de Oberg é colocada em questão, pelos menos os números citados dos mortos precisam ser vistos como muito exagerados. Entanto em certas ocasiões ataques planejados eram realizados contra aldeias pertencentes a outros bandos. Na preparação para tais ataques os homens que pretendiam participar iam para o mato e enchiam braços com folhas de palmeiras para a aldeia e tendo trançado as folhas, colocam-nas no terreiro da aldeia formando um círculo grande e sólido. À noite, cantavam canções de guerra (yawantiyaysu) e dançavam em volta do círculo. Segundo Levi S. é necessário realizar um rito de adivinhação para ver se a batalha terminará bem, antes que os homens partam; não me contaram sobre tal

rito, e ele me parece improvável. Em hora eu não conheço a religião N. bem, não sei de nenhuma circunstância na qual se pense ser necessário determinar se o céu é favorável a uma empresa planejada. Com a aurora, os homens deixavam a aldeia, deixando as folhas trançadas secarem ao sol (segundo Oberg, o chefe e os shamãs ficam atrás e continuam a cantar, enquanto os homens fazem o staque). Essas preparações pretendiam tornar o inimigo letárgico e de vagar no revide. Os homens viajavam então para a vizinhança da aldeia inimiga, esperavam a noite acabar e atacavam com a aurora. Depois da batalha, voltavam para casa e jogavam fora as folhas trançadas. Insisti particularmente em indagar sobre a posse de troféus e possíveis ritos de purificação, desde que eles não eram mencionados. Meus informantes tiveram dificuldades em entender sobre o que eu estava falando, e, assim parece que nenhum desses costumes é conhecido por eles. Tais ataques eram realizados ou para roubar mulheres ou para vingar alguma morte anterior. L.S. diz - não me parece que um bando se sinta coletivamente preso a represálias por um mal feito a um de seus membros. Penso que isso é correto. Embora haja um desejo de vingança da parte dos parentes próximos da pessoa que foi morta, parece não haver nenhuma regra obrigando um parente particular ou um grupo particular a procurar vingança. As últimas mulheres que eu soube terem sido capturadas foram tomadas por homens do Sararé aos Wassugu em 1965. Mas a possibilidade permanece muito viva mesmo na cabeça dos K, pra/ques significava uma alternativa para o casamento arranjado. Mas é visto como menos desajustado desde que é quase certo que deve haver retribuição. Assim, o costume de roubar mulheres (esposas) tendia a estabelecer um sistema de hostilidade recíproca incessante entre os bandos e era, provavelmente a maior razão, direta ou indiretamente para a guerra.

Os inimigos são chamados kokosu, do verbo kokon- ser perigoso. Um bando que é tradicionalmente hostil com outro é chamado haitsu. Assim o termo kokosu enfatiza um perigo atual, enquanto haitsu enfatiza a natureza histórica da relação inter-grupal. Embora haja muitos mecanismos para se manter as fronteiras entre os bandos, estes grupos não devem ser pensados como impermeáveis à passagem do tempo. Há sem dúvida o caso de que algumas vezes novos bandos surjam e velhos desapareçam. Enquanto a separação de aldeias parece ser resultado de hostilidades dentro da aldeia paterna (cap. IV) a formação de novos bandos parece ser o produto da tendência de se separarem aldeias ou grupos de aldeias, simples isolamento geográfico. Vicente um Sawentesu de 60 anos faz a seguinte narração da história local. Ele diz que primitivamente para o norte havia um único bando chamado Inkutesu. Diversos membros deste grupo mudaram-se para o sul e se estabeleceram nas cabeceiras destes do Juina. O grupo que permaneceu atrás veio a ser conhecido como Kitãulhu, segundo um de seus chefes; enquanto que o grupo que emigrou tomou o nome do pai de Vicente Yütayahlosu, o mais velho de diversos irmãos que lideraram a mudança. Mais tarde, tornaram-se conhecidos como Sawentesu porque (cf. Vicente) moram no mato. Desde que Inkutesu é claramente a província de Vicente de Hinkatesu, parece que os K. devem ser compreendidos como um fragmento daquele bando. Mas a separação entre os K. e os Sawentesu é mais completamente descrita. Infelizmente, Vicente não diz porque Yütayahlosu e seus irmãos decidiram mudar-se, mas é claro que a nova casa ficava num sistema fluvial diferente, separados do antigo lar por uma faixa de campo alto e seco. Assim, os residentes formaram um grupo novo e distinto de aldeias, e não é de se surpreender que este grupo tenha adquirido um nome e um status de um bando separado.

Da mesma maneira, há alguma evidência de que os K. estavam começando a se separar em 2 bandos antes que a depopulação tornasse isso inviável. Uma das mulheres de Gamararé explicou um dia que a gente das aldeias, agora, mortas do Juina não eram realmente K. mas wakkalitesu. Ela insistiu que não é o mesmo que Wakkalitesu, mas um outro bando que eu ainda não conhecia.



Ninguém mais me deu tal informação e eu não insisti. Mas uma alçada no mapa das aldeias K. mostra que este bando ocupava duas regiões distintas, uma no vale do Camararé e outra no vale do Juina, ligadas apenas por uma única trilha no campo alto. Uma tendência para o bando dividir-se em 2 sob essas condições é bastante compreensível. A fusão de 2 bandos diferentes é um assunto um pouco mais complicado. Dado a variedade de mecanismos pelos quais os limites inter-grupais são percebidos e mantidos, é difícil imaginar circunstâncias sob as que essas fronteiras pudessem ser facilmente esquecidas. Mas L.S. dá um exemplo do que ele considera ser a fusão de 2 diferentes bandos. Na vizinhança de Vilhena, ele encontrou um grupo q/ consistia em 18 Tarundê (grupo N.do Norte) e 34 Sabané. Enquanto os componentes dos 2 grupos falassem mutuamente línguas ininteligíveis, acampavam juntos e os homens de cada bando chamavam os do outro de *Abunhado*. L.S. infere como resultado disso que na próxima geração as crianças dos 2 grupos se casariam. Infelizmente, L.S. não distingue entre a possibilidade do casamento e a intenção de casar. É verdade que o termo *cunhado* é frequentemente usado para estabelecer um parentesco fictivo entre homens que não se conhecem. Também é verdade que a irmã de um cunhado mesmo fictivo é uma esposa em potencial e que os filhos de um cunhado são cônjuges potenciais. Mas é um erro pensar que o uso do termo indica um compromisso, seja entre o falante e a irmã do cunhado, seja entre os filhos do falante e as do cunhado. No Sargaré, eu era chamado um cunhado, embora ninguém soubesse inicialmente se eu tinha uma irmã, nem pretendesse, tanto quanto sei, casar-se com ela ou seus filhos. Além disso, quando os índios me perguntavam qual era meu parentesco com o missionário local Henrique Berg e eu explicava que não havia parentesco, eles me diziam que eu deveria dizer que ele era meu cunhado. Da mesma forma, na situação descrita por L.S., cada homem usando o termo para descrever uma relação afetiva com cada indivíduo do outro grupo, não deve ser tomado como indicação de um acordo entre os 2 grupos pelo qual todos os homens se tornassem cunhados para arranjar o casamento de seus filhos. Qualquer que seja a razão para a convivência comum, é muito duvidável que os 2 bandos tivessem a intenção premeditada de se unirem completamente. (L.S. diz que ambos os grupos eram muito pequenos para existirem independentemente). Isso é discutível. Hoje pelo menos há diversas comunidades independentes de N. com 18 ou menos indivíduos. Sobretudo observei que quando um bando constitui uma minoria significativa num grupo primitivamente composto por um outro e mesmo que ambos falam línguas mutuamente inteligíveis desconfiança e hostilidade costumam manter uma distinção entre os 2 grupos em todos os sentidos menos no geográfico por um longo tempo. Certamente este era o caso na aldeia de Camararé, onde um pequeno grupo de Niyahólesu morava com os K. Os primeiros moravam juntos e à parte dos últimos. Eram frequentemente acusados de feitiçaria e desvios sexuais, e de fato se foram tão depressa quanto se tornou claro que não haveria proveito em permanecerem naquela aldeia particular.

A única espécie de fusão de bando que ocorre mais facilmente se dá entre bandos de proporções muito desiguais. Isto é, quando um bando se tornou tão pequeno que restam apenas um ou dois indivíduos, cessa de ser uma entidade política a ser defrontada, e os sobreviventes são calmamente aceitos numa aldeia de outro bando. Em conclusão deve-se assinalar que a maior razão para o desenvolvimento de bandos de muitas aldeias parece ter sido ecológica. Este ponto de vista é sustentado pelas diferenças observadas entre as diferentes partes da região Namb. O bando de muitas aldeias foi pouco desenvolvido ou não existia no Guaporé, onde o tipo de vegetação é relativamente homogêneo. Por outro lado, seu maior desenvolvimento foi na bacia de Juruena, onde as margens habitáveis dos rios eram claramente separadas por campos inóspitos. Assim o bando é visto como um simples amadurecimento de reconhecidas áreas sub-

-culturais discutidas no último capítulo. De fato, a principal diferença entre a área-sub-cultural e o bando é que os habitantes do 1º não veem a si mesmos como formando uma entidade social com fronteiras, enquanto os membros do último reconhecem expressamente sua inclusão num grupo étnico claramente definido. Desde que as maiores razões para a existência do bando são geográficas, critérios geográficos são os principais determinantes da pertinência. Uma pessoa pertence a um bando em cujo território nasceu. As fronteiras entre os bandos são marcadas por diferenças sub-culturais, culturalmente reconhecidas, especialmente na língua, música e cultura material. As relações entre os bandos envolvem a troca de bens, o roubo de mulheres e a guerra. Modelos incessantes de hostilidades são dos mais importantes modos pelos quais as fronteiras entre os bandos são mantidas.

POPULAÇÃO NAMBIQUARA - 1969 /573 pessoas/

Sabanê	28 †	Bacia do Roosevelt (e Pimenta Buena/cabeceiras)
Mamaindê.....	48	Tawentê.....
Nekarattu.....	26	Tawentê.....

Tawentê.....	7 ⁺
Tawentê.....	15 ⁺
Yalakuntê.....	10 ⁺
Yalakaloré.....	30 ?
	/62

Bacia do Juruena

OBS.
bandos desconhecidos, incluindo
aldeia Namb. em Utiriãí e de
Namb/norte (mamainlethô) em 1977.
..... 68

Wakalitesu.....	12
Halotesu.....	64
Kitãuhlu.....	49
Sawentesu.....	28
Halahlu.....	1
Alakatesu.....	2
Njyahlosu.....	11
SSiwaihsu.....	2
Hinkatesu.....	3
	/172

Região do Galera-Guaporé (Wanailisu)

Sararé..... 57

Yuwaroatasu.....	20 ?
Alakutesu::::::	?
Wakalenantesu....	14 ++
Waikatesu.....	18 +?
Alantesu.....	25
Wasusu.....	34
Aikatesu.....	?
Thaulitesu.....	1/112

No melhor que posso fazer, umas 30 pessoas se foram para Porto Velho ou Acre (as declarações variam) com os guardas da linha telegráfica quando esta se fechou. Estão incluídas em "bando desconhecidos". Como a maioria são ou N. do Norte ou Sabanê marquei a estimativa de população destes grupos com +. Minha estimativa de 30 para Yalakaloré é baseada na noção de que um grupo precisa ter um mínimo entre 20 ou 30 membros para se manter em completa independência. Minha estimativa de 20 para os Yuwaroatasu está baseada na mesma noção assim como a dos Yalakaloré, unida ao fato de que devido a doenças trazidas ao Guaporé pelos brasileiros durante os últimos 5 anos, a depopulação na região se processa em cerca de 10% ao ano. Assinalei ? nos Alakutesu e nos aikatesu porque nem Lourenço nem eu encontramos membros destes grupos e estes termos podem não ser outra coisa que designação alternativa de outros grupos já listados. Por exemplo, das as informações cruas que tenho sobre localizações seria bem possível.

que os Yuwaroatasu fossem os mesmos que os Aikatesu. Lourenço contou 14 wakalienantesu, mas nunca visitou sua aldeia e era da opinião de que deveria haver mais. Pela descrição geral de sua região, suspeito que fosse sus aldeia que eu sobrevivi em 1º/mar/68. Esta aldeia tem 6 casas tradicionais, que poderia indicar uma população dentre 25 a 50. Lourenço contou 13 Waikakosu/Waikatesu, mas pensava haver um casal a mais. Estimativas anteriores da população Nambiquara são um tanto grosseiras. Um pouco mais preciso é o relatório de Oberg baseado em números dados a ele pela Missão Sul Americana. Ele diz que em 1949 havia 18 Wakalitesu e 43 Kitãuhlu o que parece razoável. Aparentemente, os missionários não conheciam todos os haló-tesu, pois 17 é muito pouco. Oberg diz adiante que os Hinkatesu estavam morando com os siwaihsu, assim o nº 50 siwaihsu deve ser entendido como incluindo o outro grupo e possivelmente também os Niyaklosu.

OBS. pág.20/tese-: Os termos "bando e tribo são mais explicitamente definidos pelos evolucionistas. Por exemplo, Service(1962) associa "bandos" com a busca de alimentos selvagens e tribos com a prática da agricultura. Embora diga que em certas circunstâncias de abundância natural os primeiros possam alcançar o nível de tribo, aponta que sob nenhuma circunstância os agricultores são pensados como bandos. Assim o termo bando como Service o usa, não deve ser aplicado aos N., que claramente praticaram a agricultura por um tempo considerável. Nem deve a unidade em questão ser chamada tribo. Service declara que a característica distintiva de tribo é a presença de irmandades pan-tribais nominadas. Não há tais irmandades entre os N. Assim a unidade em questão não é nem um bando, nem uma tribo segundo Service. Em resposta ao artigo de Narrol de 1964 muita atenção foi dada recentemente ao problema da definição de unidades étnicas...Uma grande parte da controvérsia parece ter emanado de uma confusão básica da intenção de Narrol. Como um comparativista cross-cultural(?) ele está interessado em estabelecer um sistema para garantir a comparabilidade de amostras culturais. Ele logo diferencia entre a espécie de unidade a ser usada na descrição(etnografia) e a espécie de unidade apropriada para estudos comparativos. Sinto que essa distinção foi bem compreendida, mas acredito que muita confusão vem de sua insistência em que o comparativista trabalhe com unidades. A técnica de Narrol precisa ser vista como um modo de assegurar que amostras sejam apontadas de diferentes reservatórios culturais sem se reclamar que isso seja igual à tarefa de delimitação exata de suas costas. Nansoll é motivado em sua empresa pelo fato que as definições existentes das unidades étnicas tais como tribo são inadequadas para propósitos de comparação. Na maior parte das definições essa inadequação vem do uso de critérios múltiplos, desde que facilmente podem ser achados casos que não se conformam com um ou mais dos critérios. A solução óbvia para este problema seria uma definição de critério único, mas está igualmente claro que não há único critério que servirá para propósitos comparativos.

OBS. pág.21-: As conferências de Rondon dão uma vista pouco usual de como muitos destes nomes começaram. Ele descreve, em detalhe, uma visita que fez a uma aldeia N. em 1912. Pouco depois de sua chegada um grupo de 10 pessoas que provavelmente retornavam de alguma expedição de caça, chegaram na aldeia. Rondon diz: aprendemos depois que esses dez vieram de uma aldeia de Taganani. É fácil imaginar a conversa na qual se aprendeu- Rondon voltando-se p/o chefe da aldeia por quem já fora bem recebido gesticulando em direção aos recém chegados e indagando algo numa língua totalmente ininteligível ao índio. O que ele entendeu, naturalmente era que Rondon queria saber quem eram os recém chegados, e ele respondeu, muito naturalmente "meus irmãos", talvez ajuntasse com um gesto em direção ao campo, que eles tinham estado a caçar. Rondon não entendendo N. entendeu que eles eram de um bando Taganani, que morava na

savana na direção indicada.

OBS.pág.21/tese -: Este termo, assim dado pode ter um sufixo verbal. Joaquim explicou isso em Namb. do Sul como anuasainnari = eles são gente.

CAPITULO IV - ALDEIAS

Muito da vida N. acontece na aldeia. Embora as famílias frequentemente saiam para viagens de caça e às vezes façam demoradas visitas a outras aldeias, seria exagero grosso ver o namb. como nômade. A curiosa noção de que os N. são nômades ou nômades durante grande parte do ano foi firmemente estabelecida na literatura etnográfica. Essa noção parece ter surgido devido às peculiaridades da situação de contacto. Ao tempo em que o 1º contato foi estabelecido, muitas aldeias foram citadas e meticolosamente descritas. Mas após este período inicial, poucas aldeias N. foram visitadas por estranhos. Isso se tornou particularmente verdadeiro depois que 6 brasileiros visitaram uma aldeia em 1925 e nunca voltaram. De 1914 até Levi S. em 1938, os únicos N. conhecidos eram grupos que apareciam de tempos em tempos nas estações ao longo da linha telegráfica. Parece provável que a descrição de L.S. deles foi influenciada pelos pontos de vista dos brasileiros que trabalhavam nessas estações. Além disso, quando ele se estabeleceu no Juruena, para o comércio, o grupo de índios lá acampados, parecem ter preterido deixar suas provisões se acabarem e passar fome em vez de voltarem a suas aldeias e perderem a oportunidade de negociarem. É infelizmente que a etnografia de L.S. apresente esta bastante incomum situação como se fosse o contexto normal da vida N. Mas em seu crédito, L.S. fez um esforço para visitar os N. em outra situação que não a da linha telegráfica. Após uma tortuosa e enervante viagem conseguiu passar uma noite com cerca de 75 nambiquara do sul acampados em 13 tendas. Infelizmente, ele não viu uma aldeia, e ficou com a impressão que de qualquer modo as aldeias não eram permanentes, mas construídas apenas para a estação das chuvas. Entre os últimos etnógrafos, nem Oberg nem Boglar visitaram uma aldeia. De fato, ambos se consideraram felizes por encontrar um grupo de N. na aldeia dos jesuitas de Utiariti, o que tornava desnecessário sair e procurar por eles. Em 1965 Cecil Cook foi o 1º antropólogo desde Roquete Pinto a por os pés numa aldeia. Um modelo de vida estabelecida de aldeia, associada com a prática da agricultura parece ter se fixado bem antes do contacto. Os Namb. tem 12 colheitas cuja criação se liga a um importante mito original.

No mito em questão, um menino é magicamente transformado em 12 espécies de plantas tradicionalmente cultivadas pelos N. Essas plantas e as partes do corpo donde se desenvolveram são as seguintes:

- walinsu.....mandioca.....ossos da perna
- qatyantesu.....feijão preto.....costelas
- qâtsu.....feijão fava.....g.....orelhas
- pêhlu.....abóbora.....olhos (as sementes)
- yelausu.....araruta.....espinha (a raiz)
- ha'kisu.....sarag.....testículos
- yapantasu.....taiá.....fígado
- kayatsu.....milho.....dentes
- sanesu.....pimenta.....vesícula biliar(fel)
- 'etsu.....tabaco.....louse egg (lenda de piolho?)
- walûtsu.....cabaça.....crânio
- t'uhsu.....urucum.....sangue

Também, se diz que o espírito ou alma do menino foi transformado em flechas sagradas.

Prado relata ter encontrado uma grande roça de mandioca brava, o que deve ter sido na área Namb. em 1770. Embora possa ser argumentado que a perseguição à caça deve ter ocupado uma grande proporção do tempo N., antes do advento das armas, há boa evidência de que na verdade o caso é o contrário. Em Samararé, o uso das armas exauriu tanto o suprimento de caça que muito tempo precisa ser gasto para uma caçada bem sucedida, enquanto no Sararé, onde o arco e a flecha ainda são usados, um homem pode caçar perto da aldeia com boas chances. Além disso, a introdução de machado de aço facilitou muito a limpeza do mato para as roças, e deixou muito tempo livre para outras atividades. Assim, não há boas razões para se dizer que o N. se tornou mais sedentário desde o contacto. Há evidência de que há muito praticavam a agricultura e moravam indiferencialmente em razoáveis e permanentes aldeias perto de suas roças.

A vida diária na aldeia começa um pouco antes da aurora, quando se torna muito frio para o sono. Os índios fazem suas fogueiras e aquecem algum alimento sobrado do dia anterior. Ninguém gosta de deixar a aldeia enquanto o capim ainda está molhado com o orvalho, e assim quando o sol levanta e se torna mais quente, algumas pessoas podem tirar um cochilo particularmente se a noite foi muito fria. Outros se ocupam com pequenas tarefas preparatórias para o dia de trabalho. Os homens se sentam perto das casas afiando os machados, selecionando as flechas e aquecendo-as ao fogo ou carregando as armas (municionando-as). As mulheres preparam a comida para ser comida durante o dia por aqueles que deixarão a aldeia. Tão logo o orvalho se evapora, a maioria parte para o dia de trabalho. Algumas famílias vão caçar ou procurar mal. Às vezes quando a carne está escassa, um grupo de homens irá para uma grande caçada, deixando as esposas na aldeia. Também quando as árvores devem ser tombadas para as roças do ano seguinte, os homens saem sem as mulheres. Às vezes, uma família ou duas deixam a aldeia para uma prolongada viagem de caça onde permanecem várias dias.

Durante o dia, as mulheres sentam-se no terreiro e descascam, ralam, espremem o líquido amargo da mandioca. Trabalham em grupo, conversam, riem, enquanto enchem grandes bacias e cabaças com bolas de massa e com chicha, de tempos em tempos param para olhar um bebê ou uma criança mais valia que se machucou ao brincar. Os homens que permaneceram fazem arcos, flechas e cestas. À tarde, as famílias que estavam nas roças voltam, as mulheres carregadas com xiris de mandioca ou caça. Quando um animal grande é morto, é limpo e a carne dividida entre os moradores. Quando o sol começa a se por, as mulheres moldam a massa da mandioca em grandes bolos redondos e deixam-nos na areia para secar. O líquido amargo é aquecido até que o veneno desapareça e se torne uma bebida doce. O pão (beiju) de mandioca é assado na areia abaixo do fogo e a caça também é moqueada para sua conservação.

Quando a noite vem, a aldeia se torna quieta enquanto os índios comem. Nessa hora quem tinha estado fora em visita pode contar as novidades, ou um homem com algum mal o expõe em altas vozes para ser ouvido por toda aldeia. Frequentemente, as pessoas se reúnem numa casa para cantar, para curar alguém doente ou apenas pelo prazer de cantar. Às vezes uns poucos homens vão para a casa das flautas e tocam um pouco. Finalmente, a menos que haja alguma cerimônia que dure a noite inteira, vão para casa e se enroscam perto do fogo para dormir.

Na Namb. do sul, o termo para aldeia é s'i-yensu, de s'i- = casa e -yen- = morfema p/ resto, às vezes usado pra denotar um espaço aberto (iyensu=largo, lago, pátio). Uma aldeia consiste de um terreiro (ehlu), cercado por casas (s'ihsu) que o defrontam. Atrás das casas há um enel de lixo de cabaças quebradas e xiris (cestas), ossos, cascas de mandioca e outros excedentes onde crescem cabaças, abóboras e urucum. Tenho duas referências no texto

para este anel. O termo relevante é transcrito num lugar como ye'du'la e em outro lugar como d'ukatai'ti. Trilhas partem da aldeia em todas as direções, dando a ela, segundo Roquete Pinto, a forma de uma estrela. Dessas trilhas, a mais importante é a que leva à água (walika'tihmusu). O comprimento dessas trilhas em duas aldeias diferentes no Sararé é de cerca de 350 m. Em Serra Azul e em Camararé é um pouco mais curta. Roquete Pinto assinala que a aldeia N. típica era construída no cerrado, frequentemente numa pequena colina, e a uma distância considerável da fonte de água mais próxima. Ele especula que há 2 boas razões para a escolha deste local. Primeiro há menos insetos nocivos na savana, e 2ª, pode-se ver os limites amplos, os inimigos à distância. Hoje, as aldeias ainda são construídas em espaço aberto embora a ameaça de ataque tenha diminuído, o que indica que a primeira sugestão é a mais significativa. Das 3 aldeias autônomas que conheço, apenas duas, pertencentes aos Nekkaratu e Mamaindê são construídas na floresta. A gente do Juruna expressa uma clara preferência para estar em espaço aberto (balcá); quando voltamos ao campo após 2 dias de exploração no vale do Guaporé, Lourenço deu um suspiro de alívio e disse - imagino que você possa me chamar de homem de espaço plano, não gosto mesmo da floresta.-

Entre os N. do sul, os tipos tradicionais de casa são a oblonga (s'ihisu), a redonda (s'ihánetautaukalisu) e a windscreen?/(s'ihá'yowausu). Um tipo mais recente é a casa retangular com um /double pitched roof) apropriadamente conhecida como (s'ihákatyantáinsu) casa tipo civilizada. Dos três tipos tradicionais, a casa oblonga é a maior. Tem uma cumeeira suportada na forquilha de 2 paus verticais. Varas flexíveis são colocadas no chão num modo oblongo em torno do arcabouço e presa a ele pelas raízes aéreas do *Philodendron* ~~sp.~~, conhecido como cipó imbé. Esta estrutura é então coberta com palha. Dentro da área sul, há algumas variações na construção da casa oblonga, embora isto não seja óbvio ao primeiro olhar. No Sararé, um circuito hexagonal de vigas se dispõe na forquilha de 6 paus, cerca de metade da altura da casa, serve para sustentar as varas flexíveis onde a palha é colocada. Na aldeia de Serra Azul havia apenas uma casa oblonga, mas este componente faltava. No Sararé, as casas são cobertas, enquanto nos Wasusu cobrem os lados e o teto primeiro e fecham a beirada depois. A casa que Roquete Pinto descreve, que provavelmente pertencia aos Kitãu hlu era aparentemente construída dessa maneira. No vale do Guaporé, uma plataforma de 4 cantos, construída como uma estrutura separada, frequentemente enche a seção central interna da casa e serve de celeiro para o milho. Essas plataformas não são encontradas em nenhum outro lugar na área N. do sul, onde a base alimentar é a mandioca. No vale do Guaporé, o material de cobertura preferido é a palma do açai, enquanto nos outros lugares é usado mais frequente o aspé. O comprimento médio de 11 casas que medi no Sararé era cerca de 6,7m com uma área de 5 x 10 m. A média de largura era 4m com uma área de 3m x 4,5m. A proporção média da largura pelo comprimento era 63 % e a casa média era de 6m x 4m. Rondon descreve uma casa de 10,5m x 5m e Roquete P. uma de 9m x 3,5m, indicando que no tempo do contacto, as casas dos N. do sul eram maiores. A área média das casas no Sararé era de 23,4m/quadradados, e a área média das casas de Rondon e R.P. era de 38,2 m/quadradados. Não medi a altura das casas no Sararé, mas a das casas de Rondon e Roquete eram 3,7m e 2,5m respectivamente. Essas grandes casas eram habitadas por famílias extensas. Uma descrição diferente da função das diferentes espécies de casa numa aldeia N. do norte é oferecida por um autor anônimo da Missão Rondon, que aponta que as grandes estruturas cônicas eram usadas como armazéns, enquanto as casas menores eram habitações, em cada uma morando uma família. Como está bastante claro que o próprio autor não visitou os N., mas baseou suas conclusões em observações alheias, essa declaração sua não merece muito peso. Parece provável que ele tenha generali-

ado pelo fato de Rondon ter encontrado 3 montes de flexas e um xiri cheio de lenha numa casa cônica numa aldeia abandonada que visitou em 1909.

Roquete escreve que em 1912 as maiores casas tinham tipicamente 3 fogos nelas. Quando o padre Pucci visitou uma aldeia N. do norte em 1944, notou que em cada casa moravam 2 famílias e cada família tinha seu fogo. Willard Elton descobriu que numa aldeia Sabané que visitou pela mesma época, cada casa era habitada por 3 ou mais famílias. E em 1963, os Kingmans notaram que os Kitäuhlu moravam muitas famílias numa mesma casa, mas com diferentes fogos. Em 1969, os Wasussu ainda moravam em casas oblongas, com os residentes de cada casa constituindo uma família extensiva. A maior casa constuída pelo N. do norte tinha a forma cônica. R.P. estudou 2 exemplos dessa espécie de casa. Ele diz: elas são regularmente circulares em seu perímetro ao nível do solo... No vértice do cone sobe uma vara, algumas palmeiras acima do teto que sempre termina numa forquilha...no meio da casa são erigidos 4 paus em forquilha e um pilar central. Os paus em forquilha formam em cima um retângulo do qual partem varas flexíveis que se vão enterrar no solo ao longo da circunferência que limita a habitação, unindo-os firmemente há paus atravessados que completam o arcabouço da casa. A cobertura é feita de folhas de palmeiras depositadas em camadas. Uma dessas casas tinha 30 m de circunferência e outra 28m. Assim, tinham um diâmetro médio de 9,2m e uma área de 66,7 m².

Rondon encontrou primeiro essas casas cônicas numa aldeia perto de ribeirão das Palmeiras, e outra vez perto da nascente do rio Marciano de Ávila. R.P. encontrou este tipo de casa na aldeia dos Tagnani e dos Taitê, aparentemente na vizinhança do rio Festa da B. Bandeira. Parece que os Mamainê construíram uma casa um pouco menor redonda com uma viga central como fazem os Nekkaratu.

Os Sabané parecem ter construído uma casa mais similar à casa oblonga dos N. do sul e dos Pareci do que à casa cônica dos N. do Norte, pois quando Elton visitou uma aldeia dos Sabané no rio Roosevelt em 1943, encontrou casas que eram ovais e com forma de cúpula.

Largamente na base de uma semelhança imaginada entre as grandes casas cônicas dos N. do norte e as casas de alguns africanos que vira em fotos, Rondon sugeriu que este estilo de casa era derivado dos escravos fugidos que entravam na região Namb. no séc. XVIII. Mas esta não é a melhor interpretação da evidência. A grande casa cônica não está confinada aos N. do norte, mas também é usada por seus vizinhos do noroeste. Além disso, relata-se que quando os Pareci foram contactados pela primeira vez, pelo começo deste século, construíam casas circulares na forma de um forno. Embora pelo começo deste século (. Além disso relata-se que quando os Pareci foram contactados pela primeira vez, por volta de 1720, construíam casas circulares na forma de um forno, embora pelo começo do século apenas fizessem casas circulares, digo, similares àquelas dos brasileiros de fronteira. Este último estilo de casa era bem semelhante à casa oblonga dos N., como é apontado por Rondon. Assim, parece possível que a grande casa redonda, cônica é mais tradicional na área, e que a casa oblonga é uma adaptação da européia retangular, que se tornou estilo entre os pareci e os namb. do sul no curso dos últimos 250 anos.

A casa redonda do N. do sul é consideravelmente menor e mais fácil de construir do que a casa oblonga. Varas flexíveis são dispostas no solo em círculo, curvadas e ligadas para formar um hemisfério e então, cobertas. O diâmetro é usualmente de cerca de 3,5m o que dá uma área de cerca de 10 m². Não vi casas redondas desse tipo no vale do Guaporé, mas elas são habitualmente construídas pelos Haloteau e Rondon as encontrou perto do Juruena ao tempo do contacto. Casa redonda, pequena é usualmente feita para habitação de família nuclear, individual, embora às vezes sejam construídas como casas de flautas. Das pequenas casas re-

Acervo IS 462
dondas, vistas por Rondon, 2 continham falautas. A maioria das outras eram provavelmente, habitadas por famílias suficientemente próximas, ou não suficientemente próximas para compartilharem casas oblongas.

Os N. do norte aparentemente não fazem pequenas casas circulares como os N. do sul, mas numa aldeia visitada por Rondon havia muitas casas com um simples telhado sem paredes. Do mesmo modo, Roosevelt descreve uma espécie de casa, digo aldeia onde havia diversas choças ou coberturas abertas nos lados. Essa espécie de casa parece ter estado em uso em 1770 quando a expedição de João Leme do Prado entrou numa aldeia cabixi que era composta de 11 casas sem paredes. Infelizmente não há uma descrição mais adequada dessa estrutura.

As casas dos N. do sul têm uma forma que varia entre uma inclinação e uma casa circular, metade da qual foi largada. Dependendo do acesso ao material e da duração que o construtor pretende, será mais ou menos cuidadosamente construída. Não medi nenhuma mas R. P. diz que cobrem uma superfície de 2 a 4m. Abrigos são vistos onde quer que passe uma trilha N. perto de uma água. São tendas temporárias, constuídas por índios que estão caçando longe de suas aldeias. Destinam-se a uma ou duas noites. Também são constuídas por índios visitando outras aldeias. Se planejam permanecer um pouco, constroem-nas mais cuidadosamente, ou constroem pequenas casas circulares. Segundo R.P. as tendas temporária dos N. do eram mais simples que a do N. do sul, consistindo de apenas uma ou duas folhas de palma de babaçu presa ao chão.

O foco central de uma aldeia é seu terreiro. Há uma área entre as casas da qual todo mato foi arrancado. Roquete dá o tamanho de um terreiro típico como 50m de diâmetro, embora em algum outro lugar menciona uma aldeia N. do sul cujo terreiro tinha um diâmetro que era a metade. Os 2 terreiros que medi no Sararé não eram perfeitamente circulares, mas aproximadamente 12m x 23m e 18m x 23m. O terreiro da Serra Azul era enorme, bem poderia exceder 50m em diâmetro. Muito da vida da aldeia acontece no terreiro. As casas são usadas principalmente para guardar coisas, um lugar para dormir e para abrigo da chuva, do sol quente e dos insetos.

Exceto por relações sexuais e defecação, todas as atividades são públicas, e o terreiro é o centro da vida pública. Casa grande tem 2 portas, uma dando para o terreiro, outra para o lixo que circunda a aldeia. Uma pessoa usualmente usa essa porta de trás quando quer simplesmente fazer uma necessidade ou quando espera deixar a aldeia sem ser notado. Quando se sai pela porta da frente, entra-se imediatamente na vida comum da aldeia. O terreiro é o lugar onde o trabalho é feito e onde o ritual é realizado. As cerimônias de puberdade acontecem no terreiro, assim como os festivais de flauta e as danças de guerra. Quando alguém morre, é enterrado no terreiro. De fato, o principal critério que transforma um lugar numa aldeia e não num simples lugar de acampamento é que alguém está enterrado lá. Antigas aldeias são lembradas, depois de abandonadas por anos, como lugares onde jazem os restos ancestrais particulares.

Segundo os índios da aldeia de Camararé o missionário Dudley Kinsmans (Parente) tentou acabar com seu terreiro. Disse uma vez que as casas lá estavam estranhamente colocadas para uma aldeia/namb. e me disseram que Kinsmans encorajara as pessoas a construir suas casas em linhas retas, como na cidade. Parece que ele tinha uma clara compreensão da importância ritual do terreiro. Numa carta enviada aos patrocinadores em 1963, os Kinsmans escreveram: eles (os índios) querem casas com telhados de zinco e com 2 andares, e querem que Dudley os ajude a conseguir suas casas quadradas em filas iguais.

De uma forma interessante a aldeia ainda tem não um mas dois espaços costumeiramente referidos como terreiros e usados como tal.

