



Universidade de Brasília

D41

Índios da América do Sul

— Áreas Etnográficas —

Volume A

Julio Cezar Melatti

Coleção de cinco volumes destinados a acompanhar curso de extensão.

Tiragem limitada porque a redação inacabada (ou inacabável) do texto se acha em permanente processo de acréscimo e reformulação.

Instituto de Ciências Sociais

Departamento de Antropologia

Brasília
1998



SUMÁRIO

Volume A

- Cap. 1 - Por que áreas etnográficas? (introdução geral)
- Cap. 2 - A "Ilha" Güianense (introdução aos Capítulos 3, 4 e 5)
- Cap. 3 - Maciço Güianense Ocidental
- Cap. 4 - Maciço Güianense Oriental
- Cap. 5 - Litoral Güianense
- Cap. 6 - Llanos

Volume B

- Cap. 7 - Extremo Norte
- Cap. 8 - Litorais do Noroeste
- Cap. 9 - Andes Setentrionais
- Cap. 10 - Andes Centrais
- Cap. 11 - Sul

Volume C

- Cap. 12 - Noroeste da Amazônia
- Cap. 13 - Cabeceiras do Putumayo e do Caquetá
- Cap. 14 - Alto Amazonas
- Cap. 15 - Amazônia Extremo-Ocidental
- Cap. 16 - Juruá-Ucayali
- Cap. 17 - Juruá-Purus
- Cap. 18 - Extremo Sudoeste da Amazônia
- Cap. 19 - Alto Madeira

Volume D

- Cap. 20 - O Anel Tupi (introdução aos Capítulos 21, 22, 23, 24 e 25)
- Cap. 21 - Amazônia Oriental
- Cap. 22 - Amazônia Centro-Meridional
- Cap. 23 - Aripuanã
- Cap. 24 - Guaporé
- Cap. 25 - Médio Paraná
- Cap. 26 - Chaco
- Cap. 27 - Mamoré

Volume E

- Cap. 28 - Alto Juruena
- Cap. 29 - Alto Xingu
- Cap. 30 - Tocantins-Xingu
- Cap. 31 - Planalto Meridional Brasileiro
- Cap. 32 - Leste
- Cap. 33 - Nordeste

Índice deste volume

Volume A

Cap. 1 - Por que áreas etnográficas?	A — 5
Cap. 2 - A "Ilha" Güianense	A — 15
Cap. 3 - Maciço Güianense Ocidental	A — 21
Cap. 4 - Maciço Güianense Oriental	A — 35
Cap. 5 - Litoral Güianense	A — 43
Cap. 6 - Llanos	A — 51



Os estudos de áreas indígenas

Tratando-se, pois, de índios atuais, seria o caso de se pensar nas áreas culturais sugeridas por Eduardo Galvão, há mais de trinta anos, na IV Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Curitiba, em 1959. A noção de área cultural nasceu no seio da antropologia norte-americana e não escapa a uma orientação voltada para a reconstituição do percurso dos traços culturais entre diferentes sociedades, não em escala mundial, como queriam os difusionistas centro-europeus do começo deste século, mas somente em âmbito regional, quando muito continental. Wissler, em 1922, foi o primeiro a propor uma divisão em áreas culturais para as Américas. E, desde então, outros pesquisadores fizeram novas proposições. De um modo geral uma área cultural reúne todas as culturas de uma mesma região que partilham um certo número de elementos em comum. Seguramente nem todas as culturas da área conterão todos esses elementos, de modo que comumente há certa dificuldade em traçar os limites da área e decidir se certas culturas devem nela ser incluídas ou não. Essa decisão é tomada pela comparação das culturas com um centro primário de inventividade ou com um climax cultural, o que implica em tomar como critério a difusão a partir desses pontos, conforme comentário de Julian Steward num artigo em que retrabalha sua noção de tipo cultural.

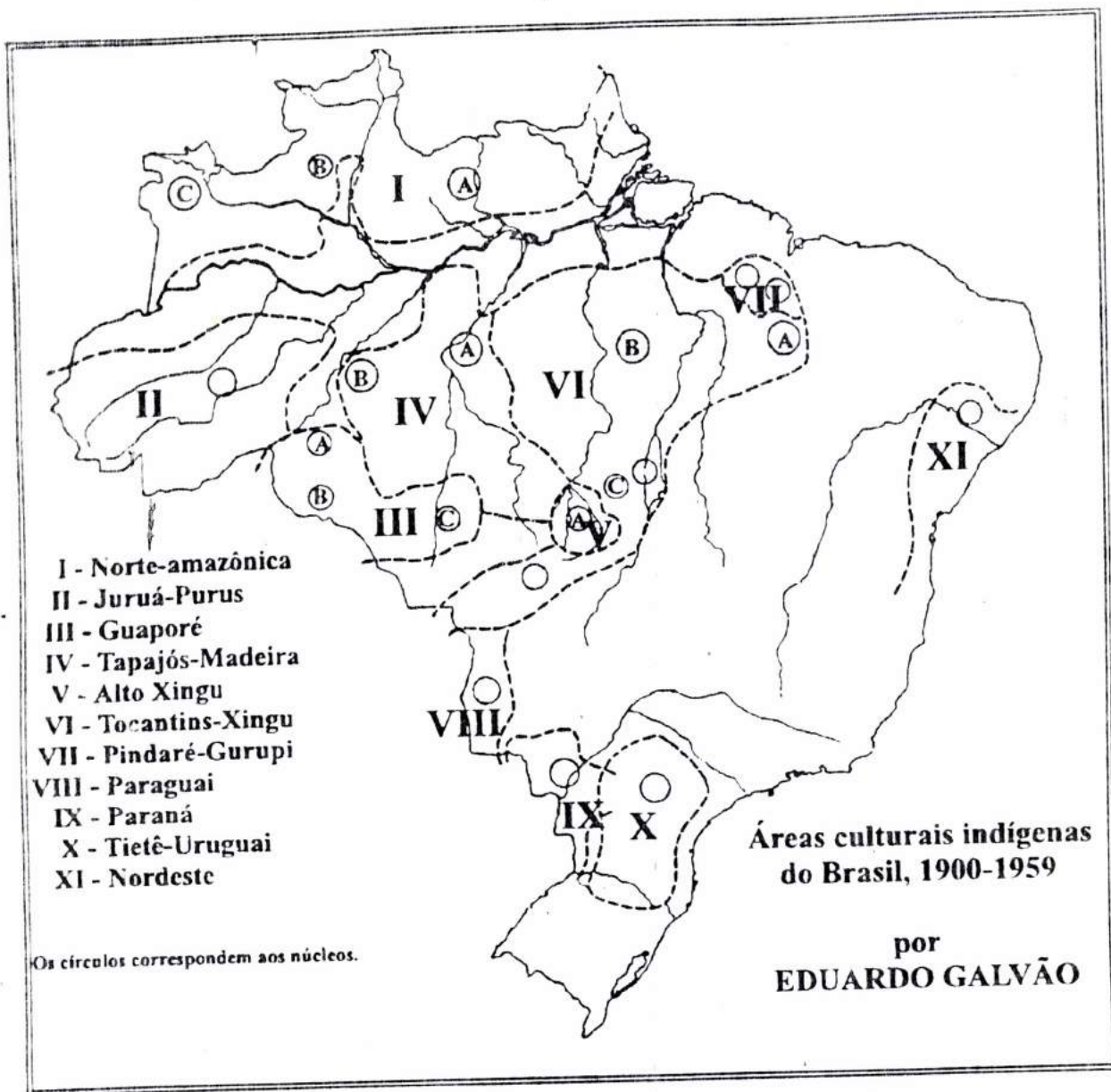
Essa última noção, a de tipo, não se confunde com a de área cultural, e nasceu com a elaboração do já referido *Handbook of South American Indians*. Seu organizador, Julian Steward, discute os critérios que lhe serviram de orientação para a distribuição das informações no corpo da obra em artigo que faz parte de seu quinto volume. Se bem entendemos esse sumário interpretativo, a divisão inicialmente impressionista e baseada principalmente no conteúdo cultural que orienta a distribuição das sociedades indígenas pelos quatro volumes iniciais é agora reinterpretada em termos de padrões sócio-políticos e religiosos. Assim, os povos marginais, inicialmente tomados como aqueles que não dispõem de agricultura e que são portadores de culturas simples, passam a serem caracterizados pela presença de unidades sócio-políticas constituídas de um único grupo de parentesco ou vários deles frouxamente organizados. Os povos de floresta tropical, identificados por sua agricultura e vários itens materiais adaptados a seu meio, passam a ser considerados através de suas unidades sócio-políticas formadas por grupos de parentesco e estruturadas segundo idade, sexo e associações, unidades essas maiores e mais estáveis, porque amparadas por uma tecnologia mais desenvolvida; o tipo assim reinterpretado passa a englobar também os povos dos Andes meridionais. Os povos circuncaribeanos e dos Andes setentrionais, inicialmente tomados por seu sistema de classes e culto em templos, passam a ser considerados por suas aldeias compostas de muitos grupos não alicerçados no parentesco, aldeias essas maiores e mais permanentes, integrantes de uma população mais densa, por causa de um complexo de subsistência mais efetivo, ainda que assentado em tecnologia similar ao do tipo anterior. Os povos andinos, inicialmente destacados por sua tecnologia, cultura material e complexo ritual característicos, passam a ser considerados por suas instituições que se sobrepõem a padrões de comportamento concernentes ao grupo de parentesco e à comunidade, e em grande parte substituindo-os, com a constituição de verdadeiros centros urbanos e a extensão de inter-relações sociais e controle político sobre grandes áreas, com base numa agricultura altamente desenvolvida, metalurgia e artes de construção. Nota-se, pois, ao se passar das áreas para os tipos, um deslocamento de interesse dos traços culturais para as relações sociais e do difusionismo para o evolucionismo. Como porém

POR QUE ÁREAS ETNOGRÁFICAS?

Razões deste curso

Há vinte anos publicamos *Índios do Brasil* (Brasília: Coordenada/INL, 1970), livro destinado a oferecer informações básicas sobre as sociedades indígenas a pessoas não familiarizadas com a Etnologia. Desde sua primeira edição até hoje as pesquisas se multiplicaram e o conhecimento a respeito dessas sociedades cresceu consideravelmente, de modo que o texto original, apesar de já retocado em mais de um detalhe, pede por uma atualização mais geral. Mas essa tarefa, a que nos sentimos estimulado pela boa acolhida que os leitores deram ao livro, nos levaria a tantas modificações que melhor seria escrever um outro. Eximem-nos, porém, dessa alternativa recentes livros escritos por etnólogos para um público amplo, como *Sociedades Indígenas*, de Alcida Ramos (São Paulo: Ática, 1986), *Os índios e o Brasil*, de Mércio Gomes (Petrópolis: Vozes, 1988), *Los Indios de Brasil*, Roque Laraia (Madrid: Mapfre, 1993), *A Temática Indígena na Escola*, organizado por Luís Donisete Grupioni e Aracy Lopes da Silva (São Paulo: Mari, Brasília: MEC, UNESCO, 1995), sem contar uma série de outras publicações sobre problemas específicos, organizadas por pessoas ou instituições interessadas em questões relativas aos índios.

Parece-nos, entretanto, que ainda há lugar para um trabalho que, ao invés de tópicos como economia, parentesco, política, religião, artes e outros, tal como se organiza *Índios do Brasil*, distribua as sociedades indígenas em áreas, como recurso didático que permita relacioná-las com situações específicas e ao mesmo tempo chamar a atenção para sua diversidade cultural. É verdade que existem obras coletivas bastante extensas, que se valem de áreas ou de critérios a elas relacionados. Uma delas é o *Handbook of South American Indians*, organizado em sete volumes por Julian Steward, sob os auspícios da Smithsonian Institution (Bulletin 143 do Bureau of American Ethnology, Washington, 1946/1952). Apesar de detalhado, com informações etnográficas, históricas e arqueológicas, foi escrito há mais de quarenta anos, numa época em que a América do Sul indígena contava com muito poucas pesquisas. Por isso, embora ainda continue como uma obra de referência importante, acha-se desatualizado tanto teórica como etnograficamente. Além do mais, como nunca foi traduzido, a não ser uns poucos artigos incluídos na *Suma Etnológica*, dirigida por Darcy Ribeiro, permanece fora do alcance de grande parte dos leitores brasileiros. A outra é a coleção *Povos Indígenas no Brasil*, dirigida por Carlos Alberto Ricardo, sob o patrocínio do Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Obra programada para dezoito volumes, mas com apenas alguns publicados, tem seu conteúdo voltado para os interesses de um público muito particular: indígenas e indigenistas. Mas o trabalho a que nos propomos, ao contrário, seria bem mais curto e acentuaria sobretudo questões etnológicas suscitadas por cada área ou para cuja discussão elas contribuem. Como várias das sociedades indígenas a serem abordadas vivem de um e de outro lado da fronteira brasileira, ou têm freqüentes contatos com outras além dos limites do Brasil, ou ainda partilham com elas semelhanças culturais ou outros problemas, deveremos ampliar nosso âmbito de interesse pelo menos para a América do Sul.



Pólos de articulação

Em trabalho que há mais de dez anos publicamos num periódico que já não mais circula, a *Revista de Atualidade Indígena*, julgamos poder superar essas duas dificuldades abandonando a divisão em áreas culturais e substituindo-a pela identificação de pólos de articulação indígena, inspirado em estudos sobre hierarquia de cidades, como os reunidos no volume *Urbanização e regionalização*, organizado pelo geógrafo Speridião Faissol. A proposta consistia em cartografar as sociedades indígenas e as cidades que lhes estão próximas como se fossem pontos, e unir esses pontos por linhas de espessuras diversas conforme o número de relações que os ligassem: intercassamentos, trocas comerciais, convites para ritos, procura dos serviços de médicos-feiticeiros, procura de hospitais, participação em eleições, procura de escolas etc. Preterindo assim a uniformidade e a homogeneização cultural em favor de uma maior atenção nas relações sociais, poderíamos

sociedades de um mesmo tipo em muitos casos se apresentam justapostas espacialmente, podem assim constituir áreas. De qualquer modo, um mesmo tipo se apresentará de maneira descontínua, em várias áreas.

As áreas culturais de Eduardo Galvão têm certas peculiaridades que decorrem da própria crítica que ele faz a esses tipos e também às áreas de autores que o precederam. Para começar, Galvão dá a sua divisão em áreas um limite temporal de validade, ou seja 60 anos, de 1900 até 1959, data em que apresenta pela primeira vez o trabalho. Evita assim considerar num mesmo mapa sociedades indígenas atuais com outras que desapareceram durante o período colonial ou imperial, ou a mesma sociedade em dois pontos diferentes do mapa, devido a deslocamentos sofridos durante o período de mais de quatro séculos de presença dos brancos, inconveniente em que incorrem outros autores que desenham o mapa como se fosse no momento inicial da conquista — como acontece com a divisão de Murdock — esquecendo-se que esta não ocorreu simultaneamente em todos os pontos do continente, mas constitui-se num processo gradativo. Em outras palavras, quem sabe onde estavam as sociedades indígenas do alto Xingu quando os Tupinambás ocupavam partes do litoral no século XVI? Essa escolha de Galvão explica porque partes consideráveis do território brasileiro não mais ocupados por índios no século XX estão em branco no seu mapa.

Em segundo lugar, Galvão resolveu levar em consideração o contato intertribal, isto é, de diferentes sociedades indígenas entre si, e também o contato delas com a sociedade nacional. Reconhece Galvão que seu trabalho é uma adaptação das divisões elaboradas por Steward e Murdock e que, como critério determinante, elegeu a distribuição espacial contígua de elementos culturais, tanto de caráter ergológico quanto sócio-cultural sem deixar de levar em conta o ambiente geográfico. Por outro lado, ainda que não o explicita, parece-nos que Galvão deixou de lado a identificação de um centro de difusão para cada uma de suas áreas.

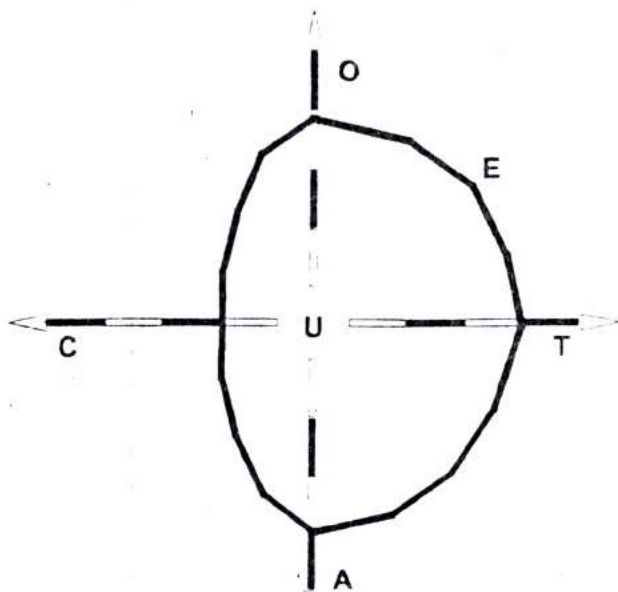
Os critérios inovadores postos em prática por Galvão — limite temporal de validade, contato intertribal e contato com a sociedade nacional — nos fazem inclinar fortemente pela adoção de sua divisão num exame das principais questões etnológicas da América Meridional. Entretanto, existem alguns problemas em suas áreas que pedem por um remanejamento. O primeiro deles é que Galvão tomou como âmbito de seu trabalho apenas o território brasileiro, enquanto nossa apreciação se volta para todo o continente. Mas este é um problema de fácil solução, pois bastaria estender as áreas traçadas nas bordas do território brasileiro para fora do mesmo e delimitar outras totalmente no exterior, usando os mesmos critérios de Galvão. Outro problema de fácil solução seria alterar a divisão traçada para os primeiros sessenta anos deste século de modo a adaptá-la à época atual.

Há, porém, dois problemas mais sérios. Um deles se evidencia na leitura da apresentação esquemática das características de cada área. As culturas incluídas em cada uma delas são como que subdivididas em seus componentes de modo a serem utilizados na caracterização da área. Esta, porém, toma o aspecto de uma mera lista de traços culturais, sem que se logre relacioná-los de modo a obter uma totalidade mais ampla, que seria a área. A mesma leitura nos põe simultaneamente diante do outro problema, que é a interpretação que Galvão faz dos exemplos de contato intertribal, tomados sempre como processos de homogeneização cultural, isto é, sempre considera o contato entre duas ou mais sociedades indígenas sob o ponto de vista da aceitação, por umas, das culturas das outras, ainda que a longo prazo, nunca supondo a possibilidade de se manterem diferentes, numa associação simbiótica.

último caso é exemplo notório o diálogo que há muito se mantém entre as pesquisas referentes a sociedades tupis do presente com os estudos referentes aos tupinambás dos séculos XVI e XVII. Em outras palavras, apesar de nosso trabalho ter como foco as sociedades indígenas atuais, não seria possível deixar de lado aquelas semelhanças entre elas que remetem a um passado.

Critérios de delimitação

Resta, porém, um problema: como delimitar essas áreas? Uma possível resposta seria a atribuição de pesos aos critérios levados em conta para distingui-las. Podemos explicar nossa solução com ajuda da figura ao lado. Se tomássemos cada sociedade indígena em sua unicidade cultural e situacional, negando-nos a compará-la com outras sob qualquer critério, seria impossível incluí-la numa unidade maior, de modo que cada uma delas constituiria uma área por si mesma, ou melhor, um ponto. Isso é o que queremos dizer com o ponto U (de "único", "unicidade") no centro da figura. Se, porém, escolhermos agrupá-la numa área, com outras sociedades, podemos tomar como um dos critérios a classificação



lingüística, o que equivale a levar em consideração a possibilidade de origem comum partilhada com elas ou alguma outra forma de conexão no passado, conforme uma gradação passível de ser indicada no segmento de reta **UO** (O, de "origem"), do centro para a margem: sociedades falantes do mesmo dialeto, da mesma língua, de línguas da mesma família, de línguas do mesmo tronco, de diferentes troncos, e assim por diante. Simultaneamente podemos considerar a sua inserção junto com outras num mesmo ambiente, segundo uma gradação que pode ser marcada no segmento **UA** (A, de "ambiente"): sociedades ocupantes do mesmo nicho, de nichos diferentes do mesmo ambiente, de diferentes ambientes etc. Levaríamos em conta, ainda, seu contato com outras sociedades indígenas conforme uma possível gradação do segmento **UT** (T, de "tribal", em "intertribal") de um máximo de relações envolvidas no intercâmbio para um mínimo. E também com a sociedade ou sociedades nacionais conforme uma gradação do segmento **UC** (C, de "civilizados", "cidade"), de um máximo para um mínimo de relações. Os quatro segmentos, que representam graficamente quatro critérios, compõem dois eixos que se cruzam no ponto U.