No Camararé, onde a aldeia tem um declive bem perceptível, duas áreas gerais são distinguidas dentro da aldeia: a aldeia superior e a inferior. Um dia, yokalatelawa = estou indo para a aldeia de cima (literalmente, em direção à boca de cima), ou dia, si'kalatelawa = estou indo para a aldeia de baixo (em direção ao ínus). Não está claro se todas as aldeias tem uma região superior e uma inferior, mas suspeito que isso seja peculiar a Camararé. Em Serra Azul, as casas tendem a ser remodeladas 2 vezes por anos. No começo da estação seca, em junho, telhados são renovados ou levantados e as paredes postas abaixo para deixar entrar o ar. No sararé, casas recém-construídas são fechadas durante a estação seca mas casas construídas anteriormente são afrouxadas para permitir a passagem do ar. Com a chegada das chuvas, há uma grande corrida para a construção de moradias mais substanciais. Não importa quão bem tenha sido cuidada, uma casa coberta não durará mais que 3 ou 4 anos. Nem bem tenha sido construída, é invadida por montes de grilos que começam a consumi-la. Durante as chuvas, as pessoas tiram um punhado seco de palha cada vez que querem começar um fogo. Finalmente, a maloca fica infestada de pulgas, que tornam a vida intolerável. Uma cura parcial para este problema é balançar uma chama flamejante de cima até em baixo para tentar queimar as pulgas, ou enterrar o chão todo num buraco do terreiro, cobrindo-o com areia limpa. Uma cura mais efetiva é construir uma nova casa a alguma distância.

Assim, a forma exata e a localização de uma aldeia troca todo ano, e é frequentemente possível detestar 2 ou 3 lugares anteriores da aldeia dentro de uma pequena distância.... R.P. lembra que seguindo a trilha que nos levou à aldeia no Juina, nós passamos em diferentes lugares onde a aldeia tinha estado. Em intervalos maiores, as aldeias tem que ser abandonadas porque toda terra próxima se exauriu. Hoje, roças não são plantadas nos mesmos lugares por mais de 2 ou 3 anos subsequentes, embora seja provável que a mesma terra tenha sido usada num período maior nos dias dos machados de pedra. Os tubérculos da mandioca não podem ser armazenados, mas precisam ser enterrados. Assim é desejável ter roças bem próximas às aldeias, embora uma roça a uma distância de 2 ou 3 horas é tolerável. Mas quando uma roça é feita a uma distância considerável da aldeia, os que a fazem, construirão um abrigo temporário nela ou perto dela, de preferência a voltar para a aldeia toda a noite. Às vezes, permanecerão enquanto as plantas crescem, e mesmo depois que amadurecem. Este processo que vimos começar a ocorrer no Camararé é provavelmente um dos mais frequentes mecanismos pelos quais novas aldeias são fundadas.

Os habitantes da aldeia formam um grupo importante na sociedade N. Isso é mostrado claramente pelas normas de distribuição da carne. Pensei inicialmente que a primeira responsabilidade do caçador bem sucedido era com sua família imediata, mas os informantes repetidamente negavam isso, dizendo que a caça deveria ser dividida entre todos na aldeia. Enquanto seja manifestadamente impraticável dividir um animal muito pequeno entre muitas pessoas, se um tapir, um veado ou um porco do mato é morto, todos na aldeia ganham de fato um pedaço. Do mesmo modo, todos na aldeia estão envolvidos nas ocasiões de ritual. Há um festival de flauta (wai'laiyakontyu'tsu), o espaço ritual é dividido em dentro e fora, e as mulheres são obrigadas a permanecer nas casas, enquanto os homens passam a noite tocando flauta no terreiro. Nessa ocasião, o fato do sexo e da presença de cada um faz a necessidade de sua presença e de sua participação na atividade do grupo.

Desde que os habitantes da aldeia parecem formar um grupo corporativo, surpreendente é que a língua N. aparentemente não seja capaz de reconhecer este fato. O termo s'iyensu, refere-se à aldeia como um lugar, não como um grupo social. Os termos t'anusu e t'ayutsu, por outro lado, referem-se a um grupo social, mas um grupo que aparentemente não é compos-

ta por todos os habitantes da aldeia. Informantes explicavam estes termos como meu povo / os que moram comigo, mas não eram capazes de dar a amplitude de sua aplicação. Negavam expressamente que se referissem a todos os habitantes, e quando se lhes pedia para listar os membros de seu -musu, frequentemente omitiam alguns habitantes que lhes eram mais distancionalmente relacionados. Mas se estavam presentes visitantes de outras aldeias eram incluídos. Está claro que t'anusu e t'aya'tsu tem uma amplitude variada. Mas isso não deixa de ser uma representação acurada da verdadeira situação social. Visitantes de outras aldeias presentes quando a caça é dividida ou quando é realizado um festival de flauta, não são excluídos dessas atividades. De fato, quando há a festa da puberdade feminina, é desejável que a celebração seja a maior possível e residentes de outras aldeias são convidados para juntarem-se as festividades. Assim o grupo significativo não é composto somente dos habitantes permanentes da aldeia, mas de todos que estão nela em determinada situação. É um grupo com considerável importância econômica e ritual mas de composição variada. Enquanto a composição do t'anusu possa sempre ter sido amorfa, há razão para se acreditar que a verdadeira constituição da aldeia, mudou consideravelmente desde o tempo do contacto. Relatos primitivos tendem a mostrar que havia muitas aldeias pequenas, compostas de umas poucas casas pequenas,

Alguma sugestão da densidade da difusão da aldeia pré-contato, é dada pelo fato de Prado em relato de ter encontrado 5 aldeias habitadas e muitas abandonadas, enquanto cruzou a região Nambiquera em 1770, apesar do fato de que a presença de cavalos e animais de transporte tornava necessário para a expedição evitar áreas com muitas florestas tanto qto possível. Em 1908, Rondon encontrou 7 aldeias do mesmo modo abandonadas. Em agosto/1909, Lira achou um complexo de aldeias recentemente abandonadas na cabeceira de Tenente Marques de tais proporções que Rondon as chamou de cidade. Um mapa da seção relevante da linha telegráfica mostra 16 aldeias na região. Mesmo hoje, os índios se lembram de um relativamente grande nº de lugares de aldeias. Vicente de Serra Azul, nomeou 15 aldeias outrora habitadas pelos Sawentesu. Maxixe descreveu 8 Wakalitesu e 10 Halotesu, discutindo apenas a parte norte das regiões habitadas por estes bandos. Mateus de Camararé de 14 primitivas aldeias Kitáuhlu, embora em 1970 ele só tivesse 30 anos. Nos tempos do pré-contato, a viagem de uma aldeia para outra exigia poucas horas, enquanto hoje leva diversos dias. Duas narrativas primitivas exageraram muito o tamanho de uma aldeia N. típica. O autor anônimo da M. Rondon cita que algumas aldeias tinham 100 ou mais habitantes e R.P. menciona o mesmo nº, embora com maior hesitação. Metraux diz : a população média de cada uma das 12 aldeias visitadas por R.P. era de cerca de 100. Há uma má interpretação da fonte. O que Roquete Pinto disse realmente foi : há alguns milhares de N. Quantos? Não sabemos. Qualquer estimativa não teria valor. Como há cerca de uma dúzia de aldeias de cuja existência estamos certos ou por visita pessoal ou por informação de outros, se pretendermos que para cada uma, em média 100 habitantes, chegaremos a um total de 1.200. Esses cálculos exorbitantes parecem ter emanado da estadia de Rondon por uma noite numa aldeia na cabeceira do rio Marciano D'Ávila em 1912. Quando ele primeiro chegou na aldeia, encontrou uns 30 indivíduos que ele depois entendeu pertencerem a grupos distintos. Esses indivíduos eram todos homens, posteriormente, descobriu que as mulheres e crianças estavam escondidos na grande casa cônica da aldeia. Pouco depois, grupos de índios de outras aldeias começaram a chegar, curiosos para verem os estranhos visitantes. Finalmente, Rondon foi dormir. Durante a noite, acordou e pela luz tremulante das muitas pequenas fogueiras, parecia que o nº de pessoas reunidas tinha recebido um grande reforço, certamente não havia menos do que 200. Na manhã se -

guinte a convite dos índios visitou 4 outras aldeias na região cuja população total estimou em mais de 300. Infelizmente Rondon nunca esclareceu sua declaração de que os 30 homens que estavam na aldeia na sua chegada pertenciam a 2 distintos grupos. Mas parece provável que um grupo era dos habitantes permanentes da aldeia, que moravam na única grande casa cônica, enquanto o outro grupo era de visitantes, que estavam nos muitos abrigos abertos. Assim, se metade dos 30 homens eram nativos da aldeia e cada um era chefe de uma família de 5, a aldeia teria uma população normal de cerca de 75. Mas mesmo esse nº parece demasiadamente grande para um espaço de menos de 70 m/2.

Embora eu não tenha suficientes dados para determinar com alguma precisão, a quantidade de espaço por cada dos residentes entre os N. hoje, suspeito de que há pelo menos um mínimo de cerca de 2 m/2 por pessoa. Essa é também a quantidade de espaço por pessoa na casa Sriono, de acordo com nº dados por Holmberg. Mas a comparação é débil, pois os Sirig no dorme em redes. A estimativa de Rondon de que mais de 200 índios tinham se reunidos durante a noite, pode estar correta, mas das as circunstância, parece duvidoso. Muitas pessoas acham difícil estimar o tamanho dos grupos e o nº de selvagens nus vistos no meio da noite quase sempre tende a ser exagerado. Também a estimativa de 300 pessoas nas 4 aldeias próximas é provavelmente com excesso. Muitos índios acompanharam Rondon nestas visitas (34 voltaram ao acampamento com ele), e parece provável que alguns indivíduos foram contados 2 ou mais vezes. Assim se quisermos saber o tamanho da tradicional aldeia N., será necessário interpretar relatos primitivos com considerável cuidado. Mas 3 diferentes fontes de informação dão o mesmo resultado.

Primeiro há 2 narrações primitivas sobre aldeias N. que dão nº de população aproximados, ambos escritos por observadores cuidadosos. Um se refere a uma aldeia N. do sul, provavelmente Kitählu, visitada em 1912 por Nicolau Bueno Horta Barbosa. Infelizmente Barbosa não diz quantas casas haviam na aldeia, mas ele anota que a população total da aldeia era de cerca de 30, 12 homens, o resto mulheres e crianças. A outra aldeia era na região norte dos N., nas cabeceiras do rio Festa da Bandeira. Quando visitada por Theodor Roosevelt em 1914, tinha duas grandes casas, em cada uma morando 15 ou 20 pessoas. Assim, a população da aldeia ao todo era entre 30 e 40.

Segundo, quando Rondon primeiro atravessou a área N. do sul em 1908, ele encontrou 6 aldeias desertas, pois os habitantes fugiam antes do avanço da expedição. Mas Rondon descreve o nº e a espécie de casas encontradas em cada uma das aldeias. Generalizando de modo que as casas são usadas hoje por um dos meios aculturados grupos N., é possível sugerir o provável tamanho dessas aldeias.

Os Wasusu ainda moram em grande casas oblongas. As 4 casas que compreendem sua aldeia contém 11, 6, 12 e 9 pessoas. Assim, há uma média de cerca de 10 pessoas por casa. Desde que as casas oblongas mediam no tempo do contato uma vez e meia a medida que eu anotei, vamos supor que nelas moravam cerca de 15 pessoas. Vamos supor que as pequenas casas redondas brigavam cerca de 5 pessoas. Vamos supor que as pequenas casas ~~redondas~~ ou algumas delas, fossem construídas por visitantes e descartá-las quando calcularmos a população estável de uma dada aldeia. Os dados para as 6 aldeias N. do sul que Rondon visitou em 1908 e uma que Pirineus de Sousa visitou em 1911, estão na tabela 4. As populações dessas aldeias, calculadas de acordo com as suposições acima, beiram entre 5 e 30 e a média é de 20. Pelo crescente número de tendas/temporárias encontradas nas aldeias que se sucediam durante a viagem pareceria mais que índios fugiam da expedição à medida que essa avançava. Se pensarmos em famílias nucleares de 4 ou 5 pessoas, pelo tempo que a expedição alcançou a 6ª aldeia, em -

tre 70 e 90 pessoas devem ter fugido da expedição. Finalmente decidi falar com Vitorino, o mais velho N. Vivo, um Kitãulu que pode lembrar-se da 1ª chegada de Rondon na Região, e assim deve estar com mais de 70 anos. Pedi-lhe que me dissesse os nomes de todos os homens que moravam nas várias aldeias N. quando ele era jovem. Para séries de 7 aldeias, ele nomeou 4, 3, 1, 3, 1, 1 e 2 homens. Como esses números fossem consideravelmente menores do que eu esperava, perguntei-lhe, sistematicamente, e quem mais? Não havia outros homens na aldeia? Mas não fui capaz que ele mencionasse mais alguém. Supondo-se que cada homem fosse o chefe de uma família, e que cada família tivesse cerca de 5 pessoas, as populações dessas aldeias seriam apenas 20, 15, 5, 15, 5, 5, e 10.

Parece quase certo que Vitorino tenha esquecido os nomes de muitos homens que viveram em sua juventude. Mesmo assim, suas memórias e as evidências documentadas inclinam-se a sugerir que a aldeia N. típica ao tempo do contato era pequena. Se o nº de 25 não estiver perto do máximo provavelmente não está longe da média.

A tradicional aldeia N. parece ter consistido de duas casas grande e umas poucas abrigos menores. Roquete declarou categoricamente que as aldeias N. sempre contêm 2 casas, uma de frente para outra através do terreiro. Mas Rondon descreve uma aldeia que tinha 3 grandes casas e outra com apenas um, indicando que R.F. não descreve um aspecto estrutural com constante, porém faz generalização. De qualquer modo, nenhuma aldeia contendo mais do que 3 casas é descrita na literatura primitiva. Junto com elas, estruturas maiores, havia frequentemente 1 ou 2 casas menores e diversas.

Entre 1914 e o presente, houve muitos poucos relatórios de visitas a aldeias N. 1943, Willard Elton visitou uma aldeia Sabané, liderada pelo capitão Paulo, no rio Roosevelt. Ele diz consistia de 9 casas, 6 quadradas com telhados escovados e abertos em 2 ou 3 lados 3 ovais e em forma de cúpula, a única abertura uma pequena porta por onde se passa de quatro. França cita a mesma aldeia dando-lhe 19 famílias. Uma aldeia Lacondé, em Barão de Melgaço, liderada pelo capitão Afonsinho, foi visitada pelo padre Pucci em 1944. Ele diz que havia 3 casas na aldeia, e que foi recebido por 10 pessoas, pelo que evidentemente, 10 homens. Um grupo de pelo menos 6 homens e 5 mulheres dessa aldeia visitou o Posto Pirineus de Souza no ano seguinte. Na mesma época, havia uma aldeia de cerca de 20 Taiaeté morando perto de Tres Buritis. Em 1948, Afonso de França, o superintendente de Pirineus de Souza, visitou 2 aldeias N. do sul, mas não as descreveu. Em 1952, 20 pessoas de uma aldeia manduca situada em Campos Indígenas 24 de Abril (provavelmente campos indígenas 14 de Abril) foram trazidos para o Posto. Havia ainda 3 famílias nessa aldeia que se foram. Em 1964, Harris Gregory visitou 2 aldeias na cabeceira do rio Galera, uma das quais tinha cerca de 30 pessoas, e outra que tinha apenas 3 casais, embora ele conjecturasse que outros estavam caçando. Em contraste com as poucas visitas documentadas a aldeias N. depois de 1914, há muitas visitas documentadas de grupos de índios aos postos de civilização ao longo da linha telegráfica. Uma característica notável dessas visitas é que os grupos mencionados tendem a aumentar no tamanho a despeito das doenças européias, às quais os índios não tinham nenhuma resistência, diminuíram a população durante estes anos. Logo após o contato, parece que os índios chegavam à linha telegráfica em grande nº por curiosidade. Rondon diz que havia tempos em que eles chegavam em grupos de 200 ou mais, e Roquete diz que 200 índios com suas mulheres e crianças acamparam uns poucos dias em Tres Buritis, enquanto ele lá estava. Um acampamento a que Hermit Roosevelt veio dar por acidente, tinha provavelmente um tamanho mais usual de 20 ou 30 pessoas. A parte desses exemplos todos os grupos de índios relacionados no período de 1908 a 1914 eram grupos de 10 ou menos, quando em visita à linha tele-

gráfica ou encontrados por acaso. Depois de 1914, há uma lacuna de 10 anos nos registros históricos, provavelmente pelo desvio de interesse dos índios brasileiros do interior, pelo desenvolvimento da 1ª Guerra Mundial. De 1924 a 1930, quando os Tylees tentavam estabelecer uma missão no Juruena, um punhado de informação foi novamente registrada. Encontros fortuitos não foram citados, mas em diversas ocasiões os índios visitaram a estação da Missão em pequenos grupos, o maior dos quais tinha cerca de 25. Mas Albert McDowell visitou um acampamento perto do Juruena (evidentemente, wakalitesu) em 1930 e encontrou cerca de 40 pessoas em 7 casas. Também foi registrado que um grupo de 63 Kitãhlu dirigidos pelo capitão Cavagnac queriam estabelecer um posto indígena no Juina em 1930, e em 1929 um grupo de 115 Sabanê acampou perto de Vilhena. Num telegrama, Silva diz que havia 115 Sabanê nessa região em 1929, incluindo homens, mulheres e crianças. Levi-Strauss diz que havia 127 Sabanê nessa região em 1938, mais mulheres e crianças. Também diz que 15 anos antes eram conhecidos 1000 Sabanê. Desde que as fontes não são dadas, não considera nenhum desses dados dignos de crédito. Não há nenhuma informação digna de Namb. do norte durante esses anos. L.S. relata que um grupo de N. do norte chamado Taryndé tinha uma população de 12 homens, mais mulheres e crianças em 1926. Em outro lugar, ele dá a mesma população, mas no ano de 1936, presumivelmente, a publicação posterior corrige o erro da anterior.

Depois da morte dos Tylee e do início da Grande Depressão, há um outro intervalo nos registros históricos até o fim de 1930. Por esse tempo, houve uma renovação de atividades por parte dos missionários e do Serviço de Proteção aos Índios, assim como a visita de Levi-S. Entre 1938 e a desastrosa epidemia de sarampo no fim de 1945, os 7 grupos N. do Norte e dos Sabanê mencionados tem uma população média de 30; os 10 grupos de N. do sul mencionados tem uma população média de cerca de 40. Durante esses anos, os missionários tinham uma estação em Campos Novos e o SPI fundou o Posto Pirineus de Sousa perto de Vilhena. Os missionários e os superintendentes do Posto faziam ocasionais viagens às aldeias indígenas, mas a política fundamental de ambos era ter os índios estabelecidos nos locais por eles escolhidos para que pudessem assumir o controle sobre eles. Ambos ofereciam serviços médicos limitados e uns poucos bens em troca de trabalho. O SPI queria o corpo dos índios, os missionários queriam sua alma. Os índios queriam bens, mas a maioria deles queria permanecer politicamente independente. O primeiro censo no Pirineus de Sousa, em 1943, mostra 64 índios morando lá. Durante os 2 anos seguintes, os índios vinham, trabalhavam até conseguir umas poucas coisas, e partiam novamente. No fim de 1945, a população do posto aparentemente mudara muito pouco, a Missão em Campos Novos não fizera melhor.

Os grupos que visitavam Campos Novos e Pirineus de Sousa durante este período, eram, no geral, consideravelmente maiores que os citados visitantes aos acampamentos da comissão telegráfica e da Missão do Juruena ~~em grupos de aldeias~~ anteriormente. Em vez de grupos pequenos, parece que aldeias inteiras ou grupos de aldeias apareciam indubitavelmente ligado com a mudança da economia da cultura de contato. Inicialmente, uns poucos índios podiam aparecer num acampamento brasileiro e receber na hora, presentes que estavam à mão, especialmente com o propósito de pacificar os índios. Pelo tempo da Missão em Campos Novos e do Posto Pirineus de Sousa, a política mudara. Agora, um índio podia receber um presente apenas se trabalhasse por ele. Assim os índios vinham e traziam suas famílias pois tinham de permanecer enquanto trabalhassem o suficiente para ganhar o que pretendiam.

Em 1969 fui capaz de fazer um censo razoavelmente acurado de 18 aldeias. Havia umas ou duas poucas aldeias existentes neste tempo, mas minha informação sobre suas populações é insatisfatória. Os dados sobre as 18 estão na tabela 5. Em 10 dessas aldeias primitivamente habitadas por N. do sul, 7 eram na bacia do Juruena e 3 no vale do Guaporé. Os remanescentes dos N. do norte e dos Sabanê, moravam juntos no Posto Pirineus de Sousa e em 3 outros lugares onde tinham se ligado a comunidades brasileiras. 3 aldeias Mamaindê e 1 Nekarattu permaneceram bastante autônomas. A população média dessas 18 aldeias era 23,3 e a média era 18,5 com uma escala de 3 a 59. A aldeia média na bacia do Juruena era 25,3, no vale do Guaporé 27,0, e na área Mamaindê-Nekarattu, 19,2. No Sararé havia 57 pessoas morando em 5 pequenas aldeias, embora eu nunca pudesse determinar quem morava em qual, a média seria de 11,4 pessoas por aldeia. Esse nº bastante baixo reflete que a gente ainda não tinha se reagrupado depois de um período de perda de população imediatamente precedente ao meu censo.

Em 60 anos desde o contacto, os N. do norte e os Sabanê tinham aparentemente sofrido a depopulação mais severa. As pequenas comunidades misturadas que permaneciam em 1969 usavam mais e mais o português como meio de comunicação, desde que o N. do norte e o Sabanê não são mutuamente inteligíveis. Ligaram-se a centros brasileiros para se protegerem dos Cinta-larga que atacavam suas aldeias. A organização social tradicional quase acabou, e eles alegremente teriam desaparecido da população brasileira, não fosse o preconceito local contra índios tornar isso impossível. O vale do Guaporé e a área Mamaindê também foram dizimados por volta de 1969, mas na ausência de qualquer informação histórica, não está claro como o sistema social tradicional foi afetado.

A Bacia do Juruena também sofreu depopulação. Mas há ainda sete aldeias autônomas, cujo tamanho médio é quase o mesmo que o tamanho das aldeias da área no tempo do contacto. De fato, 2 das aldeias, Serra Azul e Camararé são consideravelmente maiores que qualquer aldeia N. do sul a que haja referência histórica. O tamanho aparente de Serra Azul é parcialmente ilusório, pois muitos visitantes de Bacaiuval lá estavam no tempo do censo. Mas a população usual de uns 40 reflete o fato de que a aldeia é um centro de negócios, devido à intermitente presença dos missionários do SIL. Também a aldeia do Camararé foi uma criação de Dudley Kingman do SAIM (South America Indians Mission) que procurou ter juntos tantos índios quanto possível sob sua influência imediata. Depois de 1 ano de sua partida, os N'yahlosu partiram e quando de minha própria partida em junho/70 a separação de 1 facção dos Kitãulhu parecia eminente. Outra mudança que se deu no curso dos últimos 60 anos foi uma tendência à resistência, digo, residência única da família nuclear. Os índios da bacia do Juruena não + construíam grandes casas oblongas. Não sei realmente se a gente do Sainã (Namb.de Utariti) ainda constrói casas oblongas, pois não visitei aquela aldeia. As únicas casas deste tipo que vi na bacia do Juruena foram construídas por Cecil Cook, uma em Serra Azul e outra em Bacaiuval. Em vez disso construíam ou pequenas casas redondas ou casas retangulares ao modo brasileiro. Em Camararé, onde Kingman negociava tábuas e chapas de alumínio/Zinco, alguns índios construíam casas de madeira com telhados de metal. Isso não constitui um melhoramento como se poderia pensar. É verdade que telhados de metal não ficam infestados de baratas e que duram mais que os de palha. Mas são extremamente quentes, tornando as pequenas casas verdadeiros fornos na estação seca. Uns poucos construíam mesmo imitando a casa de 2 andares dos Kiamans. A residência da família extensiva não desapareceu inteiramente, mas a aldeia típica tem um nº pequenas/casas, em vez das poucas grandes como em 1908. Isso parece ser um efeito direto da depopulação. Se a morte fosse seletiva, acabando com algumas famílias extensivas ~~aiás/aiás~~ e deixando outras intactas, as residências das famílias extensivas

ainda seriam comuns. Mas as mortes foram ao acaso, reduzindo quase todas as famílias extensas ao ponto de deixar apenas famílias nucleares. Em um ou 2 casos em que famílias extensas foram poupadas, ainda moram juntas. Ao tempo do meu trabalho de campo nenhum bando na região do Jurupema, excepto os Halotesu tinham mais do que uma única aldeia. Assim, não foi possível fazer observações diretas das espécies de interação que primitivamente caracterizava as relações entre aldeias do mesmo bando. Mas foi possível fazer umas poucas generalizações das relações intra-bandos e inter-aldeias na base das descrições dadas por informantes. Sobretudo, porque há agora alguma tendência para tratar todas as aldeias remanescentes como pertencentes ao mesmo bando. Foi capaz de observar algumas interações que parecem se basear nas normas de relações entre aldeias do mesmo bando, como foram descritas para mim.

Pessoas que moram em aldeias diferentes, mas com quem a aldeia está em bons termos, são chamadas t'akala'tisu. Informantes frequentemente explicam essa palavra como meus amigos. Mas o termo denota uma associação voluntária entre indivíduos, mas uma relação amigável entre grupos. Às vezes é dito de pessoas em t'akala'tisu alainmalá = são diferentes. Este é 1 dos 2 verbos Namb que significam ser diferente, o outro hánaukalainnalá significa apenas - eles estão separados, enquanto alainmalá significa - eles são qualitativamente diferentes e implica eles não são dos nossos e/ou eles não são como nós.

Um indivíduo de alguma aldeia distante pode ser referido como t'aiye'kisuu = uma pessoa conhecida para mim, do verbo i- = ver. Pessoas que moram em outras aldeias do mesmo bando não apenas falam o mesmo dialeto, usam a mesma espécie de ornamento, e fazem seus arcos e flechas do mesmo modo, mas também, participam do mesmo sistema de parentesco. Todos se conhecem e podem calcular seus parentescos entre si. A extensão do parentesco para todas as aldeias do bando de alguém é perpetuada pelo arranjo contínuo de casamentos entre os membros dessas aldeias. A habilidade de calcular os parentescos depende dos casamentos já contraídos e a possibilidade de futuros casamentos depende da habilidade de calcular parentescos.

A interação entre aldeias do mesmo bando está muito ligada com os assuntos de troca de parceiros para casamento e de posses materiais. Mas há diferenças significativas entre os 2 tipos de troca. Na troca de bens materiais, a propriedade é transferida sem qualquer acordo de transferência recíproca posterior de propriedades de igual valor. Isto é, a propriedade vai para uma direção em certo tempo e na direção oposta em outro tempo, sem qualquer entendimento prévio quanto aos detalhes da troca. Isto é um forte contraste aos princípios da transação do casamento, onde 2 partes/pares recíprocos são usualmente negociados num mesmo tempo, como pagamento (ayohá) de cada um.

Os casamentos potenciais são discutidos durante as visitas dos membros de uma aldeia a outra, e bens também são trocados durante essas visitas. Enquanto a visita pode acontecer em qualquer tempo do ano, é mais frequente quando há menos trabalho nas roças. Assim, o tempo maior de visita é durante a 1ª parte da estação seca, quando o mato foi cortado para as roças do ano seguinte e nada há a fazer senão esperar que seque para que possa ser queimado. Também há um período menor de tempo relativamente livre durante as chuvas, quando as roças do ano ~~seguinte~~ já foram plantadas e ainda não é necessário começar a cortar o mato para as roças do próximo ano. Durante esses períodos, quem está morando longe de sua aldeia natal, visita sua casa, membros de uma aldeia natal podem visitar primitivos co-residentes que se mudaram, e as visitas são feitas com o propósito explícito de discutir possíveis casamentos.

Quando um visitante chega em outra aldeia, permanece com seu parente mais próximo que seja membro daquela aldeia. Assim, sempre que algum Halotesu visitava Camararé ficava com Roberto cuja esposa é uma Halotawasu. Do mesmo modo, depois que David e Jonatas casaram com

mulheres de Pirineus de Sousa, Mateus o 2º marido da mãe deles tornou-se o hospedeiro dos visitantes daquela aldeia. O hospedeiro ajuda a aleimentar os visitantes durante sua estadia que em retorno o ajudam em suas roças e dividem com ele qualquer quantidade de caça que consigam.

Lutas entre aldeias do mesmo bando não são desconhecidas, mas são significativamente diferentes das hostilidades entre bandos. Entre aldeias de bandos diferentes, uma luta usualmente envolve um ataque de surpresa no qual arcos e flechas são usados. Mas com o mesmo bando as lutas são geralmente um crescente não premeditado de argumentos verbais, em maioria conyuidas com bastões. Os bastões usados em tais ocasiões são usualmente os pilões de madeira usados para socar a comida. O namb. faz uma espécie de arma de madeira similar aos bastões de luta de algumas tribos Gê, mas só o usam ritualmente para matar espíritos.

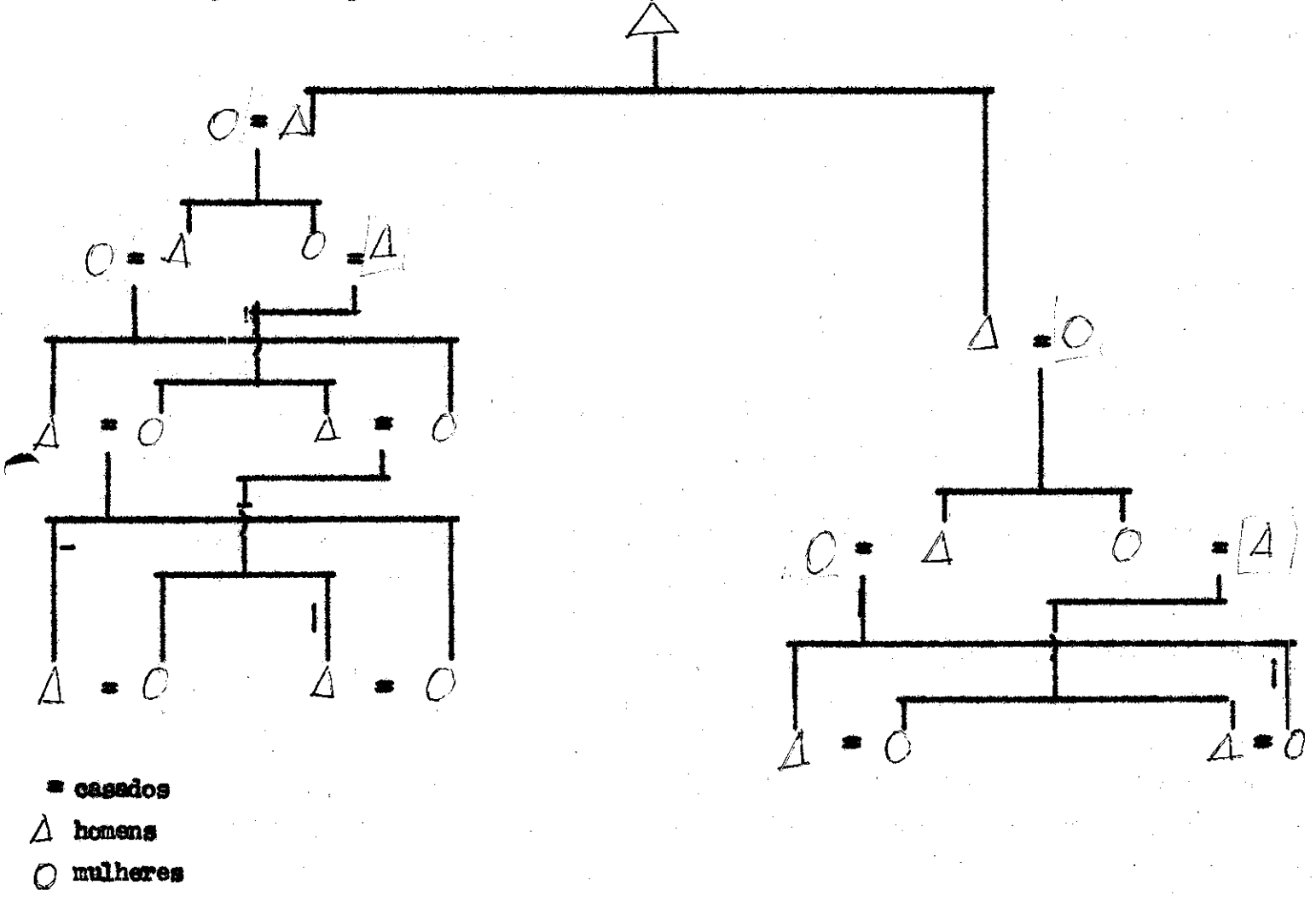
Há alguns aspectos em que as relações entre diferentes aldeias do mesmo bando são similares às entre grupos pertencentes a bandos diferentes. Há visita, casamento inter-grupal e troca de bens. Mas, a visita é menos tensa, o casamento é antes por acordo do que por captura, e a troca é algo que não leva a hostilidade. A evidência mais significativa de unidade de todas as aldeias de um bando é o fato de que nunca há debate sobre a afiliação de uma aldeia. De frente com uma lista de nomes de aldeias, velhos informantes como Vitorino podiam dizer com grande convicção se eram Kitáuhlu, Niyahlosu ou Halotesu.

É provável que o tamanho da aldeia N. tradicional variasse dentro de certos limites, mais ou menos regulado por fatores ambientais. Devem haver pressões que façam tanto aldeias muito pequenas ou muito grandes impraticáveis. Pode-se pensar que quando uma aldeia encolhe abaixo do menor limite, junta-se a outra aldeia, e quando cresce acima do limite superior, divide-se. É verdade indubitavelmente que esses limites não eram constantes, mas variavam com condições locais. Mas de qualquer modo, o princípio estrutural permanece o mesmo, quando os limites são passados, ocorria a fissão ou fusão. O limite mais baixo deve ter sido um ponto abaixo do qual ficava difícil ou impossível para o grupo manter-se economicamente, ou defender-se em caso de agressão. Desde que não há razão para que uma única família nuclear não possa cultivar suficiente mandioca para manter-se, parece que a segurança e a amizade devem ter desempenhado partes mais importantes na formação das aldeias multi-familiares. Mesmo assim, Rondon reporta ter visitado aldeias de uma casa 60 anos atrás, e ao tempo de meu trabalho de campo, haviam ainda umas poucas aldeias que consistiam de uma ou duas famílias nucleares. Mas essas aldeias muito pequenas nunca estavam mais do que 2 ou 3 horas a pé de aldeias maiores com as quais tinham laços. O tamanho máximo que uma aldeia pode atingir era indubitavelmente uma função do potencial produtivo da região imediata. Quando havia demasiadas pessoas numa aldeia para que todos pudessem fazer roças com distâncias razoáveis, era tempo da aldeia dividir-se. Mas o modo preciso pelo qual uma aldeia se divide, dependia das divisões faccionais dentro dela. Por sua vez, divisões faccionais dependem do parentesco dos membros das aldeias. Isso estava claro em Sararé, Serra Azul e Camararé. Em todos esses lugares, grupos de indivíduos de parentesco próximo formavam facções que estavam em tensão com respeito aos outros grupos.

Uma maneira pela qual a cisão pode ocorrer é pela grande disparidade de idade entre os membros de um grupo sibling. Vamos imaginar, por exemplo que um homem tem 2 filhos, com uma diferença de 20 anos. Isso não é incomum, e de fato o filho mais velho e o mais novo de Mexixe são separados por quase 30 anos. Agora quando um filho mais novo deseja se casar, é provável que todas as suas primas cruzadas estejam casadas há muito e que tenham mesmo crianças da mesma idade que ele. Assim, o filho mais novo terá que contrair um casamento errado. Mas desde que o fruto dos casamentos errados são registrados através do homem, os filhos dos ir-

mãos mais novos e mais velhos ainda serão sibling entre si. Supondo que o irmão mais jovem tenha filhos de ambos os sexos, pode começar a ser possível para seus netos encontrarem primos cruzados para casamentos (de sexo opostos naturalmente na idade certa para o casamento). Desse ponto pra a frente, os descendentes de cada irmão acharão mais fácil casar dentro de seu próprio grupo do que no grupo de descendentes do outro irmão (fig.10)

A formação de facções



Assim ap'os algum tempo os descendentes do ancestral original se separarão em duas facções que não se casarão entre si. Qualquer desentendimento poderá agora causar a separação do grupo e a mais fraca das duas facções sairá e fundará uma nova aldeia. Fases diferentes do processo este eram visíveis na aldeia de Camararé. Rodrigues tinha 4 filhos: Juraci, Mané, Cecília e Américo. O 1º Juraci, tinha um filho Luis, com aproximadamente a mesma idade que os outros de sua geração. Mané tinha 2 filhos, David e Jonatas, 15 anos mais novos que o resto de sua geração. Cecília tinha uma filha, Virgínia, com idade suficiente p/casar em sua geração, e um filho Donaldto ainda uma criança. Américo tinha dois filhos, Daniel(Nelson) e Essequiel, também crianças, entre 20 e 30 anos mais novos que as outras pessoas de suas gerações. Agora, Donaldto, Essequiel e Daniel certamente serão obrigados a contrair casamento errado, mas seus filhos se filiarão a eles e não a suas esposas. Como Donaldto é primo cruzado de Daniel e de Essequiel, seus filhos poderão casar com suas filhas e suas filhas poderão casar com seus filhos. Assim na próxima geração, seus filhos estarão ligados entre si por laços de casamento, mas não terão tais laços com o resto da aldeia.

Pessoas que não tem tais laços com o resto da aldeia e que por isso são supostos de serem é mostrado pelo caso de Tenente, Tibúrcio e Marcelino. Tenente e Tibúrcio são casados c/ 2 irmãs. Nem eles nem suas esposas tem parentes vivos, sibling ou filhos. Marcelino é casado com Galinda, ele tem um filho crescido, Benjamin, de uma esposa morta; ela tem uma filha pe-

Acervo ISA
Quena (Seda/madalena), e juntos tem um filho muito pequeno (Lucas). Mas nem Marcelino, nem Ca
linda tem qualquer parente vivo ou siblings.

Está bem aparente que Tenente, Tibúrcio e Marcelino e suas famílias formam uma facção separada na aldeia. Todos moram perto uns dos outros, suas esposas trabalham juntas, e todos vão à caça juntos. Quando Dudley Kingsman começou a pregar a salvação através do Cristo, eles prontamente se agarraram a nova religião como um modo de se distinguirem ideologicamente dos outros residentes da aldeia. Um membro da minoria tradicional alegava que Tenente, o líder da facção minoritária, adotara o cristianismo apenas para que pudesse dizer aos outros que eles eram pecadores, e que iriam sofrer punição eterna nas chamas do inferno. Isso era aparentemente um julgamento astuto, pois a conversão de Tenente durou pouco. Finalmente, em 1969, a facção de Tenente saiu da aldeia por vários dias/semanas sem dizerem a ninguém onde iam. Quando voltaram, materializou-se que tinham começado a fazer roças a uma boa distância abaixo do Camararé, preparando uma nova aldeia lá. Tenente disse que ele não poderia fazer roças perto da aldeia de Camararé pois havia muitos meninos que continuamente roubavam a produção. Mas no começo de 1970, a facção de Tenente desistiu da tentativa de fundar uma nova aldeia abaixo do Camararé e juntaram-se a João, filho de Maxixe, para construir uma nova aldeia no Juina. É especialmente notável que Benjamin, filho de Marcelino, não prosseguiu na aventura. Casou-se com Débora, filha de Saulo, antigo chefe da aldeia, irmão do atual chefe Kijah. Parece que esse laço foi suficientemente forte para induzi-lo a permanecer com a facção majoritária, mesmo que seu sogro não mais vivesse.

Embora essa narração seja feita primariamente para ilustrar o desenvolvimento de fronteiras faccionais onde os laços de parentesco são mais fracos, a alegação de Tenente de que outros roubavam de sua roça, pode também sugerir que havia pressão no potencial produtivo de terras próximas. Competição pelos produtos da agricultura também pode ser vista em Sararé, onde o faccionalismo é corrente. O dono de uma bananeira corta um cabo antes que amadureça e o esconde para que ninguém pegue as bananas antes que ele. Do mesmo modo, em Serra Azul, Lorenço se queixava que alguns que não entregam e que não servem para nada tinham disimado seu pomar experimental. Particularmente em Camararé e no Sararé, queixas sobre o roubo nas roças eram mais do que meros pretextos para a perpetuação das divisões faccionais, desde que as terras férteis próximas das aldeias eram todas cultivadas e era necessário fazer novas roças a uma considerável distância. Parece provável que havia uma melhor conveniência entre a facção e a aldeia antes do contato do que há hoje nas aldeias de Camararé e Serra Azul. Enquanto a competição pela caça e por terras cultiváveis teria encorajado as facções a se afastarem para explorar esses recursos mais convenientemente, a competição por artigos de manufatura civilizada encoraja as facções a se juntarem em lugares onde esses recursos são distribuídos por missionários e antropólogos. Assim, Camararé e Serra Azul não são apenas maiores do que a aldeia tradicional, mas que também são mais divididas internamente. No Sararé, onde não se estabeleceu uma prática de comércio, cada facção tem sua pequenina aldeia, as mais próximas e algumas centenas de metros de distância. Quando cheguei, acabei no que eu esperava que fosse uma zona neutra, entre as 2 aldeias mais próximas. Logo, o líder de uma das facções construiu uma casa próxima de mim, para ficar bem à mão de algum favor que eu pudesse prestar.

Há 2 espécies de fusão, quando grupos menores se juntam para formarem grupos maiores. Um é bastante frágil e temporário, outro é mais permanente. No 1º caso, um indivíduo ou uma família com nenhuma laço de parentesco próximo, pode decidir construir uma casa e morar numa aldeia particular devido à segurança e ao companheirismo. Desde que a menor e a maior facção sejam co-residentes, parece ficarem juntos. Mas há pouco que as segure. A qualquer momento, a

uma facção menor pode deixar a aldeia edificar moras em algum outro lugar. Este era o caso de Aquino e sua esposa. Moraram algum tempo na aldeia de Maxixe e depois em Serra Azul, depois em Camararé, e finalmente se juntaram a João Maxixe para fundarem uma nova aldeia no Juina. Por algum tempo, foram habitantes de cada uma dessas aldeias, mas não eram membros integrais de nenhuma delas. Integração mais permanente de uma facção minoritária numa aldeia é alcançada apenas pelo casamento. Como é evidente pelo caso de Benjamin, entretanto o casamento não cria necessariamente a facção minoritária inteira na aldeia, mas apenas o membro da facção que se casou. Assim, em nenhum sentido, há tal coisa como fusão de facções, mas apenas a agregação de indivíduos por uma facção, através do casamento de seus membros. Mas, desde que o casamento em uma direção requer, principalmente, em troca um casamento na outra direção, parece que as facções podem crescer em tamanho absoluto, apenas através de uma astúcia política de manobras e por acidentes de mortes e nascimentos.

CAP. V - OS ESTÁGIOS DA VIDA

O Namb. acredita que o bebê é feito do sêmen do pai, mas formado pelo calor na barriga da mãe. Desde que apenas uma pequena quantidade de sêmen é introduzido em cada ato de relação, é necessário copular muitas vezes para produzir um bebê. Copulação insuficiente deixará um bebê fraco e formado pobremente. Quantas vezes exatamente o casal tem que copular não está claro. Quando estávamos no Sararé, o Capitão e sua mulher estavam fazendo um bebê na casa próxima a nossa, e era nossa impressão que eles trabalhavam nele por uns poucos dias.

Oberg diz que é bastante impróprio ter relações na aldeia. Pode ser, mas os casais copulam em suas casas, geralmente a noite quando pensam que os outros estão dormindo. A crença de que uma porção de sêmen é necessária para fazer o bebê, e que a saúde do bebê fica em perigo a menos que haja uma quantidade suficiente, parece indicar que não há entrega em relações sexuais simplesmente por prazer. Levi Strauss sugere que o Namb. gosta muito de relações sexuais, mas que filhos não são bem-vindos(?) Penso que isso é uma grave incompreensão. Estou certo de que eles gostam de relações nas que oportunidades para tê-las são raras devido às muitas circunstâncias em que a cultura requer abstinências. Sob circunstâncias tradicionais, essas proibições indubitavelmente serviam para reduzir o nº de nascimentos, e conservar a população em equilíbrio com as fontes naturais acessíveis na região. Mas é bastante incorreto dizer que os Namb. não querem bebês, apenas mulheres que perderam muitos, as crianças dizem que elas não queriam mais bebês, porque morreriam de qualquer modo.

Mas eu investiguei a questão do prazer com Mateus e ele tornou claro que há uma diferença entre uma relação casual e o fazer bebês. Parece haver uma espécie de massa crítica de sêmen necessária para a formação do bebê; um único ato ocasional de relação não resultará num bebê, não importando quantas vezes ocorra. De acordo com essa teoria de concepção, é possível para a criança ter mais do que um pai biológico. Mas embora relações extra-maritais pareçam ser bem comuns entre os N., teoricamente eles as desaprovam. Assim, não é de se surpreender que poucos indivíduos são ditos como de múltipla paternidade. De fato, há apenas uma circunstância em que alguém foi apontado para mim com tendo dois pais biológicos.

Lourenço ensinou-me que a esterilidade era falta da mulher. Mas Mateus nunca ouvira falar de algo como esterilidade. Mas ele dizia que algumas pessoas já tinham perdido tantos filhos que tomavam medidas para evitar a concepção e assim prevenir dores posteriores. Levi-S. diz que os N. conhecem e usam um grande nº de abortivos. Isso parece ser um erro, pois embora tenhamos indagado sobre o assunto, muitos informantes, eles eram completamente incapazes de entender como alguém quereria desfazer-se de um bebê desde que seu desenvolvimento já tenha



começado. L.S. pode estar se referindo aos N. do norte aqui; Janis Aspelin e Shelly Cook: p perguntaram à gente no seringal do Faustino porque tinham tão poucas crianças e lhes res- pônderam que a vida estava tão difícil que ninguém queria mais crianças. Mas mesmo isso não significa necessariamente que usem abortivos. Lourenço conhecia 3 remédios anticoncepciona- is. Um era wikalisu, cuja parte efetiva é uma raiz modelada como um bulbo de alho, amarela no centro e preta nas bordas. Outro é uma infusão de água fria da raiz de uma planta denom- inada sihinekisu. O 3º é uma infusão de água fria com a folha de uma espécie de planta cu- jo nome Mateus não podia lembrar. Para certeza que não conceberá, uma mulher deverá tomar os 3 remédios.

Se um homem não quer filhos, ele mistura alguns wikalisu secos, um pouco de pó de mig- lo de bambu (anaqaikanusu), um pouco de kayaitakatsu seco, e um pouco de t'uhsu(urucu).¹ Na sua esposa está dormindo durante o dia, ele põe essa mistura em seu umbigo, esfregando-² bem no fundo. Se ela acorda, terá medo, mas seu marido mente e diz que está apenas brincan- do. Uma vez que receba esse tratamento, a mulher nunca mais conceberá. Mas, se algum tempo depois um filho é desejado, há um antídoto ou sa'dai'kyu'tsu(livramento). O Namb. acredita que não é bom ter dois filhos perto um do outro e que devem esperar até que a 1ª criança n- ão mais necessite de amamentação antes de fazer o 2º. L.S. diz que a relação sexual é interdita até que a 1ª criança possa andar. Nenhum de nossos informantes mencionou o andar como significativo..Mateus explicou que é mau amamentar uma criança enquanto outra está em construção, ou amamentar duas ao mesmo tempo. Se isso for feito, a 1ª criança ficaria fra- ca, amarela, com barriga grande e eventualmente morreria. Se os pais tem relações enquanto a criança ainda é pequena, o leite da mãe é afetado, e a criança vomitará. Mas quando a cri- ança está um pouco maior, seus pais podem ter relações de vez em quando, mas não é conse- lhável fazer outro beb³e até que a 1ª criança já tenha passado a amamentação. Enquanto Ma- teus não sabia de nenhum remédio para impedir os pais de terem relações num tempo prematuro Lourenço disse haver uma infusão com a qual pode-se banhar o bebê antes de haver relações, e assim impedi-lo de ficar doente. Esse pode ser o remédio que L.S. relate ser esfregado nas pernas da criança para fazê-la andar logo. Como ele dá o nome desse remédio na língua Sabanê, poder-se-ia concluir que andar é um critério significativo nesse grupo. É notável que seu informante aparentemente disse que o remédio era usado de modo que (a criança) ande- rá rapidamente, de modo que um outro possa ser feito. L.S. contradiz seu informante dizendo que é apenas sexo, e não seu resultado, o que os índios querem. Mas Lourenço indicou que o uso desse remédio é desaprovado. Ele disse que havia um outro remédio que se esfregado no pênis, tiraria o desejo por sexo.

Uma vez que esteja claro que a mulher concebeu param as relações sexuais. Conforme a gravidez progride, ele e seu marido começam a se abster de trabalhos pesados. Fora isso, não há costumes especiais a serem observados durante a gravidez. Parecia ser o caso no Sa- raré, que uma mulher grávida podia comer o que desejasse, embora quando o parto esteja em- nente, é uma boa idéia começar a observar a dieta pós-parto, para qua a carne de um animal proibido não permaneça no aparelho digestivo após o nascimento. O estado de gravidez é uma condição na qual mãe e pai participam. Isso foi claramente demonstrado quando nos disseram Joauhliá wehinnalá = João está grávido.

Quando o trabalho do parto começa a mãe bebe uma água fria com folhas de nantsu. Isso é para ajudá-la a ter um trabalho fácil, em analogia com a semente dessa planta, que cai por si mesma. Ao mesmo tempo, o marido faz um série de nós frouxos interligados numa corda, e/ uma fileira de pontos de crochê, e a mulher os puxa. Pensa-se que o bebê sairá mais fácil/ como os nós saem da corda.

Não assisti a um nascimento N. mas um me foi descrito por Ruth Mosher, uma enfermeira categorizada, que assistiu a muitos trabalhos entre os Wasusu. ~~o~~/~~o~~ O marido ou uma das mulheres da aldeia senta-se no chão apoiado a um dos esteios da maloca e suporta a mulher grávida, que senta-se em suas pernas de costas para quem a segura. Levi Strauss relata que a mulher que está em trabalho suporta-se a si mesma segurando-se num pau. Isso seria imprudente, pois ela teria que ficar de frente para o pau e as assistentes teriam o pau entre elas e a mulher cuja barriga estivessem massageando. De tempos em tempos, a parturiente bebe água fria com uma espécie de folha. L.S. relata que água fria é espargida na mãe; não me falaram nisso. Outras mulheres massagem seu abdôme, acompanhando as contrações. Elas não esperam por uma dilatação significativa antes de fazerem isso, assim seus esforços são fúteis, e Mrs. Mosher preocupa-se que estejam perturbando a mãe. Quando o trabalho está realmente para começar, o marido se senta contra o esteio da casa e ela se senta apoiando-se nele, suportada por suas pernas. O bebê nasce sem assistência manual e descansa quando sai sem qualquer pressão para que respire. Mais atenção é dada à saída da placenta. Ela não é tocada. O cordão umbilical é cortado bem curto com um pedaço aguçado de bambu. L.S. diz que o umbigo é cauterizado com carvão quente e coberto com cinza quente. Essa prática não me foi relatada. Oberg diz que entre os Kitãuhlu o cordão umbilical era cortado a dente e por uma das mulheres que atendiam ao nascimento. Um buraco é cavado no chão da maloca na medida de um braço e a placenta é colocada lá por meio de um pau e coberta de terra. O bebê é então limpo e os seios da mãe manipulados até que desprendam um pouco de colostro, então ao bebê é dada de mamar. A nova mãe repousa um pouco, mas no dia seguinte recomeça vida normal.

A rotina para o nascimento na beira do Juruena parece similar a essa descrita em detalhes. Mas me disseram que a mulher geralmente dá a luz fora da maloca, geralmente na porta. Outras mulheres a ajudam massageando sua barriga. Dá a luz nas pernas de sua marido como os Wasusu. Lourenço disse que um Shaman deveria estar por perto, para que possa ajudar no caso de haver complicações. Após o parto, o cordão é amarrado com qualquer pedaço de cordão que esteja à mão. A placenta é enterrada no lugar onde ocorreu o nascimento. L.S. diz que a placenta é enterrada no mato e se refere a isso como uma cerimônia. Quando Coracina teve um bebê enquanto estávamos em Camararé, a placenta foi muito sem cerimônia enterrada em frente à casa. Informantes disseram que a única regra a ser observada sobre a placenta era evitar tocá-la com as mãos. O bebê é banhado e na manhã do dia seguinte, suas orelhas são furadas. Isso é feito por uma avó que pode ser qualquer mulher da geração da mãe da mãe. Os brincos são feitos cortando os lados opostos de pequenos cocos, deixando apenas um anel, que brado num ponto. Esses anéis são abertos e 2 ou 3 deles presos em cada lóbulo da orelha. No curso do tempo, se ajustam e causam a perfuração.

Gêmeos não são desejáveis e a prática tradicional é enterrar um deles vivos, imediatamente. Oberg diz que gêmeos são aceitos com satisfação. Disseram-me que Lourenço de Serra Azul nasceu com uma irmã gêmea e que embora uma mulher presente ao nascimento se ofendesse para criá-la, o pai de Lourenço insistiu em que ela fosse enterrada. Isso aconteceu 35 anos atrás. Posteriormente Maria em Camararé teve gêmeos de Roberto. Ele decidiu criar a ambos e finalmente eles morreram de gripe na meia infância. Recentemente um par de gêmeos nasceu na aldeia Wasusu. Enquanto um cresceu forte e saudável, o outro fraco foi ficando até morrer, apesar mesmo dos esforços de Mrs. Mosher para salvá-lo. Parece que simplesmente ele não foi amamentado. Inclino-me a duvidar dessa declaração. O caso em que minha própria generalização é baseada é o da irmã gêmea de Lourenço; essa informação não foi extraída, mas voluntariamente dada pelo informante (Benedito de Camararé). Parece provável que mesmo em 1949, os

wakalitesu no Utirriti preferiam não contar a um civilizado que conheciam só há umas poucas semanas que enterravam bebês vivos.

Depois do nascimento a nova mãe é banhada com ervas para curá-la e dar-lhe nova forma. Desde que sangrou durante o parto e que continua a sangrar algumas semanas após o parto fica perigoso a que se aplicam as restrições para a menstruação. Deve permanecer em sua casa e não pode preparar comida, pois a comida preparada por uma mulher menstruada trará doença no estômago. Durante este tempo seu marido cozinha, ou alguma outra mulher como a irmã da esposa pode ajudar. Tomar banho no rio também é proibido embora a mulher possa se banhar em frente de sua casa com água quente. Se ela se banhasse no rio, seu sangue se misturaria com a matéria preta, orgânica do solo o que poria sua vida em perigo. Mas se se banha perto de sua casa, onde há apenas areia branca, não há tal problema. Assim imediatamente após o parto a mulher permanece dentro de casa por 3 ou 4 dias, depois do que pode sair no terreiro um pouco de vez em quando. Enquanto continua a sangrar, não prepara a comida, nem vai ao rio. Seu marido pode ir ao rio para pegar água, mas não se banha. Além disso, o marido não pega serviço pesado durante esse período.

L.S. dá uma narração direta de um casal que observava as restrições pós-parto, que parece bem aceitável, embora alguns dos fenômenos citados, como o acanhamento da mulher, pode ser devido mais a presença do antropólogo do que à presença do novo bebê. A dieta pós-parto se aplica à mãe e ao pai da criança. L.S. baseia sua discussão das restrições da dieta pós-parto no texto - dosu saikedutu' akedatelusu alosu usiinkedietu inketu iakeaitutu ire ire a iagekediutu - traduzido como "quando a mulher dá a luz, a placenta é enterrada no mato, ela está doente, ela não come durante uma lua, uma lua e então ela come outra vez". Embora seja um pouco difícil decifrar a transcrição de L. S. parece que o informante disse algo como: - t'uhsu sikhityu'tsu akatalisu alosu 'uhsiyankityu'tsu nekatu yakcia ityu'tsu ili-ili iyainkityu'tsu - que seria traduzido "mulher saindo seu umbigo envolvido em tucum isso feito comer porco, pouco, pouco comer." Como o informante falasse uma espécie de N.p.dgrin, consistindo apenas de nomes, verbos nominais e um conectivo temporal, é difícil entender o que ele queria dizer. Mas parece que ele estava tentando dizer - quando a criança sai da mulher, seu cordão umbilical é amarrado com fibra de tucum, depois, porco não deve ser comido por duas luas. - Isso parece estar de acordo com a declaração de Mateus de que qualquer espécie de carne pode ser comida uma vez que o umbigo seja tratado.

O seguinte é uma lista de alguns dos animais a serem evitados. O hottsu (macaco) não deve ser comido, porque tem um boca grande e o bebê choraria muito. O dikalisu (tamanduá igneira) deve ser evitado porque tem garras grandes e afiadas e se comido, o umbigo do bebê não curaria. O alusu (anta) não é comido porque sendo noturno, faria o bebê ficar acordado durante a noite. O waluttsu (paca) e o dūhlu (cutia) não são comidos porque tem dentes como facas e se comidos o umbigo do bebê não curaria. O wakalisu (jacaré) não é comido porque vive na água e faria a barriga do bebê encher de água. O ghi'tisu (veado) deve ser evitado porque vagueia ao acaso... e o bebê faria o mesmo. O yakisu (cateto) e o yakatasu (porco do mato) não devem ser comidos porque tem hábitos sujos e fariam o bebê defecar muito. Os pássaros em geral não devem ser comidos porque são barulhentas. Perguntei a Mateus que caça poderia ser comida logo após o nascimento de uma criança, e ele fez a lista ka'tosu, sanaisu (tu cascudo), ya'wahlu, āhlu, ālutsu e muntsu (espécies de tatu). Mas Luis achava que ālu'tsu deveria ser comido não, porque como um cavador habitual, andando em volta nos buracos, faria com que o coração do bebê fosse arrancado. Ele disse que tinha comido um pouco antes de seu filho nascer, não sabendo que o parto era eminente e a criança nascera com um problema no



ção. Embora a doença desaparecesse em poucos dias, Luis agora sente que *shu'tsu* e *waluttu* não devem ser comidos durante a gravidez. Post Scriptum (Renê o filho de Luis foi operado do coração posteriormente em 1976). Silas diz que as restrições à comida podem ser suspensas gradualmente. Ele afirma que o 1º apenas *ka'tosu* e *shlu* podem ser comidos, mas sugeriu que após umas poucas semanas *qhitsu* e *yakisu* também podem ser comidos, enquanto *hottsu* e *alosa'taru* devem ser evitados até que a criança tenha pelo menos 2 meses. Por outro lado, Mateus sentia que uma vez que o umbigo do bebê tenha sarado completamente, pode-se comer de tudo.

L. S. relata uma espécie de cerimônia que nega como cerimônia, que acontece quando os pais da criança comem sua 1ª carne. Desde que a essência da ocasião era a divisão da carne e desde que carne é sempre suposto de ser compartilhada com o grupo local, eu concordaria q/ não é uma cerimônia. Não há restrições sobre os vegetais.

O recém nascido é chamado *wesahhent'ogu* = criança vermelha. Deve receber um nome na noite seguinte ao seu nascimento. Minha informação sobre os nomes não é credível, pois os índios eram relutantes ao discutirem o assunto. Mas eles não eram relutantes em me dizerem alguns nomes. L.S. diz que um nome N. nunca é pronunciado. Isso parece ser o caso no vale do Gug poré, mas na bacia do Juruena ninguém parecia ter medo de dizer os nomes pessoais, e diversos informantes negavam mesmo que os nomes fossem secretos. Penso que a única razão porque hesitavam em discutir o assunto comigo era porque constituía uma parte muito significativa de sua religião, é não muito prudente falar a um civilizado de idéias de religião devido à sua experiência com os missionários. Oberg diz que a criança não recebe um nome até a puberdade. Isso é definitivamente um erro. (Nota/transcritor - a diferença de namb. do campo e do vale do guporé quanto à consideração dos nomes e os respectivos rituais podem elucidar um pouco a questão dos nomes). Parece que os shamans aprendem nomes potenciais dos espíritos dos ancestrais. Um canto comunal é realizado à noite e é dado um nome ao bebê. Se ele dorme profundamente, o nome é considerado adequado. Mas se ele acorda e grita, um outro nome é procurado. Este processo continua até que a criança durma tranquilamente a noite toda.

As crianças são amamentadas somente até 3 anos. L.S. afirma que o desmame acontece pelo fim do 1º ano. Não está claro q que ele quer significar com isso. Certamente que o seio nunca é negado à criança por esse tempo; talvez ele quisesse dizer que a criança começa a comer outros tipos de alimento além do leite da mãe. Vimos crianças de 4 a 5 anos, correrem p/ o seio da mãe, quando repentinamente necessitavam de segurança. O ideal é que o desmame fique a critério da própria criança, e embora 3 ou 4 anos de amamentação, signifiquem, em princípio, longo período de atividade sexual restrita, o ideal parece ser seguido. Nunca vimos uma mãe recusar o seio para uma criança, e muito raramente se vêem famílias com crianças nas cidades próximas. A exceção é Lourenço, cuja última criança nasceu quando a anterior tinha apenas 1 ano e meio. Todos dizem que dificuldades se seguiriam e, o próprio Lourenço parecia um pouco preocupado. Mas, embora a 1ª criança tivesse sofrido de perda de atenção, não era ela, e sim o novo bebê que tendia a adoecer. É conhecido um remédio que fará a criança parar com a amamentação. É feito de uma espécie de grande formiga preta (*siha'ta'takalissu*) frita, reduzida a pó e misturado com *t'husu*. Essa mistura é colocada nos seios da mãe e nos lábios da criança. Deve ser efetivo, pois indubitavelmente contém ácido fórmico. Mas é desde provada e não sabemos de nenhum caso onde realmente tenha sido usado.

Crianças, homem e mulher, são simplesmente chamadas *wettu*. Mas se se torna necessário distinguir de acordo com o sexo, podem ser chamadas *int'awettu=menino* e *t'uhawettu=feminina*. É dito das crianças - *ko'nhná'nawa* = elas não sabem, ou na adequada tradução de Lourenço *filhos julgamanto*. Desde que não são responsáveis, raramente são punidas, embora ofensas muito sérias como recusar dividir comida ou bater numa criança mais nova, podem lhes trazer um ta-

pa da mãe. Escutei um pai pronunciando cuidadosamente o nome de um inseto para sua filha pequena, mas em geral há pouca tentativa de instrução formal. O guia principal no cuidado com as crianças é o mesmo princípio que dirige todas as relações N. interpessoais. Nunca oferecer nada voluntariamente, mas prontificar-se se solicitado. Assim, à criança pequena é dado o seio imediatamente quando está com fome. Tão logo possa andar, é livre para vagar, mas sua mãe corre atrás dela logo que sinta perdida e começa a chorar... conforme cresce, passa mais tempo com outras crianças, e pode mesmo comer na casa de outras pessoas, mas ainda pode contar com imediata atenção em casa se se machuca ou briga.

Um termo algo chistoso para um menino é wane'tahlisu = ele com o nariz furado. Elijah usava esse termo frequentemente, quando procurando seu filho. Em vez de usar a expressão + forte, t'awetsá ihnu = onde está meu filho? ele chamava de bom humor wane'tahia ihnu = onde está minha criança?

Furar o lábio superior e o septo nasal é uma cerimônia da puberdade, não no sentido que acontece na puberdade, mas no sentido que faz a puberdade acontecer. Todos apontam que é muito importante que o furo seja feito no tempo certo. Seu efeito é fazer com que o menino cresça rapidamente e se torne um homem. Assim, se feito muito cedo, haverá um arranque no crescimento e depois o crescimento parará um pouco abaixo da média. Por outro lado, se o furo é atrasado, a carne se torna mais dura, e será mais difícil e dolorido furar. Assim, o nariz e o lábio de um menino são geralmente furados quando ele tem cerca de 10 anos. Oberg diz que um menino não era furado até a idade de 14 ou 15 anos. Pode ser o caso entre os Wakalitegu (embora eu duvide), mas certamente não é o caso entre os Kitshlu, Sawantegu e Halotesu, ou os bandos do vale do Guspore. Dis-se que os meninos querem ser furados e procuram isso. Benedito do Camararé contou uma estória interessante de como quando ele era menino, queria muito ser furado. Pediu ao pai para fazê-lo, mas seu pai disse que ele ainda era muito jovem e que deveria esperar um pouco. Assim ele saiu para o campo e tentou furar-se sozinho com um espinho, 1º seu pai riu, depois resolveu furar seu filho.

No Samararé, Dudley Kinsman proibiu as cerimônias de toda espécie. Assim Honathan já tinha passado o ótimo para o furo e tinha cerca de 13 anos em 1969. Desde que eu queria observar um furo, encorajei aos habitantes da aldeia, e finalmente decidiu-se que Elijah o faria. Roberto deixou a aldeia em busca de um remédio especial e Jonathan sentou-se num banco em frente de nossa casa. Elijah tinha 2 lascas de uma dura, aguçada e lisa madeira, modeladas com evidente cuidado. Ele disse que qualquer espécie de madeira serviria desde que tivesse essas especificações. Oberg diz que o furo é feito com um pedaço de osso de macaco. Inclino-me a dar o crédito a Elijah de que qualquer espécie de material serve. Chamou alguém que passava, que acontecia ser Macaquinho, para vir e segurar a cabeça de Jonathan. Ficou atrás dele e pôs suas mãos nos 2 lados de sua cabeça, sobre as orelhas e pressionou firmemente. Dis-se que segurando a cabeça desse modo, e particularmente cobrindo as orelhas, atenua a dor. Elijah tomou uma lasca, centrou-a cuidadosamente e pressionou-a rápida e firmemente até que passasse através do lábio superior. Jonathan quase não recuou. Em seguida, Elijah tomou a outra lasca e passou-a pelo septo nasal. Isso foi mais difícil de fazer, e Jonathan gritou um pouco, e lágrimas apareceram em seus olhos. Então tudo estava acabado. Elijah e Macaquinho examinaram o trabalho, vendo que a peça do nariz estava bem sentrada e se a peça do lábio passava completamente através dele (cerca de 2mm projetada para dentro). Então Jonathan levantou, e abraçou-se firmemente com Elijah que o aconselhou a por muita força no abraço. Isso para fazer o menino crescer grande e forte como o homem que o abraçava. Depois, Roberto chegou com um punhado suculento de uma parreira do campo, kaulihnu. Quebrou-a para que o suco escorresse e esfregou um pouco nos 2 machucados. Então ele também abraçou o menino para

fazê-lo crescer grande e forte, aconselhou-o a aplicar mais remédio de tempo em tempo nos dias seguintes, e colocar um pedaço de palha em uma pega de bomba quando curados, para que gradualmente o buraco aumentasse até que uma pega de nariz adornada de penas coubesse. A operação nos surpreendeu em sua simplicidade e rapidez com que foi conduzida. Mas nos asseguraram que tínhamos visto uma cerimônia completa. Segundo L.S. e Oberg é dado um nome ao menino quando seu lábio é furado. Oberg diz: "na noite seguinte o shaman conduz o grupo no canto e na dança... Ao menino é dado agora um nome que ele conservará toda a vida. Se o pai do menino é morto, ele usará o nome do pai. Se o pai é vivo ele usará o nome de algum outro membro morto da geração do seu avô... Uma parte importante da cerimônia de puberdade do rapaz é a sova ritual administrada pelos velhos do grupo. Agora lhe é permitido tomar parte no canto e pode estar presente quando se tocarem as flautas sagradas na casa das flautas." Não houve canto nem dança especiais após o furo de Jonathan, nem nenhum informante disse-me que isso aconteceria. Mas é possível que essa parte do ritual fosse suprimida na ocasião em que a assisti. A informação de Oberg sobre os nomes parece ser uma generalização baseada em informação insuficiente e faz o assunto parecer mais informal que realmente parece ser. 1º não apenas me disseram que as crianças são nomeadas ao nascerem, mas fazendo um trabalho de recenseamento, disseram-me o nome de muitas crianças pequenas. Desde que as crianças são referidas geralmente como filho ou filha de fulano e fulana, outras pessoas que não seus pais, não conhecem seus nomes. 2º os nomes são trocados sempre que pareça uma boa idéia fazê-lo, e não são conservados a vida toda. Podem ser trocados por ocasião de uma doença grave, pela morte de um parente próximo ou aparentemente baseado em mero capricho. Disseram-me que algumas pessoas trocavam seus nomes na puberdade, mas que muitos não o faziam. Mas desde que a nomeação está ligada com o ritual da puberdade do menino segundo L.S. e Oberg, eu aventaria a possibilidade de que costumava ser mais significativa parte da ocasião mas que agora caiu em desuso. 3º não há nenhuma regra rígida de dar nome ao menino segundo o pai morto ou outro ancestral. Desde que o nome é dito ao shaman por um ancestral que aparece a ele, é verdade que a pessoa é nomeada segundo um ancestral morto. Mas o espírito ancestral pode não ser um ancestral direto da pessoa. Mais uma vez, essa é a informação que recebi entre os Kitählu em 1969 e 1970. É possível que a prática seja diferente nos outros bandos. 4º nunca ouvi algo como um ritual de sova como parte da cerimônia de furar os lábios. Penso que isso é um mal entendido da parte de Oberg, da informação que provavelmente lhe foi dada referente ao abraço pelo adulto, cujo fim é fazer o menino crescer forte e grande por analogia com o estado do homem que abraça. A idéia de uma sova ritual é inteiramente alheia à cultura N. que eu conheço. 5º crianças, nem meninos nem meninas tem pqu esperar pelas cerimônias da puberdade para tomarem parte nos cantos. Ao tempo em que já são bastante velhos para cantarem 2 ou 3 notas, cantam com o grupo. 6º os meninos não tem que esperar até o furo para entrarem na casa da flauta. Vi pequenos meninos ainda não furados nas casas da flauta tanto na bacia de Juruena como no Sararé, em numerosas ocasiões.