Porém, há algo mais a considerar. Esses critérios são interdependentes. O eixo **CUT** não se compõe de dois segmentos completamente autônomos, uma vez que as relações entre índios e civilizados podem servir de veículo para relações intertribais e vice-versa. Por exemplo, índios transferidos para uma reserva onde vêm a conhecer uma outra etnia da qual

apontar os laços das sociedades indígenas entre si e com as sociedades nacionais, mantendo cada qual como uma totalidade sócio-cultural. Em outras palavras, cada sociedade indígena não seria agrupada com outras que se parecem com ela, mas sim com aquelas com que partilha sua vida social.

Uma solução de compromisso

Depois de todas essas considerações, pode parecer ao leitor que optamos pelos pólos de articulação. Mas a escolha não é tão simples. Nosso objetivo, como já dissemos, é apresentar algumas informações básicas sobre os índios atuais da América do Sul e as principais questões etnológicas que têm suscitado. Se optarmos simplesmente pelos pólos de articulação, estaremos privilegiando o contato interétnico em detrimento de outros problemas. Além disso, trabalhar com tais pólos, tal como os imaginamos inicialmente, exigiria uma detalhadíssima informação a respeito do intercâmbio entre as sociedades indígenas vizinhas entre si e com os núcleos urbanos das imediações, o que não seria viável obter em todos os casos a estudar. Semelhanças e diferenças culturais levantam questões importantes, de que os pólos geralmente não dão conta. Temos, pois, de escolher uma divisão que leve em consideração uma ampla gama de aspectos, o que nos conduz a uma solução de compromisso entre as áreas culturais de Eduardo Galvão e os pólos de articulação.

Das áreas de Galvão evitaríamos a mera enumeração dos traços culturais que as caracterizem, bem como o conseqüente arrolamento das exceções, isto é, das culturas não portadoras de certos traços próprios das áreas em que estejam incluídas. Isso seria uma conseqüência do abandono da preocupação com a uniformidade cultural e da negativa em tomar a homogeneização como o único resultado possível do contato entre culturas. Ficariamos, por outro lado, com o critério de um limite temporal de validade da divisão, que poderia ser o último quartel do século XX. Continuariamos, também, atento à classificação lingüística, porque desejamos levar em conta origens comuns e conexões no passado. E ainda manteríamos a consideração do meio ambiente. Levaríamos em conta, também, o contato das sociedades indígenas entre si e com as sociedades nacionais, porém, aí, com um tratamento diverso do de Galvão, inspirando-nos, sem levá-la às últimas conseqüências, em nossa proposta dos pólos de articulação.

Mesmo o critério de um período temporal bem definido, sustentado por Galvão, merece, para nossos objetivos, ser matizado. É curioso observar que, apesar de muito citadas, suas áreas culturais raramente são utilizadas como ponto de partida de pesquisas etnológicas. O contrário acontece com a classificação lingüística. Qualquer antropólogo que manifeste seu interesse em iniciar uma pesquisa sobre uma determinada sociedade indígena pouco conhecida é logo indagado pelos colegas sobre a família ou tronco do idioma por ela falado: é jê? tupi? caribe? pano? Conforme a resposta, se fazem suposições sobre as questões etnológicas que poderão surgir. Isso porque há um fundo cultural comum às sociedades que falam línguas relacionadas, dado serem possivelmente oriundas de uma única sociedade anterior mais ou menos remota, ou de sociedades mais antigas que mantiveram íntimo contato (a ponto de uma adotar a língua da outra). Tal fato permite aos etnólogos o exercício da comparação dentro de gradativos limites de similaridade. Essa comparação se faz tanto entre sociedades atuais como entre sociedades de hoje e outras mais antigas. Desse

não tinham notícia quando habitavam seu território original; grupos inimigos nas suas terras de origem, mas que são forçados a se tolerarem quando se encontram no centro urbano regional; índios que aprendem uma língua indígena que não é a sua nas escolas da missão religiosa; e assim por diante. Por sua vez, o eixo OUA também não se compõe de segmentos completamente independentes, pois, como mostrou Roque Laraia, as sociedades que falam línguas do tronco tupi tendem a ocupar áreas cobertas por floresta.

Finalmente, cabe uma explicação para a linha curva E (E, de "etnólogo", "etnógrafo"), que nos chama a atenção para o fato de que, no fim das contas, quem escolhe o limite de cada área é o pesquisador, a quem resta uma larga margem de arbitrariedade. Em nossa figura, a linha E corta o segmento UC num ponto muito mais próximo de U que os pontos de intersecção com os outros segmentos, pois nossa intenção é, ao invés de excluir de uma mesma área sociedades indígenas, ou até segmentos de uma mesma sociedade, ainda quando situadas em países sul-americanos distintos, apenas porque "puxadas" por centros urbanos localizados em direções opostas, dar mais peso às relações intertribais. Em vista do alto grau de arbitrariedade do qual não se pode escapar, a melhor solução será assumi-la. Ao invés de falarmos em "áreas culturais", melhor será dizermos "áreas etnográficas", de modo acentuar que elas não existem inteiramente por si mesmas, mas que o pesquisador é quem, em última análise, as delinea.

As áreas resultantes não são todas igualmente convincentes. Algumas como que se impõem imediatamente. É o caso do alto Xingu, a área V de Galvão. Acompanhando o seu modo de pensar, poderíamos argumentar que tal se dá por causa do alto grau de homogeneidade cultural que caracteriza as sociedades indígenas dos formadores do Xingu. Na verdade, essa uniformidade somente existe com respeito a algumas delas, talvez as mais antigas na área, os xinguanos clássicos (camaiurás, calapalos, auetis, meinácus, uaurás, cuicúrus, iualapitis, trumais), mas não se estende de igual modo àqueles que chegaram em diferentes datas posteriores (suiás, jurunas, caiabis, txicãos, panarás, e até caiapós). De qualquer modo, eles hoje estão articulados através da extensão daquelas instituições rituais, lúdicas e comerciais que já uniam os primeiros, e sobretudo por reivindicações relativas ao Parque Indígena do Xingu. Outra que também convence é a do alto rio Negro, na divisão de Galvão o núcleo C da área I. Neste caso, as duas mesmas explicações se confrontam: ou levamos em conta a homogeneidade cultural dos índios classificados lingüisticamente como tucanos e aruaques, que vivem junto aos rios maiores, que se estaria estendendo aos falantes de línguas macus, habitantes do interior da floresta; ou consideramos a rede de intercassamentos que liga entre si os índios do rio e as trocas e serviços que os articulam aos macus.

Para passarmos de um extremo ao outro, vale a pena notar que uma enganosa homogeneidade é conferida a certas áreas pela falta conhecimentos etnográficos a respeito das sociedades nelas incluídas, como ilustrava de modo notável a área III, Juruá-Purus, no tempo em que Galvão apresentou sua divisão.

Em suma, uma área se convencionou — e até se *consagra* com pesquisas de reconhecido valor — mas também se revela à medida em que a trabalhamos através de pesquisa e reflexão. É fruto do arbítrio, mas não totalmente. Afinal de contas, se tomam fatos etnográficos para pô-la em destaque, que, embora nem sempre os mais adequados e com o peso devido, são independentes do pesquisador.

O estudo de certas áreas pode, em alguns casos, levar o pesquisador a agrupá-las com outras numa unidade mais ampla, que chamaríamos de *super-área*. Ou, no sentido oposto, será possível também dividir uma área em unidades menores, que podemos convencionar chamar de *sub-áreas*.

Limitemo-nos a apenas um exemplo para ilustrar o estamos querendo dizer. As sociedades indígenas que se distribuem ao longo da fronteira Brasil-Güiana e Brasil-Venezuela podem constituir uma área etnográfica a que daríamos o nome de Maciço Güianense Ocidental. Motiva-nos tomá-la como uma área o fato de estar articulada através de um intenso comércio intertribal, que faz circular raladores de mandioca, tubos de zarabatanas, veneno para projéteis, canoas, armas de fogo e outros itens, desde as bordas dos Llanos na grande curva do Orenoco, passando por montanhas cobertas de floresta, até os campos do Roraima. Esse comércio não somente marca a área como a sua importância foi reconhecida pela atenção de mais de um pesquisador. Por sua vez, essa área, juntamente com as que chamaríamos de Maciço Güianense Oriental e de Litoral Güianense, pode formar uma super-área etnográfica denominada Güianense, cujas características foram destacadas por Peter Riviére no seu livro *Individual and Society in Guiana* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984). O que justifica agrupar aquelas áreas nessa super-área não é mais a articulação, mas sim a semelhança entre as sociedades que a compõem quanto à estrutura social, que marca não somente os índios caribes, aí os mais numerosos, como seus vizinhos. Dir-se-ia que, ao considerarmos essa unidade mais ampla, escapamos de um mundo conhecido e vivido pelos indígenas para nos atermos exclusivamente aos interesses comparativos dos antropólogos. Além disso, ao ampliarmos dessa maneira o âmbito espacial, parece que rompemos também com o critério de Galvão de limitar a divisão em áreas a um período curto e bem definido. A super-área nos remete a tempos mais remotos, no caso àquele da expansão dos caribes. Olhando na direção oposta, podemos delimitar dentro da área do Maciço Güianense Ocidental unidades espaciais menores, marcadas por uma rede de articulação ainda mais fina. Temos, por exemplo, a sub-área das relações hierárquico-simbióticas entre os sanumás (um ramo dos ianomâmis) e os maiongongues, analisadas por Alcida Ramos, e também a sub-área Circum-Roraima, ocupada por fazendas de gado, e orientada pela doutrina indígena-cristã do Aleluia. Vale notar que a consideração de unidades espaciais com três níveis de inclusividade parece também sugerir uma correspondente gradação temporal.

Embora se tenha considerado tanto as semelhanças culturais como a articulação social no recorte dessas unidades areais, parece que, de um modo geral, acabamos por acentuar mais as primeiras do que a segunda. Vale notar também que, nas relações intertribais, raramente se pode notar uma hierarquia entre os nós da rede de articulação. O mesmo não ocorre quando se consideram as relações entre as sociedades indígenas e as sociedades nacionais. Para não deixar passar esse aspecto, resolvemos levar em conta, ainda, um outro tipo de unidade — a que chamaríamos de *teia* — que se sobrepõe à linha de demarcação entre duas ou mais áreas e que geralmente tem por foco um núcleo urbano ou um aglomerado deles. Assim, por exemplo, a teia polarizada pelas cidades de Amarante e Montes Altos, no Maranhão, permite considerar as relações entre os índios guajajaras, da área etnográfica Amazônia Oriental, com os índios crincatis e pucobiês, da área etnográfica Tocantins-Xingu.

Estado atual do trabalho

As considerações acima presidiram a elaboração dos presentes fascículos. Nenhum deles pode ser considerado pronto, e vários estão apenas esboçados. As áreas etnográficas neles delineadas (mostradas no mapa ao lado do índice dos fascículos) estão sujeitas à modificações, sempre que julgarmos que um novo traçado atende melhor os critérios acima apresentados.

Acreditamos que essa nossa maneira de abordar o estudo de áreas tende a convergir para o que Fernando Santos & Frederica Barclay (1994: xix-xxv) propõem como áreas histórico-geográfico-culturais, procedimento que enfeixa povos indígenas que não têm necessariamente de apresentar homogeneidade lingüística ou ecológica, mas que mantenham relações mais ou menos permanentes, amistosas ou hostis, afetadas por processos históricos semelhantes.

BIBLIOGRAFIA

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. "Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica". Em *A Sociologia do Brasil Indígena*, de Roberto Cardoso de Oliveira. 2a. edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora Universidade de Brasília. pp. 83-131.
- FAISSOL, Speridião (org.). 1975. *Urbanização e Regionalização: relações com o desenvolvimento econômico*. 1a. edição. 2a. tiragem. Rio de Janeiro: IBGE.
- GALVÃO, Eduardo. 1979. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959". Em *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*, de Eduardo Galvão. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 193-228.
- MELATTI, Julio Cezar. 1979. "Pólos de Articulação Indígena". *Revista de Atualidade Indígena*, n.16. Brasília: FUNAI. pp. 17-28.
- MURDOCK, George Peter. 1951. South America culture areas. *Southwestern Journal of Anthropology* 7: 415-436. Republicado em *Native South Americans* (Patricia Lyon, org.). Boston: Little, Brown and Company, 1974 pp. 22-39.
- NEWMAN, James L. 1971. "The Culture Area Concept in Anthropology". *The Journal of Geography* 70 (1): 8-15.
- SANTOS, Fernando & Frederica BARCLAY. 1994. "Introdução". Em *Guia Etnográfica de la Alta Amazonia* (organizado pelos mesmos autores). Volume 1. Quito: FLACSO. pp. xix-xliii.
- SCHMIDT, Wilhelm. 1942. *Ethnologia Sul-Americana: círculos culturais e estratos culturais na América do Sul*. Tradução de Sergio Buarque de Hollanda. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, vol. 218).
- STEWART, Julian H. 1976. "Culture Area and Cultural Type in Aboriginal America: methodological considerations". Em *Theory of Culture Change: the methodology of multilineal evolution*, de Julian H. Steward, 3a. impressão da edição em brochura. Urbana: University of Illinois Press. pp. 78-97.
- STEWART, Julian H. 1963. "South American Cultures: an interpretative summary". Em *Handbook of South American Indians*, vol. 5, org. por Julian H. Steward. Bulletin n.143 do Bureau of American Ethnology da Smithsonian Institution, Washington. Reimpresso por Cooper Square Publishers, New York. pp. 669-772.

UM LIVRO PARA PROFESSORES

A Temática Indígena na Escola – Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus, organizado por Aracy Lopes da Silva e por Luís Donisete Benzi Grupioni, reúne artigos de diferentes autores, complementados por boxes, fotos, bibliografias, listas de vídeos, endereços de entidades de apoio aos índios, de modo a ajudar aos mestres na sua tarefa de bem preparar aulas que ofereçam mais adequadas relativas aos índios e preparem os alunos para o "convívio na diferença".

As instituições responsáveis pela publicação desse excelente volume, que saiu em 1995, são as seguintes:

Mari – Grupo de Educação Indígena

Universidade de São Paulo
Cidade Universitária – Butantã
Caixa Postal 2530
01060-970 - São Paulo, SP

UNESCO

Assessoria de Educação Escolar Indígena

Ministério da Educação e do Desporto
Esplanada dos Ministérios, Bloco L, Sala 610
70047-900 - Brasília, DF



Universidade de Brasília

Índios da América do Sul

— Áreas Etnográficas —

Volume E

Julio Cezar Melatti

Coleção de cinco volumes destinados a acompanhar curso de extensão.

Tiragem limitada porque a redação inacabada (ou inacabável) do texto se acha em permanente processo de acréscimo e reformulação.

Instituto de Ciências Sociais

Departamento de Antropologia

Brasília
1998



Índice deste volume

Volume E

Cap. 28 - Alto Juruena	E — 3
Cap. 29 - Alto Xingu	E — 17
Cap. 30 - Tocantins-Xingu	E — 25
Cap. 31 - Planalto Meridional Brasileiro . .	E — 39
Cap. 32 - Leste	E — 51
Cap. 33 - Nordeste	E — 57



Universidade de Brasília

Índios da América do Sul
— Áreas Etnográficas —

Volume E

Julio Cezar Melatti

Instituto de Ciências Sociais

Departamento de Antropologia

Brasília
1998

Capítulo 28

ALTO JURUENA

Nesta área reunimos algumas sociedades de culturas e línguas muito diferentes entre si: do tronco macro-jê (ricbactsa, umutina), da família aruaque (pareci salumã), da família nambiquara, de língua não classificada (iranxe, muncu). Vale perguntar então pelo motivo de os incluirmos numa mesma área etnográfica. A mera contigüidade espacial, pois a maioria vive nas margens do alto Juruena ou dos rios que para ele correm, ou dos rios que dele divergem a partir da serra dos Parecis (altos cursos do Ji-Paraná, Guaporé e Paraguai), não seria razão suficiente. O que parece articular essa área é não apenas o contato entre as diferentes sociedades, mas um contato que se faz sob a orientação da sociedade branca hegemônica. Assim, no início do século XX, a atuação de Rondon contribuiu para articular os parecis, trabalhadores das linhas, com os nambiquaras, freqüentadores das estações telegráficas. Depois a missão jesuítica atuou junto a eles e mais os iranxes e ricbactsas, cujas crianças também eram internadas em sua escola.

Três séculos de contato

A dissertação de mestrado de Romana Maria Ramos Costa (1985) nos dá um excelente panorama da cultura e organização social dos parecis e de suas relações com os brancos desde o século XVIII. A colonização de Mato Grosso foi presidida pela sucessão de três centros de mineração: Cuiabá, Vila Bela e Diamantino. Com o esgotamento do ouro de Cuiabá, sua população se voltou para o apresamento de índios, sendo especialmente visados os parecis. A partir de 1731 descobre-se ouro no alto Guaporé, o que culmina com a fundação de Vila Bela da Santíssima Trindade em 1752, como sede da recém-criada capitania de Mato Grosso. Os parecis continuaram a ser procurados como escravos e também como fornecedores de alimentos. O governo real, entretanto, pretendia um outro tratamento para os parecis, em termos mais amistosos, uma vez que sua incorporação à sociedade colonial contribuiria para reforçar a posição portuguesa diante dos vizinhos espanhóis. Mas no fim do século XVIII Vila Bela já estava em decadência e em 1805 o governo regulamenta e permite a exploração de diamantes, cujas minas entre as cabeceiras do Arinos e do Paraguai já estavam descobertas desde 1728. Os parecis são requisitados para trabalhar nas minas e também na navegação do rio Tapajós. No terceiro quartel do século XIX a mineração em Diamantino se esgotava (Costa 1985: 201-8).

Mas as terras parecis eram ricas em seringueiras que logo se passam a explorar no último quartel do século XIX com a incorporação da mão-de-obra indígena às atividades extrativas ou a sua expulsão e aniquilamento. Também se intensifica a extração da poaia, ipeca ou ipecacuanha, um arbusto cuja raiz contém um alcalóide utilizado na fabricação de expectorantes, vomitivos, e também no tratamento da desintéria amebiana. Era possível combinar a extração da borracha com a da poaia, a primeira realizada na estação seca e a segunda na chuvosa. Se o período de intensa exploração da borracha termina na segunda década do século XX, a extração da poaia chega a seu final nos anos setenta do mesmo

século. Apesar de o sistema de aviação aplicado à extração da borracha acabar por ter sido estendido também à da poaia, este último tipo de atividade deixava os índios mais à vontade, uma vez que extraíam as raízes sustentados com os alimentos da própria aldeia, sem fazer dívidas com o barracão, que só procuravam para vender o produto e fazer compras com o rendimento já obtido. Além disso, o empresário da poaia não tinha interesse na terras indígenas (Costa 1985: 210-228).

A partir de 1907, os parecis entram em contato com a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas que de certo modo impõe algum tipo de controle na ação dos seringalistas sobre eles (Costa 1985: 229-236). Encerrando suas atividades em 1930, cede lugar à atuação da missão jesuítica, que atuou sobre o índios de modo bastante coercitivo, com o estabelecimento de um internato, onde era proibido o uso da língua indígena, sendo que também o comportamento dos adultos era severamente controlado, com missa diária obrigatória, indicação das tarefas a serem realizadas, constante supervisão do trabalho, puritanismo exacerbado, regras de casamento indígena desafiadas por causa da desaprovação da Igreja dos casamentos de primos. Somente com a nova orientação

resultante do Concílio Vaticano II os missionários vão reformular sua atuação, começando pelo fechamento do internato e a desativação da sede da missão em Utiariti, com o reencaminhamento às aldeias de uma porção de jovens que, por viverem fora delas e com outra orientação por tantos anos, já não se adaptavam à vida que nelas se levava. Os missionários, aos quais agora se acrescentavam os leigos, entraram em uma fase de desacertos, sobretudo quanto a projetos econômicos na tentativa de acharem um novo caminho de atuação (Costa 1985: 237-289). Houve também uma tentativa protestante frustrada da South American Indians Mission (: 290-7) e outra mais bem sucedida do Summer Institute of Linguistics, sobretudo porque seus agentes procuravam não se intrometer nas tomadas de decisões dos indígenas e somente atuavam nos assuntos para os quais eram solicitados (: 297-301). A FUNAI somente começou a atuar diretamente com os parecis da partir da década de Oitenta. Sua ação em defesa das terras parecis foi tímida e até no sentido de desestimular as reivindicações. Somente as exigências do Banco Mundial como condição para seu apoio ao projeto Polonoeste é que resultaram numa atuação mais efetiva do órgão governamental (: 303-318).