Jonathan pareceu infeliz por apenas alguns minutos após a cerimônia, mas ele não chorou e apenas cuspiu um pouco. Todos concordavam que um menino deveria demonstrar coragem durante o furo, mas que o fato importante era o fato do furo, e não o ato de coragem durante, pois dizia-se que mesmo se um menino tivesse medo, deveria ser firmemente segura e furado de qualquer maneira. Dentro em pouco Jonathan sorria, obviamente muito satisfeito de ter o trabalho feito.

Até que o lábio e o nariz saem completamente, um menino deve abster-se de comer duklu e waluttsu (cutia e paca) e s'uhlu(rato) porque eles corroem e prejudicam a cura.

A cerimônia da puberdade feminina é consideravelmente mais elaborada. Quando uma meni-



...está prestes a menstruar, pode ser chamada waint'awettsu, em referência à cerimônia próxima. Um outro termo algo chistoso é nunk'isua alusu que faz referência aos seis desenvolvidos. Logo que a mãe da menina vê que ela começou a 1ª menstruação (si'tihontyu'tsu) avisa a todos e todos trabalham juntos para rapidamente construir uma pequena cabana redonda de reclusão. D.S. diz que a cabana de reclusão é construída fora da aldeia. Pode ser o caso entre os N. do norte. Não tem um nome especial e se diferencia da casa redonda tradicional apenas no tamanho. Tão logo esteja terminada, a menina entra nela. Permanece na cabana por 1 mes, ou talvez um pouco mais. Durante esse tempo não pode deixar a cabana por nenhuma razão. A comida é trazida para ela. Banha-se dentro da cabana e mesmo urina e defeca num buraco escavado no chão a um canto. Pode ser visitada por mulheres, não por homens. Pode comer qualquer espécie de comida mas em quantidade pequena. Lourenço diz que ela jejua para perder a carne macia de uma criança e ganhar a carne sólida de uma mulher quando mergir da reclusão. Cecília notou, mais pragmaticamente que é conveniente para a menina comer pouco desde que não pode deixar a cabana para defecar.

Os informantes divergem nas razões que dão para a reclusão da menina quando da 1ª menstruação. Américo que era um shaman, e cuja opinião é muito credível, disse que uma menina é reclusa nesse tempo por essencialmente a mesma razão pela qual as mulheres menstruadas ficam em casa. Isto é, porque o mau espírito do fevião (dapptadahsu) beberia seu sangue e levaria seus espíritos para o céu. Lourenço disse que as meninas na puberdade e as mulheres menstruadas devem ficar em casa porque o sol quente é mau para elas. Mateus discordou dessa opinião, mas as mulheres dizem que o sol quente é perigoso quando estão menstruadas.

Oberg cita que lhe falaram de um estranho líquido amil conhecido apenas pelos shamans que se dado a uma menina na puberdade, parará seu ciclo menstrual pelo resto de sua vida. Os Wakalitesu negaram usar esse preparado, mas diziam que outra gente na bacia do Juruena o usavam, e que pensavam ser efetivo. Deve-se lembrar, no entanto, que os missionários são gente muito crédula e como Oberg diz que os missionários que lhe contaram que os Kitãhlu o usavam. Como acreditam estarem os índios literalmente no domínio de Satã, são particularmente propensos a aceitarem como verdade qualquer coisa que seja misteriosa, não natural ou diabólica.

O sangue é muito significativo no pensamento N. assim como a cor vermelha associada ao sangue. Os índios constantemente se pintam e a todos seus artefatos com o suco dessas sementes vermelho-brilhante chamadas t'uhsu (urucu). Um mito importante conta como o sangue de um herói da cultura, chamado o menino da flauta foi transformado em urucu, enquanto sua alma, ou espírito, transformou-se nas primeiras flautas sagradas. À luz do caráter sagrado do sangue, o fato de que as mulheres sangram naturalmente na menstruação enquanto os homens só sangram quando feridos, toma um grande significado. Torna-se compreensível que o espírito de uma mulher saísse se o dapptahsu bebesse seu sangue, e não é de se surpreender que cuidados especiais e um rito especial sejam necessários para anunciar o começo do ciclo menstrual. Segundo Américo, há uma razão muito prática para a duração da reclusão da menina. Para sustentar a cerimônia que termina a reclusão é necessário uma grande porção de comida. Assim durante todo o período de reclusão, os homens caçam e defumam carne. Oberg diz que os homens devem permanecer fora da aldeia até que a lua esteja cheia. Embora eu não esteja certo de que a lua cheia não fosse um fator importante, inclino-me a suspeitar que ele esteja generalizando de um único caso. Os namib. reconhecem várias fases da lua e se referem a elas quando marcam encontros. O informante de Oberg pode ter se referido à lua cheia apenas como exemplo de um tempo em que as pessoas se encontrariam, ou ele pode ter obtido esse dado de

uma descrição de uma única cerimônia que coincidiu com a lua cheia, dada a ele pelo reverendo L.W. Bickman. Quando tem carne suficiente, as mulheres começam a trabalhar a mandioca para fazerem uma enorme quantidade de beiju (walinnus u) e chicha (walinyáusu). Quando tudo está pronto o festival é realizado.

A cerimônia da puberdade é chamada WA'YUELI'TASU e a menina para quem é realizada é chamada Waint'asu. Assiátimos a cerimônia realizada para Teresinha em mar/68 em Serra Azul. Ela tinha estado por diversas semanas numa cabana de reclusão muito pequena, próxima a casa de seus pais. Em 18 de mar/68 os habitantes da aldeia e os visitantes que vieram de São Caiuval para a cerimônia, construíram uma cabana nova um pouco maior no terreiro em frente da casa de seus pais. Primeiro, tive a impressão que os visitantes estavam insatisfeitos com a primitiva cabana de reclusão, mas Lourenço disse que era costume construir uma casa nova para a cerimônia da puberdade. A construção de uma casa nova não foi mencionada por nenhum outro informante com quem eu discuti esse ritual. Não vi como Teresinha foi transferida da velha casa para a nova.

Uma frente fria tinha vindo do sul uns dias antes, e o dia 19 estava frio e cinzento, com um leve shavisco. Se o tempo estivesse melhor, creio que a cerimônia teria começado nesse dia, mas como estava, todos permaneceram junto ao fogo, e houve pouca atividade na aldeia. O dia 20 surgiu um pouco frio, mas havia sol. Diversos homens que tinham estado fora caçando finalmente voltaram e cerca de 8 horas da manhã, Teresinha foi tirada da reclusão e houve uma pequena sessão de canto de dança em frente de sua casa. Ela foi inteiramente pintada com t'husu vermelho. Anita disse que Teresinha deveria ser pintada não com vermelho, mas com amarelo, com a raiz do arbusto. Ela disse que a mãe de Teresinha não era boa e não sabia fazer nada direito. Outros informantes com quem eu conferi, concordaram que a menina deveria estar com amarelo e não com vermelho nesse ponto. Mas ninguém foi capaz de me dar uma razão muito convincente; Lourenço disse que era apenas porque o suco vermelho das sementes costumam descamar a pele. Mas isso não detém ninguém de usá-la em outras ocasiões.

A dança tomou uma forma um pouco mais sincopada e circular, com os homens em direção ao centro e as mulheres seguindo-os na periferia. Mas Teresinha estava mais em direção ao centro, com um menino por quem segurou uma de suas mãos e um homem segurando a outra. Ela dançava muito recatadamente, com o rosto voltado para baixo e com pequenos passos arrastados. O comentário de L.S. que com a aproximação da puberdade, "as meninas detem um comportamento novo; elas se permitem grande liberdade falam brutalmente com os que estão em torno e se metem a propósitos obscenos" não é sustentado por nada que eu tenha visto entre os N. Desejar-se-ia que ele tivesse escrito os incidentes (descrito) em que baseou essa declaração a ter feito tão larga generalização/generalização:

Em dado ponto, sua mãe se aproxima e enquanto a dança continuava, colocou 2 colares de bambu nela, pendurados em ombros opostos, de modo que se cruzassem na frente e atrás. Nesse ponto, uma nova canção tinha começado. Quando terminou, a dança parou e Teresinha voltou para a reclusão. Lourenço disse que esse pouco de dança tinha a natureza de uma sessão de t' reino e de diversão para a menina.

Por volta do meio dia, Teresinha foi novamente trazida para fora e outra vez dançou um pouco. Essa vez ela tinha urucu amarelo das raízes da planta misturado com o vermelho. Ao entardecer, Aristides, o chefe da aldeia, ofereceu carne de veado defumada para todos.

Depois de terem tido a oportunidade de comerem alguma carne e beiju, Teresinha foi trazida para fora novamente e agora a dança continuou a noite toda. Havia uma montanha de comida e no terreiro em frente a casa de Aristides como oferta aos espíritos dos ancestrais e para a sustentação dos dançarinos. Havia pilhas de bolos de beiju, muita carne defumada, e litros de chicha. Parecia que cada cabeça e cada lata da aldeia da aldeia estava cheia. Um fogo foi conservado perto da comida durante a noite e num outro lugar perto da dança um par de mulheres sempre se sentava perto da comida para protegê-la dos esbofros e de tempos em tempo a era trazida chicha para os que dançavam. A dança parou ao alvorecer e a aldeia permaneceu quieta durante a manhã, pois todos tentavam dormir um pouco. Com o avanço do dia 21, um ar de atecipação enchia a aldeia. As mulheres ainda trabalhavam diligentemente para assegurar uma boa quantidade de comida e bebida. Durante a tarde, mãe de Teresinha e Joana, a mais velha mulher da aldeia, entraram na cabana de reclusão e passaram muitas horas pintando-a. 1ª ela foi toda coberta com urucu, e então um modelo de linhas negras e pontos foi traçado em seu rosto, seios, barriga, braços e pernas. O resto das mulheres e cas da aldeia também pintou-se. Os homens usavam borlas com faixas vermelhas laterais feitos de rafia da palmeira buriti, em frente do pênis e nos ante-braços. Também usavam compridos rabos do mesmo material pendurados atrás, nas nuças, e cada homem tinha uma pílula em seu lábio e uma peça de bambu ou um Yalanawettou se o possuía, em seu nariz. Todos usavam seus melhores colares e brincos de conchas. No fim da tarde, tudo estava pronto, e era necessário esperar apenas pelo escuro para as festividades começarem. Alguém apareceu com uma bola de borracha e os homens e meninos divertiram-se com ela por um par de horas no terreiro. Ao entardecer, Aristides novamente ofereceu carne de veado defumada. Quando todos puderam comer um pouco, a dança começou. 1ª os homens dançaram sozinhos e então Teresinha a viu e juntou-se à dança, lindamente pintada e usando uma abundância de colares cruzados. Aristides estava usando uma peça de cabeça de penas de tucano vermelhas e maralhas (yalankalosu), mas quando Teresinha chegou foi transferido para sua cabeça. A ela foi dada a 1ª cabeça de chicha para beber. Ela continuava a dançar muito recatadamente, com a cabeça baixa. Conforme a dança continuava, de tempos em tempos o círculo dos dançarinos abria-se em direção à porta da cabana de reclusão e ela entrava. Seguia-se um período de dança sem ela, e então o círculo se estendia até sua porta novamente e ela voltava e juntava-se aos dançarinos. Cada vez que ela entrava o Yalankalosu era passado de volta a Aristides e cada vez que ela voltava, era colocado de novo em sua cabeça. A dança continuou a noite toda, apesar da chuva fraca que começara a cair por volta das 22 hs.

Cerca de 4 horas da manhã, a forma da dança modificara-se um pouco. Os dançarinos continuavam a se movimentar num círculo em frente à casa de Teresinha, mas de tempos em tempos o círculo se interrompia e os participantes dançavam em redor da casa. O céu estava nublado à leste e assim era impossível marcar o progresso da aurora, mas quando já havia alguma luz a dança parou. Comeu-se mais carne e os últimos pedaços foram colocados num pilão de madeira e misturados com beiju. Uma bola dessa mistura foi dada a todos. Finalmente o sol irrompeu das nuvens. Macana, o velho chefe de Bacauval, tomou Teresinha e dobrando-lhe as pernas embaixo dela, sentou-a num tapete (wahlu) de frente para o sol nascente e colocou o Yalankalosu em sua cabeça. Ela permaneceu desse modo por alguns minutos, sem se mexer, rosto para baixo. Então ela foi agarrada novamente e virada para o oeste. Depois de alguns poucos minutos, Aristides ergueu-a pela 3ª vez e sentou-a de frente para a aurora.

As pessoas agora começavam a se dispersar e após um pouco, Teresinha estendeu-se numa cobertura completamente exausta e descansou em seu tapete. Mas passado algum tempo, alguns homens reagruparam-se e começaram a dançar novamente. Eles sustentaram o lado oeste do tapete e dançaram em torno dela, acenando suas armas. Finalmente, ela ergueu-se e juntou-se a dança. Passado algum tempo, a dança parou e ela voltou para seu tapete. Agora a parte principal da cerimônia estava terminada, e um retorno ao mundo profano era assinalada pelas brincadeiras a que se entregavam os meninos e os homens mais jovens enquanto os mais velhos iam para casa para repousar de 2 noites de canto e dança. Mas à tarde, houve uma breve cerimônia, que Lourenço caracterizou como um adeus ao dia da festa. 1º Aristides começou a captar ao lado da agora vazia casa de reclusão. Pessoas correram a juntar-se a ele, e logo começaram a dançar em volta de uma grande vasilha com chicha. Após um tempo, a mãe de Teresinha trouxe para fora sua cobertura e seu tapete, e os colocou desocupados ao lado da chicha. A dança continuou algum tempo, e então Teresinha saiu da casa de sua mãe e juntou-se a ela. Após algum tempo, sua mãe pegou a cobertura e a colocou-a na casa de reclusão e, pouco depois pegou o tapete e colocou-o em sua própria casa. Todos os dançarinos tomaram alguma chicha. Quando estava quase terminada, Aristides segurou a vasilha e bebeu dela de tempos em tempos enquanto continuava a dançar. Quando a chicha terminou, um bando de meninos agarrou a vasilha e rapidamente chupou as últimas gotas de seus dedos. A dança continuou ao anoitecer; um número de canções foram cantadas, mas apenas um verso ou 2 de cada uma. Finalmente o grupo parou no meio da noite e todos foram dormir.

A gente na bacia do Juruena diz que há um tempo atrás, o festival de puberdade feminina era desconhecido, e que eles o prenderam com os nekatotesu. Assim o ciclo especial de canções usados nesse tempo é chamado nekatoteyasu. A cerimônia é conduzida por um Shaman, um homem que tem o poder do espírito (wa'hinai). Não há nenhuma palavra para Shaman. Ele é apenas um homem que tem poder de trovão, a habilidade de ver e lidar com os espíritos. No festival de Teresinha, Bacana oficiou desde que era um dos poucos shamans que ainda lembravam todas as canções. Lourenço e Américo discordavam da duração adequada da cerimônia. Lourenço disse que deveria durar 4 dias. Na 1ª noite, os espíritos dos ancestrais são chamados para virem assistir à festa. Na 2ª noite eles chegam. Na 3ª noite, há um conselho com os espíritos, para fortalecer a menina e prepará-la para sua vida futura. Na 4ª noite, há uma despedida e os espíritos partem. Por outro lado, Américo disse que a cerimônia precisava durar apenas uma noite, com uma pequena despedida na noite seguinte.

A menina é considerada muito fraca por sua dieta para permanecer uma noite inteira a dançar, mas ela é tirada da cabana de reclusão e dança um pouco de tempos em tempos para se distrair. Ela usa um Yalankalosu com as penas dobradas para baixo porque é mulher. Se um homem usa um ele o inverte e o usa com as penas curvada pra cima. Informantes no Camararé diziam que apenas um yalankalosu deverá ser usado numa cerimônia da puberdade e que deveria ficar com a menina. Criticavam a gente de Serra Azul por não fazer direito. Conforme a menina dança suas mãos são seguras por 2 homens, um que deve ser seu irmão, e outro que seria seu sogro. Eles apenas seguram seus dedos indicadores; alguns dizem que devem agarrá-los, enquanto outros dizem que eles devem apenas segurá-los com seus próprios indicadores. Os informantes do Camararé anotaram que diferiam nesse costume dos Mamainde que seguravam a moça pelos pulsos. A dança ao redor da cabana de reclusão que eu observei ao amanhecer disseram-me ter sido feita apenas para variar e que não constituía parte importante da cerimônia. O ritual como é realizado no Camararé parecia diferir ~~diferir~~ levemente do que eu assisti em Serra Azul.

Américo disse que pela manhã a carne e o beiju deveriam ser carregados nas cabeças dos dançarinos como uma oferenda aos espíritos. Ao 1º sinal da chegada da aurora, a menina deveria a ser segura por seu irmão e colocada no wehlu, de frente para o leste. A esse tempo, a cabana de reclusão deveria estar completamente destruída. Então, quando o sol estiver claro no horizonte, o irmão da menina deveria pegá-la novamente e sentá-la de frente para o oeste. Depois de algum tempo, a menina levanta, seu irmão pega o wehlu e carregando-o, conduz a menina para a casa de seu pai, onde ela descansa. Durante o dia ela pode dançar por períodos curtos, particularmente ao meio-dia. À noite, há dança novamente, mas apenas até o meio da noite. Lourenço disse que a menina é colocada de frente para o sol nascente como para dizer "estou pronta" e que é colocada voltada para o oeste para indicar que agora ela continuará sua vida. Essa parte do ritual está também relacionada com um mito bem conhecido, no qual o mundo mergulhou na escuridão por causa da tolice do pequeno pássaro choré, curkangô, (uttsu). No mito em que o mundo mergulhou na escuridão é usualmente contado como uma história separada do mito do irmão e da irmã que morando na escuridão, repopularam o mundo. No mito primitiva, dũlhu tem 3 recipientes que contêm o dia, a chuva e a noite. Saiu para uma viagem e confiou-os ao uttsu, avisando-o para não abri-los. Depois que se foi, a curiosidade levou a melhor sobre o uttsu e abrindo o 1º recipiente, nada viu dentro. Então abriu o 2º, onde havia apenas uma gota d'água. Então abriu o 3º e a noite saiu e encheu o mundo. É eis porque o uttsu voa apenas de noite, com um grito dolorido. Os paralelos estruturais entre essa história e a de Pandora e sua caixa são notáveis.

Nesse tempo de escuridão todos foram mortos excepto um irmão e uma irmã que viviam sosinhos, frios e infelizes. Finalmente decidiram fazer uma criança. "O quê? eu disse, e isso é incestuoso!" Luís disse certo, mas o que mais podiam fazer? - O bebê tinha uma natyressa milagrosa e pode falar imediatamente depois de ter nascido. Os pais o pintaram com t'uhau e o viraram de frente para o leste. Logo, um brilho apareceu naquela direção. Eles ficaram nisso diariamente e o brilho foi aumentando até que finalmente o sol ergueu-se novamente. Mostrei a um par de informantes que havia uma inconsistência entre este mito e a prática na cerimônia da puberdade, no tanto que a pessoa virada em direção ao sol no mito é menino, enquanto a prática na cerimônia refere-se a uma menina. Américo pensou vagamente se o mito poderia estar errado, mas parecia não se convencer dessa possibilidade.

Uma moça não pode se casar e ter filhos até que tenha tido um festival de puberdade. Quando perguntei o que aconteceria se o ritual não fosse realizado, muitos informantes disseram que a moça ficaria doente e morreria. Mas devido às dificuldades do contato, há 2 mulheres que nunca tiveram o festival da puberdade. Disseram-me que uma delas tivera muitos natimortos e abortos. A outra mulher cuja festa foi proibida por Dudley Kingman sofreu de uma forte depressão pós-parto após o nascimento de seu 1º filho. Américo disse que uma moça deveria ter não uma mas duas cerimônias e que a gente de Serra Azul era muito relaxada por realizar apenas uma para Teresinha. Ele disse que após a 1ª festa a moça ainda é realmente uma menina, então deveria se casar. Quando tivesse sua 2ª menstruação deveria ser reclusa novamente, e uma outra cerimônia como a 1ª se realizaria.

Achei um tanto engraçado com as observações de L.S. e Oberg sobre a regularidade ou irregularidade da menstruação entre mulheres N. L.S. começa citando um texto em N. do norte, que ele traduz como a mulher menstrua cada 2 luas(?), então espera um dia, um dia, um dia, um dia, um dia e no outro dia pode comer e copular. Como não falo N. do norte, não posso decifrar o texto; mas está claro que não é um exemplo de uma fase normal, porém como o texto

analisado anteriormente (sobre a dieta pós-parto) parece uma espécie de pígrin. Assim eu questiono seriamente se a tradução de L.S. transmite qualquer coisa similar ao que o infelizmente estava tentando dizer. Mesmo assim trabalhando desse texto e do fato de que nunca vi uma mulher que estivesse obviamente menstruada, L.S. conclui que a menstruação deve ser muito reduzida e/ou irregular. Uma longa nota ela apresenta evidência com inclinação a mostrar que isso é também um fato entre outras tribos sul-americanas. Mas desde que as mulheres N. permanecem reclusas em suas casas quando menstruadas, não é de se surpreender q/ L.S. nunca tivesse visto alguma com o sangue esgotando entre as pernas. Todavia Oberg ficou aparentemente suficiente intrigado pelos comentários de L.S. para descobrir o estranho líquido azul do qual já falamos.

Minha própria pesquisa indica que as mulheres N. menstruem, e enquanto eu não possa provar que são perfeitamente regulares, sinto ser mais prudente pensar que sejam tão regulares quanto outras mulheres, pelo menos até que haja uma clara evidência do contrário. Se os N. reconheçam ou não o ciclo menstrual é outra coisa. Enquanto minha esposa perguntava às mulheres sobre este assunto, ela aparentemente preconcebia suas respostas pela sua forma de pergunta e daí a informação obtida ser inconclusiva. Mas Américo disse que a segunda cerimônia da puberdade da menina poderia ser cerca de um ano após a 1ª; quando indagado, outros informantes deram diversas respostas, nenhuma das quais nomeou um período tão curto quanto um mês. Suspeito que os N. não reconhecem a periodicidade do ciclo menstrual, mas a penas o aceitam como algo que acontece muito frequentemente. Se não estou enganado, as primeiras menstruações de uma menina tendem a ser bastante irregulares, e pode ser isso que leva às estimativas variadas sobre o período entre as 2 cerimônias da puberdade.

Mas é possível que os N. conheçam algum agente com propriedades genuinamente anticoncepcionais. Turner relata que entre os Cayapó, que moram num habitat (savana) similar, as mulheres afirmam beber uma infusão que é feita de uma raiz de uma espécie de Sinaiba a fim de deter o ciclo menstrual e evitar a concepção. Mas ela nunca viu a infusão sendo efetivamente bebida, e embora não haja evidência experimental para sua eficácia, outras circunstâncias mostram ser provável que a substância tenha realmente propriedades anti-concepcionais; a mesma raiz é usada para atordoar os peixes, as mulheres Cayapó olham a menstruação como uma doença (doença de anta) e não como uma ocorrência natural, e parece que elas realmente menstruem muito pouco.

Se já houver sido previamente determinado quem será o marido da moça, ela sairá da cerimônia da puberdade já casada. No fim do ritual, seu novo marido de preferência a seu irmão, tomará sua mão e a levará para casa dela. Se há duas cerimônias isso acontecerá no fim da 2ª festa. No caso de Timóteo (Estevão), pensava-se que Teresinha pelo tempo do festival se casaria com ele, mas uma decisão definitiva ainda não fora tomada, e ele não se mudou para a casa dela senão alguns meses após a cerimônia.

A parte mais difícil e complexa do casamento N. é o arranjo dele. A maioria dos meus dados sobre esse assunto vem de um longo texto gravado com Silas em Camararé. Silas é um jovem de uns 40 anos, de orientação bem tradicional, extremamente perspicaz e claro. Enquanto muitos aspectos do casamento tenham sido discutidos com outros informantes, o tratamento de Silas ao assunto foi o mais compreensivo e o mais digno de crédito. 1ª a condição 1ª p/ um casamento adequado é que o homem case com uma mulher prima-avósada (ase'su) e que uma mulher se case com um primo avósado (avesaisu). Todos os outros casamentos são considerados errados e diz-se das pessoas que casam com parentes de outras categorias "ka'yuhis ometá"

(ele casou-se como um animal) - explicando essa expressão, os informantes assinalaram q/ os animais copulam com seus próprios siblings e seus próprios descendentes. Assim um homem que casa com uma irmã classificatória ou com a mãe se torna como um animal. L.S. afirma q/ o casamento entre um homem e a filha da sua irmã também é considerado próprio. Mas isso é incorreto. Lourenço de Serra Anui contraiu essa espécie de casamento e outros informantes sempre o citavam como um exemplo de um homem que era um Ka'yuhsonalá.

Quando não há nenhum parente na categoria adequada, às vezes é feito um casamento impróprio. Mas isso é um passo muito sério e não é logo tomada. Diz-se que as pessoas falam rão e de fato, casamentos impróprios não são logo esquecidos. Pessoas ossadas há muitas e-nes são apontadas como animais, tanto quanto logo que contrairam casamento. Indivíduos que se casaram com uma nora, uma irmã ou uma mãe classificatória, são colocados à parte e os 2 últimos tipos de uniões são particularmente desaprovados. Nem o homem que contrai um casamento impróprio esquece seu verdadeiro relacionamento com a esposa. Em 2 casos separados onde eu estava trabalhando o método genealógico com um homem casado não apropriadamente, ele respondeu com "minha irmã" e não minha esposa quando foi perguntado seu parentesco com a esposa. Quando Vitorino se casou com Paulina, sua irmã classificatória, Celixto, seu primo cruzado ficou tão bravo que ameaçou matá-lo. Assim Silas disse que antes de contrair um casamento errado, deve-se perguntar a opinião do chefe da aldeia. Mas ele sugeriu que na melhor das hipóteses o chefe apenas responderia é negócio seu. Não cabe a mim decidir. Faça como quiser. Quando um homem decide que ele gostaria de se casar com uma moça em particular, é necessário arranjar as coisas com o pai dela. Mas o homem é envergonhado (aulinalá) para aproximar-se dele próprio do pai. Parece que essa sensação de vergonha é trazida pelo fato de evitar o termo sua filha quando fala com o sogro, e sua irmã quando falando com o cunhado. Em seu longo texto Silas dá muitos exemplos de conversas entre os diferentes parentes, e quase sempre ele usa os eufemismos como aquela que você fez e sua pequena coisa em lugar de filha e irmã. Assim o homem procura o irmão da moça e pede a ele para interceder. Mas o irmão provavelmente levanta uma objeção. Ele dirá "espere um pouco" Você não é o único por aqui que quer se casar. Eu também queria me casar. Assim eu te der minha irmã em casamento, por que você reciprocamente não me dá a sua irmã? Assim os 2 homens primos cruzados trocam as irmãs. Uma vez que fizerem isso, vão e discutem os pretendidos casamentos com os seus pais. Os pais das duas famílias discutem então o assunto entre eles, e quando chegam a um acordo, realiza-se o casamento.

Todas as palavras e frases que L.S. cita em sua discussão sobre o casamento, são N. do norte, e é possível que o que ele diz seja de fato uma descrição correta dos costumes dos índios do norte. Entre a gente da bacia do Juruena certamente não é a moça que inicia os acontecimentos que levam ao casamento, nem é sabido desde a infância quem será o esposo. Os N. que eu conheci nunca colocaram a beleza da mulher nem sua virgindade como desejáveis de preferência falavam se ela trabalhava bem ou se tinha uma personalidade agradável. Apesar da afirmação de Levi-S. em contrário, eu apostaria que mesmo entre os N. do norte se a mulher é ou não virgem é insignificante. Essa é a teoria básica atrás do casamento entre primos cruzados. Mas devido à variação dos nascimentos, é raro o caso de haver 2 famílias de primos cruzados, consistindo exatamente de um irmão e de uma irmã. Assim, usualmente arranjos mais complicados tem que ser feitos.

Não há regra que exija ser o casamento dentro ou fora do grupo local (t'ayusa). Mas os problemas de arranjo de casamentos nessas duas situações diferem na forma em que casamentos

endógamos não exigem reciprocidade tão imediata e restrita quanto os casamentos exógamos. Se um casamento ocorre dentro de um grupo, os recém-casados permanecem parte dele, e sua força de trabalho não é esvaziada. Assim, um casamento endógamo é preferível a um casamento exógamo. Silas diz que se o primo cruzado de alguém que é um membro do mesmo grupo quer se casar com a irmã de alguém, não há insistência num imediato casamento nem troca. Mas devido o pequeno tamanho das aldeias tradicionais, como determinadas no último capítulo, é raramente possível para um homem que está na idade de se casar encontrar uma mulher adequada em seu próprio grupo local. 2 casamentos recentes em Serra Azul, Entre Luis (Fuado) e Buni-ce e Timóteo (Matevão) e Teresinha uniram indivíduos já residentes na aldeia. Mas diversos outros casamentos recentes foram exógamos, e quando eu deixei o campo, havia ainda 3 ou 4 jovens em idade de casamento andando de aldeia em aldeia em busca de uma esposa. Assim parece haver que a maioria dos casamentos N. eram, como ainda são exógamos.

Silas aponta a importância da reciprocidade exata nos casamentos exógamos. Ele diz q/ sob essas circunstâncias a menos que haja uma boa troca, crises perigosas desenvolver-se-ão. Um primo cruzado de alguém queixar-se-á amargamente de que um tem uma esposa, enquanto ele ainda está só, e palavras pesadas poderão levar a uma luta entre grupos. Deste modo pp de ser visto que o princípio de casamentos recíproco entre famílias é realmente uma questão de casamentos recíprocos entre grupos. Que a coincidência de nascimentos raramente conspirem para produzir 2 pares de Siblings de sexo oposto primos cruzados entre si não é importante. O que é importante é que um casamento entre um homem de um grupo e uma mulher de outro grupo seja recíproco como outro casamento na direção oposta. Assim, Silas enfatiza que mesmo quando um homem se casa com uma mulher que não tem parentes vivos (a'ita'tesu), se ela é de outro grupo haverá um outro casamento recíproco em pagamento (syohá).

Recentemente, a gente do Camararé e a de Pirineus de Sousa tentaram uma nova espécie de arranjo de casamento. Havia 2 homens para se casarem em Camararé e 2 mulheres para casarem em Pirineus. Assim, as mulheres foram pagas com bens e não com casamentos recíprocos. As mulheres juntaram-se a seus novos maridos em Camararé e a gente de Pirineus de Sousa recebeu chumbo, roupa, utensílios de alumínio e sabão em troca. O aspecto importante do negócio para o qual Silas chamou atenção, foi o fato de que a gente de Pirineus ficou satisfeita. Não houve palavras rudes, feitiçaria ou luta. A troca de bens por mulheres representa uma inovação e não um costume N. tradicional. Alguns informantes não viram a transferência dos bens como um pagamento, mas como uma espécie de segurança, dizendo que bens de valor igual seriam devolvidos quando no futuro, fossem arranjados casamentos recíprocos.

Lourenço negou que houvesse algo como uma cerimônia algo *como/mã/pari* de casamento. Ele disse que uma vez que o arranjo fosse feito, o casal começaria imediatamente a viver junto. Mas isso é aparentemente um pouco de excesso de simplificação. Quando estávamos em Camararé (1969) Macaquinho casou-se com Marta. As circunstâncias do caso não foram comuns, desde que Macaquinho fora tirado da tribo quando menino e criado por civilizados e nenhum dos conjuges tinha parentes vivos próximos. Mas Macaquinho foi finalmente persuadido a voltar a tribo, sendo-lhe prometido que uma esposa seria encontrada para ele. Após uma viagem a outras aldeias para se considerar as várias possibilidades, decidiu-se finalmente que ele se casaria com Marta. Marta era uma moça com cerca de 20 anos que uma vez tentara um casamento com outro homem, mas fora rejeitada. Ela estava morando na casa de Roberto, com quem podia traçar um parentesco distante.

Uma tarde eu estava conversando com Américo e ele mencionou que em poucos minutos ha-

-veria um casamento. Ele disse que ao entardecer viria à casa de Vitorino para conversar a respeito do casamento. Vitorino era um pai classificatório de Macaquinho e o homem mais velho da aldeia, com quase 80 anos. Roberto era o verdadeiro filho de Vitorino e Marta sua classificatória. Assim, Marta era também uma mãe classificatória de Macaquinho e o casamento era teoricamente impróprio (ka'yuhsonyutsu). Parece que Roberto agia a favor de Marta simplesmente porque ela era um membro de sua casa. Corri para pegar o gravador e o levei para a casa de Vitorino bem a tempo. Macaquinho e Marta sentavam-se fora da casa, apoiados à parede. Um grande nº de habitantes da aldeia lá se juntavam. Roberto entrou e um pouco de palavras colocou sua proposta para Vitorino. Vitorino começou a falar, mas parou e disse a sua esposa que mexia nas panelas para por favor ficar quieta que ele estava falando. Ele disse que todos os homens estavam sempre falando e que se ela não cozinhasse não haveria nada para comer. Vitorino disse-lhe para segurar a língua e saiu, sentando-se um pouco à parte do grupo e continuou a falar. Falou impressionisticamente, censurando os habitantes da aldeia em geral por não seguirem os velhos costumes. Em particular, ele enfatizou que deveria trabalhar mais. Disse que com sua idade tinha direito a um descanso, mas que o fato era que trabalhava mais do que qualquer um na aldeia. Finalmente, ele aparentemente entendeu que embora tivesse falado bem, pouco tinha a ver com o casamento, e assim dirigiu-se a mim e explicou baixinho no microfone que Macaquinho e Marya iam casar. Quando terminou, o par se levantou e caminhou de mãos dadas para a casa de Luís, que lhes fora emprestada por uns poucos dias até que Macaquinho pudesse construir sua própria casa.

Essa cerimônia pode não ser típica, mas parece que um casamento não é digno de um ajuntamento do grupo e um discurso como um anúncio formal de que as 2 pessoas em questão daí para a frente dividirão os direitos e obrigações de casados. Parece provável que a maioria dos participantes são normalmente os pais do noivo e da noiva, e pode ser usual a ênfase à necessidade de trabalhar, pois Silas assinala que o sogro de alguém o faz trabalhar pesado e não ser preguiçoso. Silas e Benedito asseveraram que um casamento deveria acontecer ao entardecer, mas ninguém deu uma idéia do que seria a seria a cerimônia. 1 dia ou 2 antes do fim da minha viagem de campo, Benedito prometeu-me gravar um texto sobre a cerimônia do casamento. Mas ele ficou doente e não foi capaz de fazê-lo. Assim a asserção de Lorenço de que realmente não há ritual parece quase correta; a cerimônia, tal como é, é muito curta e simples. L.S. diz que há um banho que dura a noite toda no rio antes do casamento. Não me contaram de tal costume. Ele ainda diz que a cerimônia do casamento é celebrada pelo chefe, que põe um pedaço de peixe na boca do noivo e da noiva. Esse pode ser o caso entre os N. do norte, mas na maior parte da bacia do Juruena, o peixe é escasso, desde que os pequenos rios da savana são separados dos rios maiores por quedas d'água a que os peixes grandes não conseguem chegar. A afirmação de Oberg sobre o casamento me parece mais aceitável. - depois da cerimônia, o casal geralmente reside com o pai da noiva. Diz-se taqhintikiainá khikhuhniá (ele o marido mora com o sogro).