A partir dos anos Sessenta, migrantes do sul do Brasil têm entrado na região,

A NOVA ALDEIA CARLOTA

Conta Edison Carneiro (1964) que no período de decadência das minas de Vila Bela ocorreu a repressão de dois quilombos do alto Guaporé. Um deles, o do rio Piolho, foi destruído duas vezes, em 1770 e 1795. A segunda expedição repressora, que ia também à procura de novos sítios para mineração, encontrou no quilombo a pequena população de 6 negros, 8 índios, 19 índias e 21 caborés, sendo 10 do sexo masculino e 11 do feminino. É que os negros quilombolas tinham aprisionado mulheres indígenas nas lutas contra os "cabixês" (cabixis) e com elas tido seus filhos mestiços, os ditos "caborés". Os indígenas que viviam com os negros já conheciam alguma doutrina cristã ensinada por estes.

Os prisioneiros foram levados para Vila Bela, onde, na presença do capitão-general, foram batizados. Em seguida foram reconduzidos ao quilombo, agora chamado de Nova Aldeia Carlota, nome dado em homenagem à princesa de Portugal (certamente D. Carlota Joaquina), comprometendo-se a manter comércio com Vila Bela, atrair os índios cabixis assim como dar notícia de ouro, se o viessem a encontrar.

Quanto ao outro quilombo destruído, o de Pindaituba, ao que parece habitado somente por negros, teve parte de seus moradores aprisionados, enquanto os restantes fugiram. Os presos foram devolvidos a seus senhores, enquanto os fugitivos acabaram por vir gradualmente a eles se entregarem.

dando início ao estabelecimento de agro-pecuárias, que começam com o plantio do arroz, para aproveitar a concessão de créditos do Banco do Brasil, para posteriormente, quando têm a estrutura montada, passam à pecuária. Tal migração e as novas atividades a ela associadas levaram ao aparecimento de novos núcleos urbanos e fizeram crescer a população dos antigos. Os parecis passaram a trabalhar eventualmente, através de "gatos" (recrutador de trabalhadores) conhecidos em atividades temporárias em agro-pecuárias com as quais também estavam familiarizados e a servir-se dos núcleos urbanos próximos para fazer suas compras (Costa 1985: 319-332).

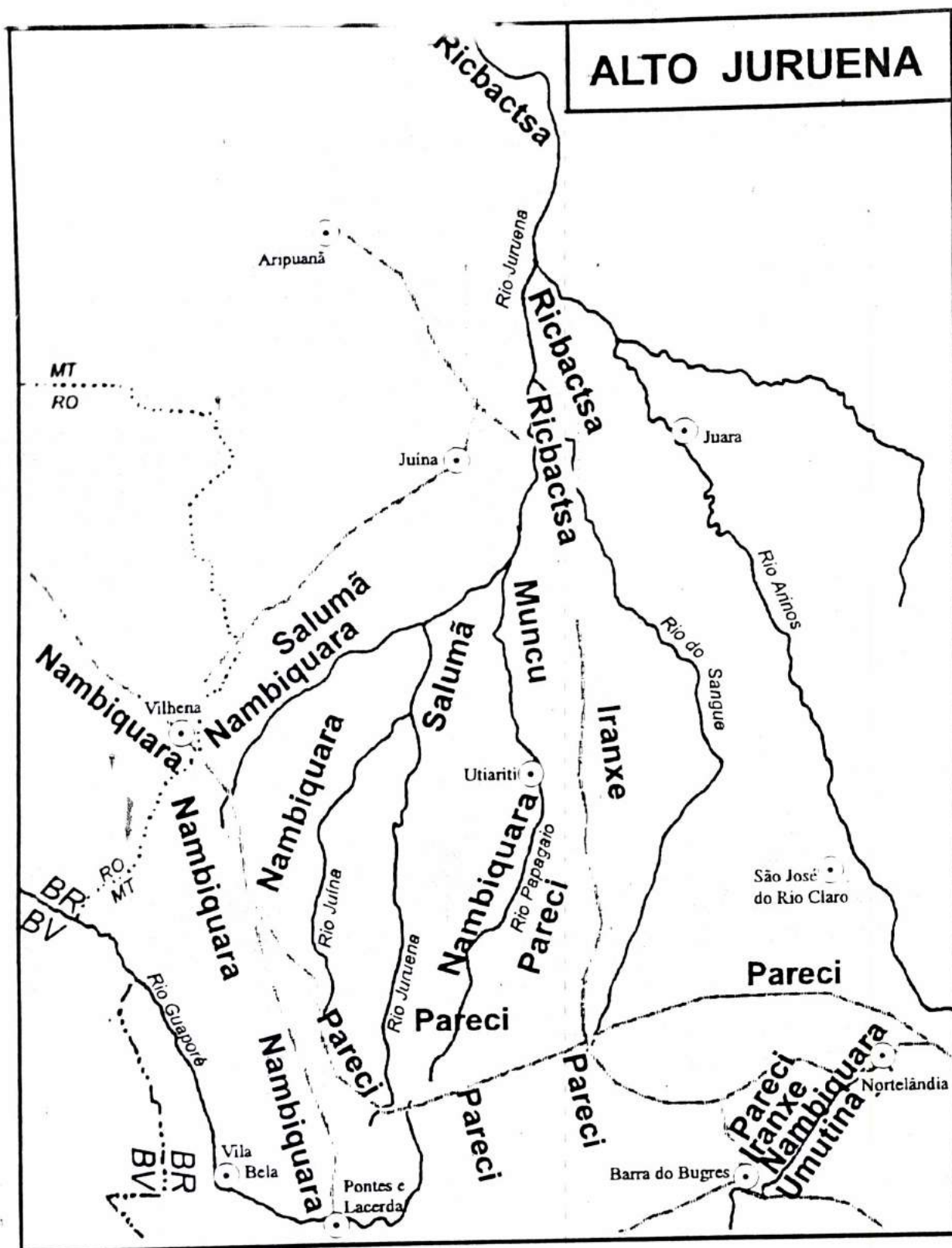
Além disso, foi aberta a rodovia Cuiabá-Porto Velho, que, num primeiro traçado, passava pela borda meridional da reserva indígena. Por sugestão do pesquisador do Summer Institute of Linguistics, os parecis começaram a confeccionar espanadores de penas de ema para vender nos pontos de parada de ônibus e caminhões. Aos espanadores se foram acrescentando artefatos de uso tradicional entre os parecis, mas confeccionados de modo a atender ao gosto dos compradores e levando em conta que os ostentarão nas paredes e móveis de suas casas, sem intenção de operar com eles. Vale notar que os parecis não começaram a fazer artefatos mal-acabados para os compradores. Mantiveram o capricho num artesanato que se destinava a outros objetivos. Em sua língua distinguem com termos diferentes o artesanato destinado a uso próprio daquele destinado à venda. Costa (1985: 333-394) dedica um número significativo de páginas de sua dissertação à confecção e comercialização do artesanato.

Os "índios de Rondon"

Habitantes do divisor que separa as águas que correm para o rio Paraguai, ao sul, das que correm para o Juruena e seus afluentes, ao norte, os parecis, a partir do início do século XX, foram tomados como auxiliares da comissão, dirigida pelo então Tenente-coronel Rondon, encarregada de instalar a linha telegráfica entre Cuiabá e Porto Velho. Considerados como de índole pacífica, dóceis e mais capazes, os parecis foram tomados como trabalhadores braçais da comissão, tiveram seus filhos internados em escolas, vários dos quais empregados posteriormente como guarda-fios e telegrafistas.

A tese de Maria Fátima Roberto Machado (1994) lida com as lembranças de velhos parecis trabalhadores das linhas telegráficas, suas mulheres e descendentes, hoje moradores no posto indígena Umutina, junto ao lugar onde o rio Bugres desemboca no Paraguai, e principalmente na cidade de Cuiabá. Contrasta o seu culto de Rondon, como homem forte, justiceiro, amigo dos índios, criador de uma nova ordem na região, com, por outro lado, a consciência da situação em que foram deixados, obrigados a abandonar suas terras invadidas por fazendeiros, vivendo nos lugares mais pobres, sustentados por aposentadorias irrisórias.

Os depoimentos dos "índios de Rondon" — assim ela os chama — revelam como reinava o arbítrio nas relações entre os membros da comissão e os índios, como a imposição do internato às crianças (Machado 1994: 181-184), o arranjo de casamentos impostos aos jovens, imposição dos cemitérios (: 324), a rígida disciplina e trabalho duro e contínuo, tudo em favor da manutenção das linhas telegráficas. A disciplina rígida era aplicada também aos soldados e trabalhadores não-índios. Dentre os últimos, muitos foram conduzidos à região por terem participado da Revolta da Chibata, no Rio de Janeiro, além de trabalhadores aprisionados durante o estado de sítio. Apesar de terem concorrido para



extinguir a pena da chibata das forças armadas, este castigo físico continuava a lhes ser aplicado junto às linhas telegráficas (: 228-231). Tudo isso se devia ao empenho de não deixar dispersar a rara mão-de-obra necessária aos penosos trabalhos de duas grandes obras, a linha telegráfica, terminada em 1915, e a estrada de ferro Madeira-Mamoré, terminada em

1912. Duas obras, ironicamente, de importância efêmera, devido à crise da exportação da borracha, ao aparecimento de outras alternativas de ligação da Bolívia com o oceano, como a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil (: 223), sem contar a invenção da rádio-telegrafia.

A situação dos trabalhadores indígenas se foi agravando, principalmente após a extinção da comissão Rondon em 1930. À medida que os funcionários brancos iam abandonando a região, a transmissão de mensagens e o cuidado da manutenção das linhas iam ficando nas mãos dos índios, cada vez mais assoberbados de trabalho, abandonados, com seus salários entregues a procuradores em Cuiabá, transformados em parques mantimentos pelos comerciantes que de lá os forneciam. Assim, pouco a pouco as estações telegráficas foram sendo desativadas e abandonadas, desaparecendo no início da década de cinquenta. No final dos anos oitenta, os antigos parecis das linhas telegráficas, seus filhos e netos somavam mais de 250 pessoas em Cuiabá (Machado 1994: 286), lugar para onde aqueles tinham migrado.

No final dos anos trinta, já estavam se instalando os missionários jesuítas, que terão papel destacado nas relações com os índios da área em tempos mais recentes (Machado 1994: 258-266). Ao transferirem a sede da missão de Juruena para Utiariti, os índios nambiquaras que acompanhavam os missionários foram vitimados pelo sarampo: uma maloca de cem índios foi reduzida à sua quinta parte (: 264). Os parecis de Utiariti foram então retirados pelo SPI e transferidos para o Posto Fraternidade Indígena, hoje chamado Umutina. Atualmente filhos e netos dos casamentos de parecis com umutinas falam português e não mostram vestígios culturais indígenas (: 55-57). Por sua vez, o internato criado pelos jesuítas em Utiariti reuniu inicialmente algumas crianças levadas de uma aldeia do rio Verde (: 281).

No auge da ação da comissão das linhas telegráficas, em 1912, a região foi visitada por Roquette Pinto, pesquisador que veio a se tornar famoso por sua atividade e influência em diferentes áreas intelectuais: antropologia física, etnologia, literatura, educação, pioneirismo na rádio-difusão e no cinema educativo. Seu livro *Rondônia* teve várias edições. O etnólogo alemão Max Schmidt, visitou a região em 1910, 1924 e em 1927-1928 (Machado 1994: 61, 179, 329). Os parecis foram um dos poucos grupos em que fundamenta seu trabalho sobre os aruaques (Schmidt 1917). Já na época da decadência da linha telegráfica, a região volta a ser objeto de atenção de um outro etnólogo, jovem professor da Universidade de São Paulo, que mais tarde viria a se tornar conhecido mundialmente: Claude Lévi-Strauss.

A cultura pareci

Os parecis, cuja auto-denominação é *Halíti*, dividiam-se pelo menos em cinco grupos, muito provavelmente de caráter regional: *Warére*, *Káwali*, *Kazíniti*, *Wáimare* e *Kozárini*. Os dois primeiros contam hoje com apenas alguns remanescentes (Costa 1985: 50). Os dois seguintes foram aqueles que tiveram suas terras invadidas pelos extratores de borracha e os recrutados como trabalhadores da comissão Rondon; eles é que foram transferidos para o posto Umutina e migraram para Cuiabá com a decadência das linhas telegráficas. O último, os *Kozárini*, também conhecidos como cabixis, mantiveram-se relativamente afastados, começando a serem trazidos a um contato mais próximo com os

brancos a partir da instalação da missão jesuítica. Hoje, conforme Costa (1985: 57), os *Kozárinis* constituem 80% da população pareci. Dos 23 grupos locais parecis, eles não são majoritários apenas em três, onde o são os *Wáimare* (: 73). A partir do século XIX, a população regional estendeu o termo cabixi aos nambiquaras (: 54).

Em 1981, os parecis eram em número de 553 pessoas distribuídas em 23 aldeias; em 1910 eram 340 em 12 aldeias (Costa 1985: 113). Por conseguinte, apesar de a população ter aumentado, a média por aldeia se manteve a mesma, até diminuiu um pouco. Cada aldeia tem em geral duas casas, além da casa das flautas, também conhecida como "casa da jararaca", entre as quais se estende um pátio. O grupo doméstico que ocupa cada casa se distribui em três gerações, sendo que o casal mais velho pode ter junto a si tanto genros como noras, uma vez que após o casamento tanto o marido pode ir morar na casa da esposa, como o contrário. Os parecis distinguem duas categorias de parentes, os verdadeiros ou legítimos e os de longe ou de consideração (Costa 1985: 88-94), isto é, os próximos e os distantes. Os primeiros sabem traçar entre si as relações genealógicas, repartem entre si os alimentos, concedem-se mutuamente hospitalidade, cooperam na subsistência, na construção de casas e emprestam uns aos outros instrumentos de trabalho. Os parentes próximos casam-se preferencialmente entre si, apoiam-se mutuamente nos jogos de bola de mangaba, consomem juntos num ritual a primeira mandioca colhida de uma roça, ajudam-se nos preparativos dos demais ritos. As aldeias que surgem da fragmentação de uma aldeia anterior mantêm entre si a relação de parentesco próximo, de modo que é possível identificar conglomerados de aldeias irmanadas, como Costa faz numa mapa (: 115). Cada aldeia é dirigida por um líder, o primeiro a construir casa ali, e, no passado havia líderes que presidiam conglomerados de aldeias (Costa 1985: 157-166).

Costa (1985: 94-98) considera a terminologia de parentesco pareci como dravidiana, o que significa admitir uma divisão da sociedade em parentes e afins, de tal modo que o afim de um afim seja um parente. Como, entretanto, o casamento de faz entre parentes próximos, é possível que estejamos diante da situação muito frequente entre sociedades indígenas sul-americanas, como os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro têm mostrado, em que a dicotomia rígida parentes/afins é matizada pela gradação de proximidade.

Costa descreve com detalhes a festa de chicha (: 167-192), nome regional, certamente de origem boliviana, aplicado a uma bebida fermentada feita de polvilho torrado de mandioca brava e água. De iniciativa dos moradores de uma aldeia, a eles vêm se juntar, nos preparativos os moradores de aldeias do mesmo conglomerado. Além da mandioca e da carne de caça, é preciso fumo de rolo, que é comprado na cidade. As aldeias onde se concentram os parentes distantes são as convidadas. O número de convites vai depender da quantidade de alimento e bebida que vierem a ser obtidos. Vários atos da festa lembram seus similares em áreas etnográficas próximas: o recebimento cerimonioso do mensageiro que traz o convite, a espera dos convidados a alguma distância da aldeia anfitriã até serem buscados com a oferta de bebida e cigarros, a agressão ritual às casas da aldeia anfitriã, o oferecimento de chicha aos homens convidados até que tenham de vomitar (as mulheres podem atirar fora o restante depois de terem bebido um pouco). Nestas festas de chicha pode se realizar o ritual de nomeação de um homem por um parente próximo da segunda geração ascendente; pode ocorrer também o final da reclusão de uma moça que esteja passando pelo rito de puberdade. Se a festa de chicha se realiza para marcar uma primeira colheita, ela tem porte menor e somente os parentes próximos são convidados, sendo omitidas as agressões rituais.

Os aruaques

É digno de nota que autores de gerações sucessivas vêm mantendo acesa uma discussão de problemas relativos aos tupis. Desde os anos quarenta também há uma série de questões relativas aos jês. A discussão sobre os caribes se iniciou nos anos Setenta. E mais recentemente há um debruçar sobre os problemas panos. Mas sobre os aruaques parece haver apenas o trabalho de Max Schmidt de 1917; depois dele, não mais se voltou a discutir os aruaques como um todo. Certamente o trabalho de Schmidt se ressentia da precariedade dos dados da época. Mas o importante a apontar aqui é que ele está baseado principalmente em sua própria experiência pessoal com os parecis. É certo que ele recorre a dados sobre os aruaques do noroeste da Amazônia, do Chaco, do alto Xingu, da área Juruá-Purus, porém o faz de modo parcimonioso.

Atualmente, os aruaques mais setentrionais são os guajiros, na península que tem seu nome, no extremo norte da América do Sul (outrora ainda havia aqueles mais ao norte, nas Antilhas); os mais meridionais são os terenas, de Mato Grosso do Sul; os mais ocidentais são aqueles que vivem onde a parte mais a sudoeste da floresta Amazônica toca os Andes, no Peru (estes não são nem uma vez referidos no trabalho de Schmidt); e os mais orientais são os do alto Xingu. São bem diferentes culturalmente uns dos outros, mas Schmidt explica essas diferenças atribuindo aos aruaques a propensão dominarem outros grupos econômica e administrativamente inserindo-se como uma camada hierarquicamente superior, deixando os subalternos manterem as peculiaridades culturais que lhes fossem adaptativas e não desafiassem sua dominação. Tal propensão dos aruaques parece ter derivado de uma interpretação equivocada de Schmidt de certas relações que se davam no seio dos parecis, entre chefes de grupo local e demais moradores, ou de homens com mulheres capturadas dos nambiquaras. Outras características comuns aos aruaques seriam segundo ele uma agricultura bem desenvolvida e a navegação.

† É provável que hoje, com a multiplicação das etnografias seja possível tentar uma retomada da problemática aruaque. De qualquer modo, o trabalho de Max Schmidt valeu como uma crítica à teoria dos círculos culturais, prestigiada na época, sobretudo pelo abandono da idéia da difusão da cultura pelo deslocamento de grandes massas de migrantes.

Os nambiquaras

Conforme David Price (1978a), os nambiquaras falam três línguas ininteligíveis entre si, mas interrelacionadas, isto é, da mesma família: nambiquara do norte, nambiquara do sul e sabané. No começo do século XX, a primeira se estendia pelos afluentes da margem direita do alto Guaporé, no atual estado de Mato Grosso, e pelos afluentes da margem esquerda do rio Juruena; a segunda, pela fronteira atual dos estados de Rondônia e Mato Grosso, desde os rios Cabixi e Piolho, afluentes do Guaporé, até o Roosevelt e o Tenente Marques, ou seja, alcançando o que é hoje a parte meridional do complexo terras indígenas do Aripuanã; a terceira, nas cabeceiras dos formadores do Ji-Paraná. Cada uma dessas línguas se manifesta em dialetos mutuamente inteligíveis que se distribuíam conforme as ramificações da rede hidrográfica, que orientava também o relacionamento entre os grupos locais. Os nambiquaras não davam nomes aos seus grupos locais ou a seus

FAMÍLIA LINGÜÍSTICA NAMBIQUARA				
Língua	Grupo de dialetos	Dialeto	Nome no PIB	Pág.
Nambiquara do Norte		tawandê lakondê mamaindê nagarottu	Tawandê Latundê Mamaindê Negarote	ix, 578 ix, 542 ix, 578 ix, 577-8
Nambiquara do Sul	Manduca	si ³ w'aih ³ su ² hīn ¹ ku ³ te ² su ² ni ³ yah ³ lo ² su ²	Manduka	ix, 578
	Campo	ki ³ thāu ³ lhu ² ki ³ thāu ³ lhu ² do Juína w'a ³ ka ³ li ³ te ² su ² ha ³ lo ² te ² su ² de jusante ha ³ lo ² te ² su ² sa ³ w'en ³ te ² su ²	Kithaulu Wakalitesu Halotesu Sawentesu	ix, 577 ix, 577-8 ix, 577-8 ix, 577-8
		Guaporé	ha ³ hāin ¹ te ² su ² wai ³ ka ³ te ² su ² a ³ lan ¹ te ² su ² wa ³ suh ¹ su ²	Hahaintesu Alantesu Wasusu
	Sararé		Sararé	ix
Sabanê			Sabanê	ix, 542, 578

agregados regionais, de modo que as denominações que depois surgiram o foram devido às exigências do contato com os brancos. No quadro a seguir fazemos um resumo da classificação de Price, assinalando também aquelas denominações que estão presentes em *Povos Indígenas no Brasil — 1991/1995* (PIB). Vale notar que nessa publicação aparecem denominações não presentes no trabalho de Price: erihitaunsu, idalamare, ilaklore, kalunhwasu, qualitsu, sayulikisu, uaihlatisu, waikisu, alakatesu, hoskokosu (PIB: 578). Há também o termo katitawlu (PIB: 578), que parece corresponder a katdit̃ulhú, autodenominação dos nambiquaras do rio Sararé, conforme Price (1987: 23, nota 11), em artigo no qual usou uma outra grafia para escrever os nomes nambiquaras.

Price (1978a: 31), numa inspeção simples comparou o sabanê com línguas de grupos vizinhos não-nambiquaras e achou 37% de cognatos comuns com o massacá, 32% com o canoê, 28% com o salamã e 13% com o cinta-larga. Com base nisso, considerou que não será surpreendente se no futuro, o massacá, o canoê e o salamã vierem a ser incluídos na família nambiquara.

Os nambiquaras se contavam por milhares no começo do século, mas, no tempo em que Price escreveu seu artigo (1978a: 32), eram por volta de 550, dos quais 380 falavam a língua nambiquara do sul, 150 a do norte e apenas 20 o sabanê. Os dialetos incluídos no grupo manduca estavam quase extintos (: 30).

Em um outro trabalho, em que faz uma reconstituição de sua organização geopolítica na época que precedeu imediatamente a instalação das linha telegráfica, diz Price

(1987: 4) que os nambiquaras então ocupavam uma área de cerca de 50.000 km², com uma população de 5 a 6 mil indivíduos. Habitavam o que ele chama de Campo, onde predominava o cerrado, cortado pelos afluentes do Juruena, o Vale do Guaporé, onde predominava a floresta, e o Norte, nas florestas ribeirinhas dos altos cursos do Ji-Paraná e do Roosevelt (: 4). Neste último setor, onde hoje está o complexo de reserva indígenas do Aripuanã, eles perderam terreno para os cintas-largas. Por conseguinte, a língua nambiquara do sul se estendia pelo Campo e pelo Vale do Guaporé, tanto em ambiente de cerrado como de floresta, enquanto o Norte era o setor das línguas nambiquara do norte e sabanê. Havia uma diferenciação na edificações: no sul as casas eram grandes e oblongas como as dos vizinhos parecis; no norte eram cônicas, como as dos índios do sul de Rondônia; no Campo eram pequenas e hemisféricas (: 4, 6). Os nambiquaras, que dormiam no chão, sobre areia fina e branca, faziam suas casas no cerrado, mas próximo à floresta, onde tinham suas roças, e junto a uma corrente ou fonte d'água perene (:6). Mas os nambiquaras somente consideram um lugar verdadeiramente como casa a partir do momento que um deles é sepultado ali (: 6). Os sítios habitados pelos nambiquaras mostravam duas formas de distribuição: distantes de cinco a sete quilômetros uns dos outros, com uma média de cerca de 10 habitantes por sítio; ou então distantes de vinte a cinquenta quilômetros uns dos outros, com uma população média de 33 moradores por sítio. No primeiro caso, duas ou três famílias extensas viviam em casa separadas por uns poucos quilômetros; no segundo, duas ou três famílias extensas viviam em casas edificadas no mesmo lugar (: 7).

O que Price dá entender nesse trabalho é que existe um hiato entre os grupos que o pesquisador distingue e aqueles que os nambiquaras reconhecem. Por exemplo, àqueles que dormem em torno do mesmo fogo, o etnólogo é levado a aplicar o termo família, mas os nambiquaras não reúnem sob um mesmo rótulo o pai, a mãe e os filhos, sendo-lhes a tradução mais próxima os "filhos de Fulano". Para o grupo de moradores de uma casa com dois ou três fogos não haveria um termo semelhante a grupo doméstico, mas seria possível a expressão "aqueles que vivem na casa de Fulano". O mais próximo de grupo local seriam as expressões "aqueles que partilham com Beltrano" ou os "netos de Sicrano". Os moradores de aldeias e agregados de aldeias não se auto-aplicavam denominações. Tinham-nas somente para os outros e tanto mais abrangentes quanto mais distantes e desconhecidos eram aqueles a quem as aplicavam (: 10-15).

Num outro trabalho, em que tentou complementar criticamente o artigo muito conhecido de Lévi-Strauss (1944) a respeito da chefia entre os nambiquaras, David Price (1981: 690) começa por discordar da admissão, por aquele, de duas diferentes maneiras de viver dos nambiquaras conforme as estações: concentrados em aldeias maiores durante a estação chuvosa, tempo de plantio e colheita, e dispersos em bandos de caçadores-coletores durante a estação seca. Price acentua que eles viviam continuamente na mesma aldeia, embora fizessem visitas a outras, durante a estação seca, após a coivara, e também durante a estação chuvosa, após o plantio. Quanto à liderança, Price mostrou como o chefe de aldeia nambiquara geralmente faz parte do grupo de irmãos adultos mais numeroso que constitui o seu núcleo; pôs em dúvida que o acesso do chefe a mais de uma mulher chegasse a privar certos homens de esposa, e sobretudo a ponto de fazer alguns homens recorrerem ao homossexualismo. Ao ver de Price, os jogos entre cunhados que Lévi-Strauss tomou como homossexuais, constituem brincadeiras que, embora mais presentes entre os jovens, também são realizadas entre homens maduros, que têm esposas e filhos, portanto não privados de mulher. Price também reparou uma presença mais acentuada de chefes mais autoritários nos grupos do norte, o que se deveria à necessidade de reação imediata aos

ataques dos cintas-largas, e mais igualitários nos grupos meridionais. E ainda viu no xamanismo um modo de alcançar algum status para os homens que, não pertencendo ao núcleo fraternal do grupo, não têm possibilidade de ser chefes, ou ainda um modo de o próprio chefe reforçar sua posição. Por outro lado, no seu artigo de 1987 (: 17-18), Price concorda com Lévi-Strauss quanto à importância do líder para a coesão do grupo.

Parece que no que tange ao casamento e as relações de parentesco, de um modo geral, não há discordância entre os pesquisadores. Sem o reconhecimento explícito de metades exogâmicas, os nambiquaras atuam com se as tivessem, pelo casamento com a prima cruzada bilateral, fazendo a troca de "irmãs". Segundo Price (1981: 690-692), essa troca, mais do que um assunto de irmãos, é um problema da aldeia; quando não é possível encontrar cônjuge dentro da própria aldeia, é preciso que o homem ou a mulher que dela sai pelo casamento seja substituído por alguém do mesmo sexo; geralmente, se a mulher tem pai vivo, este faz questão que o genro venha para o grupo dele. Quando a mulher não tem pai ou irmãos, é mais fácil conseguir sua saída, a troco de um compromisso de reposição futura. Nesses arranjos matrimoniais o grupo de irmãos que tem a hegemonia na aldeia evita desagregar-se.

Os umutinas

Na década de quarenta, Harald Schultz fez pesquisa entre os umutinas. Parte deles estava no posto "Fraternidade Indígena" (hoje "Umutina"), na barra do rio dos Bugres, um afluente da margem esquerda do alto rio Paraguai. Outros viviam fora do posto, na mata da vizinhança.

Um de seus textos sobre os umutinas, Schultz (1961/62) dedica-o inteiramente aos umutinas da mata, ignorando quase inteiramente os do posto, a ponto de intitular "Os Umutina vivos em 1944" o quadro em que enumera por rancho, nome pessoal, sexo e idade, os 23 umutinas da mata (: 97), sem ao menos estimar quantos viviam no posto. Os umutinas estavam em situação difícil, tanto que no mesmo quadro assinala quatro deles que morreram no ano seguinte, sem fazer referência a nascimentos. A crise demográfica parece que vinha de muito tempo, pois ele faz uma referência a Max Schmidt, que, em 1924, só encontrara duas aldeias, com um total de 22 habitantes (: 108). Refere-se Schultz a dois informantes seus que moravam no posto; um deles resolveu voltar para a mata, mas estabelecendo-se com sua família a um quilômetro da aldeia e vivendo à moda dos sertanejos (: 225-6).

Esse trabalho de Schultz ganha importância pelo fato de nada mais haver sobre os umutinas depois dele e também pelo impacto que produz a riqueza de ornamentos e objetos rituais mantidos por tão poucos índios. Entretanto, seu trabalho é prejudicado em dois aspectos. Em primeiro lugar, seu texto é pouco trabalhado, constituindo-se quase que das próprias anotações de campo, sem nenhuma análise ou reflexão. Em segundo lugar, as fotos, que são o ponto forte de Schultz, conceituado fotógrafo, não tiveram o tratamento gráfico que mereciam, talvez por falta de equipamentos adequados na oficina em que foram impressas; além disso, por um descuido de revisão, a série de 96 fotos umutinas é interrompida por fotos suíás, pertencentes ao artigo seguinte, do mesmo autor.

Como a língua dos umutinas é da mesma família (inclusa no tronco macro-jê) a que pertence também a dos bororos (: 99-105), e como a etnografia deste últimos é bem mais

trabalhada, divulgada e discutida, quem lê o texto e vê as fotos de Schultz é tentado a procurar as semelhanças com esta (ver Cap. 30).

Na verdade não se encontram correspondências imediatas. Teriam tido os umutinas metades e clãs, aldeias circulares com casa cerimonial no centro ou dois tipos de agentes religiosos associados a princípios opostos, tal como os bororos? O texto em exame disso não trata. Mas Schultz descreve um longo e complexo ritual dos mortos, para o qual uma casa de máscaras é construída (: 258-311). É diferente do rito funerário bororo, apesar de se sentir entre os dois um certo ar de família. Não há referência, por exemplo, a sepultamento secundário. Mas há algo que evoca os *aroe* bororos, dir-se-ia que de modo até mais concreto: os tuiuius, gaviões, mutuns e araras que se criam junto às casas umutinas são portadores de almas de mortos identificáveis. Uma ave pode abrigar até almas de mais de uma pessoa (: 296). As almas podem habitar também os corpos de animais não amansados, que vivem no mato: onças, antas, porcos selvagens (: 220-3). A alma que habita um animal é uma das três que tem uma pessoa; a outra vai para o céu; e sobre o destino da terceira Schultz não obteve informação (: 223).

Nenhuma referência à vingança contra um ser sobrenatural responsável pela morte de um humano, como fazem os bororos contra o *bope*, mas os couros de onça, ariranha e lontra que os umutinas usavam às costas, secos e esticados, eram oferecidos aos espíritos, eram portadores de almas (: 128-9, 224), evocando as partes do animal abatido, não raro a onça, que o representante do morto bororo entregava aos pais deste. Talvez tais representantes correspondam a certas máscaras umutinas (: 292, 297 e prancha LXXXIII) ou dançarinos (: 260-1), que também se punham no lugar de mortos individualizados.

Uma semelhança mais direta entre os dois grupos indígenas se manifesta na presença do fecho peniano, no caso umutina uma tira de folha de palmeira cujo laço apertava o prepúcio enrolado para dentro e empurrando a glândula para trás (: 193).

Além de estar presente em um número significativo de pratos com ele elaborados (: 178-81), o milho tem um mito de origem (: 236-7) semelhante ao que dele contam os bororos, cuja versão inclui também o algodão, o tabaco e o urucu: surgiu de um ser gerado numa mulher a partir de uma cobra. Do mesmo modo o mito bororo que ficou famoso por iniciar as *Mitológicas* de Lévi-Strauss faz eco entre os umutinas (: 250-3), ainda que não exclusivamente aí, pois é contado também pelos camaiurás do alto Xingu.

Quanto à mandioca, os umutinas faziam a farinha de modo *sui generis*: ralada a raiz, da massa fresca faziam pães circulares, que colocavam no moquém e defumavam muitos dias. Para consumi-la, quebravam um pedaço de um desses pães, duros e secos, trituravam-no no pilão e depois passavam pela peneira (: 182).

Apesar de Schultz afirmar que os umutinas desconheciam a pesca com tapagens, covos, engodos e outras técnicas (: 153), posteriormente se desdiz, pois fala de cercas de folhas de palmeiras para diminuir a superfície da água onde aplicavam o timbó, feitas pelas mulheres, que também punham, em algumas aberturas da mesma, bocas circulares de redes armadas sobre aros redondos e flexíveis (: 155, 161, 246 e prancha XXV). Cada homem, ao aplicar o timbó à água, entoava um cântico em que dirigia palavras a cada espécie de peixe (: 155-158). Também eram hábeis na pesca com arco e flecha, desprezando os anzóis.

Os animais de caça estavam ficando raros (: 162). Ao contrário da fingida indiferença que aparenta o caçador bem sucedido em várias sociedades indígenas, o umutina mostrava sinais de regozijo, adornando os braços com tiras verdes de folhas de palmeira e pondo um raminho de folhas no coque (: 166).

A ornamentação corporal umutina era então bastante rica. Entre as peças usadas por indivíduos de ambos os sexos destacava-se uma que Schultz tomou como marca tribal, ou étnica, que consistia de uma camada flexível de resina, onde se prendiam pelas pontas das hastes pequenas penas de mutum, arara ou outras aves, colada no alto de cada um dos braços (: 118-9 e pranchas III e IX). Usavam também cordões de cabelos humanos, como colares e nos braços (: 115-6). Tinham também colares de dentes de porcos selvagens. Aos anéis de tucum enfiados nos furos das orelhas prendiam penas de grandes penas de diversas aves (: 114-5 e prancha VIII).

Os homens traziam os cabelos compridos, presos como que num coque no alto da cabeça em torno do qual enrolavam uma fita tecida em algodão de cerca de um metro de comprimento (: 114). Usavam um diadema de penas de arara (: 124). Traziam um batoque labial confeccionado daquela parte em que o caule brota da raiz de algumas musáceas (: 120-1). No início do rito dos mortos esse batoque era substituído temporariamente por outro, de osso de veado, mais fino que um lápis e de dez centímetros de comprimento (: 121). Possuíam colares de dentes de onça (: 116). Os velhos usavam uma coroa de aro de madeira e trançado de tucum, que lhes adornava as cabeças também após a morte (: 129-31 e fig. 7).

As mulheres cortavam toda a cabeleira rente à cabeça e usavam uma saia-tubo semelhantes às das parecis (: 123-4). Tinham colares de dentes de macaco (: 116).

Entre os artefatos, Schultz acentua a importância simbólica da esteira, que nos mitos aparece com o poder transformar aqueles que nela são envolvidos ou de recuperar-lhes a vida (: 139-40).

Talvez também não seja desprovido de significado o fato de os bastões de cavar femininos serem confeccionados a partir de arcos quebrados, masculinos, por serem incapazes de matar caça (: 148). Aliás, com respeito às relações homem-mulher, é digna de nota a existência de um mito segundo o qual os homens é que menstruavam no passado. Ao ser provocado por uma mulher, um homem sujou-a com o sangue de sua menstruação, transferindo-a assim para o outro sexo (: 201, 255-6).

A clava-espada masculina era sempre levada, sobretudo nas visitas (: 148). Característica também era a saudação agressiva, quando as cordas dos arcos eram puxadas e largadas, mas sem despedirem a flecha.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUDA, R.S.V. 1992. *Os Rikbaktsa. Mudança e tradição*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC.
- ASPELIN, Paul L. 1975. *External articulation and domestic production: the artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. Ithaca: Cornell University Latin American Studies Program.
- ASPELIN, Paul L. 1979. "Food distribution and social bonding among the Mamainde of Mato Grosso, Brazil". *Journal of Anthropological Research* 35 (3): 309-327. Albuquerque: The University of New Mexico.
- ASPELIN, Paul L. 1976. "Nambicuara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again". *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 132: 1-31.
- CARNEIRO, Edison. 1964. "O quilombo da Carlota". Em *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil* (de Edison Carneiro). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 77-83.
- COSTA, R.R. 1985. *Cultura e contato. Um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional.

ALTO JURUENA					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte*
nambiquara	Nambikwara	nambiquara	885	1989	PIB: ix
iranxe	Irânxe	não classif.	250	1994	PIB: vii
muncu	Munku	iranxe, não class.	58	1995	PIB: ix
ricbactsa	Rikbáktsa	macro-jê	690	1993	PIB: x
umutina	Umutina	bororo < macro-jê			
salumã enauené naué	Salumã Enawené Nawé	aruaque	253	1995	PIB: vi
pareci	Paresí	aruaque	1.200	1995	PIB: x

Abreviaturas e notas do quadro

* → Optamos pela apresentação dos números oferecidos pelas páginas iniciais do PIB, uma vez que nas páginas 542 e 577-578 há terras indígenas cuja população não é indicada e outras reúnem representantes de mais de uma etnia, sem que se discrimine a população de cada uma

CGNT → "Convenção para a grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira

PIB → *Povós Indígenas no Brasil — 1991/1995* São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996

- COSTA FILHO, Aderval. 1996. *"Mansos por natureza" — Situações históricas e permanência paresí*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB-ICS-Departamento de Antropologia.
- DORNSTAUDER, Pe. João Evangelista. 1975. *Como pacifiquei os Rikbáktsa*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas (Pesquisas [História 17]).
- GONÇALVES, M.A. 1982. *A frente extrativista da poaia e o grupo indígena Paresí: uma reflexão sobre a frente extrativista*. Dissertação de mestrado (?). Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional.
- HAHN, Robert. 1976. *Rikbacka categories of social relations: an epistemological analysis*. Tese de doutorado pela Universidade de Harvard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944. "The social and psychological aspect of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of northwestern Mato Grosso". *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, 7 (1): 16-32.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1948. "La vie familiale et sociale des indiens Nambikuara". *Journal de la Société des Américanistes* 37: 1-132. Paris.
- LISBÔA, Pe. Thomaz de Aquino. 1979. *Entre os índios Munku: a resistência de um povo*. São Paulo: Loyola.
- MACHADO, Maria Fátima Roberto. 1994. *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxiniti, grupos Paresí*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional.
- MOURA, José de. 1960. *Os Munku, 2ª contribuição ao estudo da tribo Iranche*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchietano de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 10).
- MOURA, José de. 1957. "Os Iranche. Contribuição para o estudo etnológico da tribo". *Pesquisas* 1: 143-180 e 293-295. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchietano de Pesquisas.
- PEREIRA, Adalberto Holanda & José de MOURA E SILVA. 1975. *História dos Munku (Irânxe)*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchietano de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 28).
- PEREIRA, Adalberto Holanda. 1973. *Os espíritos maus dos Nanbikuára e quinze lendas dos Rikbáktsa*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchietano de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 25).
- PEREIRA, Adalberto Holanda. 1974. *A morte a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchietano de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 26).
- PEREIRA, Adalberto Holanda. 1974. *Lendas dos índios Irânxe*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchietano de

- Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 27).
- PRICE, David. 1972. *Nambiquara society*. Tese de doutorado. Chicago: University of Chicago (Anthropology Department).
- PRICE, David. 1978a. "The Nambiquara linguistic family". *Anthropological Linguistics* 20 (1): 14-37.
- PRICE, David. 1978b. "Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara nomadism". *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 134: 149-156 (seguido de comentários por Claude Lévi-Strauss [pp. 156-158] e Paul Aspelin [158-161]).
- PRICE, David. 1980. "The Brazilian capability for protecting the native population in the Guaporé valley from the effects of project Polonoeste". A report to the World Bank of findings obtained during a mission to Brazil undertaken in the company of Dennis J. Mahar and Florent Agueh during the period Sept. 20 - Oct. 12, 1980. Ms.
- PRICE, David. 1981. "Earth People". *Parabola* 6 (2): 15-22.
- PRICE, David. 1981. "Nambiquara leadership". *American Ethnologist* 8 (4): 686-708.
- PRICE, David. 1982. "A reservation for the Nambiquara". Em *Involuntary migration and resettlement: the problems and responses of dislocated people* (Art Hansen & Anthony Oliver-Smith, orgs.). Boulder (Colorado): Westview Press. pp. 179-200.
- PRICE, David. 1983. "La pacificación de los Nambiquara". *América Indígena* 43 (3): 601-628.
- PRICE, David. 1983. "Pareci, Cabixi, Nambiquara: a case study in the Western classification of native peoples". *Journal de la Société des Américanistes* 69: 129-148. Paris.
- PRICE, David. 1984. "Overstures to the Nambiquara". *Natural History* 93 (10): 30-48.
- PRICE, David. 1987. "Nambiquara geopolitical organisation". *Man* (N.S.) 22: 1-24.
- PRICE, David. 1989. "Miriam's awakening: a Nambiquara puberty festival". *The World & I* (maio): 678-689.
- PRICE, David. 1989. *Before the Bulldozer: the Nambiquara Indians and the World Bank*. Cabin John (MD)/Washington (DC): Seven Locks Press.
- ROQUETTE PINTO, Edgard. 1975 [1917]. *Rondonia*. 6ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasília, 39).
- SCHMIDT, Max. 1917. *Die Aruaken: Ein Beitrag zum problem der Kulturver-Breitung*. Studien zur Ethnologie und Soziologie. Herausgeben von A. Vierkandt, Heft 1. Leipzig. Existe uma versão para o português, datilografada, sem indicação do tradutor: *Os Aruaques. Uma contribuição ao estudo da difusão cultural*.
- SCHMIDT, Max. 1943. "Los Pareisis". *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 6 (1).
- SCHULTZ, Harald. [1954]. *Vinte e três índios resistem à civilização*. São Paulo: Melhoramentos.
- SCHULTZ, Harald. 1961/62. "Informações etnográficas sobre os Umutina". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 13: 75-313 (mais 96 fotos nas pranchas I a X, entre as pp. 314 e 315 e nas pranchas XI a XCVI entre as pp. 332 e 333 — A série de fotos, por falha de revisão, está interrompida por uma série suia, pertencente ao artigo seguinte, do mesmo autor).