Não há regra que estipule essa espécie de residência pos-marital. Quando indagados onde um marido deveria residir depois do casamento, os informantes declararam que ele pode ficar onde quiser. Silas explica que a residência pós-marital pode ser assim: ele nota que as moças casam frequentemente quando ainda são muito jovens, esse é certamente o caso se o casamento já está arranjado quando termina a festa da puberdade. Assim o pai da noiva, diz a seu novo marido "Olhe minha filha é pouco mais que uma criança. Não quero que ela fique vagando pelo campo. Por que você não fica e mora conosco até que ela cresça um pouco mais ?

Se o homem quer se casar com a moça, ele precisa concordar com os desejos de seu sogro e todos os sogros são ditos mesquinhos "alainmalá" com suas filhas. Assim caso o pai da noiva ainda esteja vivo ao tempo do casamento, o novo marido é obrigado a ir morar com a família da esposa, caçar para eles e trabalhar com seu sogro. Mas se o pai da noiva está morto, ela vai morar com a sua família (do marido). Notar-se-á que é precisamente a relutância de um pai em deixar sua filha ir que faz necessário os casamentos recíprocos entre diferentes grupos residenciais. Se um homem quer casar, ele precisa se casar nos termos de seu sogro. Se seu sogro exige que ele more com ele após o casamento, o grupo da noiva ficará variado. Isso só pode ser remediado se um homem do grupo do sogro do noivo pode ser induzido a se casar no grupo do noivo. Assim, a política do casamento é que os sogros tentem conseguir genros, cunhados tentam conseguir mulheres para si mesmos em troca de suas irmãs, e os grupos residenciais tentam manter sua força de trabalho e a balança do poder. Assim, um casamento é preocupação de todos e a base da sociedade Nambiquara.

Tradicionalmente outro modo de arranjar esposa era capturando uma de um bando hostil. Inteirei-me dessa possibilidade através de um incidente interessante. Uma manhã, enquanto algumas pessoas de Camararé estavam visitando Serra Azul, 3 jovens passaram por nossa casa carregando suas espingardas e apontando Ceda (Madalena), uma das moças que estavam de visita. De tempos em tempos ela fugia, batia-os com uma vara, mas eles a seguravam novamente pelos braços e continuavam a empurrá-la. Os habitantes da aldeia e os visitantes permaneciam ao redor e sorriam enquanto eles a conduziam para o campo. Pouco depois, deixaram-na ir e voltaram rindo. Américo que estava comigo disse que era assim que nos velhos tempos, eles roubavam mulheres. Embora o casamento por captura não seja mais praticado na bacia do Juruena a gente do Sararé tomava mulheres dos Wassusu a força até recentemente em 1965, e em 1968 estavam considerando novo ataque. Nenhuma cerimônia de casamento é necessária para formalizar um casamento por captura.

Os casamentos não são particularmente estáveis até depois da chegada de crianças. De fato, há termos especiais para jovens esposos e esposas sem crianças: SANELAKOSU E KANETAWASU. De casais entre o casamento e o 1.º filho é dito: S'OIHUTESAINNALÁ = eles estão num casamento/experiência. Não está claro se relações sexuais devem ocorrer num casamento de experiência. Os informantes são unânimes em declarar que não é bom para uma jovem ter filhos e que se um homem se casa com uma mulher muito jovem, ele deveria esperar um pouco antes de fazê-los. Timóteo que se casou com Terezinha poucos meses após sua cerimônia de puberdade pediu-me uma vez remédio para vermes para ela. Avisei-o que ela não deveria tomá-lo caso estivesse grávida e ele disse estar absolutamente certo que ela não estava, pois ele ainda não estava fazendo bebê com ela. Outros informantes disseram que provavelmente isso era verdade, em outros contextos disseram-me que era permitido casar-se com uma moça muito jovem caso ela tivesse uma mãe para cozinhar, mas que não deveria se ter relações sexuais até que ela crescesse. Por outro lado, Davi tornou claro numa declaração extremamente ingênua de que havia jogos sexuais entre crianças, nos quais elas tentam ter relações, embora ele tenha dito que é necessário um pouco de prática antes que tenham o mecanismo delas funcionando apropriadamente. José da aldeia de Marize e a filha de Militão estavam tendo um casamento de experiência pelo tempo que deixamos o campo e eles definitivamente estavam tendo relações sexuais. Isso pode ser um caso atípico, pois a moça em questão era uma "cozinha precoce" que quase acabara com o casamento de Daniel antes de iniciar com José.

De qualquer modo, há usualmente um período de poucos anos entre a cerimônia da puberdade

dade e a chegada de seu 1.º filho. Desde que casamentos começados durante este período podem não durar é para vantagem da moça que seu pai olhe por ela e que insista que ela e seu SA' NELAKOSU permaneçam em sua casa. Mas uma vez que haja filhos diz-se do casal: TEKHA'I'HNANA= estão realmente um com o outro, e o casamento é considerado estável. É bastante errado para um homem abandonar uma esposa de quem tenha tido filhos, e raramente acontece. Quando Daniel saiu para uma ferra com a filha de Militão, o irmão de Juriti (sua mulher), Francisco, ameaçou matá-lo a menos que voltasse para sua esposa e criança. Segundo Silas um homem que permaneceu com seu sogro por diversos anos é então livre para pegar sua esposa e voltar p/ sua própria aldeia. Mas ele assinala que a esposa sofrerá de saudades de seu próprio povo, e o marido fará visitas longas e frequentes à aldeia de seu sogro. Américo que se casou c/ a filha de Maxixe estava nessa situação, suas visitas tinham tal duração que é difícil determinar se ele passava mais tempo em Camararé ou na aldeia de Maxixe. Ao tempo do meu recenseamento, a maioria dos homens casados que tinham sogros vivos estavam residindo ou c/ eles ou muito perto deles. Desde que o serviço-do-noivo não é reconhecido como uma obrigação formal, não é de se surpreender que nunca termine formalmente.

Em princípio, um homem e sua mulher não devem ter relações sexuais extra-maritais. Que essa regra seja frequentemente quebrada não é de se surpreender em vista do fato de que um homem não deve ter relações com sua própria esposa enquanto ela é muito jovem, esteja mangruando, grávida ou amamentando. Cabe à mulher evitar colocar-se numa situação onde um homem possa aproximar-se dela. Assim, as mulheres não devem sair da aldeia sozinhas, nem para banharem-se nem para pegarem lenha. Mas quando acontece um caso, é o homem e não a mulher que é julgado responsável. Em tais casos, pode haver uma discussão entre o marido enganado e o outro homem. Mas o homem (marido) não sente que seu orgulho/honra ou masculinidade foram ameaçadas. Um homem contou-me bem francamente sobre um caso entre sua esposa e outro homem quando perguntei-lhe o que fizera a respeito, disse-me que apenas começara um caso c/ a esposa do outro homem.

O que é realmente perigoso para o equilíbrio social não é um caso casual, mas uma tentativa para conseguir a esposa de outro homem permanentemente. Mesmo quando isso acontece, o efeito não é sempre previsível. Em 2 casos que me contaram o marido matou o outro. Mas em outros casos um entendimento foi conseguido que evitou a catástrofe. Num caso, os dois homens realmente trocaram suas esposas. Embora essa solução tenha sido desaprovada e provocasse muita fofoca, preveniu outras consequências que teriam sido muito + desagradáveis.

Não há ritual que marque a passagem do indivíduo para a velhice, mas há termos especiais para a velhice, /~~mas~~ velho, velha : -yahlosu e á'kalusu. Gente mais velha tende a viver à parte da vida da aldeia. Quando notei que Aquino construíra uma casa um pouco distante do resto da aldeia, disseram-me que isso era típico dos velhos. Também Vitorino, de quem se dizia ter sido uma vez um shaman muito poderoso, entrara num semi-reposo e apenas prestava seu serviço para curar quando surgia um caso muito difícil. Os velhos orgulham-se de sua idade e de sua sabedoria; Maxixe insistia que era mais velho que Bacana, e/ alegrava-se consigo que podia lembrar os nomes dos pais e mães de quase todos que eu questioneei quando fazia o recenseamento. Os velhos são os principais contadores de histórias, e os jovens às vezes declinavam de contar-me um mito, dizendo que realmente não o conheciam direito e me encorajavam a perguntar a alguém mais velho. Pirineus de Souza diz que há sempre um velho contando a história da tribo e suas lendas para os jovens. Essas lições são ditas em voz baixa, digo voz baixa, para não atrapalhar o sono dos outros índios, e são ouvidas apenas p/

lo índio a quem são destinados. O que está sendo assim educado presta a maior atenção e confirma com hum, uhum, para mostrar que entende.

Nunca testemunhamos um funeral, pois embora 2 enterros tivesse re realizado enquanto estávamos no Sararé, não nos permitiram assisti-los. Mas chegamos em Serra Azul num período de luto e nossas observações desse tempo, mais a informação dos vários informantes, permitiu-nos reunir em uma feição geral, o último ritual do ciclo da vida.

Se alguém morre fora da aldeia, o corpo é usualmente trazido de volta para o enterro no terreiro. Mas ocasionalmente se a distância é grande, a pessoa será enterrada num acampamento ao longo da trilha. Exceto por demoras ocasionadas por isso, não há nenhum período de espera antes do enterro. Um buraco é cavado no terreiro, de um metro ou mais. Essa é a alternativa de Lourenço. Como os índios não são bons no julgamento das unidades de medida do civilizado, deve-se dar mais crédito à declaração de Oberg de que o túmulo tem 5 pés de profundidade. O corpo inerte é deitado com a cabeça em direção para o oeste, para que o espírito esteja bem orientado quando deixar a cova e quiser encontrar seu caminho para a aldeia do Espírito. L.S. afirma que os grupos do leste fazem um duplo enterro. Ao descrever o processo, ele cita 2 palavras em N. do sul (nenhuma das 2 inteligíveis) e uma declaração mais longa em N. do norte. Assim, não fica claro o que ele quer dizer por grupos do leste. Nem está claro como ele podia ter errado tão completamente. Embora eu admita que não tenha assistido a um funeral, vi covas recentes, na bacia do Juruena e no Sararé, e todas eram compridas e estreitas. Não há absolutamente evidência de um enterro primitivo numa posição curva em buracos redondos que L.S. descreve. Oberg assistiu o mesmo enterro descrito por Miss Pierce, mas sua narrativa é menos detalhada.

L.S. TAMBÉM cita uma crença N. em que os homens quando morrem se transformam em onças enquanto as mulheres e crianças simplesmente deixam de existir. Essa crença pode ter sido obtida entre os N. do norte, mas penso que não é uma representação acurada da crença do sul. Disseram-me que pessoas más podem se transformar em espíritos maus quando morrem, mas que a maioria vai morar na Aldeia dos Espíritos, embora aparentemente gagueie, vagueie por outros lugares, desde que são às vezes encontrados pelos shamans, e desde que às vezes se inserem nos assuntos dos vivos causando doenças. Nunca indaguei especificamente se havia diferença entre o pós-morte dos homens e das mulheres. L.S. pode estar correto nesse ponto. Não nos permitiram assistir a funerais que aconteceram enquanto estávamos no Sararé, mas por que pudemos ouvir parecia haver uma diferença nas cerimônias de enterro entre homens e entre/ou/de mulheres, com um ritual mais desenvolvido para os primeiros.

O corpo é coberto com ramos e folhas, preferivelmente de buriti, antes que a cova seja cheia. Os que fazem o enterro não precisam ser de qualquer categoria de parentesco em especial; imediatamente após o enterro vão banhar-se no rio para remover a contaminação causada pelo contato com o morto. Tradicionalmente, a casa do falecido era queimada, e suas posses destruídas. Mas no Camararé a casa não é mais queimada desde que os materiais de que é feita (tábuas, folhas de metal, pregos) não são facilmente repostos. Mas há um sentimento que a casa deve ser desmanchada e onde o morto esteve deve ser queimado. Os objetos pessoais usados pelo morto não são queimados mas destruídos de outras maneiras. As cabaças são quebradas, as contas colocadas em colinas de térmitas onde serão comidas. Embora arcos e flechas primitivamente fossem destruídos, quando Américo morreu, sua esposa conservou sua arma para seu filho.

Uma missionária, Kathlin Pierce, descreve o enterro de Marciano, perto de Utiariti em 1949 | -- andamos em fila indiana atrás do chefe (shaman) para o lugar do enterro. Fiquei por

to de Enília (viúva) eles cavaram profundamente e 2 homens baixaram o corpo de Marciano nas mãos de outros 2 que estavam perto da cova. Na cova foi sua roupa, suas caboças, agora quebradas. A cova foi parcialmente cheia e a tribo retomou suas posições ao redor dela.... Agora o chefe parecia dirigir-se ao espírito do homem morto e endou propositalmente 2 voltas ao redor do lugar em que estava Marciano. Quando terminaram de encher o túmulo, as mulheres cortaram as cestas que Marciano usava e as colocaram no fogo no fogo no fogo. Quebraram o mador de mandioca que sua família usava e Enília cuidadosamente pegou suas flexas, quebrou-as e as atirou após o moedor na floresta. Sua recém ganha machadinha ficou para o cunhado de Enília, suas novas flexas não usadas para um dos homens que era chamado seu irmão.

Suspeito que Miss Pierce pretendia escrever enterrados e não queimados. Muitos dos manuscritos a mão, e erros por parte do impressor ao decifrá-los não são comuns, digo, incomuns. De qualquer modo, o uso do tempo passado aqui é peculiar, pois em todos os outros lugares Miss Pierce usa o presente. Disseram-me no Sararé que os objetos pessoais não eram queimados, mas colocados embaixo de folhas na floresta.

Um shaman canta sobre o túmulo em muitas noites consecutivas que se seguem ao enterro até que se certifique que o espírito, ANYAUNKA'TESU partiu para a aldeia do Espírito. Por um período considerável é perigoso comer as oferendas apresentadas aos espíritos ancestrais, desde que o espírito do falecido recentemente volta com os outros e contamina a comida pois que seu corpo ainda está apodrecendo. Mrs. Pedersen dá a seguinte descrição de um enterro entre os Wasusu ao tempo em que trouxeram Samuel para mim ajudá-lo, seu abdômen estava dolorosamente distendido, e o bebê sofria com falta de respiração. Fizemos o que pudemos. 14 dias após seu nascimento, o pequeno Samuel morreu. Noite alta, o lamento começou. Na manhã seguinte o funeral realizou-se. 1º que testemunhámos nos 4 anos em que trabalhamos entre os Galera. A forma sem vida foi envolvida num pesado envoltório e amarrado com 11 na folha de palmeira. Os 2 lados foram deixados abertos e uma pilha dos pertences do bebê falecido jaziam perto da mãe. Logo que chegamos, o curandeiro assumiu, derramando lágrimas e amargas de momento em que chegou perto do pequeno corpo. Ele no envoltório soprou fumaça de seu cigarro sobre o corpo e balançou caboças no ar. Finalmente espatifou as caboças e caiu como num transe nos braços de um homem que se sentava por perto. Por mais de 1 hora o curandeiro permaneceu onde tinha caído, desenvolvendo por um monólogo que soava como se uma criança estivesse falando. Então o pai reuniu os pedaços da caboça e os colocou no envoltório junto com o corpo. Foi trabalho seu cavar uma cova e baixar o corpinho à terra.

Fiquei extremamente frustrado pelo fato de ser inteiramente incapaz de elucidar esse ritual, que difere radicalmente do ritual de enterro descrito por Miss Pierce. A diferença poderia ser atribuída ao fato de que se refere a uma criança e não a um adulto, mas parece mais provável que haja uma diferença entre as crenças religiosas do vale do Guaporé e da b. Juruena. Há outras indicações de que esse poderia ser o caso, tal como o fato de que a gente do Guaporé aparentemente não canta para curar a doença.

Parentes chegados do morto tradicionalmente cortam o cabelo, tão curto quanto possível. No vale do Guaporé vimos parentes dos que morreram com verdadeiros cortes de cabelo à escovinha. Esse costume está começando a passar na bacia do Juruena. Depois da morte de Zé Roberto, comentei com outra pessoa que ele não havia cortado o cabelo, e disseram-me que o cabelo dele já estava curto de qualquer maneira, cortado num comprimento de civilizado. Matheus disse que apenas uma mãe ou uma esposa tinha que cortar o cabelo, e que não precisava de

ser muito curto. Parece que a questão de quem exatamente deve cortar o cabelo é determinada pelo sentimento. Cortei o cabelo da minha esposa enquanto estávamos em Serra Azul, depois da morte de Levi, e sua irmã adotiva disse que isso não era necessário desde que ela não era tão parante. Mas sua mãe que estava perto censurou-a fortemente e disse que se minha esposa estava triste ~~melhor~~ era perfeitamente apropriado cortar os cabelos.

Membros da família imediata do morto lamentam-se numa canção especial chamada YAUPTSU por alguns dias após o enterro. Lourenço disse que isso deveria continuar por 3 dias mas quando chegamos em Serra Azul em mar/70, 2 semanas já tinham se passado desde a morte de Levi e Aristino, sua mãe e esposa ainda lamentavam. Dia e noite a qualquer momento lembragem os falecidos, ~~as~~ começariam o Yauptsu. Os membros da família também trocam seus nomes após a morte. Diz-se que ouvir ser-se chamado pelo mesmo nome que o morto usava faz ficar triste. Também pode haver uma sensação de que o espírito pelo qual alguém é nomeado não ajuda a evitar o desastre, e é tempo de procurar a proteção de outro. Mas a gente de Serra Azul trocava não apenas seus nomes N, mas também os portugueses. Há também a tendência de evitar-se mencionar o morto pelo nome por algum tempo após a morte. Quando Américo morreu as pessoas referiam-se a ele por um termo de parentesco ou como "o homem que morava lá em cima".

Depois da realização do ritual apropriado, os membros da família do morto deixam a aldeia por um tempo e vagam pelo campo, os membros da ,visitando talvez outras aldeias. Elijah disse que após a morte de seu irmão ele ~~psaiu~~ para encontrar com seu espírito em todos os lugares que juntos tinham visitado enquanto seu irmão ainda estava vivo. Ele explicou que embora o homem comum não possa ver o espírito, ele está lá. Ele disse que é muito importante sair dessa situação para que a tristeza desapareça. Então pode voltar para a aldeia e retornar à vida normal.

CAPÍTULO VI SISTEMA DE PARENTESCO

O sistema de parentesco é o mais compreensivo e integrativo quadro de figuras modelares na cultura N. é um sistema de categorias nominadas que servem para classificar todos os membros do grupo de alguém. Embora não haja um nome em N. que signifique Parente, há um verbo H'en- que significa ser parente ou aparentado. Pode-se perguntar por exemplo: Joãosh la ineth'enyuhintela'a= como João é seu parente ou aparentado com você? Desde que ocasionalmente, se recebe a resposta H'entehe'nai'nawá = ele não é meu parente não. Está claro q/ os N. distinguem entre gente que é parente e gente que não é. Tradicionalmente apenas os membros de um dado bando interagiam como parentes, enquanto membros de bandos diferentes interagiam por acordos e/ou reciprocidades.

Mas hoje o malgama de bandos devido a depopulação estendeu às categorias de parentes com a bandos diferentes. Assim muita gente de Serra Azul pode calcular seu parentesco com a gente de Camararé e no Sainã/(utiariti) e pareceria que todos os sobreviventes na bacia do Juruena estão a constituir um único bando. Ao estudar o parentesco era minha intenção, tanto quanto possível explicar o sistema de concepções que os próprios N. usam para classificar todas as pessoas a quem viam como parentes. Inicialmente elaborei o método genealógico desde que não quero pressupor que os critérios para o uso dos termos de parentesco (H'enyà kityausu) fossem todos genealógicos. Em vez disso reuni uma lista de termos de parentesco (H'enyà kityausu) e pedi a vários informantes para defini-los, 1º usando a pergunta t'ausu

-asi'yautaukhai'ala nettela'á -- a que se refere nossa _____? Mais tarde descobri que a palavra ou pergunta T'a -su tyau'ainasá ihnetiye'kketyuhlailá = quando usamos a palavra meu _____? era mais frutífera. Meu entendimento do quadro de categorias de parentesco N. é baseada em respostas numerosas a essas questões, assim como é baseada em respostas (genealógicas) numerosas a essas questões, assim como em textos gravados, discussões informais e diversos métodos genealógicos que foram retomados posteriormente.

Os mesmos termos de parentescos são usados para referência, endereço e especificação. Isso era determinado questionando sua aceitabilidade nas molduras apropriadas. Para examinar o uso de endereço, substituí os mesmos termos na moldura t'a _____-á ne'nahave = meu _____venha aqui Para uso referencial, usei T'a _____-a sá'weainnalá = meu _____está fora no mato. E para especificação usei: T'a _____ailava = ele é meu _____(pai, irmão, primo...) Excepto por um quadro especial de termos, discutidos abaixo, que não ocorrem com o sufixo de 1ª pessoa possessiva, t'a- todos os termos de parentesco são igualmente aceitáveis nesses 3 quadros. Para conveniência do leitor, a tabela 6 lista alguns usos típicos para os termos de parentesco em N. básico. Essa informação dá uma idéia muito pequena do modelo nativo dos sistemas de parentesco. Para entender a estrutura do sistema como o N. o vé é necessário ter referência em relação a suas próprias declarações sobre o significado dos termos.

Ao responderem a perguntas sobre o significado dos termos de parentesco, os informantes inclinavam-se a fazer 2 diferentes tipos de declaração. Uma espécie de declaração era uma tentativa de explicar o significado do termo de parentesco por recurso a um outro termo mais primitivo. Tal declaração é essencialmente uma definição. A outra espécie de declaração era uma tentativa para delimitar o quadro de referentes a quem o termo de parentesco podia apropriadamente ser aplicado. Por exemplo uma definição típica do termo -kukamusu, era o homem que faz a mulher com quem um homem se casa (sogro). Sobre o mesmo termo é qualquer homem que o pai de alguém trata como primo cruzado. Note-se que a definição e

trazem diferentes espécies de informação. A definição diz algo sobre o sentido de -kukamusu, ou melhor sobre o significado da categoria de parentesco nomeada pelo termo mas diz muito pouco sobre o seu uso. pelo contrário nada diz sobre o significado da categoria, mas descreve adequadamente o quadro de referentes a quem o termo pode ser aplicado. Por significado eu quero dizer a informação geral da que o nativo tem da categoria. Por exemplo, uma parte do significado de categoria é que sogro e as filhas dos membros da categoria são adequadas para o casamento. A tabela 7 enumera as definições e os termos de parentesco básicos N. Esses dados representam uma síntese das declarações feitas por vários informantes. Nem um único informante deu ambas a definição e o referencial nitidamente de cada espécie de termo de parentesco. Sobretudo os homens se inclinavam a ignorar o ponto de vista das mulheres e vice-versa. Desde que essas lacunas não precisavam ser entendidas para representar as diferenças de opiniões entre os informantes, mas apenas para informar os vários estados de falta de exatidão da cobertura do material, parece mais valioso juntar as declarações relevantes do que itemizar as diferenças no tipo de resposta. Além disso, as declarações feitas na tabela 7 são traduções literais do N. mas tentativas de expressar as mesmas idéias mais lucidamente em inglês. Anote-se que troquei as formulações em 1ª pessoa inclusiva (ex.: nosso pai por um uso impessoal: o pai de alguém). A natureza de _____ entre a definição e

é elucidada pelo princípio da unidade do grupo de Sibling. Como Radcliff Brown formula isso, esse princípio refere-se não à unidade interna do grupo em relação ao comportamento

dos membros uns com os outros, mas à sua unidade em relação a alguém de fora e ligado a ele por uma relação específica com um de seus membros. Nesses termos, refere-se a um grupo inteiro de irmãos e irmãs classificatórias, enquanto a definição se refere a um/membro do tal grupo pelo qual um membro fora do grupo está ligada a ele. Por exemplo, do termo de parentesco: -winusu se refere apenas a um membro daquele grupo que é o verdadeiro pai de alguém. Essa distinção entre o grupo inteiro de parentes para o qual um termo particular é aplicado e um único membro daquele grupo através do qual uma pessoa de fora é ligada ao grupo, lembra a vista extensionalista da terminologia de parentesco proposta por Malinowski. O membro mais próximo de um grupo de Sibling é visto como um protótipo para o grupo com um todo, e o termo de parentesco que é definido de acordo com sua relação com o ego se estende ao resto do grupo de Sibling ao qual ele pertence. Desse modo que diferentes princípios estruturais são aplicados pelas definições e dos termos de parentesco básicos N. Os 2/dos campos serão discutidos separadamente. As definições dos termos chamam nossa atenção para 3 variáveis interrelacionadas: sexo, consanguinidade-afinidade e geração.

Sexo do ponto de vista N. divide o mundo animal e humano em macho(int'isu) e fêmea(t'uhusu). Uma pessoa é caracterizada como macho ou fêmea de acordo com a espécie de genitália que possui. Embora certos tipos de ornamentos de corpo, certas peculiaridades de temperamento e certas peculiaridades de comportamento, condições estejam correlacionadas com cada um dos 2 sexos, não são essas características, mas as diferenças anatómicas que distinguem entre os machos e fêmeas. Isso é mostrado pelos casos limitados de bebês recém-nascidos e animais que prontamente são ditos macho e fêmea com base apenas em seus órgãos sexuais. Mas ser macho ou fêmea não implica necessariamente na habilidade de ter relações sexuais. Diz-se que crianças não sabem copular, embora comecem a experimentar quando crescem um pouco. O fato das crianças não participarem nas relações sociais baseadas no sexo é refletida pela falta de uma distinção sexual nos termos que se referem a crianças. Assim, o termo -wettsu é usado tanto para filhos como para filhas, e os termos -sawittsu e -'wai'lisu que serão discutidos abaixo, também se referem a crianças independentemente do sexo. Todos os termos de parentesco adultos são terminologicamente distintos pelo sexo, exceto os filhos e filhas crescidas, que ainda são chamados -wettsu. Essa exceção pode refletir a proibição muito forte que há de relações sexuais entre pais e filhos.

Entre os termos que se referem a afins da mesma geração, a diferença de sexo entre o falante e o referente é significativa. A diferença entre os termos -sukkisu e -wesaisu não é simplesmente que o 1º é usado por homens e o 2º por mulheres. O que é importante é que no 1º caso, o falante e o referente são do mesmo sexo, e no 2º caso são de sexo opostos. No 1º caso a cópula é fisiologicamente impossível enquanto no 2º caso, a cópula e o casamento são possibilidades fisiológicas e culturais. O sexo do referente também é importante no uso dos termos -wettsu e -sanehlu e sit'su. Mas nesses casos não é uma diferença de sexos entre o falante e o referente mas do sexo do grupo de Sibling ao qual o falante pertence. As crianças de todo o grupo de irmãos ao qual um homem pertence são seus -wettsu. A categoria, mulher em virtude de seu sexo não pertence ao grupo dos irmãos mas ao grupo das irmãs e são os filhos deste grupo que se chamam -wettsu. A categoria contrastiva de parentes que não são os filhos do irmão de um homem ou da irmã da mulher, mas da irmã do homem ou dos irmãos da mulher que são -sa'nehlu e sitsu. Assim membros da 1ª geração de descendentes são filhos se rebentos de alguém que está no mesmo sibling grupo e sobrinhos se não.

A distinção entre consanguinidade e afinidade tem uma forma especial no contexto. Namb Abstraindo a partir das declarações difinicionais no quadro 7, descobrimos que consaguinidade significa uma relação biológica, enquanto afinidade se refere a um parentesco contigente ou caracterizado pelo casamento. Um *si* consanguíneo é um parente que tem uma relação de gerações o que faz (pai), uma criança que alguém fez (filho), ou alguém que foi feito pelo mesmo fez (irmão). Nem todos os parentes *q*/*sem* qualquer linha de descendência são consanguíneos, nem são todos descendentes de um ancestral particular. O quadro de parentes *q*/*são* consanguíneos é restrito aos membros das gerações contiguas. Mais especificamente, consanguíneos como são definidos são membros da família natal de alguém. A afinidade não é definida de acordo com casamento mas pela categoria dos casáveis. Os afins de alguém incluem sua esposa e todos aqueles parentes que tem uma relação direta e biológica com a esposa de alguém. Assim a afinidade também é uma variável limitada a parentes das gerações contiguas e que se referem especificamente aos membros da família afim de alguém.

A geração também é uma variável importante no sistema N. embora o modo que é conceptualizada difere da noção usual antropológica de geração. De acordo com as definições dadas os sistema é dividido pelo parentesco generacional em 2 classes, compostas de aqueles que são os que fazem (genitores) e aqueles que são feitos (filhos). Cada uma dessas classes vê sua própria composição interna como aqueles feitos pelo mesmo pai. Essas classes são formalmente equivalentes ao que os antropólogos chamariam de 1ª geração de ascendentes, 1ª geração de descendentes, e mesma geração. As relações entre as classes são significativamente diferentes em cada um dos 2 casos. Os N; concebem 2 classes recíprocas, que são os que fazem e os que são feitos, do ponto de vista de cada um do outro, os "feito junto" do seu ponto próprio de vista. Para o antropólogo, mesma geração é simplesmente uma das 3 classes ordenadas, estabelecidas de acordo com os mesmos critérios, enquanto para os N. é uma das 2 classes recíprocas, vistas de dentro. Do ponto de vista antropológico usual, que é *q*/*q* codificado em diagramas convencionais de parentesco, há qualquer nº de classes generacionais, que podem ser vistas ordenadas serialmente: *g*+1, *g*+2, *g*+3, *g*+4, *g*+1, *g*+2, *g*+0, *g*-1, *g*-2, etc. Essa pode ser de fato a concepção nativa de parentesco entre as gerações em algumas culturas, mas não em todas, como foi admitido ou indicado pelo caso dos N. De fato, não é de se surpreender que os N. não concebam as gerações serialmente, desde que qualtem os números e em sua língua. Para sermos exatos, eles tem os verbos Kana'Kana- que significa "um, todos por" e Hahli- que significa dois juntos. Essas expressões se referem claramente ao fenômeno do agrupamento e não à ordenação serial. Um outro modo *q*/*q* em que a concepção antropológica usual difere da dos N. é em termos de itens x relações. O diagrama padrão de parentesco é focado num ego particular, e vê o sistema de parentesco de seu ponto de vista. Assinala uma fila separada na página para cada geração, incluindo a do ego, e as enumera a partir da do ego. Assim o fato de que o ego é filho do ponto de vista de seu pai é obscurecido, pois pai nomeia os símbolos na 1ª geração de ascendentes, e filho nomeia os símbolos na 1ª geração de descendentes. É transmitida uma impressão de que os termos de parentesco se referem a classes de indivíduos e não a relações. O sistema N. enfatizando o aspecto generativo da geração, torna explícito que os termos de parentesco se referem a tipos de relação. O modo em qual o sistema básico de parentesco N. é estruturado pelas variáveis sexo, consanguinidade-afinidade e geração é mostrado na tabela 8(8). Embora as categorias definidas pela intersecção dessas variáveis se referem primariamente aos membros imediatos das famílias natal e afinal, os termos que as nomeia são estendidos a todos os membros de grupos siblings do mesmo sexo ao qual esse parente primário pertence.

não referem-se a parentes individuais, mas a grupos inteiros de siblings. Assim o -kukkanusu de alguém não é uma pessoa particular que é um -sukkisu do pai de alguém, em vez disso o -kukkanusu de alguém são todos os homens que são -sukkisu de todos os -winusu de alguém. Devido à larga e inclusiva natureza de tais formulações, os N. empregam os princípios envolvidos quando querem determinar seu parentesco com os parentes mais distantes. Eles não calculam o parentesco de alguém p/ referência a uma linhagem genealógica, mas de acordo com as relações entre os grupos de siblings que ocorrem. Se alguém pergunta ao N. como ele sabe que uma pessoa particular é seu -sukkisu, ele não responde que a pessoa em questão é

Essa maneira de calcular o parentesco distante está refletida na relativa, pouca profundidade de tempo nas genealogias, N. Não encontrei nenhum informante que soubesse quem era s/ seu bisavô, embora fosse possível determinar os bisavôs de algumas crianças falando com os mais velhos. Mas Samuel e Josué não eram vistos como irmãos porque tivessem o mesmo bisavô, mas simplesmente porque seus pais se tratavam reciprocamente de irmãos. Os grupos de siblings não são pensados como constituídos de acordo com princípios genealógicos, e sua composição não é reduzível a determinantes genealógicos. Pelo contrário, eles tem um espécie de existência a priori e os grupos de siblings das gerações sucessivas são definidos simplesmente em relação com seu parentesco aos grupos de siblings previamente existentes.