Capítulo 29

ALTO XINGU

Esta área é tomada como tal há muito tempo. Suas sociedades indígenas, antes de serem referidas como tupis, jês, aruaques, caribes, são chamadas xinguanas. A começar por Karl von den Steinen, o primeiro a ter contato com as sociedades que aí vivem e o primeiro a escrever sobre elas, os pesquisadores mais antigos preferem descrevê-la como um todo, antes que abordar apenas uma só sociedade.

História recente do alto Xingu

Egon Schaden (1965), ao fazer um balanço das questões relativas à aculturação no alto Xingu, dá paralelamente uma boa idéia de sua história recente, isto é, dos tempos de Karl von den Steinen em diante. Schaden escreveu seu texto justamente no momento em que a etnologia do alto Xingu iria mudar de feição, ou seja, passar dos trabalhos gerais para as descrições monográficas de sociedades particulares. O que Schaden deixa entrever é o fundo conflituoso sobre o qual se instauram as instituições xinguanas que promovem as relações pacíficas intertribais. Mostra como os trumais eram uma sociedade forte e respeitável, quando dominava o local de onde extraía o diabásio, de que fabricava os machados de pedra que trocava com outras sociedades. Indica como os suiás combateram os trumais e liquidaram com seu poder, tomando-lhes o sítio de onde tiravam a matéria-prima de seus machados. Os camaiurás, por sua vez, sob cuja proteção os trumais se colocaram, casaram-se com suas mulheres mais jovens. Os trumais, daí por diante nunca mais recuperaram o prestígio diante das demais sociedades da área. Se o esforço dos suiás foi no sentido de tomar para si o sítio do diabásio, isso de pouco lhes valeu, pois a expedição de Karl von den Steinen e as que a seguiram introduziram os instrumentos de ferro, que competiram vitoriosamente com os de pedra. Os suiás, combatidos por outros grupos xinguanos, também tiveram seu poder e população drasticamente reduzidos. Sua recuperação, conforme mostra um artigo de Anthony Seeger, somente se fez quando foram introduzidos no Parque do Xingu, pela mão dos sertanistas, os tapaiúnas, um ramo há muito separado dos suiás, que vivia mais para oeste.

Durante muito tempo o alto Xingu foi uma área quase somente visitada por pesquisadores, que aí chegavam por terra, como Max Schmidt, Kalervo Oberg e outros, fazendo aproximadamente o mesmo caminho que fizera Karl von den Steinen. Com a "marcha para oeste", ação política iniciada no Estado Novo (Rocha 1992) nos anos quarenta, se cria a Fundação Brasil Central e uma assistência permanente aos índios do alto Xingu. Mas a entrada de estranhos na área continua controlada, pois agora ela passa a ser alcançada pelos aviões da FAB. Só recentemente é que essa penetração se faz por terra, com a abertura da primeira estrada que cruza a área e com aproximação das agro-pecuárias.

Se a constante ameaça dos jês circum-vizinhos, cujos representantes mais visíveis eram então os suiás, constituía no passado, conforme sugere Egon Schaden, um dos principais motivos que fazia os xinguanos procurarem o bom entendimento entre si, no

presente são os jês do norte, na figura dos mentuctires ou txucahamães, que introduzem os xinguanos na reivindicação de seus direitos perante a lei brasileira.

Articulações xinguanas

É sempre lembrado que Eduardo Galvão chamou o alto Xingu de "área do uluri", nome de um artefato usado pelas mulheres de todas as sociedades xinguanas propriamente ditas. Os suiás, por não disporem de uluri, não seriam propriamente xinguanos. Essa denominação é mais do que simplesmente curiosa, porque revela uma orientação da antropologia de uma época. De fato, a procura de pelo menos um artefato partilhado por todos os grupos da área revela a tendência a tomar como principal resultado do contato a uniformização.

Entretanto, tal como não raro acontece em outras áreas de contato intertribal, as sociedades xinguanas como que tendem se especializarem cada qual na confecção ou extração de um determinado item, de modo a poderem realizar trocas entre si. Ou seja, para manterem relações entre si têm de se fazer diferentes em algo. Assim, os uaurás confeccionam peças de cerâmica; os camaiurás, arcos de madeira preta; os cuicúrus e calapalos, colares de caramujo; os uaurás e trumais, sal (cloreto de potássio) do aguapé; os mehinácus, instrumentos de ferro e miçangas, obtidos através dos bacairis, índios saídos da área xingua. Isto, num determinado momento, como viu Galvão (1979: 82), cuja fase de pesquisa coincide com o início da assistência governamental aos índios da área. Tais especializações não são permanentes: já se comentou que os suiás tomaram a jazida de diabásio dos trumais; os mesmos suiás foram filmados por Harald Schultz extraindo sal de aguapé. O diário de Berta Ribeiro (1979), que percorreu o Parque do Xingu de sul para norte, dá uma boa idéia da variedade de situações na área. Um outro modo de visualizá-las é através do vídeo "Xingu", de Washington Novaes.

Rafael Bastos (1983) elaborou um modelo que procura dar conta da articulação entre as diferentes sociedades, fazendo uso de uma classificação proposta por elas próprias e do processo que a anima. Assim, distingue os xinguanos, que são os membros daquelas sociedades que vivem há mais tempo na área e partilham de uma série de itens em comum, que as fazem semelhantes (a mesma forma de casas, a gaiola do gavião real, a mesma forma da aldeia, a mesma preferência pelo peixe e evitação da carne, o mesmo corte de cabelo, os mesmos ornamentos, o uluri, os mesmos ritos intertribais — *kwarip*, *iawari*, *moitará* — etc.), dos xingüeses, isto é, aqueles que entraram na área mais recentemente por iniciativa própria ou levados pelos sertanistas: os suiás — que não são tão recentes assim —, os jurunas, os txicãos, os panarás, os caiabis, os tapaiúnas, os mentuctires (ou txucahamães, um ramo dos caiapós). Essa distinção está, como lembra Rafael Bastos, na própria mitologia. Xinguanos e xingüeses constituem os xingüenses, os quais, junto com os representantes da sociedade brasileira na área (sertanistas, professores, militares, profissionais da saúde, administradores etc.), formam a sociedade xingua. Além disso, se os xingüeses tendem a adotar itens culturais e participar dos rituais dos xinguanos mais antigos, passando assim por um processo de xinguanização, ao mesmo tempo os xingüenses como um todo passam por um processo de desxinguanização, induzido pela presença dos representantes da sociedade brasileira e pelos novos problemas suscitados pela aproximação das frentes de expansão. Ainda lembra Rafael Bastos, numa área onde cada sociedade tem

mulheres, apropriação de mulheres de grupos colocados em estado de inferioridade até tenderem para uma reciprocidade equilibrada. Com esse procedimento conseguiram chegar à atualidade menos reduzidos do que aqueles que inicialmente os atacavam, como os suiás, txicãos ou os extintos iarumas.

Em segundo lugar, Menget considera três importantes rituais que associam obrigatoriamente a comunidade que toma a iniciativa com pelo menos uma comunidade vizinha como a figurarem o conjunto das comunidades locais: o *kwarúp*, que homenageia um chefe falecido recentemente, homenagem que se estende a outros falecidos recentes; o *yawarí*, a propósito de mortos mais antigos; e a iniciação dos rapazes, feita depois do *kwarúp* (a das moças termina neste rito). As relações de aliança, a oposição entre ferocidade guerreira e reciprocidade regrada, a construção da pessoa xingwana, estão implicadas nesses ritos, que sublinham as articulações entre as comunidades. Aliás, um livro que dá uma boa idéia do caráter articulador dos ritos xinguanos é o que Pedro Agostinho (1974) escreveu sobre o *Kwarúp* (*Kwarip* na sua grafia). Descrevendo a realização desta cerimônia funerária, entre os camaiurás, ele mostra como ela se relaciona com a mitologia, com a origem dos homens, a classificação hierárquica dos habitantes da aldeia, com a iniciação das jovens, com as relações entre as aldeias. Livro que alia uma redação agradável a uma sólida orientação antropológica vem a ser um ótima introdução à problemática xingwana. Sobre o *Kwarúp* Heinz Forthmann produziu um filme documentário que pode ilustrar bem a descrição do referido livro. O mesmo cineasta produziu um outro filme com o título "Jornada Kamayurá".

Em terceiro lugar, Menget examina o papel dos chefes tão em evidência nesses ritos. Apesar do status de chefe ser hereditário, apesar de passar através de pai e de mãe, apesar de atribuído tanto a homens quanto a mulheres, apesar de 30% dos membros de uma comunidade poderem gozar desse status, somente uns poucos indivíduos do sexo masculino que disponham das habilitações necessárias chegam a exercer o papel.

Ecologia

Dois interessantes artigos de Robert Carneiro (1960 e 1961) sobre a agricultura dos cuicúrus, muito citados, mas nunca traduzidos para o português, marcaram época na Antropologia por mostrarem que a mudança de local da aldeia entre as populações que praticam a agricultura de derrubada-e-queimada não tem de estar necessariamente ligada ao esgotamento do solo. Carneiro mostrou que os cuicúrus, com a população que tinham, a área que derrubavam cada ano para cultivo, o tempo necessário para a recomposição da floresta no alto Xingu, a distância que os cultivadores tinham de percorrer diariamente para trabalhar na roça, podiam permanecer indefinidamente na mesma aldeia, sem problema com falta de alimentos. Se as aldeias se mudavam de um lugar para outro depois de uma permanência de poucos anos, devia-se a outros motivos. Ele chegou mesmo a elaborar uma interessante fórmula que pode ser aplicada aos dados de outras sociedades.

Pesquisadores posteriores foram refinando o cálculo de Carneiro. Ele tinha levado em conta apenas a produção agrícola, e sobretudo de mandioca. Os outros autores levaram em consideração também a necessidade de proteínas e, por conseguinte, passaram a levar em conta a população dos animais de caça (o que, no caso dos xinguanos propriamente ditos, não se aplica) na área passível de ser percorrida pelos caçadores, as quantidade de

peixe dos rios, os vegetais coletados, e assim por diante.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU e EDUSP.
- AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Mitos e outras narrativas Kamayurá*. Salvador (UFBA (Coleção Ciência e Homem)).
- BARROS, Edir Pina de. 1977. *Kúra Bakairi/Kúra Karáíwa: dois mundos em confronto*. Dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (dat.).
- BASSO, Ellen B. 1985. *A musical view of the Universe: Kalapalo myth and ritual performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BASSO, Ellen B. 1989. "Kalapalo biography: Psychology and language in a South American Oral history". *American Anthropologist* 91 (3): 551-
- BASSO, Ellen B. 1987. *In favor of deceit: a study of tricksters in a Amazonian society*. Tucson: The University of Arizona Press.
- BASSO, Ellen B. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova Iorque; Holt, Rinehart and Winston.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 1978. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no alto Xingu*. Brasília: FUNAI-DGPC.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 1983. "Sistemas políticos, de comunicação e articulação social no Alto-Xingu". *Anuário Antropológico*/81: 43-58.
- CARNEIRO, Robert L. 1961. "Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin". *Antropológica*, Suplemento nº 2 ("The evolution of horticultural systems in native South America; causes and consequences: a symposium", org. por Johannes Wilbert): 47-65. Caracas. Republicado em *Native South Americans: Ethnology of the least known continent* (Patricia J. Lyon, org.). Boston e Toronto: Little, Brown and Company, 1974. pp. 73-91. E ainda em *Peoples and cultures of native South America* (Daniel R. Gross, org.). Garden City (NY): Doubleday/The Natural History Press, 1973. pp. 98-123.
- CARNEIRO, Robert L. 1986. "Uso do solo e classificação da floresta (Kuiküro)". Em *Suma Etnológica Brasileira* 1 (Etnobiologia) (Berta G. Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FINEP e FAPERJ, Pará: FADESP. Pp. 47-56.
- CARNEIRO, Robert L. 1960. "Slash and burn agriculture: a closer look at its implications for settlements patterns". Em *Men and cultures* (A.F.C. Wallace, org.). Selected Papers of 5th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences.
- FÊNELON COSTA, Maria Heloisa. 1986. "O sobrenatural, o humano e o vegetal na iconologia Mehináku". Em *Suma Etnológica Brasileira* 3 (Arte Índia) (Berta G. Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FINEP e FAPERJ, Pará: FADESP. Pp. 239-263.
- FÊNELON COSTA, Maria Heloisa. 1988. *O mundo dos Mehináku e suas representações visuais*. Brasília: Editora UnB e CNPq, Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FRANCHETTO, Bruna. 1992. "O aparecimento dos caraíba": para uma história kuikuro e alto-xinguana". Em *História dos Índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 339-356.
- GALVÃO, Eduardo. 1950. "O uso do propulsor entre as tribos do alto Xingu". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 4: 353-368. Republicado em *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 39-56.
- GALVÃO, Eduardo & Mário F. SIMÕES. 1972. "Mudança e sobrevivência no alto Xingu, Brasil Central". Em *Homem, cultura e sociedade no Brasil: seleções da Revista de Antropologia* (Egon Schaden, org.). Petrópolis: Vozes. pp. 183-208.
- GALVÃO, Eduardo. 1949. "Apontamentos sobre os índios Kamaiurá". Rio de Janeiro: Museu Nacional (Publicações Avulsas 5: 31-48. Republicado em *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 17-38.
- GALVÃO, Eduardo. 1953. "Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu". *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia 14. Republicado em *Encontro de sociedades: índios e brancos no*

ALTO XINGU					
Nome tribal e sinónimos	CGNT	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
camaiurá	Kamayurá	tupi-guarani, T	303	1995	PIB: 599
caiabi	Kayabi	tupi-guarani, T	655	1995	PIB: 599
aueti	Awetí	T	93	1995	PIB: 599
juruna	Jurúna	juruna, T	181	1995	PIB: 599
cuicúru	Kuikúru	caribe	343	1995	PIB: 599
calapalo	Kalapálo	caribe	326	1995	PIB: 599
matipu	Matipú	caribe	62	1995	PIB: 599
nahuquá	Nahukwá	caribe	64	1995	PIB: 599
txicão	Txikão	caribe	214	1995	PIB: 599
bacairi	Bakairi	caribe	570	1989	PIB: vi
mehinácu	Mehináku	aruaque	149	1995	PIB: 599
uaurá	Waurá	aruaque	226	1995	PIB: 599
iaualapiti	Yawalapiti	aruaque	196	1995	PIB: 599
trumai	Trumái	sem classif.	89	1995	PIB: 599
suiá	Suyá	jê	213	1995	PIB: 599
tapaiúna	Tapayúna	jê	58	1995	PIB: 599
panará cren acarore	Panará Kren akarôre	jê	159	1995	PIB: 599
mentuctire	Mentuktire	caiapó, jê	577	1995	PIB: 387

Abreviaturas e notas do quadro
CGNT → "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.
PIB → RICARDO, Carlos Alberto (org.). 1996. *Povos Indígenas no Brasil — 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
T → Tronco tupi

- Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 73-119.
- GREGOR, Thomas. 1982. *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do alto Xingu*. Tradução de Vera Penteadó Coelho. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, 373).
- HEELAS, Richard. 1979. *The Panara*. Tese de doutorado pela Universidade de Oxford.
- JUNQUEIRA, Carmen. 1975. *Os índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá*. São Paulo: Ática.
- LARAIA, Roque de Barros. 1967. "O Sol e a Lua na mitologia xingüana". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 17: 7-36.
- MENGET, Patrick. s.d. *Au nom des autres: classification des relations sociales chez les Txicao du haut-Xingu (Brésil)*. Tese de doutorado pela Universidade de Paris X (Nanterre).
- MENGET, Patrick. 1993. "Les frontieres de la chefferie — Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)". *L'Homme* 33 (2/4) (ou nº 126/128): 59-76.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore. 1975. *La pratique linguistique des indiens Trumai (Haut-Xingu, Mato Grosso, Brésil)*. 2 tomos. Paris: SELAF e CNRS.
- MYAZAKI, Nobue. 1965. *The Waurá and the Mehináku: ethnological study of two Aruak tribes in the Upper Xingu, State of Mato Grosso, Brazil*. Tese pela Universidade de Tóquio.
- NOVAES, Washington. 1985. *Xingu: uma flecha no coração*. São Paulo: Brasiliense.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. 1970. "Os índios Jurúna do alto Xingu". *Dédalo* 6 (11/12): 6-291. São Paulo:

Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

- RIBEIRO, Berta G. 1979. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ROCHA, Leandro Mendes. 1992. "A marcha para o oeste e os índios do Xingu". *Índios do Brasil 2*. Brasília: FUNAI-Departamento de Documentação.
- SAMAIN, Etienne. 1991. *Mononeta Kamayurá: mitos e aspectos da realidade social dos índios Kamayurá (alto Xingu)*. Rio de Janeiro: Lidador.
- SCHADEN, Egon. 1965. "Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos". *Revista de Antropologia* 13: 3-317. São Paulo. [Ler: Capítulo 2: Aspectos e problemas etnológicos de uma área de aculturação intertribal: o alto Xingu.]
- SEEGER, Anthony. 1980. "A identidade étnica como processo". *Anuário Antropológico/78*: 156-175.
- SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- STEINEN, Karl von den. 1940. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Separata renumerada da *Revista do Arquivo Municipal* n^{os} 34 a 58. São Paulo: Departamento de Cultura.
- STEINEN, Karl von den. 1942. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingú*. Tradução. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense, série extra [grande formato], 3).
- VIERTLER, Renate Brigitte. 1969. *Os Kamayurá e o alto Xingu: análise do processo de integração de uma tribo numa área de integração intertribal*. São Paulo: USP (Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 10).
- VILAS BOAS, Orlando & Cláudio VILAS BOAS. 1970. *Xingu: os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ZARUR, George. 1975. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.

POPULAÇÃO INDÍGENA DAS AMÉRICAS EM 1994

Extraído de "Población y grupos étnicos de América. 1994", de José Matos Mar. *América Indígena* 53 (4): 155-234, 1993. p. 232.

Países	Pop. Ind.	Países	Pop. Ind.
Argentina	372.996	Güiana	45.500
Belize	27.300	Güiana Francesa	4.100
Bolívia	4.142.187	Honduras	630.000
Brasil	254.453	México	8.701.688
Canadá	1.045.885	Nicarágua	326.600
Chile	989.745	Panamá	194.719
Colômbia	620.052	Paraguai	94.456
Costa Rica	24.300	Peru	8.793.298
El Salvador	88.000	Suriname	14.600
Equador	2.634.494	Venezuela	315.815
Estados Unidos	1.959.234		
Guatemala	4.945.511	Total	36.224.933

TOCANTINS-XINGU

Esta área, que contorna a borda oriental e sudestina da Amazônia e até nela se intromete, foi chamada por Eduardo Galvão de Tocantins-Xingu e, de certo modo, foi consagrada pelo Harvard Central Brazil Research Project (também conhecido como Projeto Harvard-Museu Nacional), cujos pesquisadores se ocuparam da comparação de várias sociedades jês (crincati, apinajé, craô, caiapó, xavante) ou semelhante (bororo) ao longo de sua extensão. Como precursores dessa pesquisa, Curt Nimuendaju (que estudou os ramcomecrás, os apinajés e os xerentes) e os salesianos Colbacchini e Albisetti (que estudaram os bororos), deram as primeiras descrições detalhadas dessas sociedades ao mundo científico, deixando-o intrigado perante o contraste entre as complexas regras sociais e a simplicidade tecnológica que elas apresentavam.

É fácil perceber que no traçado desta área nenhum dos quatro critérios considerados inicialmente foi aplicado em sua inteireza, ainda que por motivos justificáveis.

1) Quanto ao **ambiente**, ela inclui a maioria das sociedades indígenas do cerrado, mas não todas. Por outro lado, inclui sociedades que não estão no cerrado. Mas como excluir da área os caiapós, já na floresta amazônica, mas tão próximos culturalmente dos timbiras do cerrado?

2) Quanto à **origem**, inclui a maioria das sociedades falantes de línguas da família jê, mas não todas. Exclui, por exemplo, os caingang e xócleng, do Planalto Meridional, separados por grande distância e por uma área onde não há índios presentes. Exclui os jês que estão na área do Alto Xingu. Inclui, por outro lado, os carajás e os bororos, não propriamente jês, mas do tronco macro-jê. E, por força da proximidade, dois grupos tupis: os tapirapés e os avás.

3) Quanto ao **contato com os civilizados**, foi o critério a que demos menor peso, como já se disse. Na verdade, diferentes centros regionais atraem os índios desta área em várias direções: Altamira, Marabá, Imperatriz, São Luís, para o norte; Cuiabá, Goiânia, Brasília, para o sul. Se tivéssemos privilegiado o critério da articulação com os civilizados, o norte desta área Tocantins-Xingu e a maior parte da área Amazônia Oriental, esta exclusivamente tupi, constituiriam uma só área, articulada ao complexo de Carajás, à hidrelétrica de Tucuruí e às estradas que ligam esses pontos de atração aos centros urbanos regionais: a ferrovia Carajás — São Luís e as rodovias Transamazônica e Belém — Brasília.

4) Quanto ao **contato intertribal**, também foi um critério pouco considerado, mas sua retomada, mesmo após a delimitação da mesma, pode nos levar a algumas interessantes observações sobre a formação étnica e cultural dos povos nela envolvidos.

Dentro desta área etnográfica, se nos ativermos às semelhanças e diferenças culturais, podemos distinguir os conjuntos que enumeramos a seguir.

Os jês setentrionais

Abrangem os timbiras e os caiapós. Os primeiros vivem a leste do rio Tocantins, no sul do Maranhão, leste do Pará e norte do Estado do Tocantins. Os segundos estão a oeste do mesmo rio, sobretudo no sudeste do Pará, mas também no noroeste de Mato Grosso. Entre um e outro desses conjuntos estão os apinajés, também conhecidos como timbiras ocidentais, que vivem no interior da ponta formada pela confluência do Tocantins com o Araguaia, hoje muitas vezes referida como "Bico do Papagaio".

Todas as sociedades timbiras (ramcocamecrás, apaniecrás, crincatis, pucobiês, parcateiês, craós e apinajés) falam uma mesma língua. As sociedades caiapós falam uma outra, mas muito semelhante à daqueles.

Os timbiras começaram a ser alcançados no século XVIII pelos civilizados, representados pelos criadores de gado que avançavam na direção do ocidente pelo interior do Piauí e do Maranhão. Depois dos choques iniciais, foram por estes conquistados ao longo do século XIX, a maioria no início, com exceção dos parcateiês, que resistiram até meados do século XX. Das quinze sociedades do passado que Curt Nimuendaju conseguiu identificar como timbiras, somente restam sete atualmente.

Os caiapós foram alcançados pela mesma frente pecuária no final do século XIX, nas vizinhanças do Araguaia. Contrariamente aos timbiras, foi a partir de então que passaram a se expandir, no sudeste do Pará. Talvez isso tenha acontecido porque as fazendas de gado, que faziam criação extensiva, adaptadas à caatinga e ao cerrado, tenham aí encontrado a barreira da floresta amazônica, de modo que os pecuaristas foram levados a mudar suas atividades (Velho 1972), o que permitiu aos caiapós deles escaparem, certamente avançando sobre o território de outras sociedades indígenas, e multiplicando-se em novas sociedades: gorotires, cubencranquês, mecranotires, mentuctires e outras, sendo que os xicrins derivam de uma cisão mais antiga. Esse desmembramento dos caiapós em novas sociedades constitui um processo a que vários autores têm dado atenção, mas foi Gustaaf Verswijer que mais se dedicou a ele. Aliás, é digno de nota que as sociedades timbiras que mais demoraram a ser dominadas pelos civilizados foram aquelas que estavam na borda da floresta amazônica: os crincatis, os pucobiês e os parcateiês.

Tanto as aldeias timbiras como as caiapós têm as habitações dispostas em círculo. Nas timbiras destaca-se o pátio central, os caminhos retilíneos que o ligam a cada casa e o caminho circular que passa diante das casas. Vistas de cima, essas aldeias têm a aparência de uma enorme roda de carroça, com mais de cem metros de diâmetro. Já nas caiapós o que se destaca é a casa dos homens em seu centro.

Embora Curt Nimuendaju tenha admitido a presença de metades matrilineares exogâmicas entre os índios ramcocamecrás, os pesquisadores posteriores não as confirmaram entre os demais timbiras e os caiapós, mas apenas a presença de grupos ou metades de caráter ritual, dissociados da unilinearidade e da regulamentação matrimonial. Roberto DaMatta também não confirmou a presença de quatro grupos entre os apinajés, tal como Nimuendajú admitira, que se ligariam por um sistema matrimonial *sui generis*, segundo o qual os homens de um dos grupos se casariam com as mulheres de apenas um outro grupo, cujos homens se casariam com as mulheres de um terceiro, e assim por diante até se fechar o círculo.

As pesquisas do projeto Harvard-Museu Nacional foram importantes ao dirigirem a atenção para a transmissão de nomes pessoais, ligados que estão à transferência de papéis

rituais, contrapondo-os às evitações rituais que ligam os indivíduos relacionados pela procriação, o que reflete a oposição entre as relações de parentesco dentro da família elementar e as demais, ou entre a esfera privada e a esfera pública. Isso foi decisivo para se desenvolver posteriormente a reflexão sobre uma característica das sociedades desta área e de outras mais, que seria a importância que dão à construção do corpo.

Os jês centrais

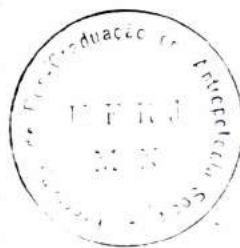
Os jês centrais são constituídos pelos acuens, isto é, os xavantes e os xerentes, para não citar os xacriabás, que não falam mais a língua indígena e que estão arrolados numa outra área etnográfica (Leste). Provavelmente os xavantes e os xerentes formassem uma única unidade étnica em Goiás no século XVIII, mas enquanto aqueles migraram para Mato Grosso, cruzando o Araguaia e evitando o contato, estes permaneceram junto aos civilizados e se modificaram de maneira mais rápida. Na história dessa separação estão envolvidos os aldeamentos criados pelo governo para os quais foram transferidos os índios no século XVIII. Os tapuios de Goiás são descendentes dos carajás e xavantes (ou xerentes) concentrados num desses aldeamentos, o do Carretão.

Diferentemente dos jês do norte, os centrais têm metades e clãs patrilineares. Entre os centrais também é acentuado o faccionalismo, o que os faz mais diferentes dos timbiras do que dos caiapós. Por outro lado, uma característica que lhes é comum são as longas expedições de caça e coleta, que os xavantes praticavam ainda na época de sua aproximação com os brancos, na década de cinquenta, quando os timbiras apenas lembravam delas como um costume do passado, e que os caiapós talvez ainda façam.

Os bororos

Os bororós não são jês. Sua língua, junto com a dos umutinas (incluídos em outra área, a do Alto Juruena), faz parte de outra família, que, tal como a jê, está incluída no tronco macro-jê. Apesar de mais distantes quanto à língua, seu sistema sócio-cultural apresenta muitas semelhanças com os dos jês. Suas aldeias são circulares, como as dos jês setentrionais; têm a casa-dos-homens no centro, como as caiapós; dividem-se em metades e clãs, como os jês centrais, mas, ao contrário destes, sua regra de afiliação é por linha feminina. Os serviços prestados entre afins, muito importantes entre os jês, recebem entre os bororos uma meticulosa elaboração simbólica e ritual, sobretudo os de caráter funerário. O contraste entre parentes vinculados pelo corpo (pelas também chamadas relações de substância) e aqueles enlaçados pela transmissão de nomes pessoais, evidenciado entre os timbiras (Melatti 1971, DaMatta 1976) se hipertrofia nos bororos na grande divisão que tudo domina, dos seres, atividades e artefatos associados aos *aroe* e daqueles associados aos *bope*.

O material etnográfico bororo já acumulado é muito grande. Entre as culturas indígenas presentes no Brasil, a bororo foi a única a que se dedicou uma enciclopédia, até agora constituída por três grandes volumes (Albisetti & Venturelli, 1962a, 1962b e 1976), que coroa a pesquisa dos salesianos, iniciada com a própria missão, no começo do século.



Já os *bope* se manifestam nos fenômenos naturais, como a chuva, a luz do dia, a escuridão da noite, o trovão, o relâmpago, o calor e o frio. Causam a reprodução, a frutificação, o crescimento, a degenerescência, a morte, enfim, presidem à transformação orgânica. Têm a ver com a força vital ou *raka*, que anima cada ser vivo, homem inclusive, veiculada sobretudo pelo sangue, o sêmen e o leite. Relações sexuais, trabalho físico, dança, canto, tudo isso implica em gasto, perda, do *raka*, de modo que, quanto mais velho, menos dessa força dispõe o indivíduo, o que significa também que os primeiros filhos são mais bem providos de *raka* pelos pais do que os últimos (: 36-7, 41-3).

A operação desses dois princípios complementares implica na atuação de dois tipos de xamãs, o *aroe etawa-are* e o *bari*. Os serviços deste último são imprescindíveis para permitir o consumo da carne de animais como a anta, diferentes espécies de veado, ema, seriema, capivara, queixada, caititu, de peixes como o pirarucu, surubim, jaú, e até frutos como a mangaba, pequi, cajá. O *bari*, possuído por um *bope*, deve comer porções desses alimentos, de modo a pô-los em disponibilidade para o consumo dos demais moradores da aldeia. Doença e morte são atribuídos à ação dos *bope* e geralmente por causa do consumo indevido de alimentos que não passaram por esse rito, mesmo quando a falta ocorreu muitos anos antes. Cabe ao *bari* a cura das doenças causadas pelos *bope*, o que faz por sucção da parte do corpo afetada e retirada de um inseto (:140-1, 221-5, 226-232).

Já o *aroe etawa-are* atua naquelas caçadas coletivas em que os participantes representam bororos falecidos, penetrando no corpo de uma anta, de um pequeno porco-queixada e dirigindo os animais na direção dos caçadores, para que os abatam. Também pode transformar penas de aves aquáticas ou folhas da palmeira caeté em peixes como o dourado, pacu, pintado; transformado num pequeno peixe, conduz os grandes para as redes e armadilhas (: 298-300).

Cabe também ao *aroe etawa-are* curar os males provocados pelo rompimento de certas regras como manter relações sexuais por ocasião de ritos, sobretudo os relacionados ao ciclo funerário; os males devidos ao não cumprimento de obrigações ligadas a esses ritos, como não ter em disponibilidade os alimentos preparados para os *aroe*, deixar que alguém os consuma antes deles, ou ainda displicência no apagamento da decoração usada nos ritos secretos, bem como ver nesses aquilo que não é permitido (: 303-6). Cabe também ao *aroe etawa-are* entoar vários cânticos em complexas cerimônias, entre as quais as fases de abertura e encerramento do ciclo funerário e o rito de iniciação (: 308).

Hoje, talvez devido às mazelas do contato interétnico, como o decréscimo da população, os bororos não dispõem mais de *aroe etawa-are*. Não obstante, esse tipo de xamã continua a ser imprescindível na execução de determinados atos rituais. Os bororos, considerando que o *bari*, ao morrer, se torna um *bope*; que o *bari*, quando vivo, tem espíritos *bope* que o ajudam, os familiares; que um *bari* pode ter entre os seus espíritos familiares o *bope* de um irmão falecido que tinha como seu familiar o *bope* de um parente mais remoto que havia sido simultaneamente *bari* e *aroe etawa-are*; resolvem o problema fazendo com que o *bari*, através dessa cadeia, assuma algumas das tarefas do *aroe etawa-are* (: 235).

Por conseguinte, o dualismo permeia os mínimos detalhes da vida bororo. A própria constituição e trajetória da pessoa bororo é marcada por ele. Na cerimônia de concessão do nome pessoal, tirado do repertório da linhagem da mãe, está presente aquela que fez as vezes de parteira, tradicionalmente a mãe ou irmã do pai do pai da criança (hoje mais freqüentemente a mãe da mãe), portanto da própria metade da criança, e que teve, por

ocasião de seu nascimento, o poder de eliminá-la caso tivesse vindo à luz com defeitos físicos, acompanhada de irmão gêmeo ou precedida por sonhos de mau augúrio dos pais. Ela entrega a criança ornamentada e emplumada a um tio materno desta, portanto de sua metade. A ornamentação terá sido toda providenciada pelas mulheres do clã paterno, logo da metade oposta, e, no caso de criança do sexo masculino, acrescentada de um instrumento perfurante feito de fêmur de veado pelo próprio pai. Tal instrumento é usado pelo tio materno para furar o lábio inferior do menino, bem como o septo nasal do pai (J.C. Crocker 1985: 63-65).

Quando chega o tempo de sua iniciação, o jovem ganha um patrono da metade oposta, que o encoraja, sobretudo no momento em que lhe são revelados os segredos relativos ao assustador *Aije* e aos zunidores. Do patrono ele recebe o estojo (um laço de foliolo) peniano. Esse patrono costuma ser um filho da irmã do pai e se espera que o jovem em iniciação venha a se casar com a irmã dele. Os dois passam a ter uma relação ritual vitalícia, de modo que o sobrevivente virá a ser o representante do outro, quando morrer, o *aroe maiwu* (J.C. Crocker 1985: 106-7, 114-5, 271).

O *aroe maiwu* ou "nova alma" é sempre um homem, mesmo que represente uma mulher falecida. Ele mata caça que seu pai e mãe rituais, isto é, pai e mãe do morto que representa, distribuem como evidência de que o falecido continua presente na comunidade. Ele tem o encargo de matar um "animal da vingança", que deve ser um grande felino ou um gavião real, o que possibilitará ao morto (cujo nome estava até então proibido de ser pronunciado) receber um novo nome, alusivo a certas características do animal abatido, que o perpetuará, sendo incluído no acervo de nomes-*aroe* de seu clã. O representante do morto também obtém com esse ato um nome, além de armas decoradas e outros adornos dos parentes do morto. Alguns desses adornos, ele usará sempre, mostrando que, apesar de quite com seu encargo ritual, sua identificação com o morto não se anula totalmente.

Os carajás

Os carajás, os javaés e os xambioás falam a mesma língua, que, embora não seja jê, pertence, como esta família, ao tronco macro-jê. Diferentemente dos demais grupos deste tronco, que foram objeto de intensos e repetidos estudos referentes à organização social, os carajás, no sentido lato, receberam atenção principalmente no que se refere a sua arte e artesanato, conhecidas que são suas bonecas de cerâmica. Só recentemente seus ritos e sua organização social vêm sendo objeto de estudos intensivos. Vivem não somente na ilha de Bananal, mas a montante e a jusante dela, no rio Araguaia. No passado foram importantes como remadores no transporte fluvial, tal como os apinajés, mas ao norte. Entretanto, estes últimos acabaram por se afastarem do Araguaia e da vida fluvial, o que não aconteceu com os carajás.

Tal como os demais grupos do tronco macro-jê, a residência dos carajás também é matrilocal.

Articulações

Se uma distinção tal como a que viemos fazendo até aqui é importante para estudos comparativos referentes a organização social, mitologia, rituais, adaptação ao meio ambiente, por outro lado nos dizem muito pouco com respeito às articulações entre esses grupos.

Parece haver um hiato, no que tange à articulação intertribal, entre as sociedades separadas pelo médio Tocantins e, mais para o sul, pelo divisor de águas entre esse rio e o Araguaia. De um lado ficam os timbiras e os xerentes; do outro, os caiapós, carajás, xavantes, bororos, tapirapés, avás (estes últimos, sem considerar a dita linha divisória).

Começando pelos timbiras, sabemos que, nos dois últimos séculos, relações de amizade ou hostilidade ligaram suas sociedades. Os craós, do Estado do Tocantins, por exemplo, mantém uma antiga relação com uma das três sociedades do Estado do Maranhão chamadas pelos brancos pelo nome de canela: com os apaniecrás, através de visitas mútuas, casamentos e até a adoção de alguns ritos; com outra, os ramcocamecrás, mantêm distância, embora os admirem pela modo como conservam as antigas tradições timbiras; quanto à terceira, a dos quencateiês, incorporam parte de seus sobreviventes, quando tiveram sua aldeia destruída no massacre promovido por um fazendeiro, em 1913, que os extinguiu como grupo autônomo.

Com os apinajés, os craós mantêm também relações de longa data, ora hostis, ora amistosas. Nimuendaju (1956: 11-12) narra sobre uma expedição dos craós contra os apinajés em 1923. Informações que tomamos junto aos craós vieram a esclarecer que na verdade a expedição era de uma aldeia craó (Pedra Furada) contra uma aldeia apinajé (Gato Preto) e que a aclamação de chefe honorário que se seguiu (Nimuendaju 1946: 99 e 1956: 17) foi feita por outra aldeia apinajé (Bacaba) na pessoa de um representante de outra aldeia craó (Pedra Branca). Por conseguinte, tratava-se mais de desavenças entre aldeias do que entre grupos étnicos. Alguns anos depois craós e apinajés retomaram suas visitas uns aos outros, e apinajés se casaram em aldeias craós. Em tempos mais recentes, quando surgiu a questão da invasão e demarcação das terras apinajés, tantos os craós como seus vizinhos mais meridionais, os xerentes, acorreram, enviando homens para aumentar o contingente de defensores apinajés.

As relações amistosas dos craós com os xerentes, que não são timbiras, mas acuêns, devem ter-se iniciado quando Frei Rafael de Taggia criou missões próximas, para uns e outros no rio do Sono e no Piabanha, afluentes do Tocantins. No presente século um grupo de xerentes, devido a dissensões internas, refugiou-se entre os craós, onde se casaram e têm descendentes.

Por outro lado, os craós mantêm a lembrança de antigos combates que mantiveram no século passado com os pucobiês, embora atualmente não pareçam manter nenhuma atitude rancorosa com relação aos mesmos.

Os ramcocamecrás, por sua vez, no tempo de Nimuendaju, mantinham abrigados em sua antiga aldeia do Ponto, membros das sociedades txocamecrá, crorecamecrá e carencateiê, que não mais dispunham de aldeia própria. Cada qual havia aclamado um ou mais membros das demais como chefes honorários (Nimuendaju 1946: 99), o que é um indício de que continuavam a se considerar como grupos étnicos distintos.

Os ramcocamecrás também mantêm relações antigas com os guajajaras, grupo tupi

que foi colocado numa outra área, a Pindaré-Xingu. Quando os guajajaras mataram frades e freiras, capuchinhos, em 1901, rebelando-se contra a colocação de suas crianças em internatos, os ramcocamecrás, ajudaram os sertanejos a persegui-los em expedições punitivas. Em 1931, as relações entre eles já eram outras, pois os ramcocamecrás aclamaram chefe honorário um jovem dentre os guajajaras que os visitavam (Nimuendaju 1946: 99). Depois disso, mantiveram troca de chefes honorários. Mais recentemente, em 1963, quando os ramcocamecrás desenvolveram um movimento messiânico que culminou em choque armado com os civilizados, os guajajaras lhes deram guarida, durante algum tempo, em sua reserva, impedidos os ramcocamecrá que estavam de voltar a suas terras e sofrer as represálias dos civilizados (W. Crocker 1972).

Os timbiras pucobiês mantêm igualmente relações com os guajajaras, inclusive através de uma disputa ritualizada de jogos de futebol, um tema que está sendo trabalhado na tese de doutoramento de Maria Helena Barata na Universidade de Brasília.

Os pucobiês são vizinhos dos crincatis, também timbiras, com os quais mantêm um intenso contato que inclui intercasamentos, a ponto de se discutir se na verdade constituem um único grupo ou não. Estranhos a esses dois grupos, que vivem na zona de influência de Imperatriz, no Estado do Maranhão, costumam chamar a ambos de gaviões, nome que aliás também é aplicado aos parcateiês do Pará. Dolores Newton (1974), comparando a maneira de torcer os fios de algodão e de trançá-los na confecção de redes de dormir, concluiu pela distinção cultural entre os dois grupos: entre os crincatis predominariam o torcimento em Z e a alternância do trançado em Z e S, enquanto entre os pucobiês seriam mais freqüentes o torcimento em S e o trançado em S. Entretanto, há de se convir que apenas esses detalhes da atividade motora não-consciente envolvida na confecção de um artefato de introdução recente entre os timbiras constituem muito pouco para distinguir dois sistemas culturais, e praticamente nada dizem sobre a distinção étnica.

Lembramo-nos que há muitos anos um craô, contando a respeito dos gaviões do Pará, os parcateiês, que conheceu como participante dos trabalhos de atração, a serviço do SPI, talvez como intérprete, classificou-os algo assim como "brutos". Entretanto, os anos se passaram e os gaviões vieram a ter uma situação material relativamente "confortável". A professora Marineusa Gazzetta, que esteve entre eles recentemente, contou-nos que atualmente costumam visitar os outros timbiras, num programa de "resgate" cultural.