É interessante de se notar que o -kukkanusu de alguém não são descritos como os irmãos da mãe de alguém, mas como os -sukkisu do pai de alguém. Os N. reconhecem naturalmente que os -kukkanusu de alguém são os irmãos das mães de alguém, mas se se pergunta a um N; como você sabe que fulano é seu -kukkanusu, ele não responderá porque ele é só irmão de minha mãe, a menos que talvez o indivíduo em questão aconteça ser o verdadeiro irmão de sua verdadeira mãe. Ordinariamente ele responderá porque ele é o -sukkisu de meu pai. Assim, pode-se defender que o N. não pratica o casamento com a filha do irmão da mãe, mas o casamento com a filha do sukkisu do pai. Isso denota um aspecto significativo do sistema, uma preferência a critérios tais como membro de linha paterna, sempre que o parentesco distante é calculado, as partes intervinientes são calculadas através dos homens. Isso é especialmente evidente no cálculo de parentesco que se segue a um casamento incorreto. Vamos imaginar que um homem se casa com uma irmã classificatória. Ele pode referir-se a ela como sua esposa, mas se lhe pergunta como ela é aparentada com ele, normalmente ele responderá "ela é minha irmã". Ele também continuará reconhecendo que os pais de sua esposa não são seu sogro e sogra, mas seu pai e sua mãe. Do mesmo modo a mulher se referirá ao homem como seu marido mas continuará reconhecendo que ele é realmente seu irmão, e que seus pais são seu pai e sua mãe. Se o casal tem filhos, ambos se referirão a eles como seus -wetsu. Os dois participantes nesse casamento errôneo continuarão com o mesmo parentesco que tinham antes do casamento. O homem continuará a ser considerado como um irmão por seus irmãos e a mulher ainda será irmã para suas irmãs. Mas os outros parentes reconhecerão os filhos do casamento impróprio apenas através do pai. Assim, por exemplo uma mulher que é uma irmã para os dois considerará os filhos como genros e noras e não como filhos. Do mesmo modo, um homem que é um irmão para os 2 considerará os filhos como seus filhos e não como genros e noras. Como já dissemos as categorias N. de consanguinidade e afinidade e o conceito de geração, referem-se especificamente aos membros das famílias natal e afins. Mas é possível dar à consanguinidade-afinidade um sentido extensivo, no qual se distingue não apenas entre 2 famílias, mas em

tre parentes que pertencem a todos os grupos de siblings ao qual alguém se aparenta através dos membros dessas famílias. Do mesmo modo, é possível entender a geração num sentido amplo no qual se distinguem entre os grupos inteiros de siblings que são os que fazem e os que são feitos em relação uns aos outros. Tais extensões do sentido dessas variáveis aumentam-se entre o quadro inteiro dos parentes implicados

Mas não há uma maneira pela qual o conceito de geração possa ter uma profundidade maior. Desde que é definido de acordo com o parentesco generativo, imediato que caracteriza os que fazem e os que são feitos, não pode servir para categorizar mais do que duas gerações contíguas. Sobretudo desde que a noção de contiguidade é derivado dos mesmos preceitos do parentesco generativo, seu campo é restrito do mesmo modo. Desde que os afins são membros dos grupos de siblings aos quais alguém está ligado através dos membros da família nuclear de consorte de alguém, o fenômeno da afinidade também é restrito às gerações contíguas. Assim, os parentes das gerações não contíguas não são nem afins nem consanguíneos, nem podem ser categorizados em termos de distinções generacionais posteriores. Eles formam uma classe de parentes que podem ser nomeados periféricos.

O termo -sunusu refere-se a todos os homens anteriores à 1ª geração ascendente, e o termo -h'ainusu se refere a todas as mulheres nessa categoria. O recíproco, -sawittsu se refere a todos os parentes de ambos os sexos posteriores à geração descendente. Os informantes às vezes explicam esses termos em Português como avô e avó, netos, mas mais acuradamente pode ser ancestral e descendente. Além de seu uso para parentes de gerações não contíguas, os termos periféricos também podem ser usados para sogros e genros e noras quando os últimos são ~~já~~ muito jovens, e para membros de outros bandos cujo parentesco é desconhecido. Esses 2 usos são coerentes com o caráter marginal dessas categorias como já descrevemos. O uso dos termos para genro e nora implica em que o referente é um consorte verdadeiro ou potencial para os filhos verdadeiros ou classificatórios de alguém. Chamar um recém-nascido que não se casará por muitos anos de genro seria em muitos contextos bastante ridículo. De modo que se pensa que a criança falta competência sexual, dificilmente ele poderá ser um afim. Mas um genro-criança também não é certamente um consanguíneo; daí ele é chamado um -sawittsu, que nada implica a não ser que o referente é um parente jovem periférico.

Quando um estranho chega na aldeia, ele é às vezes chamado de -sunusu. Também pode ser chamado de -sukkisu, mas esse uso tem uma conotação um pouco diferente. O termo sunusu dá um sentido de distanciamento e implica em que o estranho é apenas um visitante, enquanto o termo -sukkisu é usado para incorporar o estranho ao sistema, e tende a considerar que ele continuará a residir na aldeia. O recíproco de -sunusu nesse uso fictivo é -sawittsu. O 1º termo é aplicado ao estranho e o último termo é usado para os habitantes da aldeia. Assim um sunusu é de longe enquanto seu -sawittsu está logo à mão.

Além dos termos de parentesco já discutidos, há um nº que poderia ser chamado termos suplementares, que se referem a porções especiais das categorias de parentesco básicas. 2 desses termos suplementares são -yahlosu e -âkkalusu, que ocorrem frequentemente em contextos fora do domínio do parentesco. Para entender melhor esses termos, aproximar-nos-emos deles através da consideração de alguns de seus usos não de parentesco. Quando são usados isoladamente sem qualquer prefixo possessivo, são entendidos simplesmente como velho e velha. Mas eles também se combinam com o demonstrativo, /te-/ para formar os pronomes livres, ele e ela: te + yahlá = tyahlá = ele; te + âkkalá = tâkkalá = ela. Além disso são usados como sufixos em outros nomes para indicar que o referente almejado é uma pessoa, macho ou fêmea de acordo c/

o sufixo usado, associado com a coisa nomeada na raiz. A maior categoria de palavras construídas dessa maneira são nomes pessoais como 'nukhaiyahlá = braço de quati. Tanto -yahlosu como -âkkalusu são às vezes usados para se referir à gente que está claramente dentro do sistema de parentesco. Usados dessa maneira, frequentemente fazem referência a "pais" e "mães" distantes que moram em outras aldeias. Mas também são usados para pais e mães adotivos; Lídio, em particular tornou claro que o -akkalusu de alguém é uma mãe que criou alguém mas que não deu à luz. Pais verdadeiros que estão mortos são às vezes referidos como -yahlosu também pode ser usado para designar alguém fora do sistema de parentesco, embora mães falecidas são chamadas -hakkanusu. O termo -yahlosu também pode ser usado para designar alguém fora do sistema de parentesco. Por exemplo, um informante afirmava que a expressão t'ayalainnalá=ele é meu amigo, era um modo de dizer que a pessoa referida não era de forma nenhuma um parente. Resumindo esses dados, descobrimos que quando -yahlosu e -âkkalusu se referem a pessoas que são claramente parentes, eles parecem ser usados para consanguíneos distantes da geração dos que fazem. Distantes nesse contexto pode significar que moram longe em outras aldeias, são adotivos e não parentes verdadeiros, ou estão mortos e moram longe no espírito da aldeia. O uso de -yahlosu para alguém que forma alguma é parente é similar ao uso de -sunusu para um estranho. Parece implicar um laço mais próximo, no entanto pois é explicado como amigo, enquanto -sunusu nesse uso parece ser puramente honorífico e não ter nenhuma conotação afetiva.

Os termos -kananusu e -wânanusu são usados respectivamente para o irmão mais velho e a irmã mais velha de alguém. Mas o N. não acentua a diferença de idade, mas a diferença da ordem de nascimento, do tamanho e da competência. Dizem que o -kananusu de alguém nasceu 1º, e que são maiores e mais capazes: Hikantisainnalá= eles são mais capazes. Desde que a diferença no tamanho e a conseguinte diferença na habilidade estão presentes apenas durante a infância, esses termos são usados primariamente por crianças. Também, são mais frequentemente usados para membros do grupo local, onde o tamanho relativo e competência das crianças é mais óbvio, do que para membros de grupos mais distantes. Sobretudo, deve-se notar que a diferença de idade entre os Siblings no mesmo grupo residencial é importante, pois que os + velhos deverão casar 1º e os jovens deverão esperar a vez.

O termo -'wai'lisu diz-se que se refere a um sibling mais jovem ou ao filho de alguém quando muito jovem. Uma declaração conjuntiva de seu campo poderia ser consanguíneo muito jovem. Os informantes foram ambivalentes sobre se esse termo era o recíproco de -kananusu e wanusu. Em resposta à pergunta direta "O irmão mais jovem de alguém?", os informantes davam o termo -'wai'lisu. Mas quando se perguntava a alguém como era seu parentesco com um particular irmão mais jovem a resposta nunca era ele é meu -wai'lisu, mas sempre ele é meu -lon-su. Esse termo que será discutido abaixo com mais detalhes, refere-se a um irmão que é próximo independente de sua idade relativa. Assim, parece que o termo -'wai'lisu não é um verdadeiro recíproco de nada, embora seja complementar num sentido de -kananusu e wanusu assim como -yahlosu e -akkalusu. Isto é, -'wai'lisu se refere a um consanguíneo muito jovem independente da geração, enquanto -kananusu e -wanusu se referem a consanguíneos mais velhos da geração feito junto, e -yahlosu e -akkalusu se referem a consanguíneos mais velhos da geração dos que fazem.

Além desses termos para consanguíneos, há uns poucos termos suplementares para os afins. Em particular, a categoria crucial dos sogros é subdividida dessa maneira. Como foi assinalado no último capítulo, sogros que moram na mesma aldeia são vistos como muitos diferentes

dos que moram em outras aldeias, desde que um homem que se casa com uma das filhas dos primeiros não tenha que deixar o grupo local para desempenhar serviço-de-noivo. Essa diferença é refletida nos q 2 termos -kukkanusu e -nyukka'tisu. Em geral os -kukkanusu de alguém são sogros membros do mesmo grupo local, enquanto os nyukka'tisu pode ter uma conotação pejorativa, no entanto particularmente quando usado para um sogro que mora na mesma aldeia. Assim o termo não é usado geralmente em presença de seu referente. Para evitar as implicações pejorativas e nyukka'tisu o termo -kukkanusu é às vezes usado para sogros que não moram na mesma aldeia. Assim era possível a Silas dizer: aka'ná tawanyukka'tisu tawanyukka'ta tawaky kkaná wittekhái'tetyaitti'tuwa = Havia tradicionalmente aqueles entre nossos -nyukka'tisu que eram bons -kukkanusu.

Outro termo para sogro cujo uso é ainda mais estreitamente restringido e -taqhintisu. Refere-se especificamente ao pai da noiva durante o período de casamento de experiência. Silas caracterizou um -taqhintisu como um sogro para quem alguém trabalhou e a quem deu carne de presente e outros presentes também. Desde que o termo implica que o referente exige a esses deveres de seu genro, também traz uma implicação pejorativa. Tal conotação não é entendida quando o termo é usado especificamente para o pai da noiva, mas em outros contextos conota um sogro avaro e de difícil entendimento.

Também há termos suplementares para marido e esposa. Quando usados com o prefixo possessivo t'a-, as palavras int'isu e t'uhsu, homem e mulher, significam nossos maridos e nossas esposas. Referem-se não a um único conjugue mas a todos os homens e mulheres no grupo de residência local sem vistas à relação de parentesco do falante. Quando uma mulher diz t'sintisu = nossos homens, elas se referem aos homens que são casados com as mulheres do grupo e quando um homem diz t'a'tuhsu = nossas mulheres, ele se refere às mulheres do grupo e quando são casadas com os homens do grupo. Assim, t'a'tuhsu inclui não apenas as -s'essu=esposas mas todas as outras mulheres casadas do grupo. Note-se que muitos dos termos suplementares se relacionam com distância. Sempre que os informantes mencionavam essa variável, tentava fazê-los clarear o que significavam com ela. Inicialmente, pensei que próximo pudesse significar verdadeiro de preferência a classificatório, ou membro da casa de alguém. Mas essas explicações foram rejeitadas. Os informantes às vezes diziam que um parente distante era alguém que morava longe, em alguma outra aldeia, mas eles geralmente ficavam insatisfeitos com minha sugestão de que próximo significava apenas membro da própria aldeia de alguém. Eventualmente eu entendi que distância poderia ser espacial, social ou temporal. O morfema N. para distância ul-, refere-se especificamente à distância geográfica e em geral os termos suplementares de parentesco como tendo distância eram usados para parentes que realmente moravam longe. Mas também são usados às vezes para habitantes da própria aldeia de alguém cujo parentesco seja remoto, e geralmente evita os referidos a parentes geograficamente distantes com quem se sente um laço de solidadriedade.

A correlação de idade e distância que é particularmente evidente nos termos -sunusu e -yahlosu é análoga a consolidação de tempo e espaço que pode ser vista em um aspecto da morfologia da língua. N. Os nomes às vezes ocorrem com os sufixos -iná ou -aitá, como por exemplo, anuiná, anuitá = uma pessoa. Os informantes diziam que o 1º sufixo -iná, era usado quando o objetivo, digo, objeto do discurso estava perto, enquanto o outro era usado qdo. estava longe. Desde não ficou claro para mim quão próximo era perto, investiguei o assunto posteriormente. Era perto mais próximo do falante do que do ouvinte? Estava a vista? Estava na aldeia? Finalmente Silas explicou-me que algo era próximo e poderia tomar o sufixo -iná,

se tivesse sido viato em algum dia anterior. Assim, parece que, se tivesse sido viesto no mesmo dia, embora estivesse distante, e poderia tomar -aitá se tivesse sido visto em algum dia anterior. Assim, parece que a distância de um objeto é uma questão da proximidades ou distância da experiência de alguém. O que foi experimentado hoje, está próximo, e o que foi experimentado antes de hoje está longe.

Alguns termos suplementares de parentesco parecem seguir a mesma espécie de analogia tempo-espacial. Os termos -sunusu e -h'ainusu referem-se primariamente a parentes das gerações ascendentes ou ancestrais. A maior parte de suas vidas foi passada num tempo anterior ao nascimento de alguém. Assim eles podem ser vistos como substancialmente distantes de alguém, no contínuo do tempo. Velhos e velhas, yahlosu e akkalusu, são temporariamente remotos da mesma maneira. Como já assinalamos, esses termos também podem ser usados para referir a parentes espacialmente e socialmente distantes. Parece que a mesma espécie de conceito indiferenciado de distância tempo-espacial que é visto no uso do sugixo -aitá constitui parte da definição dessas termos. À primeira vista parece que se -Sawittsu é o recíproco de sunusu, deveria ter conotações igualmente remotas numa direção oposta. Mas esse não é o caso, pois o critério importante de distância é a proximidade da experiência. Desde que o -sawittsu de alguém nasceu durante o tempo de vida desse alguém. A experiência de alguém dele agrange toda sua vida até o presente. Embora os termos -sunusu e -sawittsu tem de cada um é recíproca, a experiência que um sunusu e um -sawittsu tem de cada um é assimétrica. Assim enquanto um -sunusu é intrinsecamente distante, um -sawittsu é intrinsecamente próximo. Nesse sentido o -wailisu de alguém também parece ser pensado como próximo. Além dos termos básicos de parentesco e dos termos de parentesco suplementares, há um outro quadro de termos que poderia ser chamado de descritivo. Esse quadro inclui -waiuu=pai; lonsu=irmão -halitisu=irmã; -saihlu = sibling mais velho; -kauntesu = sibling mais novo; -kihlahlu=filho. -Kanehlu = filha. Com exceção de -lonsu e halitisu, descritivos abaixo, esses termos nunca ocorrem com o prefixo possessivo de 1ª pessoa e sempre se referem a um realação biológica direta.

Os termos descritivos diferem de outros termos para pais, siblings e rebentos, pois o seu campo não se estende a todo um grupo de sibling de mesmo sexo. Se dizemos o -wanta'su de João, estamos referindo à pessoa em questão como um membro da classe inteira de parentes que são os irmãos de João. Mas se dissermos o -lonsu de João, apenas chamamos atenção para a relação de irmãos biológicos que há entre João e a pessoa em questão. O sistema de categorias nominadas pelos termos do parentesco básicos reflete a prática do casamento entre primos cruzados. O campo de cada categoria se estende a um grupo inteiro de siblings classificatórios. Assim o sistema de termos básicos de parentesco serve para categorizar todos esses parentes de acordo com as potencialidades e conseqüências do casamento entre primos cruzados. Do ponto de vista de indivíduos em diferentes lugares dentro do sistema, categorias diferentes são referidas por termos diferentes. Mas membros de cada categoria permanecem constantes, não importando como a categoria seja chamada. Os irmãos de alguém é a mesma gente quando chamados filhos por um pai, e quando chamados genros por um sogro.

Desde João, seu irmão e o falante, todos tem lugares marcados dentro do sistema. Há uma opção de se referir a pessoa em questão como "-wanta'su de João" ou como vamos dizer de "meu -winusu". Se a 1ª escolha é feita, o parentesco de João é marcado, se a outra escolha é feita, é marcado o parentesco do falante. Se o termo descritivo -lonsu de João é usado, nenhuma escolha é feita. O fato de que a pessoa em questão é um -lonsu de João não implica q

que ele tenha qualquer parentesco com o falante. Os termos descritivos são inteiramente independentes do sistema de casamento entre primos cruzados. Desde que seja o caso, os termos descritivos são usados quando não há necessidade de marcar a posição de um indivíduo na sociedade, e é apenas necessário apontá-lo sem ambiguidades. Se por exemplo, um homem deseja colocar o irmão de João como um dos participantes de uma caçada, ele dirá "o -lonsu de João" de preferência a "o -wantasu de João". O uso do termo descritivo de preferência a a um simples nome pessoal, indica que o falante não conhece o nome do irmão de João, ou, pelo menos, que esse não lhe vem prontamente à cabeça. Desde geralmente não se conhece os nomes dos próprios parentes próximos, o termo descritivo é usado apenas para uma pessoa q/ é um parente biológico, imediato da pessoa nominada, mas razoavelmente distante do falante. Assim os termos descritivos não ocorrem com o prefixo possessivo de 1ª pessoa... As únicas exceções a essa regra são -lonsu e -halitisu. Lourenço negou que esses termos fossem exceções, dizendo que nunca eram usados para os próprios irmãos e irmãs de alguém. Mas escutei muita gente inclusive o próprio Lourenço usar esses termos dessa maneira. Com o prefixo de 3ª pessoa, seu parece estar restrito a parentes biológicos imediatos, como no caso de outros termos descritivos. Mas, eles também são usados com o prefixo de 1ª pessoa e nesse contexto parecem se referir a qualquer irmão ou irmã que seja habitante da própria aldeia de alguém. Pessoas mais novas eram mais orgulhosas de se referirem a seus próprios parentes, desse modo mais do os velhos. Isso pode mostrar uma tendência de indicar que o significado desses termos está mudando de siblings imediatos, biológicos de uma 3ª pessoa, para siblings que estão espacialmente, socialmente e temporalmente próximos.

Como um resultado da parcial coincidência entre os termos de parentesco básicos e suplementares, o N. frequentemente precisa escolher entre designações alternativas; ele precisa decidir a usar -wantasu ou -lonsu, -winusu ou -yahlosu, -sanehlu ou -sawittsu. Essas decisões são feitas parcialmente de acordo com critérios objetivos, verificáveis por um observador imparcial, e parcialmente de acordo com os sentimentos que o falante deseja exprimir. Por exemplo, um irmão verdadeiro pode ser referido como -lonsu se o falante deseja enfatizar que ele é um co-residente de sua aldeia, mas pode ser referido como um -wantasu se o contexto exige uma distinção clara em termos do sistema de casamento entre primos cruzados, enfatizando que o referente é irmão e não um primo cruzado. A escolha também pode ser guiada por considerações diplomáticas; por exemplo, um homem usualmente referido como um -yahlosu pode ser referido como um -winusu se estiver presente. Finalmente, para especificação, os termos de parentesco básicos, que se referem a todo um sistema de casamento entre primos cruzados, são usualmente escolhidos de preferência aos termos de parentesco suplementares; mais restritos. Quando indagado como é fulano de tal aparentado com você? a resposta será usualmente "ele é meu -winusu de preferência a ele é meu -yahlosu" e ele é meu -wantasu de preferência a ele é meu -lonsu." Há 2 exceções a essa regra: quando o referente é um membro de outro bando, e o parentesco é totalmente fictivo, um informante dirá "ele é meu -yahlosu de preferência a ele é meu -winusu, e as crianças se inclinam a usar os termos lonsu e -halitisu, quando aplicáveis.

CAP. VII - AS FUNÇÕES DO PARENTESCO

O N. considera um modelo particular de comportamento apropriado para cada uma das categorias do parentesco básico. O quadro total do comportamento que parece como apropriado para cada categoria é a função associada com aquela categoria. Assim, o papel primordial, di-

do pai é o modelo inteiro de comportamento que o N. vê como apropriado para pais. Nesse uso o conceito de função é uma abstração que é definida para abranger todas as idéias normativas que os nativos tem sobre uma espécie particular de parentesco. Essas noções normativas dizem como uma pessoa, agindo como um parente naquele parentesco deve e não deve se comportar. Deve ficar bem claro que a função associada com uma categoria é exatamente a mesma que a soma das normas que se aplicam à categoria. A visão conflitiva que uma função é mais do que a soma das normas categoriais e inclui espécies de comportamento que não são normativamente controlados, não deturpa o exame. Vamos considerar a função do pai. É verdade naturalmente que um pai às vezes faz coisas que um pai não deveria fazer. Mas isso não significa que a função de pai inclui tipos de ação que são erradas ou más (normativamente depreciadas, depreciables). Isso significa que indivíduos que são pais às vezes desempenham ações em contextos que não a função de pai. Um pai mau não é uma pessoa que desempenha a função de mau pai bem; ele é uma pessoa que desempenha a função de bom pai mau.

Eles fornecem um modelo a ser seguido por indivíduos que desejam se comportar como os membros da categoria de parentesco definida por aquele parentesco, e também fornecem um modelo que deixa o resto da sociedade saber o que esperar de indivíduos que se comportam como membros daquela categoria. Desde que haja inúmeros aspectos para cada função de parentesco, não é possível descrever o relacionamento ideal exaustivamente, mas apenas sugerir o seu caráter geral. Também é impossível determinar a natureza das funções pela simples observação do comportamento. Não apenas os indivíduos às vezes sentem que situações particulares o isentam de se comportar de acordo com uma certa função, mas também mais do que uma função pode se aplicar a uma dada interação. Por exemplo, frequentemente não pode se dizer se uma dada ação foi desempenhada porque o ator é um chefe, um shaman ou um pai. Por essa razão, é necessário entrevistar informantes sobre as espécies de comportamento que são teoricamente apropriadas às várias funções, mas do que simplesmente observar seus modelos de interação. Entre os N. gravamos observações de comportamento interpessoal que suspeitamos ser característico de funções de parentesco por parentesco por diversos meses antes de começarmos a discutir o assunto com os informantes. Desse modo fomos capazes de nos aproximar nas entrevistas com um corpo de dados que nos capacitava a apresentar os casos típicos e participar com inteligência da discussão que se seguia. Mas ficamos espantados ao descobrirmos quão pouco realmente sabíamos do quadro de normas que os N. viam como guia de seu comportamento. Descobrimos que havíamos feito muitas observações irrelevantes, e que falháramos completamente em anotar tipos de comportamento que eram significativos não por seu cometimento mas por sua omissão. Brota então na idéia que as cenas seguintes das funções do parentesco não são generalizações sobre o comportamento observado pelo etnógrafo, mas extrapolações derivadas de declarações normativas feitas pelos informantes. Quando dados resultantes da observação direta são introduzidos, não são apresentados como a base para a generalização, mas como ilustrações dos princípios sob discussão. Muitos dos exemplos citados foram realmente sugeridos pelos informantes.

Vamos começar com uma consideração das funções dos consanguíneos: pai, mãe, filho, irmão, irmã. As funções de pai e filho estão envolvidas nas funções mais gerais de adulto e criança. Em N. como em Inglês, a mesma palavra (*wabbeq*) é usada tanto para filho como para ser humano imaturo, e não está de todo claro que o modo pelo qual se trata o 1º é separável do modo pelo qual se trate o 2º. Quando as crianças são pequenas, diz-se que são deficientes no julgamento e que não são responsáveis por suas ações. O comportamento adulto é gradualmen

te aprendido, principalmente pela observação e imitação, e há pouca tentativa de instrução formal. Desde se pensa ser impossível para a criança amadurecer físico ou moralmente mais depressa do que a natureza permite, nem recompensas nem punições são culturalmente definidas, e ações interpretadas como recompensas e punições são raramente observadas. Nas poucas ocasiões em que vimos uma mãe bater numa criança a ação parecia ser mais um escape para a frustração da mãe do que uma tentativa calculada de ensinar uma lição para a criança, pela punição. Também nunca observamos um caso onde um pai desse uma recompensa imediata para uma ação bem desempenhada. Desde que recompensas e punições tem razoavelmente pouca importância para o N., mas importância central para o universo conceptual dos missionários, essa é uma das áreas na qual há muito pouca articulação entre as 2 culturas. Um pequeno incidente simboliza essa imensa separação cosmológica. Quando o filho mais novo de Maxixe teve malária, espetei seu dedo para obter uma amostra de sangue para uma lâmina microscópica. Logo que terminei, Ivan Lowe correu com uma colher de açúcar para o menino. Para sua surpresa e confusão, era óbvio que o menino não esperava ser recompensado pelo picada no dedo, e na verdade, realmente não poderia ver qualquer conexão entre o dedo e o açúcar de forma nenhuma.

Desde que a sociedade N. é não hierarquizada, nenhuma função confere a seu ator o direito de estender seu poder sobre outro indivíduo. Isso é verdade tanto entre adultos e crianças, como entre adultos. Em flagrante contraste com a tradição europeia, hierarquizada, não se pensa que a criança é inferior, e o pai não exerce autoridade sobre ela. Pelo contrário a criança pensa-se ser menos competente e ter menos compreensão, e o pai a perdoa por essas inadequações. Conforme a criança penetra na idade adulta, se torna gradualmente mais responsável por suas ações. Assim, crianças bravas frequentemente batem em seus pais, mas os pais se contentam de lhes bater. Quando uma menina teve um acesso de temperamento e bateu sem parar em sua mãe por 15 minutos, a mãe apenas falou calmamente tentando acalmá-la. A criança, uma menina de cerca de 3 anos, estava inconsolável porque um filhote de rato que ganhara como bichinho de estimação, morrera e tivera de ser jogado fora. Na expressão de seu pesar como raiva, ela já estava seguindo o modelo N. adulto. O N. é fatalista de forma nenhuma e eles parecem convencidos de que a morte é intrinsecamente evitável, e quando alguém morre, soltam sua raiva na pessoa, grupo ou espírito que acreditam ser o responsável.

Os siblings mais velhos, espera-se que sejam mais adultos, e daí uma criança mais velha ser julgada responsável por bater numa mais nova, mas uma mais nova não é culpada se bate numa mais velha. Se uma criança quebra qualquer coisa, o pai não deve ficar bravo. Os pais dizem que se o item fosse novo e valioso poderiam repreender a criança, do contrário nada dizem. Os pais N. tanto pai quanto mãe, tratam seus filhos com grande ternura e afeição. As observações sobre o comportamento de pais-filhos feitas por L.S. coincidem com nossas próprias observações.

Os pais não forçam suas atenções nas crianças, mas apenas respondem a seus apelos. Assim a criança feliz é permitida brincar por horas sem nenhuma supervisão aparente, mas uma criança faminta é alimentada e uma criança machucada é confortada sem demora. Essa política de interação sem demanda é apenas o mesmo princípio que prevalece na troca de presentes materiais e de favores entre os adultos. No contexto da criação das crianças, parece encorajar tanto a independência como a segurança. Os informantes geralmente concordam em que uma criança deveria aprender cedo a dividir, especialmente comida, e que não deveria roubar coisas. Os pais falam firmemente quando a criança transgredir essas regras, e se uma criança recusa dar comida a alguém que pede, a mãe pode tirar-lhe e entregá-la a quem pediu. Lourenço acha

-va que roubar era especialmente ruim, e disse que provavelmente bateria numa criança mais velha que roubasse. As crianças não devem sair da aldeia sôzinhas, e os pais as advertem, dizendo que poderiam ser mordidas por uma cobra ou uma todandira. Mas as crianças tem o direito de ir aonde quiserem. Quando Benedito de Sarararé era um menino, ressentiu-se com seus pais que o castigaram rudemente e deixou a aldeia sôzinho. Foi para o outra aldeia, muitas milhas além, e bandos de busca tiveram que ser mandados para achá-lo. Quando finalmente foi encontrado seus pais estavam mais aliviados do que aborrecidos, e seus avós acharam que foi falta dos pais terem-lhe falado rudemente.

Se um pai está falando com outro adulto e a criança interrompe, o pai usualmente pára para responder à criança. Se as interrupções continuam, ele pode dizer: estou falando com outra pessoa agora, por favor, espere um pouquinho. Ele pode mandar a criança para casa com um pretexto, espantar as galinhas, por exemplo, mas ele não diria apenas: vá para casa! Espera-se que uma criança faça pequenas coisas para seus pais, mas as sanções são mínimas. Se ela demora para fazer algo o pai apenas diz, não seja preguiçoso. Vá e faça. No Sarararé, observei uma vez um impasse entre uma mãe que queria um par de pedras de fogo e sua filha que recusava consegui-las que seguiu por mais de 15 minutos.

Uma criança tem posses pessoais. Quando visitamos os Wasusu, nosso amigo Hédio (em abril, junho de 1969 viajamos com Hédio Bucker, filho do Sr. Hédio J. Bucker, então diretor da 2ª Regional da Funai) queria comprar um coati manso. Disseram-lhe que pertencia a uma criança e ele teve que tratar diretamente com a criança para fazer o negócio. Se uma criança começa a brincar com as possessões de alguém, é quase impossível tê-las de volta. Muitas vezes fui obrigado a observar ansiosamente uma criança brincando com meu relógio ou com meus óculos, até que perdesse o interesse e fosse embora. Os informantes dizem que se alguém pega algo de uma criança, ela chorará, uma conseqüência da qual ninguém quer ser o autor.

Paul Friedrich assinalou que há algumas culturas em que se pensa ser benéfico às crianças chorarem, e imagina porque o N. tenta tão fortemente evitar fazer suas crianças chorarem. Mas sinto que o peso da explicação está com os etnógrafos das culturas pós-chorro, mas do que das culturas anti-choro. As primeiras podem descrever os benefícios que se pensa advirem da infelicidade das crianças, enquanto as últimas apenas assinalam a própria infelicidade da criança. Nas poucas ocasiões em que vimos uma criança chorando, disseram-me que estava com fome. À parte de dor física, essa parece ser a única razão reconhecida pela qual uma criança poderia chorar.

Quando as crianças são muito pequenas, ambos os pais tomam conta dela e brincam com ela igualmente a despeito do sexo. Conforme as crianças crescem e aprendem a imitar as funções por sexo dos adultos, há tendência a haver uma associação mais próxima entre um menino e seu pai, e entre uma menina e sua mãe. Um pai faz quep pequenos arcos e flexas para seu filho brincar e dizia-se que o pai de Mateus era um mau pai porque nunca fez isso. Pelo tempo em que a menina está com 9 ou 10 anos, deixa de ter uma relação informal e familiar com seu pai, e Benedito disse que por esse tempo o pai a deixa para seus genros. Um index muito sensível da intimidade das funções de parentesco é a permissibilidade de tocar o corpo, e disseram-nos que filhas crescidas e seus pais, filhos crescidos e suas mães, nunca devem aproximarem-se da parte posterior do corpo do outro. Como os pais exercem pequeno controle sobre seus filhos e filhas quando crianças, quase não tem autoridade sobre eles quando crescem. Uma tentativa da parte de um pai de dizer a seu filho crescido para

para não ir numa viagem, por exemplo, seria bem inconveniente, e indubitavelmente daria origem a sentimentos desagradáveis. Isso não seria bom, pois filhos crescidos e seus pais são supostos de manterem relações harmoniosas. Oberg diz a esposa e as crianças estão sob controle estrito do homem. Embora os meninos devam obedecer a seus pais, não devem obedecer a ambos (pai e mãe), não devem nenhuma obediência especial para suas mães. Essa declaração pode levar a mal entendidos. Uma criança deve obedecer a ambos pai e mãe, mas há poucas sanções que possam ser invocadas que as façam obedecer. Sobretudo, os pais de filhos crescidos não deve mandar-lhes arbitrariamente. É verdade que é o homem que usa as calças na família (se ele as tiver), mas seu controle é mais carinhoso do que estrito.

Mesmo assim, os pais continuam a observar o bem estar de seus filhos crescidos. Se uma jovem esposa adocece, sua mãe tomará conta de seus filhos, e o marido adocendo e não podendo caçar, seu pai lhe trará a carne. O pai de uma mulher em particular, tenta ver a que ela não seja enganada ou maltratada pelo marido ou pelos parentes dele. Quando o marido de Helena morreu, deixando-lhe acessível para outro casamento, houve uma competição muito complexa por ela entre os homens de camararé. Ele mudou-se para a casa do parente + próximo que tinha na aldeia, a irmã de seu marido, Cecília. Mas diversos homens, incluindo o marido de Cecília (Silas) fizeram pressão para que ela se tornasse sua esposa. Em pouco tempo seu pai, Maxixe, apareceu em cena e permaneceu em visita para assegurar que ela não fosse abusada.

Crianças são frequentemente muito exigentes com seus pais, e um menino pode pedir a seu pai, por exemplo, faça-me um arco! Isso é tolerado porque se diz que as crianças são ignobantes. Mas quando crescem, devem falar com seus pais mansamente e com cortesia. Se por exemplo uma mulher crescida tem que pedir a sua mãe, ajude-me a fazer beiju - a resposta provável seria: estou velha e cansada, faça-o sozinho. Uma boa filha trata chicha para seu pai sempre que a faça, e em geral espera-se que as crianças arrumem comida para seus pais quando velhos não podendo mais trabalhar. Diz-se que as crianças se sentem tristes (nekan'natyayau) quando separadas dos pais.

As funções de Siblings são como as de pai-filho no que diz respeito às muito poucas regras especiais. Assim L.S. diz "se se considera agora as relações das crianças entre elas, o caráter mais evidente é a ausência de jogos e as relações entre irmãos e irmãs não dão lugar a nenhuma observação particular". Siblings do mesmo sexo tratam uns aos outros com uma certa reserva, uma vez crescidos, embora quando crianças brinquem juntas indiscriminadamente. Irmãs frequentemente trabalham juntas na preparação do beiju, e se um homem morre, seu irmão pode fornecer carne para seus filhos. Mas outros tipos de parentes também podem auxiliar nessas situações. Supõe-se que irmãos não brigam, e Benedito disse que se seu irmão se apropriasse de seu colar e o negociasse por chumbo e pólvora, ele não se queixaria (iyaih-) na medida em que seu irmão dividisse o que tivesse recebido.

As relações entre siblings de sexo oposto são caracterizadas por uma certa timidez e distância. Embora possam agarrar-se quando crianças, não o fazem quando adultos. Nem devem banhar-se juntos, a menos que fazendo parte de um grupo maior. Do mesmo modo, um homem não deve ir caçar com sua irmã a menos que sua esposa também vá. Alguns informantes sugeriram que era permissível ser mais familiar com irmãs distantes, mas Benedito citou com considerável desaprovação um exemplo onde Silas provocou uma irmã classificatória, tomando-a pela mão como se fosse levá-la para o mato. Ordinariamente um homem fica envergonhado de ir à casa da irmã pedir-lhe comida, mas se sua esposa está doente, isso é permitido. Se a esposa de um homem morrer, uma irmã pode ajudá-lo a criar os filhos.

Um irmão deve olhar pelo bem estar da irmã. Assim quando o marido de Juriti a deixou pela filha de Militão, seu irmão Francisco (Mrdo) ameaçou-o e o persuadiu a voltar para a esposa. Do mesmo modo quando o marido de Helena, Américo morreu, seu irmão João apareceu e convenceu seu novo marido, Sebastião, a mudar-se com ela para uma aldeia que então ele estava fundando. As funções dos afins diferem significativamente das funções dos consanguíneos.