Para finalizar, com o lado oriental de nossa área, vale ainda lembrar da divisão interna dos craôs em mancamecrás e quencateiês, conforme os viu Nimuendaju em 1930. Nós mesmos pudemos constatar, na década de 60, que os craôs das aldeias mais meridionais se diziam mancamecrás ou mancrares, sendo a identificação das outras mais difusa. Isso talvez seja um indício de que os craôs constituam uma fusão de diferentes grupos, embora sem manter relações formais, como acontecia entre os ramcocamecrás e os txocamecrás.

Passando para o lado ocidental, pode-se começar pela extensão da influência carajá, talvez pelo fato de terem sido os remeiros do Araguaia e pela disposição longilínea de sua ocupação. Vale lembrar que a relação de hostilidade que mantinham com os xavantes. Sobre os tapirapés faziam incursões para raptar mulheres e hoje jogam futebol com eles (Wagley 1977: 264, foto). Entre os suruís, há um clã de nome Karajá, originado por um homem de fora (Laraia & DaMatta 1979: 80, nota 12), e que hoje Roque Laraia, conforme informação pessoal admite ser do grupo étnico de mesmo nome. E os xicrins realizam o rito do Aruanã, totalmente copiado dos carajás (Vidal 1977: 179).

Os tapirapés eram ameaçados por três lados. Do sul temiam os xavantes. Do leste sofriam ataques dos carajás. E do norte vinham os caiapós tomar-lhes mulheres e crianças. O ataque caiapó de 1947 quase extinguiu os tapirapés, que só voltaram a se reunir numa aldeia com ajuda das agências indigenistas (Wagley 1977: 29-49). A presença desses grupos na vida dos tapirapés ficava evidente nas suas máscaras, conhecidas como "cara grande" (Wagley 1977: 110), que representavam espíritos de inimigos mortos em combate. Apesar de tupis, os tapirapés dispõem de instituições, como a residência uxorilocal, as metades de idade (cada qual dividida em três graus de idade com nomes de aves), os grupos de festa ou de comer, a casa-dos-homens (Wagley 1977: cap. 4), que há muito os etnólogos tomam como características que partilham com os grupos jês. Suas excursões da estação seca (Wagley 1977: 52) também lembram as expedições que os timbiras, caiapós e xavantes faziam no passado. A instalação de sua aldeia próximo às margens do Araguaia fê-los se adaptarem à vida fluvial, com a difusão do hábito de nadar e o uso de canoas (Wagley 1977: 80).

No lado oposto da ilha do Bananal, o oriental, uma parte dos avás, um outro grupo tupi, vivem com que satélites dos javaés.

Por fim, quanto aos caiapós, podemos lembrar suas incursões sobre os grupos tupis do médio Xingu — os arauetés, paracanãs e assurinís - e o papel cada vez mais proeminente que mantém nas reivindicações indígenas do alto Xingu. Desse modo, os caiapós se articulam com índios que colocamos em outras áreas etnográficas, a Pindaré-Xingu e o Alto Xingu.

No que tange à formação étnica, gostaríamos de fazer um último reparo com respeito aos timbiras, caiapós e acuens. Desde o início do século XIX, quando os grupos timbiras vão caindo um a um sob o controle dos civilizados, eles passam a diminuir em número. Nimuendaju contou um pouco mais de quinze para essa época e atualmente não passam de sete. Aniquilados uns, dispersos outros, os membros sobreviventes dos grupos que se desintegravam se incorporavam a outros grupos timbiras, de modo que hoje a tendência é tomar cada um desses grupos como etnicamente homogêneo.

Com os caiapós se dá o inverso. A partir do contato com os brancos nas proximidades do Araguaia, no final do século XIX, inicia-se um processo de cisão e de expansão territorial (Turner 1992), de modo que temos um número cada vez maior de etnônimos.

Com os acuens temos uma terceira situação. Os grupos que restaram estão demasiado distantes um do outro: os xavantes em Mato Grosso, os xerentes no Tocantins, os tapuios (descendentes dos moradores acuens e carajás do antigo aldeamento do Carretão) em Goiás e os xacriabás em Minas Gerais. Mas é de interesse notar, quanto aos xavantes, que embora estejam passando por um processo de cisão e multiplicação de aldeias, estimulados pela perspectiva de captação de recursos proporcionados por projetos de promoção e assistência (Lopes da Silva 1992), os etnônimos não se multiplicam, como acontece entre os caiapós, e eles continuam uma só etnia, os xavantes.

Enfim, uma questão a discutir seria qual a implicação étnica que essas denominações têm exatamente.

BIBLIOGRAFIA

- ALBISETTI, C. & A.J. VENTURELLI. 1962a. *Enciclopédia Bororo*. Vol. 1. Campo Grande (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 1).
- ALBISETTI, C. & A.J. VENTURELLI. 1962b. *Enciclopédia Bororo*. Vol. 2. Campo Grande (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 2).
- ALBISETTI, C. & A.J. VENTURELLI. 1976. *Enciclopédia Bororo*. Vol. 3. Campo Grande (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 3).
- ALMEIDA, Rita Heloisa de. 1985. *O alacimento do Carretão: duas histórias*. Dissertação de mestrado pelo Curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. (xerox).
- AZANHA, Gilberto. 1984. *A forma "timbira": estrutura e resistência*. Dissertação de mestrado pela Universidade de São Paulo.
- BALDUS, Herbert. 1970. *Tapirapé: tribo tupí no Brasil Central*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo (Brasiliana, Grande Formato, 17).
- BAMBERGER, Joan. 1967. *Environment and cultural classification: a study of the Northern Kayapó*. Tese de doutoramento por Harvard University.
- BAMBERGER, Joan. 1971. "The adequacy of Kayapó ecological adjustment". Em *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses Stuttgart-München, 12. bis 18. August 1968*. Vol. 3. Munique: Kommissionsverlag Klaus Renner. pp. 373-379.
- BAMBERGER, Joan. 1974. "Naming and the transmission of status in a Central Brazilian society". *Ethnology* 13 (4): 363-378.
- BARATA, Maria Helena. 1981. *Os Pukobyê e os Kupên: análise de um drama*. Dissertação de mestrado pelo Curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. (xerox).
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e a Noção de Pessoa entre os Índios Krahô*. São Paulo: Hucitec.
- COLBACCHINI, A. & C. ALBISETTI. 1942. *Os Boróros orientais Orarimogodogue do planalto oriental de Mato Grosso*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, Grande Formato).
- CROCKER, Jon Christopher. 1967. *The social organization of Eastern Bororo*. Tese de doutoramento por Harvard University.
- CROCKER, Jon Christopher. 1969a. "Reciprocity and hierarchy among the Eastern Bororo". *Man* 4: 44-48.
- CROCKER, Jon Christopher. 1969b. "Men's house associates among the Eastern Bororo". *Southwestern Journal of Anthropology* 25: 236-260.
- CROCKER, Jon Christopher. 1971. "The dialectics of Bororo social reciprocity". Em *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses Stuttgart-München, 12. bis 18. August 1968*. Vol. 3. Munique: Kommissionsverlag Klaus Renner. pp. 387-391.
- CROCKER, Jon Christopher. 1973. "Ritual and social structure". Em *The roots of ritual* (J. Shaugnessy, org.). Grand Rapids: Erdman's.
- CROCKER, Jon Christopher. 1977. "My brother the parrot". Em *The social use of metaphor* (J.D. Sapir & J.C. Crocker, orgs.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CROCKER, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- CROCKER, William H. 1962. *A method for deriving themes as applied to Canella Indian festival materials*. Tese de doutoramento por The University of Wisconsin (University Microfilms International)
- CROCKER, William H. 1990. *The Canela (Eastern Timbira), I: an ethnographic introduction*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press (Smithsonian Contributions to Anthropology, 33).
- DAMATTA, Roberto. 1970. "Mito e anti-mito entre os Timbira". Em *Mito e linguagem social* (vários autores). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- DAMATTA, Roberto. 1971a. "Uma breve reconsideração da morfologia social Apinayé". Em *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses Stuttgart-München, 12. bis 18. August 1968*. Vol. 3. Munique: Kommissionsverlag Klaus Renner. pp. 355-364.
- DAMATTA, Roberto. 1971b. "Les préssages Apinayé". Em *Mélanges Claude Lévi-Strauss* (Jean Pouillon & Pierre Maranda, orgs.). Haia: Mouton.

TOCANTINS-XINGU					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte PIB
ramcocamecrá canela	Ramkokamekrá Canela	timbira, jê, mj	833	1990	: 635
apaniecrá canela	Apaniekrá Canela	timbira, jê, mj	336	1990	: vii, 636
crincati	Krinkatí	timbira, jê, mj	420	1990	: viii, 636
pucobiê	Pukobyê	timbira, jê, mj	150	1990	: vii
parcateiê gavião	Parkateyê Gavião	timbira, jê, mj	333	1996	: vii, 385
craó	Kraó	timbira, jê, mj	1198	1989	: viii, 635
apinajé	Apinayé	timbira, jê, mj	718	1989	: vi, 635
gorotire	Gorotíre	caiapó, jê, mj	1.946	1990	: 387
cubencranquen	Kubenkrankén	caiapó, jê, mj			
cricretum	Krikretúm	caiapó, jê, mj			
cocraimoro	Kokraimóro	caiapó, jê, mj			
aucré	Aukré	caiapó, jê, mj			
mencranoti	Menkranoti	caiapó, jê, mj	785	1994	: 387
txucahamãe mentuctire	Txukahamãe Mentuktire	caiapó, jê, mj	577 [b]	1995	: 387
cararaó	Kararaó	caiapó, jê, mj	25	1996	: 387
xicrin (do Bacajá)	Xikrin	caiapó, jê, mj	310 [a]	1996	: 388
xicrin (do Cateté)	Xikrin	caiapó, jê, mj	555	1996	: 385
xerente	Xerênte	acuen, jê, mj	1.552	1994	: xi, 635-6
xavante	Xavãnte	acuen, jê, mj	7.100	1994	: xi
tapuio			95	?	: 635
carajá	Karajá	carajá, mj	1.900	1995	: vii
javaé	Javaé	carajá, mj	750	1995	: vii
xambioá	Xambioá	carajá, mj	250	1995	: vii
bororo	Boróro	bororo, mj	914	1989-94	: vii, 669-70
tapirapé	Tapirapé	tg, tupi	380	1995	: x
avá canoeiro	Avá Canoeiro	tg, tupi	14	1995	: vi

- DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- FÊNELON COSTA, Maria Heloisa. 1978. *A arte e o artista na sociedade karajá*. Brasília: FUNAI.
- GIACCARIA, Bartolomeu & Adalberto HEIDE. 1975a. *Xavante (Auwê Uptabi: povo autêntico): pesquisa histórico-etnográfica*. São Paulo (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 3).
- GIACCARIA, Bartolomeu & Adalberto, HEIDE. 1975b. *Jerônimo Xavante Conta: Mitos e Lendas*. Campo Grande (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 4).
- GIACCARIA, Bartolomeu & Adalberto, HEIDE. 1975c. *Jerônimo Xavante sonha: contos e sonhos*. Campo Grande (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 5).
- GROSS, Daniel R. 1979. "A New Approach to Central Brazilian Social Organization". In *Brazil. Anthropological*

Abreviaturas e notas do quadro

- [a] → Neste número estão também incluídos cararaós
[b] → Este número referente aos mentucires está repetido no quadro da área do Alto Xingu.
CGNT → "Convenção para a grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.
mj → Macro-jê
PIB → *Povos Indígenas no Brasil — 1991/95*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996 (Carlos Alberto Ricardo, org.). Como esta publicação apresenta a população por terras indígenas (páginas numeradas com algarismos arábicos), nem sempre esse número conferem exatamente com a população por etnias que apresenta na páginas amarelas (numeradas com algarismos romanos).
tg → Tupi-guarani.

Perspectives. Essays in Honor of Charles Wagley (Maxine L. Margolis e William E. Carter, orgs.).
Nova Iorque: Columbia University Press. pp. 321-342.

- GROSS, Daniel e outros. 1979. "Ecology and Acculturation among native peoples of Central Brazil". *Science*, vol. 206, nº 4422, págs. 1043-1050.
- HARTMANN, Thekla. 1967. *A nomenclatura botânica dos Borôro (materiais para um ensaio etno-botânico)*. São Paulo: USP-Instituto de Estudos Brasileiros (Publicação 6).
- JURUNA, Mário. 1984. *Discursos de liberdade 1983/1984: discursos e projetos de lei apresentados pelo Deputado Mário Juruna*. Brasília: Câmara dos Deputados-Centro de Documentação e Informação.
- JURUNA, Mário, Antonio HOHLFELDT & Assis HOFFMANN. 1982. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- LADEIRA, Maria Elisa. 1982. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de mestrado pela Universidade de São Paulo.
- LARAIA, Roque de Barros & Roberto DA MATTA. 1979. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LAVE, Jean Carter. 1967. *Social taxonomy among the Krikati (Gê) of Central Brazil*. Tese de doutoramento por Harvard University. (mimeo).
- LAVE, Jean Carter. 1979. "Cycles and Trends in Krikati Naming Practices". Em *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge (Mass.) e Londres: Harvard University Press: 16-44.
- LAZARIN, Marco Antônio & Telma CAMARGO DA SILVA. 1989. *Os Krahô do rio Vermelho: relatório de trabalho*. Goiânia: UFG-CEGRAF (Textos para Discussão, 10).
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 1995. *Hetohokÿ — um rito Karajá*. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e Amigos: da Prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: USP-FFLCH (Antropologia, 6)
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1992. "Dois Séculos e Meio de História Xavante". Em *História dos Índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e SMC. pp. 357-378.
- LUKESCH, Anton. 1976. *Mito e vida dos índios caiapós*. São Paulo: Pioneira e EDUSP.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1960. "Parallel descent and the Apinayé anomaly". *Southwestern Journal of Anthropology* 16: 191-216.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1965a. *The savage and the innocent*. Londres: Evans. Há tradução para o português.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1965b. "Some crucial distinctions in Central Brazilian ethnology". *Anthropos* 60: 340-358.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1984. *A Sociedade Xavante*. Tradução de Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MAYBURY-LEWIS, David (org.). 1979. *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- MELATTI, Julio Cezar. 1963. "O mito e o xamã". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 14. Traduzido para o inglês em *Native South Americans* (Patricia J. Lyon, ed.). Boston: Little, Brown and Company. pp. 267-275.
- MELATTI, Julio Cezar. 1967. *Índios e Criadores: A Situação dos Krahô na Área Pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da UFRJ.

- MELATTI, Julio Cezar. 1970. *O sistema social Krahó*. Tese de doutoramento pela Universidade de São Paulo.
- MELATTI, Julio Cezar. 1971. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó". Em *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses Stuttgart-München, 12. bis 18. August 1968*. Vol. 3. Munique: Kommissionsverlag Klaus Renner. pp. 347-353. Republicado em *Leituras de Etnologia Brasileira* (Egon Schaden, org.). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. pp. 139-148.
- MELATTI, Julio Cezar. 1972. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Herder e EDUSP.
- MELATTI, Julio Cezar. 1974. "Reflexões sobre algumas narrativas Krahó". *Série Antropologia* 8. Brasília: UnB-Departamento de Antropologia.
- MELATTI, Julio Cezar. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática (Ensaio, 53).
- MELATTI, Julio Cezar. 1981. "Indivíduo e Grupo: à Procura de uma Classificação dos Personagens Mítico-Rituais Timbiras". *Anuário Antropológico/79*: 99-130. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MELATTI, Julio Cezar. 1992. "O julgamento dos mitos". *Ciência Hoje* 14 (84): 36-43.
- MELO TAVEIRA, Edna Luísa. 1982. *Etnografia da cesta karajá*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás (Coleção Teses Universitárias, 22).
- NEWTON, Dolores. 1974. "The Timbira hammock as a cultural indicator of social boundaries". Em *The human mirror: material and spatial images of man*. Baton Rouge: Louisiana State University Press. pp. 231-251.
- NIMUENDAJU, Curt. 1942. *The Eherenté*. Los Angeles: The Southwest Museum (Publications of the Fredrick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 4).
- NIMUENDAJU, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 41).
- NIMUENDAJU, Curt. 1956. "Os Apinayé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 12: iii-xiii e 146. Existe 2ª edição em português.
- POSEY, Darrell A. "Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados [Kayapó]". Em *Suma Etnológica* 1 (Berta Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FAPERJ e FINEP, Belém: FADESP. pp. 173-185 (cap. 11).
- POSEY, Darrell A. "Etnoentomologia de tribos indígenas da Amazônia". Em *Suma Etnológica* 1 (Berta Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FAPERJ e FINEP, Belém: FADESP. pp. 251-271 (cap. 14).
- POSEY, Darrell A. 1979. "Kayapó controla inseto com o uso adequado do ambiente". *Revista de Atualidade Indígena* 14: 47-58. Brasília: FUNAI. Na BCE: 39(05).
- POSEY, Darrell A. 1979. "Cisão dos Kayapó não impede crescimento populacional". *Revista de Atualidade Indígena* 16: 52-58. Brasília: FUNAI.
- POSEY, Darrell A. 1983. "O conhecimento entomológico Kayapó: etnometodologia e sistema cultural". *Anuário Antropológico/81*: 109-124. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: UFC.
- POSEY, Darrell A. 1984. "Os Kayapó e a natureza". *Ciência Hoje* 2 (12): 34-41. Rio de Janeiro: SBPC.
- POSEY, Darrell A. 1983. "Indigenous knowledge and development: an ideological bridge to future". *Ciência e Cultura* 35 (7): 877-894.
- POSEY, Darrell A. "The keepers of the forest". *Garden*: 18-24. Cópia xerox sem mais referências.
- POSEY, Darrell A. 1985. "Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo indians of the Brazilian Amazon". *Agroforestry Systems* 3: 139-158.
- POSEY, Darrell A. 1981. "The Kayapo origin of night". *Latin American Indian Literatures* 5 (2): 59-63.
- POSEY, Darrell A. e mais seis autores. 1984. "Ethnoecology as Applied Anthropology in Amazonian Development". *Human Organization* 43 (2): 95-107.
- POSEY, Darrell A. "The journey to become a shaman: a narrative of sacred transition of the Kayapo indians of Brazil". *Latin American Indian Literatures*. Cópia xerox incompleta (p. 13-18) e sem outras referências.
- POSEY, Darrell A. 1982. "Time, space, and the interface of divergent cultures: the Kayapo indians of the Amazon face the future". *Revista de Antropologia* 25: 89-104.
- POSEY, Darrell A. "Ethnobiology, Philosophy and Methodology: an introduction". *Los Ensayistas*: 65-88. Cópia xerox sem mais referências.
- POSEY, Darrell A. 1987. "Ethnoentomological survey of Brazilian indians". *Entomol. Gener.* 12 (2/3): 191-202, Stuttgart.
- POSEY, Darrell A. 1987. "Etnobiologia y Ciencia 'folk': su importancia para la Amazonia". *Hombre y Ambiente*

- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1993. *O Povo do Meio: Tempo, Cosmo e Gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação de Mestrado pelo Curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília.
- SANTOS, Hamilton Mentzingen dos. 1981. *Estudos ecológicos preliminares de uma reserva indígena*. Dissertação de graduação do Curso de Agronomia da Universidade de Brasília. (xerox).
- TURNER, Terence S. 1966. *Social structure and political organization among the Northern Cayapó*. Tese de doutoramento por Harvard University. (mimeo).
- TURNER, Terence. 1992. "Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social — De Comunidades Autônomas para a Coexistência Interétnica". Em *História dos Índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e SMC. pp. 311-338.
- VIDAL, Lux Boelitz. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. São Paulo: Hucitec.
- VIDAL, Lux Boelitz. 1988. "Os Kararaó do rio Iriri". Em *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas* (Leinad Ayer O. Santos & Lúcia M.M. de Andrade, orgs.). São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo. pp. 159-161.
- VIDAL, Lux Boelitz. 1988. "Os Kayapó-Xikrin do Bacajá". Em *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas* (Leinad Ayer O. Santos & Lúcia M.M. de Andrade, orgs.). São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo. pp. 165-171.
- VIDAL GIANNINI, Isabele. 1991. *A Ave Resgatada: "A Impossibilidade da Leveza do Ser"*. São Paulo: USP-FFLCH-DA (Dissertação de Mestrado, xerox).
- VIERTLER, Renate Brigitte. 1976. *As aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social*. São Paulo: Coleção Museu Paulista (Série Etnologia, 2).
- VIERTLER, Renate Brigitte. 1982. *Aroe J'Aro — Implicações adaptativas das crenças e práticas funerárias dos Bororos do Brasil Central*. Tese de livre-docência apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1982.
- VIERTLER, Renate Brigitte. 1990. *Um histórico das relações entre índios Bororo e "civilizados" no Mato Grosso*. São Paulo: USP-FFLCH (Antropologia, 16).
- WAGLEY, Charles. 1977. *Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil*. Nova Iorque: Oxford University Press. Há tradução para o português: *Lágrimas de Boasvindas*, Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP.
- WILBERT, Johannes & Karin SIMONEAU, orgs. 1978. *Folk Literature of the Gê Indians*. Vol. 2. Los Angeles: University of California (UCLA Latin American Studies, 44).
- WILBERT, Johannes & Karin SIMONEAU, orgs. 1983. *Folk Literature of the Bororo Indians*. Los Angeles: University of California (UCLA Latin American Studies, 57).
- WILBERT, Johannes & Karin SIMONEAU, orgs. 1984. *Folk Literature of the Gê Indians*. Vol. 2. Los Angeles: University of California (UCLA Latin American Studies, 58).