As relações entre um genro e um sogro são bastante formais. Discutindo-a Lourenço disse que eram caracterizadas pelo respeito. Mas quando eu lhe perguntei como dizer respeito em N. ele admitiu que não havia tal palavra, e que tivera bastante trabalho para explicar o conceito brasileiro de respeito aos outros índios. É mais acurado dizer que a atitude do genro em relação ao sogro deve ser governada por *hulityu'tsu* ou vergonha. Mas deve se entender que esse termo não implica num sentido de humilhação conseqüente à uma ação incorreta, mas numa atitude que leva a se evitar ações incorretas. O foco desta vergonha parece ser o fato de que o sogro de alguém é o pai da esposa de alguém. Assim um homem não fala ele mesmo com seu sogro sobre a possibilidade de um casamento com sua filha mas procura alguém mais que é um filho para o sogro para mediar. Mesmo após o casamento, se o genro quer utilizar as possessões do sogro, ele deve utilizar a mesma espécie de mediação (o cunhado) e não aproximar-se diretamente. Mas isso não se aplica aos outros sogros com cujas filhas não se está casado. Benedito, por exemplo, disse que não se envergonhava de ir à casa de Silas pedir algo, desde que o parentesco era distante. Mais notável ainda o irmão de Benedito, Roberto foi à casa de Silas e assumindo a função de consciência pública, falou-lhe por diversas horas sobre o tratamento mau que dava à esposa.

Mas parece que pelo menos em alguns casos, um sogro não deseja realmente que seu genro se sinta constrangido por uma sensação de vergonha. Silas disse que no que lhe dizia respeito, o marido de sua filha Eljah poderia pegar sua espingarda quando desejasse, sem mesmo pedir. Além disso, disse que não levaria a mal se Eljah desejasse sentar-se e lhe pedisse para mudar-se a fim de lhe dar espaço.

O parentesco mais explicitamente caracterizado por uma sensação de vergonha é o que existe entre um genro e uma sogra. Sob nenhuma circunstâncias devem tocar-se, e qualquer espécie de brincadeira é proibida. De fato Silas disse que gracejar com uma sogra faria a pessoa doente. Ele chamou atenção para o fato de que Samuel não falava nem mesmo com a irmã de seu pai Angelina. Se um homem deseja algo emprestado de sua sogra na ausência do sogro, é absolutamente necessário mandar uma terceira pessoa, de preferência seu filho. Uma sogra e um genro podem participar de um mesmo grupo de caçada, só se os respectivos cônjuges também estiverem presentes, e quando acamparem para a noite, as 2 famílias construirão abrigos separados.

É notável que tanto L.S. como Oberg afirmem que não há nenhuma relação especial entre os afins. Levi Strauss diz: não há diferença aparente entre o comportamento de um indivíduo em relação aos pais de seu par, e seu comportamento em relação a seus próprios pais. Oberg diz: nenhum respeito particular é dado aos afins. O fato de que os 2 pesquisadores alcançaram a mesma conclusão incorreta pode estar relacionado com o fato de que ambos estudaram o mesmo grupo, consistindo de um pequeno nº de sobreviventes Wakalitesu mantidos juntos pela personalidade dominadora do capitão Júlio. A alta porcentagem de casamentos e rraços, entre gerações pode ter servido para inibir a expressão completa do parentesco entre afins usual. Mas também é verdade que esse relacionamento não é facilmente observado. A regra p/ex. não é realmente evitada, mas apenas tratada com uma certa reserva. Eu próprio

não teria tido consciência de normas especiais nesse relacionamento, se os informantes não mo tivessem assinalado.

As relações entre um homem e sua nora e entre uma mulher e sua nora é um pouco diferente de seu relacionamento com o genro, como seria de se esperar à luz do costume N. de serviço-do-noivo. Diz-se que um homem sente um pouco de vergonha em relação à sua nora, mas este não é um relacionamento importante, pois o sogro e a nora usualmente não residem no mesmo lugar. Não há restrições ao relacionamento entre a sogra e a nora, e elas podem mesmo caçarem as costas mutuamente. Parece que os laços entre membros do mesmo sexo tendem a cancelar as exigências de vergonha e formalidade nesse caso.

É dever dos maridos caçar e suprir suas famílias com carne, derrubar árvores e queimá-las para fazer as roças. As mulheres frequentemente acompanham os maridos nas expedições de caça, e é seu dever carregar a comida e o equipamento requerido, assim como qualquer animal que for morto, para deixar o marido livre para perseguir a caça. Maridos e esposas trabalham juntos plantando as roças, e um ou ambos vão buscar o produto. A preparação da mandioca é usualmente tarefa da mulher, embora quando ela está menstruada e não pode preparar a comida seu marido o fará. A esposa usualmente junta lenha, mas o marido às vezes a ajuda. L.S. apresenta uma tabela de diversas tarefas comuns, mostrando a divisão sexual do trabalho. Está correto em muitos particulares, embora tecer e trançar também pode ser feito pelas mulheres. Como L.S. assinala, há somente umas poucas regras realmente duras e firmes sobre que espécie de ocupação é apropriada para cada caso. Suspeito que a super ênfase de L.S. na função das mulheres como coletoras de comida silvestre é um função do fato de que os grupos que estudou ao longo da linha telegráfica permaneciam distantes de suas aldeias muito mais tempo do que tinham pretendido, e conseqüentemente tinham que confiar em comida silvestre depois que suas provisões terminaram. L.S. aparentemente negociou uma quantidade considerável de miçangas com os índios e eu sei por experiência pessoal que os N. quase preferem morrer a perder uma oportunidade de adquirir miçangas.

O marido tem autoridade sobre a esposa mas não deve abusar. Elias foi condenado por obrigar sua mulher a vir com ele quando estava trabalhando com outras mulheres. Lourenço afirma que a opinião de uma mulher não tem qualquer consequência, mas mesmo assim, as esposas frequentemente dizem a seus maridos o que pensam. Mas isso precisa ser feito com cuidado porque ninguém gosta de uma mulher que se queixa (iyahmalá) todo o tempo. As esposas podem ter suas próprias propriedades; quando Carminda negociou uma faixa para carregar criança, ela pediu uma chaleira de alumínio em troca, muito embora seu marido precisasse de pólvora e chumbo. Um marido não deve bater em sua esposa, embora Benedito pensasse não haver errado e concedesse que o homem poderia chegar a isso se ela tivesse um caso com outro homem. Maridos e esposas são ciumentos (ka'tamalá) uns dos outros, e embora Benedito pensasse não haver errado com um pequeno caso de tempos em tempos, disse que deveria ser guardado em segredo para preservar a harmonia da família.

Um casal dorme perto do mesmo fogo, com os pés juntos e o fogo entre eles. Podem tomar banho sozinhas, um privilégio dado a nenhum outro parente de sexo oposto. Frequentemente engajam-se numa brincadeira carinhosa de subir um no outro e espirrar água, fingindo agarrar coisas um do outro. Tradicionalmente eram muito demonstrativos em sua afeição, deitando nos braços um do outro e mexendo um com o outro sem ligarem aos observadores. Essa espécie de comportamento descrito por L.S. ainda continua no menos aculturado vale do Guaporé, mas quase desapareceu na bacia do Juruena, onde aparentemente foi desencorajado por

Acervo ISA
missionários e ridicularizado por brasileiros.

O quadro V de L.S. tem excelentes exemplos dessa espécie de brincadeiras amorosas. Interessante é que Vitor Hugo, um salésiano que aparentemente nunca visitou os N. diz : essas ilustrações não sustentam uma crítica honesta, pois lhes falta espontaneidade e manifestam atitudes e posições que não condizem com os hábitos dos N.

Uma marca muito especial da relação marido esposa é o fato de que a mulher usa o sufixo de verbo para interlocutor feminino quando fala a seu marido. Todos os verbos N. que funcionam como predicados de cláusulas independentes requerem um sufixo terminal que exprime entre outras coisas o sexo da pessoa com quem se fala. Esses sufixos são usualmente -lá e -wa e outros para um ouvinte masculino; -ná, -'a e outros para uma ouvinte. Mas quando a mulher fala com seu marido, ela usa a série -na, como se ele fosse ouvinte feminino. Diz-se que uma mulher pode seguir esse uso com qualquer homem a quem chame de marido, mas parece que é observado rigorosamente apenas com o homem com quem ela realmente mora.

Pessoas relacionadas como marido e esposa, mas que não são realmente casadas, podem brincar entre si, mas em outros aspectos, não devem se comportar como casais casados co-residentes. A relação -a'ees'u X -wesaisu confere a possibilidade de relações sexuais, mas não garante um direito automático a elas.

Oberg relata que irmão às vezes compartilham entre si as esposas. Cecil Cook também me contou que um homem pode ceder sua esposa para um irmão não-casado para quem não haja mulher. Embora nenhum dos informantes mencionasse essa possibilidade, um caso foi trazido à minha atenção. Quando há uns 35 anos atrás, uma mulher morou alternadamente com 2 irmãos e teve um filho de cada um deles. A atitude geral dos meus informantes em relação a esse caso levou-me a suspeitar que isso era idiossincrático. De qualquer maneira, quando um homem morre, é próprio para seu irmão tomar a viúva como esposa, mesmo que já tenha uma. Isso não é usual atualmente, devido à falta geral de mulheres, e houve apenas um caso desses no meu recenseamento, entre os Wasusu. Assim embora um homem não deva sair para a floresta sozinho com a mulher do irmão, ele pode manter a natureza de sua relação viva através de brincadeiras verbais. Tais brincadeiras envolvem frequentemente comentários sobre comida que é um metáfora comum para sexo.

A relação mais eminentemente caracterizada por brincadeiras (wanilontyu'tau) e provocações (iyasontyu'tau) é a entre primos cruzados do mesmo sexo. Essa espécie de comportamento também se atenuou sob a influência da aculturação na beira do Juruena, mas gravamos muitos exemplos típicos no Sararé. Lá primos cruzados frequentemente deitam juntos, um jogando seu joelho sobre o outro e frequentemente caminham de mãos dadas. Ocasionalmente, um fala com o outro usando o interlocutor feminino -ná. Um pode às vezes agarrar o pênis do outro e dar-lhe um grande puxão. Assiduamente fingem atirar um no outro machados ou paus grandes. Em uma ocasião, um primo cruzado usou o machado do outro para cortar sua cesta e então atirou tudo no mate. Em outra ocasião, um homem soprou o fósforo enquanto seu primo cruzado tentava acender um cigarro. Outro homem escondeu-se atrás de seu primo cruzado e fingiu matá-lo com uma flexa. Também tentam embaraçar um ao outro; o chefe preparou uma festa na qual pretendia que eu e minha esposa participássemos, mas logo que ficou pronta, seu primo cruzado disse-nos que a comida não era para nós, e para voltarmos para casa. Primos cruzados também brincam umas com as outras, embora não tão vigorosamente.

A 30/agoa/1963, presenciamos durante um período de horas um comportamento muito típico entre primos cruzados. Benedito, Pedro, Maria e Ana passavam a tarde em nosso acampamento.

Pedro e Ana eram verdadeiros Siblings. Benedito era primo cruzado de Pedro, e daí irmão da esposa de Pedro, Maria e um marido de Ana, com quem se casou mais tarde. Benedito e Pedro deitavam-se no chão num abraço amoroso e riam constantemente enquanto posturavam uma longa série de posições sexuais. Benedito era o agressor a maior parte do tempo, su- bindo Pedro, segurando seu pênis, e sussurrando frases amorosas em seus ouvidos. Pedro de boa vontade participava. Maria fingiu raiva e segurou as mãos de Pedro, amassou-as com um pedaço de barbante, mordeu suas orelhas e cuspiu nele. Ela atingiu Benedito com um abano, atirou terra nele, e apenas uma vez bafoei-lhe com a mão. Benedito e Pedro diziam que não precisavam de mulher e que ela fosse embora. Benedito encorajou-me a levá-la e fazer amor com ela (como eu era um primo cruzado fictício de Benedito, sua irmã, Maria, era minha esposa). De tempo em tempo ela se afastava num acesso de raiva e deitava com Ana no outro lado da clareira. Ana a abraçava e jogava a perna sobre ela. Então Benedito e Pedro se escondiam das moças, tentando fazê-las acreditar que realmente tinham ido embora juntos. Finalmente Pedro voltou e deitou-se abraçando Maria e Benedito fingiu ciúmes.

Pode-se ver que há tantos aspectos sexuais como agressivos no comportamento jocoso de primos cruzados. Isso parece refletir uma tensão básica a respeito da posição estrutural do primo cruzado dentro do sistema. De um lado, ele é um parente distante, às vezes, um membro do grupo diferente e potencialmente antagonista. Por outro lado, ele é o que dá esposa; é apenas através de suas boas graças que alguém tem acesso às mulheres. Esse conflito é continuamente trabalhado através de um relacionamento jocoso que permite a expressão da hostilidade sem ofender, e que sugere que ele não é apenas um controlador do acesso sexual, mas que é ele próprio um objeto sexual.

Aqui está a explicação de L.S. sobre o comportamento do primo cruzado devido à parcial poligamia que ocorre dentro do grupo que faz com que as mulheres mais jovens e bonitas sejam periodicamente afastadas dos possíveis casamentos pelo chefe ou shaman, jovens frequentemente acham difícil casar, pelo menos durante uma parte da adolescência, quando não há uma esposa em potencial acessível. Esse problema é resolvido por relações homossexuais que a língua Nemb (do norte) poeticamente chama de tamindige kihadige = "falso amor". Fica de imediato evidente que o comportamento de primo cruzado não deve ser entendido como resposta de prisão à falta de mulheres., desde que no caso de Benedito e Pedro, um já era casado, o outro logo se casaria, e as duas mulheres estavam presentes. Além disso o infelizmente de L.S. não disse que o comportamento jocoso era denominado o falso amor; aparentemente ele tentou explicar a L.S. que os primos cruzados fingiam fazer amor. A expressão citada na língua N. do norte, é a espécie de pidgin que L.S. usualmente transcreve, consiste de dois verbos nominalizados, significando copular e mentir. Provavelmente deve ser entendido como eles estão fingindo copular.

Os N. tem um nº pequeno de mulheres, por razões que não estão inteiramente claras. Mas os sexos estão balanceados mais igualmente no grupo pré-púbere do que no grupo pós-púbere, sugerindo que uma alta proporção de mulheres pode morrer ao dar a luz. Em qualquer caso, o nº pequeno não tem por causa a poligamia dos chefes. Muitos chefes tem apenas uma esposa, e na aldeia Wasusu o chefe tem apenas uma, enquanto outro homem tem duas. No Seringal do Faustino, onde há um excesso de mulheres, cada homem tem 2 esposas.

A decisão de L.S. de se referir às relações jocosas dos primos cruzados como homossexuais é bastante peculiar, é indubitavelmente verdade que há relações entre membros do mesmo sexo, mas a sugestão de que são motivadas por um desejo de gratificação sexual não tem

fundamento, pois L.S. admite que não tem idéia se chegam a se completar. Sobretudo, a interpretação dele ignora o fato óbvio de que essas relações são realizadas em público, oníptimos cruzados humilham uns aos outros tratando-se como mulheres na presença de observadores. Parece que nessa questão de precisão, L.S. tomou uma colher por uma espada.

Não afirmarei categoricamente que atos homossexuais levados até o fim nunca ocorrem entre os N. De fato, tenho uma ou duas peças de evidência sugerindo que ocasionalmente ocorram. Mas ver o comportamento jocoso dos primos cruzados como análogo ao homossexualismo europeu ou americano é confundir completamente a natureza da relação.

A natureza especial da relação entre os primos cruzados tem sua expressão máxima no Festival da Flauta ('wai'la iyakon'na), uma cerimônia que se realiza de tempos em tempos, quando há abundância de carne. Assisti o ritual na noite de 30/mar/70, na aldeia de Camararé. Quando o dia vinha chegando ao fim, havia um ar geral de expectativa na aldeia. As mulheres terminavam de fazer beiju e chicha, tarefa a qual tinham dedicado o dia todo. Os homens ficavam à volta falando. Quando o sol começou a se por, as mulheres saíram do terreiro da aldeia superior. Os meninos pequenos se sentavam num círculo na boca da trilha que deixa a aldeia superior em direção leste. Eu estava sentado num toco próximo a casa de Vitorino, conversando com Luis de vez em quando. Benjamin e Jonathan jogavam um jogo que eu não tinha observado anteriormente, tentando levantar uma ao outro. Então, a um sinal, ambos tentavam erguer um/á ao outro. 1º pensei que o mais pesado facilmente levantaria o mais leve, mas velocidade e leveza tem tanto efeito como o peso. Finalmente, Benjamin e Jonathan foram juntar-se ao grupo de meninos na boca da trilha. Subitamente minha esposa apareceu e começou a andar em direção à extremidade da aldeia de cima. Luis gritou: - nenhuma mulher aqui - ela parou, indecisa, e disse algo sobre procurar as mulheres. Luis disse que só havia meninos na extremidade superior da aldeia, e que todas as mulheres estavam dentro de casa. Minha esposa então voltou para nossa casa, e Luis fez uma séria dissertação sobre quão perigoso era para mulheres ver o Festival da Flauta, dizendo que elas ficariam muito doentes se apenas enxergassem as flautas. Após alguns minutos, os meninos vieram da boca da trilha e se sentaram na extremidade do tronco, perto de mim. Benjamin levantou-se e disse que estava procurando um -sukkiu. Os homens responderam brincando: não sou seu -sukkiu de forma nenhuma. Não sou um sukkiu de ninguém. Conforme a escuridão se aproximava, todos os homens se juntaram e tiveram uma conversa séria sobre como conduzir a cerimônia. Um traço para os dençarinos foi traçado no meio do terreiro com uma cuidadosa referência ao sol que se punha. Disseram-me que deveria estar orientado precisamente de leste para o oeste e que não deveria ser muito longo, senão a noite seria longa. Um fogo com chicha a ferver queimava perto da casa de Luis e foi mudado para a extremidade ocidental do traço. A comida, consistindo de carne de 2 porcos do mato, beiju e chicha, assim como piqui, foi dividida em 2 montes. Um foi colocado em frente do fogo, chegando na extremidade do traço. O outro foi colocado atrás do fogo. A divisão foi feita para assegurar que haveria uma sobra de comida para as mulheres pela manhã, pois de espíritos ancestrais comemiam apenas do monte mais ocidental, e embora fosse considerado seguro para os homens comer depois dos espíritos era perigoso para as mulheres fazer o mesmo. Quando o sol finalmente desapareceu no horizonte, Benedito sentou-se numa postura ritual atrás das oferendas. Benedito estava sentado sobre os tornozelos, com os pés virados de alguma maneira para fora, e seus joelhos diretamente à sua frente. Essa também uma postura usada por homens enquanto tocam as flautas na casa das flautas e pelos xamans enquanto curam. Benedito levantando o resto p/

e céu que escurecia, falou numa voz alta e clara. Começou dirigindo-se aos espíritos dos ancestrais pelos termos de parentesco sózinhas, chamando-os nossos avós, nossas avós, nossos pais, nossas mães, etc. Então ele chamou espíritos particulares, virando em várias direções e dizendo: lá em tal e tal aldeia, fulano (um nome), meu tal e tal (um termo de parentesco) estou chamando você. Depois de invocar os espíritos, falou-lhes das oferendas chamando sua atenção particularmente para a carne de porco. Então ele pediu que a doença fosse afastada da aldeia. Finalmente considerando que a minha presença era um pouco não usual, apresentou-me aos espíritos. Mas tarde, assinalaram-me que Benedito não era um xamã, mas que é tradicional para qualquer homem respeitável dirigir-se aos espíritos, mesmo que não tenha o poder dos espíritos.

Quando Benedito terminou sua pequena invocação, 4 tocadores de flauta tomaram lugares na extremidade oeste do traço e começaram a tocar. Durante o 1º movimento de cada canção que é tocada inteiramente no tom alto das flautas, dançavam no lugar, com as costas para os observadores, em redor do fogo. Marcavam o passo no meio tempo da música, um pouco depois da batida, e moviam o tronco, trahendo os ombros para a frente e para baixo, então para trás e para cima, no tempo da música. Quando a 1ª parte da canção terminou, foram para a frente, continuando os mesmos movimentos, e arrastando os pés. Depois de um certo tempo ou nº de passos que parecem variar entre 10 e 14, alcançaram a extremidade o oeste onde paravam e dançavam novamente no lugar um pouco. Então todos se voltavam simultaneamente, os 2 homens da direita virando-se para a esquerda e os 2 da esquerda virando-se para a direita, e recomeçavam imediatamente, dançando em direção aos observadores perto do fogo. Essa sequência de movimentos era repetida uma ou duas vezes por canção dependendo do tamanho da canção. A longa vibração que sempre termina uma canção de flauta era tocada na extremidade oeste e enquanto a tocavam os dançarinos davam uma volta a fim de que a terminassem encarando o leste.

De tempos em tempos, quando um dos tocadores estava exausto, alguém dentre os observadores tomava seu lugar. Mas geralmente os tocadores não deixavam a fila e não saíam para urinar e se paravam para comer ou fumar, e faziam permanecendo em pé na extremidade oeste. A comida era deixada intocada até as 10 horas para que os espíritos tivessem tempo para comer. Dessa hora em diante, os participantes comiam e bebiam o que quisessem.

Durante a primeira parte da noite Vitorino e um outro homem sentaram-se do lado sul do grupo dos observadores e tocaram instrumentos de cabaga. Desque essa espécie de instrumentos só produz uma nota, as canções tocadas nele não se integrava às canções tocadas na flautas, mas ao contrário, não as levavam na menor consideração. Isso continuou por algum tempo, depois do que Vitorino veio e se sentou com os observadores, dando conselhos a respeito de tudo, então, aparentemente decidindo que em sua idade havia necessidade de descansar, foi para casa dormir. Ninguém foi capaz de me explicar o significado de se tocar instrumentos de cabaga desse modo. Havia visto o mesmo comportamento no Sararé, mas as flautas pela gente da aldeia do norte, enquanto as cabagas eram tocadas pela fagação hostil da aldeia do sul. Os 2 grupos de tocadores no Sararé não eram todos primos cruzados, nem ninguém afirmava que todos deveriam ser primos cruzados. Mas o pompheto de cada grupo pelos outros tocadores inegavelmente ilustra uma tensão faccional. De acordo com os informantes do Camararé, é tradicional tocar a cabaga apenas durante a primeira parte da noite, depois do que a harmoniosa música da flauta continua sózinha pelo resto da noite.

L.S. afirma que se diz as flautas ~~femininas~~ serem masculinas, enquanto os instrumentos

de cabaça são femininos. Embora meus próprios informantes não me desse essa informação, tal crença pode estar de acordo com a ênfase na realação entre os sexos tão evidente na festa da Flauta. Mas pode ser que isso seja uma crença dos N. do norte e não dos N. do sul. Levi-Strauss acha que a palavra para flauta é cognata ao termo pareci, e os Pareci aparentemente atribuem diferentes sexos aos 2 instrumentos.

Enquanto os tocadores se moviam ritmicament ao longo da trilha, os observadores conversavam entre si, parecendo às vezes não prestar atenção às flautas. Notícias eram trocadas com um visitante que chegara à tarde, e outros tópicos de interesse comum eram discutidos. A oportunidade também era aproveitada para educar os mais jovens. Tenente disse a um guri que não falasse para sua mãe sobre o que vira, e outro menino ajuntou muito seriamente -ela morrerá se você o fizer. Brincadeiras entre primos cruzados se destacavam ao longo da noite, embora anteriormente não tivessem sido especialmente evidentes em Camararé. Em determinada hora, no começo da noite, alguém disse "está certo, é hora dos primos cruzados se juntarem. 3 ou 4 homens agarraram um -sukkiu e se embolaram no chão. Houve muitos agarros e aperto de pênis. Uma ou duas vezes alguém começou a ter uma ereção e outros lhe diziam num tom jocoso -seu pênis está duro! A pessoa em questão concordava que estava e o escondia com a mão. Perto do amanhecer, Benjamin que dormia abraçado com Jonathan, acordou com uma ereção. Ele se notou, disse - meu pênis está duro! e o cobriu com as 2 mãos até que descesse. Houve também muitas conversas pesadas, e numerosas jogos de palavras que envolviam o morfema ki- que significa pequeno, redondo, e em forma de semente e que também se refere às glândulas do pênis.

Peidos expressivos estavam muito em voga. O N. desenvolveu muito o controle do esfingter e pode modular a altura e a duração de um peido com notável precisão. Em momento inspirado, produzem composições curtas de grande vituosidade e criatividade, considerados altamente interessantes. Como outras formas de tentativas musicais, peidar expressivamente é uma atitude tipicamente nas culina e ficava particularmente em evidência durante a festa da Flauta. Frequentemente um opus notável era seguido por uma imitação vocal, entre risadas gerais.

Ninguém permanecia a noite toda. Quando começou a esfriar, os mais jovens correram a suas casas e voltaram com um par de cobertores para se enrolarem. Por volta da meia-noite, os mais moços foram para casa. No final, um pouco antes da aurora, os tocadores terminavam as músicas no lado leste em vez do lado oeste. Quando havia luz suficiente para se ver, andaram da trilha em direção à casa das flautas e as guardaram. Depois disso, José começou a jogar carne numa terrina de madeira (gamela) e conforme o tump, tump, tump ecoava através da aldeia, menininhas começaram a se mostrar para apanhar a parte das mulheres da comida. Logo as mulheres adultas também chegaram. Algumas comeram no lugar, enquanto outras carregavam a comida para casa. Quando clareou de vez, José andou através da aldeia servindo bolas de carne com piqui.

Os aspectos notáveis desse ritual parecem ser a oposição entre homem e mulher, e a ênfase na relação entre os primos cruzados masculinos. Carne, caça e o exterior são o mundo do homem, enquanto mandioca, cozinhar e a casa são o mundo da mulher. Durante a cerimônia, os homens com suas flautas fálicas são proibidos à vista da mulher para consumir o jogo de uma caça abundante e a oferecem aos espíritos ancestrais, enquanto as mulheres ficam confinadas nas casas. Na ausência das mulheres, os únicos objetos sexuais possíveis são os outros homens, particularmente os primos cruzados, que se fossem mulheres seriam as esposas. Na vida diária, a aliança sexual entre homens e mulheres inclina-se a eg

tabelecer uma oposição entre os que dão mulheres e que as tomam, melhor, os que as tomam. Durante o tempo ritual da festa da flauta, uma insitência na distinção entre homens mulhe- res, e na solidariedade do grupo de homens e contrabalança a tendência da da sociedade de se tornardividida em consanguíneos e afins. As mulheres são necessárias pa ra a continuação da sociedade, desde que homens sózinhos não podem procriar, mas a troca d mulheres ajuda a fragmentar o grupo dos homens, cuja solidariedade é reafirmado no contex- to do festival. Tocando as flautas juntos, os homens realizam o seu trabalho através de uma noite de oposição ritual que torna possível ao sol nascente encontrar *pp* a ordem social di ária sem perturbação.

Muito da diferença nas espécies de tarefas que caracterizam os consanguíneos e os a - fins parece estar relacionada à diferença culturalmente definida na propriedade das rela - ções sexuais. Entre os consanguíneos, relações sexuais são condenadas. Os que as praticam são ditos como animais - ka'yuh's'ommalá. As relações entre os consanguíneos devem ser soli dárias e de apoio mútuo, mas não sexuais. Em geral, as realações consanguíneas não são mar cadas por modos emotéricos de comportamento. São altamente pragmáticas, e requerem um pou- co mais do que a disposição para com os padrões geralmente aceitos para as relações amigá- veis interpessoais.

Os papéis de afins, por outro lado, são todos coloridos pelas possibilidade de acesso sexual. Tais possibilidades são apenas diretamente relevantes nas realações entre maridos e esposas mas são indiretamente relevantes nas relações de alguém com os pais e siblings do conjuge e com os maridos e esposas dos filhos. As diferenças significativas entre os vá rios papéis dos afins devem ser vistas como reflexos de uma assimetria estrutural básica, que, do ponto de vista namb. é uma propriedade fundamental das relações sexuais.

No ato do sexo, o homem é sempre visto como um agressor e a mulher como participante não desejosa. Isso não quer dizer que as mulheres, de fato, são participantes que não dese jam, mas essa é uma atitude convencional em que elas devem ser envergonhadas (discretas) e dizerem não. No sararé quando o chefe tem relações com sua esposa ela diz, haloki'la, halo- kila = espere, espere † No Camararé quando Cecília descrevia a típica relação sexual para a minha esposa ela dizia que o homem diz, wítela'a = quero copular, e a mulher responde, não copule = wítisint'ahelá. É de se notar que o sufixo de interlocutor nas culino é usado a- qui embora uma mulher usualmente use o sufixo feminino quando falando para seu marido. Pare rece que no ato a masculinidade do homem é inegável. Informação semelhante é dada por Oberg Diversos homens com quem conversei deixaram claro que não gostavam de mulheres sexualmente agressivas, e que preferiam que suas mulheres fossem tímidas e reticentes. Assim o ponto d vista namb. típico vê o homem como ativo e progressivo e a mulher como passiva e defensiva

Essa compreensão dos temperamentos relativos dos 2 sexos são levados em conta para mui tas características dos papéis dos afins da mesma geração. As relações entre marido e mu - lher são complementares, desde que o homem desempenha a prte dominante, enquanto a mulher desempenha a parte mais passiva. Mas entre primos cruzados, os 2 tem uma parte ativa e co- mo nenhum pode dominar o comportamento é caracterizado por relações recíprocas de agressão jocosa. Entre as primas cruzadas, ambas tem uma orientação passiva, e o comportamento é ca racterizado por uma camaradagem cálida com poucos tons agressivos.

Entre os afins de gerações contíguas, o princípio regente é a vergonha. Parece que um homem se envergonha pelo conhecimento de seus sogros de que ele é um agressor sexual contra sua filha. Se esse ponto de vista for correto, haveria menos vergonha entre uma mulher e os seus sogros. Esse parece de fato, ser o caso, desde que se diz que um homem sente apenas um

um pouco de vergonha de sua nora, e não há mesmo qualquer barreira do contacto físico entre uma mulher e sua sogra.

À luz dessa análise, feita de um ponto de vista normativo, há uma divisão estrutural maior entre as relações consanguíneas e afins. As primeiras são caracterizadas pela solidariedade e ausência de sexo, enquanto as outras são caracterizadas por uma tensão sobre a regulação do sexo. As várias relações consanguíneas são em geral similares e indiferenciadas, enquanto as relações dos afins são claramente divididas entre as que pertencem a membros da mesma geração e as que pertencem a membros das gerações contíguas. As primeiras são caracterizadas pelas brincadeiras e as outras pela vergonha.

As relações entre parentes periféricos que não são nem consanguíneos nem afins, não são caracterizadas nem pela solidariedade, nem pela jocosidade nem pela vergonha. Como é de se esperar, há muitas poucas regras para o comportamento desses parentes. Uma avó pode cuidar dos netos se a filha se ausentar por alguma razão, ou se ela morrer. Assim, Cecília tomou conta de Josué quando sua mãe estava doente, e Alice tomou conta de Carlinda quando o seu pai e sua mãe estavam fora caçando. Os avós podem aconselhar os pais e sobre como educar os filhos, como quando Benedito fugiu e seu avô admoestou seus pais por terem castigado tão severamente. Os avós também podem aconselhar seus netos dizendo-lhes, u'ai'taheli = não seja preguiçoso! wihlin'ai'taheli = seja bom. Também podem avisá-los de possíveis perigos, dizendo-lhes, cuidado com as cobras! Tome cuidado para que uma aranha não o morda! e cuidado com as tocandiras! A relação recíproca é, se é que existe, menos normativamente marcada. Fui incapaz de descobrir qualquer regra especial de comportamento que guiasse a interação de neto com os avós.

Parece que é precisamente a relativa insignificância de correlatos normativos da categoria periférica que as torna adequadas a se estenderem aos afins que não são tratados como afins. Como assinalado anteriormente, as normas mais ordinárias de conduta entre uma pessoa e seus sogros encorajam a uma espécie de comportamento formal que é governado pelo conceito de vergonha. Tal comportamento parece ser não apenas não apropriado mas literalmente impossível quando o genro é ainda muito jovem para ter aprendido as regras. O fato de que o comportamento apropriado não é esperado durante este período é indicado pela evitação de termos de parentesco próprios. Em vez de chamar um genro criança dei sa'nehu, ele é chamado dei sawittsu, um termo que implica em muito poucas expectativas de comportamento. Reciprocamente, o sogro ou a sogra são conhecidos como -sumusu ou h'ainusu, indicando que eles se comportam para com a criança apenas com um interesse benigno, e que ainda não o pensam como conjugue em potencial de sua filha.

Pode-se ver que há uma diferença entre genros de quem se espera se comportem como tal e aqueles de quem não se espera. Distinções similares são feitas em outras categorias de parentesco, entre membros de quem se espera tem uma alta expectativa da espécie precisa de comportamento associado com sua categoria de membros de quem se tem expectativa mais baixas. Os membros primários de cada categoria, que são descritos pelas definições dos termos de parentesco no último capítulo, são os que esperados que desempenhem os papéis próprios mais cuidadosamente. Parentes próximos, membros da mesma aldeia, são esperados que desempenhem os papéis próprios mais cuidadosamente, do que parentes distantes e os mesmos papéis não são aplicados a parentes classificatórios próximos e a parentes primários próximos. Em geral, a precisão com que um papel deve ser desempenhado diminui com a distância. Um consanguíneo distante precisa tem um pequeno senso de solidariedade e um afim distante precisa de ter pouca vergonha.

Frequentemente é possível referir-se a um dado parente por qualquer um dos termos. Desde que designações alternativas implicam em diferentes papéis ou papéis de intensidade diferente a escolha de um termo dá a declaração sobre o caráter do papel que é percebido ou esperado. O uso de -savittsu para um jovem -sanehlu é somente um exemplo. Outro exemplo similar é o do uso do termo -wailisu. Diz-se que apenas primos cruzados podem brincar e arraliar-se reciprocamente, e ainda assim admite-se que as crianças, porque ignoram, brincam e arraliam com todos seus parentes. Quando são pequenas, este comportamento é frequentemente retribuído, e não é incomum ver uma jovem mãe arraliando o/sua criança. (L;S.) O uso do termo -wailisu para o filho de alguém sibling indica que devido à sua pouca idade não se exige ou se espera a conduta própria para o pai ou sibling. No Sararé, Benedito me adotou como primo cruzado; mas eu também brincava com seu primo cruzado, Jimmy, que tinha 10 anos. Quando perguntei a Jimmy como se supunha que fossemos aparentados, disse-me que ele era meu -wai'lisu. Definindo o termo, João, o filho de Maxixe, insistiu que um -wai'lisu era uma pessoa que não podia ser responsável por suas ações. Assim, o uso do termo -'wai'lisu para consanguíneos muito jovens parece desenfaturar a natureza da relação que haverá quando forem maiores.

Similarmente, mães e pais distantes são tratados diferentemente dos próximos. Benedito sugeriu por exemplo, que alguém poderia brincar com uma mãe distante dizendo, "faça-me um pouco de beiju" e receber uma resposta como "você não me trouxe carne" ! Tal referência à troca de comida, com sua implicação de privilégios sexuais, seria inconcebível entre uma mãe e um filho próximos. Disseram-me também que se pode brincar com um pai distante, embora isso fosse totalmente fora de questão com um próximo. Desde que não é próprio brincar com "mães e pais" próximos, e desde que os termos -akkalusu e -yalhosu se referem a mães e pais distantes, estes termos com quem se pode brincar. De fato, o uso do termo, pode ele mesmo ser uma espécie de brincadeira. Assim, uma vez perguntei a um jovem em Camararé como um visitante da aldeia de Maxixe era aparentado com ele. Com um olhar para o visitante que era quase da sua idade, meu interlocutor disse, "ah, ele é meu -yahlosu" para grande divertimento dos observadores.

O sentido de vergonha que caracteriza as relações de alguém com seus sogros também diminui a distância. Assim, Benedito dizia que ele poderia mesmo perguntar a Cecília (uma sogra genealogicamente distante, mas geograficamente próxima) sobre comida na ausência de seu marido. No Sararé, eu vi uma vez, distantes sogro e genro enganchados num comportamento fisicamente brincalhão, exatamente como o normalmente praticado apenas por primos cruzados. Enquanto a substituição da vergonha pela brincadeira seja um pouco fora do comum, a atenuação da vergonha da vergonha pela distância é bem comum. O fato de que uma relação particular não é pensada como caracterizada por um senso de vergonha muito forte é indicado pela escolha de termos distantes para os sogros, -nyukk'tisu e -h'ainusu. É de se notar que parece não haver quaisquer termos alternativos para primos cruzados do mesmo sexo, nem há qualquer indicação de que o comportamento jogoso diminua entre primos cruzados mais distantes. Assim parece que a brincadeira é uma resposta para tensões que são tão fortes quando os participantes são mais distantes, tanto quanto são próximos.

CAP. VIII PROSPECTO

A cultura de uma sociedade é a estrutura que é comum à experiência de seus membros. Essa estrutura funciona para prover os agentes com modelos para suas opções, e para prover os pacientes com expectativas para o comportamento dos agentes.

Regularidades observados no comportamento são o resultado de idéias referentes a propriedade de certas ações em contextos particulares desenvolvidas em comum pelos atores. Ix. a preferência dos N. para se casarem com as primas cruzadas não deve ser entendida apenas como uma correlação estatisticamente significativa entre a categoria dos primos cruzados e a atividade do casamento. Mas como um index de uma concepção desenvolvida em comum sobre o significado da categoria dos primos cruzados com respeito a atividade do casamento.

Indivíduos que não agem de acordo com uma regra cultural particularmente questionam necessariamente a existência da regra, mas podem questionar sua aplicabilidade a uma situação particular. Um N. casado com sua irmã não afirma que irmãs como uma regra geral, pertencem à categoria das mulheres disponíveis para o casamento. Ao contrário, ele afirma que no tempo de seu casamento não havia primas cruzadas acessíveis a ele, e assim a falta de consistência perfeita na resposta de diferente indivíduos em contextos particulares não implica necessariamente que eles tem diferentes definições do contexto ou que a ação é apropriada a ele, mas apenas que diferem no julgamento de que ação particular de situação se conforma ao contexto definido. De fato, uma forte obsessão pode se dar pois gente que vive junto dia após dia não podem possivelmente diferir muito em suas definições de contexto cruciais para sua interação ou não seriam capazes de viverem juntos.

Definições de contextos de ação não são observados pelo etnógrafo. Se um pesquisador passa muitos anos simplesmente gravando nascimentos e casamentos, pode ser capaz de inferir somente desses dados que os N. distinguem entre primos paralelos e primos cruzados, e consideram estes últimos e não os primeiros passíveis de casamento. Se o etnógrafo fizer tal inferência poderia estar organizando sua própria experiência numa definição de contexto (primos cruzados) e uma ação apropriada (casamento) Se ele desejasse saber se essa organização de sua própria experiência é consistente com a dos N. teria de perguntar-lhes. A menos que o etnógrafo faça algumas tentativas para verificar suas inferências, poderia chegar a um grande desentendimento da natureza do sistema. Se, por exemplo, um etnógrafo fosse generalizar sobre a residência N. pós-marital na base do comportamento observado, poderia concluir que há uma regra cultural pela qual um marido deve juntar-se à nova esposa em sua casa natal. Como foi mostrado no Cap.V, nada poderia estar mais longe da verdade. Embora uma grande proporção de N. resida com a família de suas esposas, o fazem não por acreditarem que seja apropriado fazê-lo, mas porque o sogro exige como pré-requisito para o casamento da filha. Similarmente, a maioria dos N. se casam fora de sua residência local, não devido a qualquer regra de exogamia, mas simplesmente porque acontece frequentemente não haver nenhuma prima cruzada em idade de casamento no local da unidade de residência local. Um etnógrafo que generalizasse apenas em cima do comportamento poderia concluir que a exogamia é prescrita, quando na realidade a endogamia é considerada preferível.

Acontece às vezes que mesmo o conformista mais consciente é incapaz de agir de acordo com o princípio cultural preferido. Ele pode ser impedido de casar-se com uma prima cruzada por sua inabilidade de encontrar uma, ou pode deixar de participar num ritual religioso pela presença de missionário. Em tais ocasiões, a idéia do indivíduo de que ação é apropriada em determinado contexto permanece imutável, mas por coincidência, outras circunstâncias

conspiram para criar uma situação incomum que não se adapta à sua experiência. Quando tais situações ocorrem tão frequentemente que raro é possível comportar-se de acordo com uma regra particular, ocorre uma mudança cultural. Os indivíduos membros da sociedade quando a situação incomum começa, geralmente não mudam sua concepção sobre que ações são apropriadas em tais contextos, mas raramente são capazes de agir como gostariam. Conforme os filhos desses indivíduos crescem observando como os pais agem em várias situações, ganham uma experiência de ações contextuais diferentes dos pais velhos. Se as crianças todas organizem suas experiências de modo semelhante (como provavelmente o fazem se suas experiências são semelhantes), ocorre uma mudança cultural.

A mudança cultural ocorre provavelmente em todas as sociedades em todos os tempos, embora indubitavelmente ocorra em proporções diferentes. Desde que o etnógrafo trabalha com adultos, frequentemente depara com aspectos do sistema conceptual que não se conformam ao mundo atual, mas ao mundo da juventude de seu informante. Embora a gente de Camararé não fizesse guerra há um longo tempo, o conhecimento dos rituais próprios e das técnicas mantidos vivo até o dia em que for necessário.

Quando o etnógrafo encontra aspectos do sistema cultural que não se conforma ao mundo atual, não deve vê-los como espúrios, mas como indicadores de que a natureza do mundo mudou. Para verificar essa tendência, digo, inferência, deve consultar dados históricos. A insistência dos N. em casamento entre primos cruzados não é inteiramente compreensível numa aldeia do tamanho de Camararé, onde uma alta proporção de casamentos poderiam ser endogamos. Mas materiais históricos mostram que o tamanho de Camararé é anômalo, e que tradicionalmente havia muito mais aldeias menores. Sob essas circunstâncias, as trocas nos casamentos seria quase uma necessidade.

Nos 60 anos desde que o contacto permanente foi estabelecido, a cultura N. mudou bastante rapidamente. Os primeiros efeitos da aculturação foram na tecnologia. Logo que os machados de aço se tornaram acessíveis, os machados de pedra ficaram fora de uso. Hoje, o conhecimento de como fazer machado de aço e facões de madeira desapareceu completamente. Fogos de cerâmica e ralos de mandioca de madeira também não são mais utilizados, embora um pouco de indivíduos saibam como fazê-los. Quase todo ainda sabem como fazer fogo e atirar flechas, mas os mais jovens não são muito eficientes.

A mudança econômica seguiu a mudança tecnológica. Machados de aço, facões, enxadões tornam mais fácil limpar e plantar roças, e armas aumentam a probabilidade de obter-se caça em único golpe, embora a habilidade para isso permaneça tão importante quanto a necessária para o arco e a flexa. Para obterem ferramentas de aço, armas e munição, os índios tem que trabalhar para os civilizados ou fabricar artefatos para comerciar com eles. Durante o boom da borracha precipitado pela 2ª guerra mundial, muitos índios trabalharam como seringueiros. Subsequentemente trabalharam em trabalhos estranhos imaginados por missionários ou habitantes da região. Embora ninguém pense muito bem de índios como trabalhadores, há um sentimento geral de que é melhor deixá-los trabalhar pelo que querem do que tê-los roubando. Nos anos de 1960, membros do Summer começaram a negociar artefatos tradicionais como arcos e flechas, colares e flautas nasais, vendendo-as a ocasionais turistas que passavam por Guiabá. Em 1968, esse trabalho foi assumido pela FUNAI, que abriu lojas para turistas nos arredores de Guiabá. O volume de negócios cresceu rapidamente e os membros do SIL, assim como Cecil Cook e Paul Aspelin e eu mesmo transportamos centenas de dólares em artefatos entre aldeias N. e Guiabá.

Se os índios economizam tempo enquanto caçam ou fazem roças com os instrumentos de manufatura civilizada, indubitavelmente o gastam trabalhando em estranhos trabalhos e confeccionando itens para comerciarem. Um sistema de valores relativos se tornou conhecimento comum, e a maioria das pessoas sabe aproximadamente quantos arcos e flechas valem uma arma, e quanto de madeira valem uma chaleira de alumínio. Poucas pessoas entendiam o funcionamento do dinheiro, e os princípios de suprimento e demanda eram incompreensíveis a quase todos.

O novo sistema econômico era bastante difícil para os índios aceitarem na medida em que insistia em reciprocidade imediata. Sob o sistema tradicional os bens iam em uma direção num tempo, e na direção oposta num tempo posterior, sem acordo prévio sobre a natureza do item a ser considerado de igual valor. Um visitante poderia pedir a seu anfitrião "dê-me aquele arco". O anfitrião poderia postergar dizendo, "não é um arco muito bom" mas não diria nunca, "é muito valioso". Se o visitante insistisse, poderia finalmente levar o arco. Mais tarde, numa visita recíproca, o doador do arco poderia dizer a seu novo possuidor "este é um bonito colar, dê-me," provavelmente o receberia. Se alguém desejasse evitar perder uma posse valiosa, o esconderia imediatamente quando chegassem visitantes à aldeia. Um dos pecados cardeais da moralidade N. é ser avarento (alainnalá) não dando algo quando lhe é pedido.

Desnecessário dizer, o missionário ou antropólogo que diz "eu lhe darei uma arma apenas se você me der 5 jogos de arco e flecha, é olhado como muito avaro. A maioria dos índios comerciam ávidamente, pois estão muito desejosos de mercadorias civilizadas, mas os mais velhos em especial, tendem a negociar de mau humor, pois estão na dependência do negociante e não tem modo de manipular o sistema de valores para sua própria vantagem. De qualquer maneira, reconhece-se geralmente que o acordo contemporâneo sobre valores recíprocos é um componente intrínseco dos negócios com civilizados.

O comércio de itens civilizados com outros índios causa problemas mais difíceis, no entanto. Um N. não pode ser avarento com outro. Assim, quando David, de Camararé, pediu a Ti móteo de Serra Azul, sua 22, recebeu-a. Desde que era absolutamente insubstituível, sentiu fortemente sua perda, mas seu único recurso foi esperar alguns dias e então viajar para Camararé e pedi-la de volta. Similarmente, a vasão de facas e panelas de Serra Azul e Camararé para outras aldeias não comumente visitadas por negociantes civilizados era inacreditável, e motivo de muito descontentamento entre os habitantes dessas aldeias. Assisti uma vez uma discussão na qual os homens do Camararé procuravam um remédio para essa situação e sugeri que uma solução seria pedir algo em troca quando os visitantes pedissem facas e panelas. Esse modo de ação era profundamente inconcebível para os índios, que o rejeitaram imediatamente. A única solução que foram capazes de encontrar foi pedir aos visitantes que deixassem arcos e flechas para que o chefe os negociasse com os civilizados.

Assim, o N. atual é dono de 2 sistemas de negócio. Um velho, tradicional, e um novo que introduzido por missionários e antropólogos. O sistema tradicional continua o único apropriado para a troca entre os índios, enquanto o novo sistema é reservado para trocas entre índios e civilizados. Mas a presença de bens escassos do mundo exterior produz tal limitação no modo tradicional de troca que este poderá ser abandonado em outra geração.

A organização social N. também vem sendo afetada pelo contacto com a sociedade brasileira. A causa mais significativa de mudança social tem sido a depopulação, e o efeito mais direto da depopulação tem sido o desaparecimento do bando como uma unidade na sociedade N.

Com a população N. reduzida a menos de dez por cento do que era há 60 ~~anos~~ anos atrás, o bando de muitas aldeias não é mais possível. Dentro da aldeia, a organização social tradicional parece ter mudado pouco, exceto em que a aldeia agora consiste de um grupo mais heterogêneo, composto de sobreviventes de diversas aldeias primitivas.

Nos anos que virão parece provável que a sociedade N. se reorganize em diversos grupos aderindo a diferentes fontes de bens civilizados. Ao tempo de meu trabalho de campo, a gente de Serra Azul era dependente do comércio com Menno Kroeker e Ivan Lowe do SIL; a gente de Camararé era dependente de Dudley Kinsman da Missão Sul Americana; a gente do Galera era dependente de Edwin Pedersen (Eduardo) e Phillip Mosher (Felipe) também da SAM; a gente do Sararé estavam aos cuidados de Heirich Berg e Gerhard Pauck da Missão Cristã Brasileira; a gente do Sainã estava ligada aos padres jesuitas de Utiariti; a gente de Pirineus de Souza tinha estabelecido um modelo de comércio com a cidade de Vilherna. Parece que o sistema de bandos ~~de~~ foi trocado por um modelo de grupos devendo lealdade a seus patronos econômicos. Se os missionários forem bem sucedidos na conversão dos índios, diferenças ideológicas com firmeza as fronteiras entre esses grupos. Alguns grupos se tornarão protestantes, outros católicos e outros poderão, por um tempo, pelo menos, manter sua própria religião.

Há muito da cultura N. que permanece a ser investigada. Embora Cecil Cook e eu ganhamos algum entendimento da bacia do Juruena, e Paul Aspelin estudou os Mamaindê de uma perspectiva econômica, o conhecimento de outras áreas é ainda extremamente superficial. Dos N. do norte e os Sabanê, sistemas conceptuais poderiam ainda ser investigados, embora muito da organização social tradicional tenha sofrido um colapso. A linguagem Sabanê, importante devido a sua posição incomum na família N., deve ser documentada antes que desapareçam. O povo do vale do Guaporé, cuja diferença cultural do povo da vacia do Juruena me parece agora ser muito mais profundo do que eu inicialmente pensava, deveria ser estudada em detalhes. Seu ajustamento ao ambiente de mata, com apoio mais no milho do que na mandioca, fá-los particularmente interessantes do ponto de vista de adaptação ecológica comparativa.

Entre a gente da bacia do Juruena, Cecil Cook realizou um estudo detalhado de medicina, religião e shamanismo. Em adição a meu trabalho sobre o sistema social, reuni alguns dados de etno-anatomia, -zoologia, -botânica e -geografia. Mas eu apenas arranhei a superfície desses campos. Cecil Cook, Ivan Lowe e eu reunimos mitos e relatos etno-históricos, cuja maioria permanece a ser transcritos e analisados. Ivan começou uma investigação do complexo sistema de categorias lógicas contidas no corpo da gramática N., mas muito trabalho permanece a ser feito nessa área. Um período extensivo de trabalho de campo poderia ser bem gasto em etno-psicologia, teoria N. da emoção, motivação e cortesia nas relações interpessoais. Infelizmente poucos N. permanecem e a taxa de morte continua a ser maior que a de nascimentos. O governo brasileiro está começando a mudar bandos mutuamente hostis do vale do Guaporé para a árida reserva N. (chapada dos Parecí). Muitos dos missionários e muitos antropólogos parecem mais preocupados com o desaparecimento de culturas únicas do que com a miséria humana que isso ocasiona. Apenas se concordarmos em controlar as doenças que introduzimos, em prevenir a exploração econômica, e a permitir que a cultura se modifique a seu próprio modo e em seu próprio tempo, poderá a gente que compõe a sociedade N. encontrar um modo de sobrevivência num mundo em mudança.

APÊNDICE X I - A fonêmica Nambiquera

O dialeto descrito aqui é o falado no Camararé, Mas o mesmo sistema fonológico é encontrado, com pequenas variações, em todos os dialetos da língua do sul. Um sistema similar também é encontrado nos mamaindê (relatório pessoal de Peter Kingston do SIL) e, presumivelmente em outros dialetos da língua do norte. Nada sei sobre a fonologia dos sabanê. E por conveniência as palavras do N. do norte e dos Sabanê citadas nos capítulos anteriores desse trabalho são transcritas como se fossem palavras do N. do sul, exceto quando são inconsistentes com a fonologia do N. do sul.

As notas seguintes são simplesmente um guia para a pronúncia das palavras e frases encontradas no texto. No futuro, espero escrever uma descrição compreensiva da fonologia N. e o presente esboço deve ser entendido como extremamente provisório. Estou em débito com Ivan Lowe (1961) por muitos esclarecimentos. Mas discorde dele sobre o status de certos fonemas assim como na ortografia prática que escolhi adotar.

As paradas, /p/, /t/, /k/ são pronunciadas quando ocorrem imediatamente antes de uma vogal, e silenciadas em outros lugares, quando ocorrem em sílabas finais se realizam.

A parada glotal, /' / ocorre tanto sózinha quanto em combinação com outras consoantes. A parada alveolar implosiva, /d/, é sempre pronunciada. Tem uma alófone lateral africada, (/ʎ/) quando ocorre antes de /a/ e /'a/. N.B. tanto /ʎ/ como /' / estão sendo usados igualmente.

A fricativa não pronunciada, /s/, tem uma alófone africada, (/ʃ/), quando ocorre depois de /n/, /t/, e /' / no dialeto Kitãuhlu. No dialeto Halotesu, Sa'went'esu, essa alófone é geralmente substituída por /th/.

A aspirada glotal, /h/ ocorre sózinha e em combinação com outras consoantes. Inclina-se a ter uma realização labial antes de /u/ e /w/, uma realização nasal antes de /n/ e uma realização lateral antes de /l/. Ocorre como aspiração simples depois de paradas. Quando ocorre depois de vogais e antes de /s/, parece ter uma alófone que envolve um prolongamento da vogal, com menor amplitude.

A lateral ressoante, /l/ tem a alófone (/l̥/), um som alveolar, que ocorre depois de vogais frontais /i/ e /e/, e no Juruena, nos morfemas de aspecto para interlocutor masculino, não considera as vogais precedentes.

A nasal, /n/, tem 5 alófonos:

(/bm/), uma semivogal nasal labial, ocorre depois de /au/, antes de consoantes sem /' /.

(/GN/), uma semivogal nasal velar, ocorre após todas vogais orais exceto /au/, antes de /k/, /h/ (se não estou enganado), e provavelmente /q/.

(/dn/), uma semivogal alveolar nasal, que ocorre depois de todas as vogais orais exceto /au/ e antes de todas as consoantes salvo as já mencionadas acima.

(/n/), uma velar nasal pronunciada, que ocorre depois de vogais nasalizadas, antes de /k/ e provavelmente de /q/.

(/n/), em todas as circunstâncias demais.

A média ressoante bilabial pronunciada /w/ tem um alófone nasal (/m/) que frequentemente, e nem sempre, ocorre antes de um /a/ nasal, num tom alto. A média ressoante alveopalatal pronunciada, /y/, ocorre tanto sózinha quando em combinação com t/, /s/, /h/, e /n/:.

Há 5 fonemas vocálicos, /i/o//a/e/u/ e 2 ditongos, /ai, au/. O fonema /i/ é pronunciado bastante alto. /e/ é também bastante alto, particularmente na parte norte da bacia do Juruena. Nos dialetos Manduca, parece virar /i/ em alguns casos; /a/ é frequentemente pronunciado

do bem longe da frente, e um pouco alto, às vezes se aproxima de (/æ/). Quando é curto é tom alto, tende a ter uma alófone central, (/o/). /o/ é pronunciado bem baixo, mas geralmente não tão baixo quanto baixo,⁽²⁾ e as vezes é bem central, não arredondado, particularmente na região do Sararé. Os ditongos /ai/ e /au/ são pronunciados suavemente com pequena amplitude. Um período entre /a/ e /i/ ou /u/ e /a/ indica que os dois fonemas não formam ditongos, mas constituem partes de sílabas separadas.

Todas as vogais exceto o /o/ ocorrem nasais. A fricção é produzida durante a articulação da vogal através da constricção da laringe. A laringalização é indicada pelo acento circunflexo /î, ê, â, ô, û/.

Há 3 tons fonêmicos em N.: alto, baixo(médio) e descendente. O tom alto ou ascendente o tom alto é igual nas vogais curtas, o ascendente nas vogais longas. É indicado pelo acento agudo /í, é, á, é, ú/. O tom baixo ou médio é sempre igual. É indicado pela ausência de qualquer sinal discretivo sobre a vogal /i, e, a, e, u/. O tom descendente é indicado pelo acento grave /î, ê, â, ô, û/. Leia-se diacrítico ao lugar de discretivo.

Por convenção, os diacríticos indicando nasalização, laringalização e tom são escritos apenas no 1º membro do ditongo, embora os apliquem ao ditongo todo. Ditongos, vogais nasalizadas, vogais precedentes a ressoantes, e vogais em sílabas fechadas tendem a ser longas e recebem um pouco mais de força que as outras.

FONEMAS NAMBIQUARA

	Bilabial	Alveolar	Alveopalatal	Velar	Glotal
PARADAS	p	t		k	'/? (x)
IMPLOSIVO		d			
LABIALIZADOS				q	
FRICATIVAS		s			h
RESSOANTES, lateral		l			
nasal		n			
Médio	w		y		

APÊNDICE II - Lista de informantes

O que se segue é uma lista dos N. explicitamente citados nesse trabalho como autores de itens particulares de informação. Não inclui toda gente que serviu uma vez ou outra, como meus informantes, nem inclui gente meramente mencionada como executores. Apenas inclui a gente a quem atribui declarações particulares sobre a natureza da sociedade N. São incluídos aqui para documentação, para ajadar o leitor a verificar a credibilidade da informação apresentada.

AMÉRICO - Um Kitâuhlu em seus 30 anos. Era filho de Rodrigues, que morreu muitos anos antes que eu viesse para o campo. Pelos relatos de Américo, Rodrigues deve ter sido um homem considerável entendimento sobre a tradição N. e Américo aparentemente tinha adquirido muito do conhecimento do pai. Quando menino, Américo era um protegido dos missionários em Campos Novos. Ele tinha o melhor conhecimento da teologia cristã que alguma vez encontrei entre os N., mas ele a rejeitava completamente. Era um Shaman, e tinha um profundo amor pela vida tradicional de seu povo. Morreu inesperadamente em out/69. Américo sempre parecia entender minha admiração por sua cultura e parecia completamente aberto e honesto em nossas discussões.

Anita.- uma Sá'went'esú em seus 30 anos; filha de Mariano e mulher de Lourenço. Não é a pessoa notavelmente introspectiva, Anita era muito ocupada como mãe para ser analítica sobre sua cultura. Levava o tradicional modo de vida simplesmente porque um alternativo não nunca lhe ocorrera seriamente. Parecia um pouco aborrecida pela inquietação periódica bicultural de seu marido.

Aristides.- um sá'went'esú por volta de 45 anos; chefe da aldeia de Serra Azul, era um sábio e bondoso homem e um shaman. Sua habilidade para usar sua função como chefe para ser um diplomata cultural entre sua gente e o mundo externo era severamente reprimida por seu português muito limitado e sua orientação basicamente tradicional.

Bacana.- um Kitãuhlu por volta dos 60, e chefe de Bacaiuval. Era um homem agradável, com senso de humor contagiante. Quase não falava português, e era uma das poucas pessoas que ainda se lembrava do ciclo de canções da festa da puberdade ao tempo da cerimônia de Terezinha.

Benedito, de Camararé, um Kitãuhlu por volta dos 40, filho de Vitorino e irmão de Roberto. Tinha trabalhado na linha telegráfica em sua juventude e aprendera a lidar com cavalos, dos quais sentia forte nostalgia. Falava um dialeto português bastante bem, mas hesitou um longo tempo antes de se tornar um informante de confiança. Uma vez que decidiu confiar em nós, tornou-se um interprete disposto e sensível de sua cultura.

Benedito, de Serra Azul, um halo'tesú ainda na adolescência, era excepcionalmente inteligente, aprendera a ler N. olhando Menno Kroeber ensinar os mais jovens. Seu português era bastante bom, e às vezes excepcionalmente bem articulado. Tinha uma voz muito clara, e era muito paciente como informante linguístico. Ainda não tomara uma atitude clara em torno do conflito entre a sua e a cultura brasileira ao tempo que deixamos o campo.

Cecília.- uma kitãulhu no fim dos 30, irmã de Américo e mulher de Silas. Tinha a mesma inteligência de seu irmão. Era a melhor informante de minha esposa. Embora raramente voluntarizasse informação e desse a impressão de achar algumas das perguntas insanas, parecia fazer um esforço para dar respostas apropriadas e honestas. Morreu de gripe em 1971.

Chico, um T'awanté por volta dos 40, em Pirineus de Souza. Embora bastante ansioso para ajudar, não parecia particularmente inteligente, e trabalhar com ele era difícil.

David, Kitãuhlu no fim da adolescência, filho de Mané, um irmão morto de Américo. Era bem humorado, conversador, ocasionalmente insistente, e bastante inocente para possuir capacidade qualquer intelectualizada. Estava sempre ansioso para falar comigo, mas apenas sobre tópicos que lhe interessassem como negócios. Embora às vezes dissesse algo que me interessasse, era muito ingênuo.

Elijah, um Kitãuhlu no fim dos 20, chefe da aldeia de Camararé. A chefia lhe passou em 1966 pela inesperada morte de seu irmão mais velho Saulo, que não deixou herdeiros. Basicamente bem humorado, ele tinha também que ser duro em determinadas ocasiões. Era consciente de que sua juventude era uma desvantagem para a liderança, e prestava atenção ao conselho dos mais velhos. Na melhor tradição antropológica, era o mais pobre da aldeia, frequentemente sem munição, e frequentemente sem roupas. Falava um dialeto português razoável e era um diplomata bastante bem sucedido, mediando entre as demandas do mundo exterior e o que via ser bom em seu povo.

Felipe, T'a, digo, Sabané por volta de 30, filho de Joaquim, Fora educado pelos Jesuítas de Utiariti e podia ler e escrever com razoável facilidade. Foi nomeado supervisor provisório do posto, depois da remoção de Afonso de França.

Frederico, um T'awanté por volta dos 40, e por sua própria descrição, agindo como um chefe da gente no seringal do Faustino. Tinha uma larga reputação por uma imprevisível violência, e eu hesitei em encontrá-lo. Revelou-se um informante razoavelmente capaz, e respondia conforme o perguntado. Não parecia mentir, mas esperava que suas respostas fossem tomadas como fatos, e não desejava buscar dentro de si esclarecimentos sensíveis e penetrantes.

Gabriel, um T'awanté no começo dos 30, morando em Pireneus de Souza. Foi o único N. de sua idade cujos lábios e nariz não achei furados. Um primeiro administrador assistente do posto fora pai de 2 dos 4 filhos de sua esposa. Um homem amargo e infeliz, um dos poucos N. que se voltaram para o álcool.

João Maxixe, um Halo'tesú por volta dos 30, filho de Maxixe. Sabia ler e escrever, tendo sido mandado à escola pelos missionários protestantes. Alguns de suas crenças tradicionais foram aparentemente abaladas por essa experiência, pois não se preocupou com o ritual usual para procurar um nome para seu filho mais novo. Tinha uma visão progressista, e estava considerando a possibilidade de cultivar a castanha. Era honesto, mas independente. Penso que tinha uma forte ambição de ser um líder, e durante muito tempo em que estivemos no campo, manobrava para formar uma nova aldeia ao seu redor.

Joaquim, um Sabanê por volta dos 70, morando em Pirineus de Souza. O Sabanê mais velho ainda vivo, falava um português limitado, mas era um informante gracioso. Gostaria de ter passado mais tempo com ele.

José, um Halotesú no começo dos 20, da aldeia de Maxixe, (irmão da mulher Coracina) era conhecido também como Josezinho. Infelizmente, nunca pude trabalhar com ele, tanto quanto gostaria. Ele falava um português bastante bom, embora eu não o saiba onde o aprendeu. Tinha uma mente muito aguçada, e era particularmente sensível e articulado em questões linguísticas complexas.

Lídio, um Halotesú por volta dos 40, de bacaiuval. Fora treinado pelos jesuítas e falava um português razoável, embora sua habilidade para ler e escrever fossem rudimentares. Era muito introspectivo e fago, e sogria de hipocondria. Como informante, não era de muita confiança, desde que seus pontos de vista eram enganadores e idiossincráticos.

Lourenço, de Marco Rondon, um Lacondê de uns 50 anos. Inteligente e falador, era o melhor informante em Marco Rondon. Fora criado numa aldeia tradicional e então morara na linha telegráfica por muitos anos. Sabia bastante sobre a tradicional cultura N. e ansiava por comunicar seu conhecimento. Quisera pudesse ter passado mais do que umas horas com ele.

Lourenço de Serra Azul, um Kitâuhlu, nos 30, fora treinado pelos jesuítas, falava um português fluente, e podia mesmo somar e subtrair. Não era inteiramente feliz como N. mas não era bem aceito pelos brasileiros locais, que se inclinavam a ter preconceitos contra os índios. Queria muito agir como negociador cultural para sua gente, mas não o aceitavam como líder devido à maneira agressiva com que tentava confirmar sua autoridade. Fui tentado a usá-lo como informante por sua fluência em português. Mas muitas de suas idéias eram idiossincráticas; às vezes escondia crenças tradicionais das quais se envergonhava e as substituiu por suas próprias racionalizações, e ocasionalmente mentia com nenhuma razão aparente.

Luis, um Kitâuhlu de Camararé, no começo dos 30, falava um dialeto português bastante bom, e como Lourenço via-se a si mesmo como um negociador cultural. Sempre que um estrangeiro chegasse a Camararé, Luis aproveitava, aprontava-se para falar com ele e representar os interesses da aldeia. Como os outros não confirmassem, sua própria importância, era um indivi

-uo e amargo. Era um informante razoavelmente bom embora mais motivado pelo desejo de um status especial que isso conferia do que por um interesse no assunto discutido.

Manu, um t'awanté por volta dos 50, em Marco Rondon. Embora fosse um indivíduo taciturno, ansiava por responder questões claras e objetivas. Mas tinha-se a sensação de que ele entendia e se aborrecia respondendo as mesmas perguntas triviais, toda vez que um estranho com um gravador chegava em Marco Rondon.

Maria, uma Lacondê por volta dos 50, no seringal do Faustino. Falava muito pouco português, o que fazia o trabalho com ela ser extremamente difícil.

Maria, índia dos seus 20 anos, que morava em Vila Bela de Mato Grosso. Era membro do grupo que aparecia ocasionalmente no Guaporé, vindo através da boca do Rio Verde. Seu pai fora morto por um bando vizinho, e depois sua mãe morreu em uma epidemia, em meados de 1950 ela e sua irmãzinha andaram até o Guaporé, onde foram caçadas por um seringueiro e levadas para Vila Bela. Morava com um boliviano e estava para dar a luz quando a conheci. Embora falasse português com um forte acento namb. parecia lembrar muito pouco de sua língua nativa e costumes.

Mateus, um Kitáuhlu por volta dos 30, morando em Camararé. Foi a coisa mais próxima de um amigo que tive entre os N. Muito habilidoso com as mãos. Penso que apreciava o fato de que eu realmente estava gostando de seus artesanatos. Falava um dialeto razoável e era um informante linguístico razoável. Tinha um interesse real por qualquer coisa que discutíssemos, e fazia um esforço sincero para dar respostas penetrantes às minhas questões. Estava altamente motivado para entender meu N. não gramatical, e era frequente ser bem sucedido, ou de outros falhavam. De muitas maneiras, era o informante ideal.

Maxixe, Wa'kali'tesu, pelos 60 de idade, chefe de sua própria pequena aldeia. Parecia morar num mundo que não mais existia. Pessoa agradável que se dava a conhecer qdo em seu próprio terreno, fazia mínimas concessões qdo lidava com civilizados em seu terreno. Quando de safiado podia ser austero e superior, ou obscenamente insultante na melhor tradição N. Parece ter sido um dos principais informantes de Boglar (sua foto, está em Boglar, 1965, quadro 1).

Roberto, Kitáuhlu no começo dos 40; filho de Vitorino e irmão de Benedito. Lembra p/ genuíno interesse que tinha por outras pessoas. Era bom pai p/ seus 4 filhos, e saía do seu caminho para ajudar a viúva de Américo, embora não tivesse nenhuma responsabilidade formal por ela. Sua inteligência era excepcional, mas era um consumado contador de histórias. Embora seu dialeto português fosse um pouco precário para a tarefa, podia imitar o gordo e duro barão da borracha ou o missionário cheio de si à perfeição. Era um bom informante, em especial em narrações de acontecimentos passados, ainda que nunca se pudesse estar certo se ele ocasionalmente não estava usando uma licença poética para melhorar sua história.

Silas, Kitáuhlu por volta dos 40, de Camararé. Era bastante alto para um N. embora não pesado. Seus gestos eram incongruentemente como os de um pássaro, e dado a ataques e silêncio temperamentais. Podia se fascinar completamente por questões difíceis; se não pudesse dar uma resposta imediata, pedia tempo para pensar e voltava em um ou 2 dias, pronto para dar explicação detalhada. Com a possível exceção de José, tinha a mais penetrante compreensão de qualquer um de meus informantes.

Timóteo, Sa'went'ésú por volta dos 20, morando em Serra Azul; devido a um machucado nos quadris, fora aleijado durante muito tempo da infância. Cecil Cook e Hélio Bucker conseguiram operá-lo no Rio, e agora ele anda como qualquer um. Aprendeu um português razoável

No Rio de Janeiro aprendeu ainda a ler e escrever, o que já fazia um pouco bem. Apesar de exposto ao mundo exterior, parece ter estabelecido uma identidade confortável como Namb.

Vicente, um Sawentesú por volta dos 60 anos, de Serra Azul. Em seu tempo, fora um corajoso caçador de onças. Mas finalmente, uma o atacou e rasgou-lhe os músculos do pé e da barriga da perna. Assim agora ele anda com dificuldades e conserva seu pé envolto em velhos trapos. Fala pouco português, e como o mais velho Sawentesu, é o repositário da história local.

Vitorino, um Kitãuhlu de cerca de 80 anos, de Camararé. É o mais velho Namb. vivo; pode se lembrar quando Rondon passou a 1ª vez pela região. Embora quase não fale português, usa sua própria língua com grande sofisticação. Sua versão da mitologia N. é canônica em Camararé. Tanto seu corpo quando sua mente permanecem rijos e fortes.