OUTROS TEXTOS

- VELHO, Otávio Guilherme. 1972. *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar.

PLANALTO MERIDIONAL BRASILEIRO

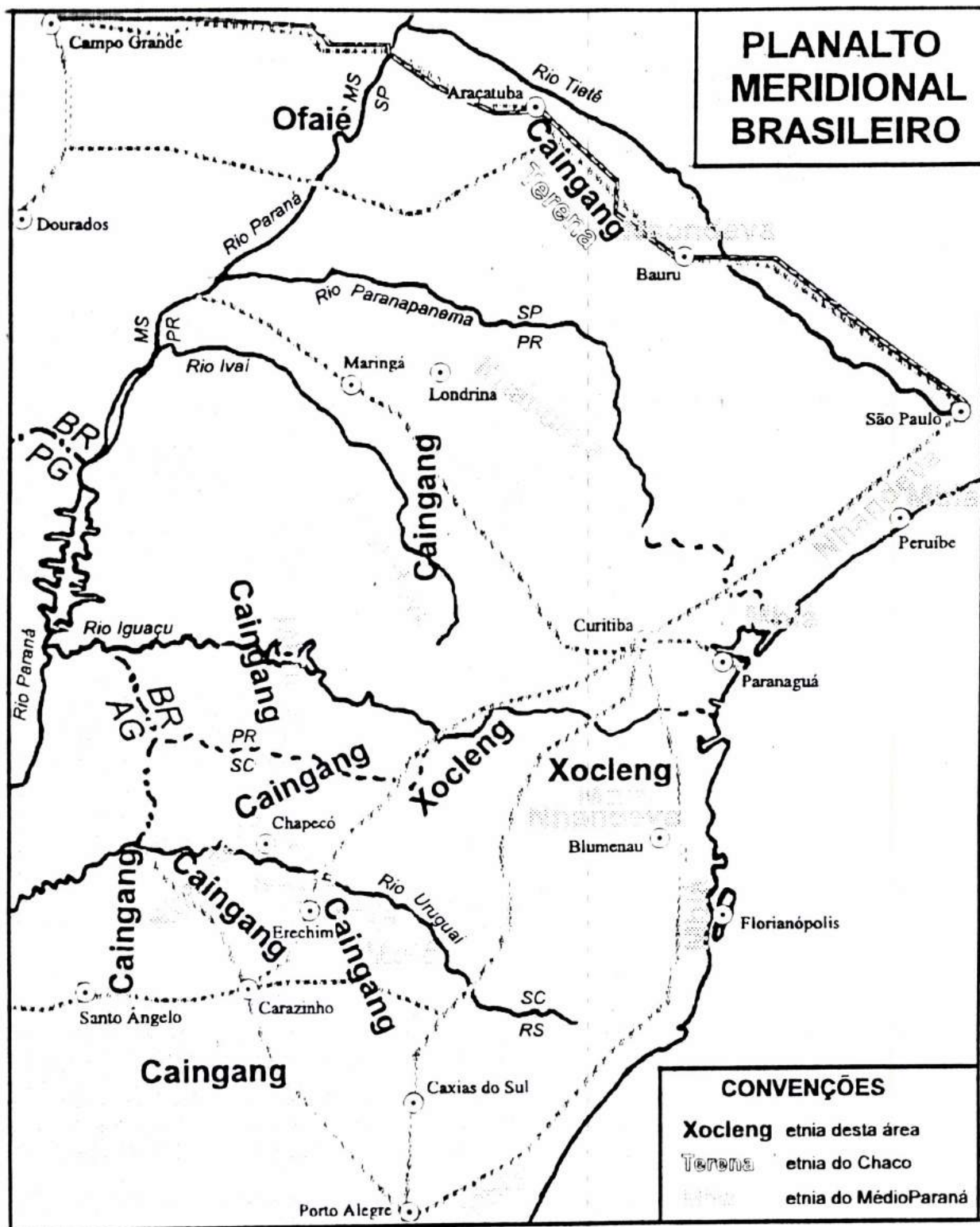
Esta área, a que Eduardo Galvão deu o nome de Tietê-Uruguai, é primordialmente dos jês meridionais, isto é, os caingang e os xocling. Inclui também os ofaiés, hoje muito reduzidos, junto ao rio Paraná, no Estado do Mato Grosso do Sul, e ainda incluiria os otis, da outra margem do mesmo rio, no Estado de São Paulo, que, como grupo, se extinguiram no início do presente século, não obstante a existência de um ou outro descendente nos postos da área. Ofaiés e otis, tal como um ramo dos acuéns da área Tocantins-Xingu (Capítulo 30), eram também chamados de xavantes. Além disso, o Planalto Meridional mostra uma marcada presença guarani (tornando-se quase que uma sub-área da área Médio Paraná), sem dizer de índios, como terenas, cadiuéus, e até do nordeste brasileiro, que para aí migraram, espontaneamente ou não, devido à presença dos postos indígenas do antigo SPI e atual FUNAI.

Como atualmente os índios da área vivem sob a administração direta de postos indígenas, em casas de alvenaria, de madeira e, mesmo quando choças, semelhantes às dos sertanejos pobres, vestidos como os brancos, e, além da roça de subsistência, trabalhando em empreendimentos promovidos pela FUNAI ou em fazendas vizinhas das reservas, torna-se pouco visível, num primeiro e superficial exame, o que possa haver de indígena nessas populações. Tal situação certamente influenciou no caráter dos estudos etnológicos desenvolvidos nesta área, que dão primazia ao contato interétnico, seja a relação atual índios/brancos ou entre índios de diferentes etnias numa determinada reserva, seja uma reconstituição histórica da ocupação de um território indígena pelos civilizados. Nos poucos casos de estudos de um sistema sócio-cultural indígena, a reconstrução do passado tem preferência sobre o presente.

Os caingang se distribuem no planalto Meridional desde o Estado de São Paulo até o do Rio Grande do Sul. Já os xocling têm uma distribuição menos ampla, que se resume às encostas orientais do mesmo planalto em Santa Catarina. Talvez por isso se tenha destes últimos uma visão de conjunto ainda não lograda para os primeiros. Assim, Sílvio Coelho dos Santos (1973) fez a história do penoso processo de contato dos xocling até sua localização em reservas, na segunda década deste século deste século, processo este vinculado à aquisição de terras por colonos europeus, que chegaram mesmo a financiar tropas de bugreiros, isto é, homens armados especializados em aniquilar grupos indígenas.

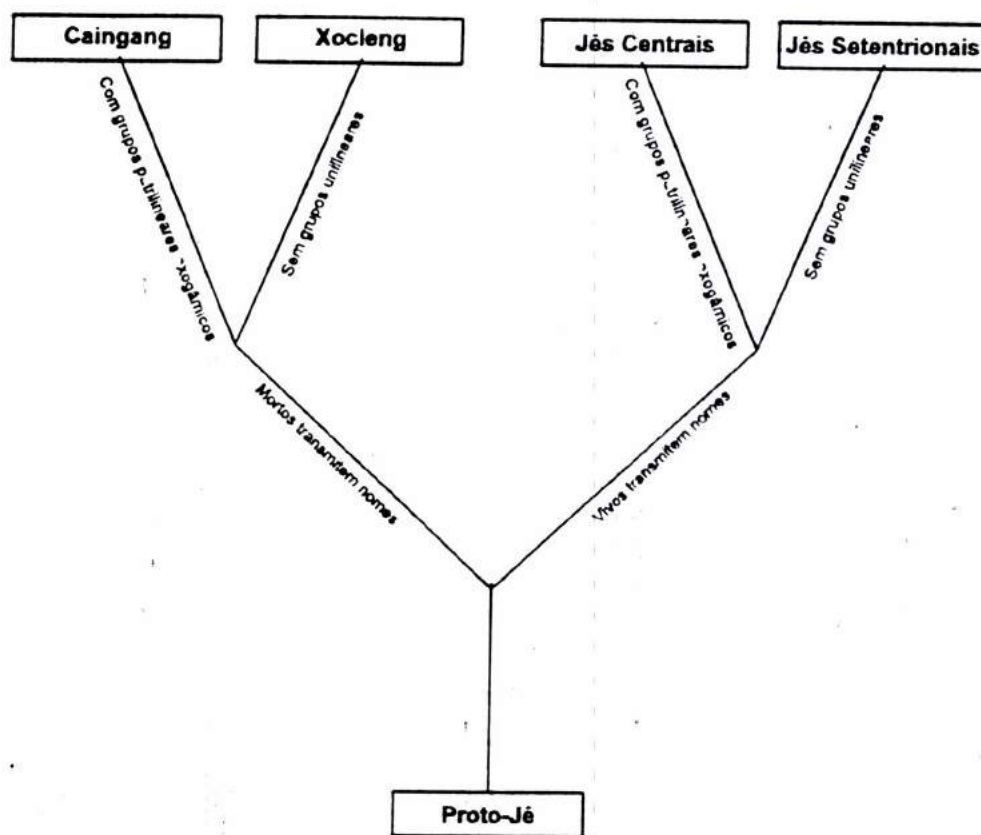
Além disso, Jules Henry (1964) publicou pela primeira vez em 1941 os resultados da pesquisa que realizou entre os xocling no início da década anterior. Escrito em inglês, este trabalho deu a conhecer os xocling a nível internacional, e permitiu a George P. Murdock colocá-los entre as 250 sociedades indígenas mais conhecidas de sua amostra mundial, que serviram de base para escrever seu livro *Social Structure* (Nova Iorque: MacMillan, 1949), que é talvez o principal exemplo de aplicação do método "cross-cultural". Uma das coisas que mais chamavam a atenção nos dados de Henry era a presença simultânea entre os xocling de monogamia, poliginia, poliandria e casamento grupal. De orientação mais psicológica, Henry não conseguiu dar uma idéia do sistema social xocling, que ficaram como exemplo de amorfismo social.

Mais recentemente, Gregory Urban (1978) reestudou os xocling, de modo a



resgatar o caráter sistêmico de sua organização. Henry os havia descrito tal como os viu no início dos anos 30. Urban foi à procura de um subgrupo que ainda estaria isolado, conforme era admitido pela imprensa e até no meio dos antropólogos. Não tendo sido encontrado tal sub-grupo, Urban procurou reconstituir junto aos xocleng das reservas o seu sistema social no tempo imediatamente anterior ao contato amistoso. E assim produziu sua tese, um

trabalho extremamente formal em que o modelo da sociedade xocling é apresentado através de axiomas e teoremas. Uma das contribuições mais importantes de seu trabalho é a comparação que faz dos xocling com as outras sociedades jês. Segundo Urban, a sociedade que deu origem às atuais sociedades jês teria sofrido uma primeira cisão que teria originado os jês meridionais, de um lado, e os demais jês de outro. Os jês meridionais se separaram em caingang e xocling; os demais se separaram em jês centrais (xavantes, xerentes) e jês setentrionais (timbiras, caiapós, suiás). Grupos de descendência patrilinear existentes na sociedade original teriam se mantido na primeira cisão; mas na segunda cisão, esses grupos teriam se mantido num dos ramos (caingang, jês centrais), mas não no outro (xocling, jês setentrionais). Observa também Urban que a transmissão de nomes se faz entre adultos e imaturos no caso dos jês centrais e do norte, mas entre mortos e imaturos vivos, no caso dos jês do sul.



Já os caingang, mais numerosos e ocupando uma área mais vasta que os xocling, foram estudados nos Estados de São Paulo (Montagner 1976), Paraná (Vieira Helm 1977), Santa Catarina (Coelho dos Santos 1970) e Rio Grande do Sul (Becker 1976, Simonian 1981 e 1993), com enfoques diversos, mas sempre voltados para o contato. Entretanto, ainda não existe um trabalho que dê um tratamento geral a todos os caingang, nem no que se refere ao contato interétnico, nem quanto ao sistema sócio-cultural.

Quanto ao contato intertribal, o trabalho mais elaborado é o desenvolvido na tese de mestrado de Maria Lígia Moura Pires, publicada de maneira condensada (Moura Pires &

Ramos 1980), no qual estuda as relações hierárquicas que se estabelecem no posto indígena de Mangueirinha, no Paraná, entre brancos, mestiços, caingang e guaranis.

Como já dissemos, nesta área ainda se incluem os ofaiés. Curt Nimuendaju trabalhou na sua atração em 1912-13; os que então já estavam em contato eram em número de 82. Na passagem do século XIX para o XX sua vida nada valia diante dos fazendeiros que, partindo de Nioac, faziam a ocupação das terras na direção do rio Paraná. Em 1948, Darcy Ribeiro (1979) colheu algumas informações etnográficas de dez ofaiés próximo à margem direita do rio Paraná. Hoje, conforme as informações do último quadro deste capítulo, essa população é sete vezes maior. Do outro lado do Paraná, no Estado de São Paulo, estavam os otis, dos quais Baldus (1954) também dá notícia.

Etapas da ocupação do Planalto Meridional

Sem querermos recuar até os primórdios da ocupação das terras altas irrigadas pelos afluentes da margem esquerda do rio Paraná podemos lembrar que foram ocupadas pelos habitantes das casas-poço. Essas casas, pertencentes à tradição Taquara-Itaraé, ou, para usar o termo que tem precedência, dos arqueólogos argentinos, Eldoradense, consistiam de uma escavação circular cujo piso podia alcançar até cerca de dois metros abaixo do nível do solo, coberta por um teto cônico sustentado por um poste central e cujos caibros inclinados não se assentavam diretamente sobre o solo, mas em estacas verticais, deixando um espaço entre o beiral e o solo, que poderia ficar aberto para ventilação ou, quando necessário, ser fechado. Essas casas se edificavam em grupos, havendo delas versões maiores que podem estar associadas a um período mais recente ou a diferentes funções, como rituais, por exemplo. Também a elas estão associadas plataformas de terra, sobre as quais há vestígio de fogo, galerias subterrâneas e muros. Nelas se encontra evidências do consumo de pinhões, milho e do uso de cabaças. A julgar pelas datas extremas até agora encontradas, essa tradição floresceu entre 140 (apogeu do Império Romano) e 1790 (tempo da Revolução Francesa) de nossa era. Por conseguinte, o período colonial já ia avançado quando ela desapareceu. Há, pois, uma grande possibilidade de que os homens que viveram sob essa tradição tenham sido ancestrais dos caingang e dos xocling. Se aquele modo de vida vigorou até pouco mais de duzentos anos atrás, pode até acontecer de virem a ser encontrados registros documentais que façam a sua conexão com grupos indígenas do presente, apesar de nada terem guardado daquelas características culturais. O arqueólogo André Prous (1992: 310-333) elaborou uma excelente sinopse da tradição Taquara-Itaraé.

Nos primórdios da colonização européia, o litoral sul brasileiro era habitado pelos carijós, que constituíam um ramo dos guaranis. A guerra que lhes moveram os colonizadores portugueses, o seu arrebanhamento como escravos e a propagação de moléstias desconhecidas até então neste continente extinguiram em pouco tempo com essa população indígena. Enquanto os guaranis da costa eram dizimados, o mesmo acontecia com aqueles que estavam mais perto do rio Paraná nas missões jesuíticas, atacados pelos bandeirantes paulistas em busca de escravos. Mas os preadores de índios não se interessaram pelos guaianases, habitantes das terras altas, da área que aqui nos interessa. Há quem os tome por ancestrais dos caingang. Capistrano de Abreu (1975: 15-16), entretanto, em sugestivo bosquejo dos guaianases de São Paulo, se mostra descrente quanto a essa

identificação.

Se é impossível relacionar com certeza moradores das casas-poço e guaianases com os indígenas atuais, os índios do Planalto Meridional conhecidos a partir do século XVIII como coroados e botocudos são de fato, respectivamente os caingang e os xocling. Uns chamados coroados devido ao corte do cabelo a lembrar a coroa de frade; outros, botocudos, por causa do batoque labial. Durante o século XVIII e a primeira metade do XIX os caingang mais meridionais (do sul do Paraná, oeste de Santa Catarina, noroeste do Rio Grande do Sul) farão gradativamente o contato com os brancos. Posteriormente, no final do século XIX e início do XX é que entrarão em contato os caingang mais setentrionais (norte do Paraná e sul de São Paulo) e os xocling.

A conquista da parte sul do Planalto Meridional se faz através de um caminho que se abriu no século XVIII que ligava Sorocaba, Curitiba, Lajes (que então se fundou), Porto Alegre. Através desse caminho, os criadores do sul abasteciam de bovinos e muares os paulistas que se dirigiam para as minas. A julgar pelo mapa de Coelho dos Santos (1973: 36), esse caminho cortava ao longo do território xocling, que então se estendia desde os arredores de Curitiba, às vizinhanças de Porto Alegre, abrangendo tanto o topo quanto o sopé do planalto. O trânsito e os novos estabelecimentos estimulados por esse caminho acabam por fazer com que os xocling se retirem do topo para as encostas do planalto, sem que se criem relações amistosas com os invasores. Por outro lado, no mesmo século, os criadores de gado vão avançando pelos campos limpos que entremeavam a floresta onde predominavam os pinheiros do Paraná, ocupando assim os campos de Curitiba, Guarapuava, Palmas, até alcançar o noroeste do Rio Grande do Sul. Nessa expansão, vão estabelecendo relações amistosas com certos grupos caingang que os ajudam contra outros. Assim, nos meados do século XIX, os caingang da araucária e dos campos limpos já estão todos dominados.

Restavam os caingang da floresta tropical do sul de São Paulo e noroeste do Paraná e os xocling da floresta sub-tropical das encostas do planalto. Em ambos os casos se usou para com os índios de extrema violência. Os caingang estavam numa região de expansão da lavoura comercial do café, fato agravado com a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil (Bauru-Corumbá). Também os caingang do norte do Paraná resistiram até por volta de 1924: nos anos 70 do século XIX havia um projeto de passar por aí uma estrada de ferro que ligaria Paranaguá ao Peru e que a resistência indígena fez abandonar (Mota 1994: 158-169). Seria tal projeto um precursor da ferrovia Noroeste (hoje Novoeste)?

Numa das áreas cedidas a companhias colonizadoras para assentar imigrantes viviam os xocling. Os conflitos se agravaram a partir dos meados do século XIX, quando o assentamento já se fazia em pleno âmago do território xocling. As denúncias e também as defesas do extermínio dos índios veiculadas pela imprensa, primeiro regional, depois nacional, contribuíram, entre outros fatores, para a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910, que é a agência que conseguirá fazer o contato pacífico tanto em São Paulo quanto em Santa Catarina com os indígenas que ainda restavam.

Aspectos culturais dos jês meridionais

Ursula Wiesemann, pesquisadora do Summer Institute of Linguistics (hoje Sociedade Internacional de Lingüística), que se dedicou ao estudo da língua caingang,

admite que ela se manifesta através de quatro dialetos: o de São Paulo, o do Paraná, o do Sul e o xocling (Wiesemann 1964: 315, nota 3). Posteriormente, no prefácio de seu dicionário da língua caingang, ordenou-os de um modo ligeiramente diferente: o de São Paulo (ao norte do rio Paranapanema), o do Paraná (entre o Paranapanema e o Iguçu), o central (entre o Iguçu e o rio Uruguai), o do sudoeste (ao sul do rio Uruguai, a oeste do rio Passo Fundo) e o do sudeste (ao sul do rio Uruguai, a leste do rio Passo Fundo) (Wiesemann 1981). Nesse prefácio não faz referência ao xocling, não deixando explícito se a sua omissão se devia à não inclusão desse dialeto no dicionário ou se passara a considerá-lo uma língua distinta.

Hoje vivendo em pequenas reservas, controladas por postos, nas quais também estão presentes índios guaranis, um ou outro índio do nordeste, brancos casados com índios, descendentes desses casamentos mistos, trabalhando para proprietários fora da reserva, para arrendatários dentro da própria reserva, para madeireiros e, quando possível, nas suas próprias roças, tanto os caingang quanto os xocling pautam sua conduta por padrões bem distantes daqueles que os orientavam antes do contato. De qualquer modo, qualquer reconstituição desse modo de vida anterior que a memória dos índios atuais ou a documentação escrita venham a permitir, tem de ser datada. Os xocling, por exemplo, antes de sua fixação em postos, já não viviam como em tempos mais remotos: a necessidade de deslocamentos constantes para escapar a seus perseguidores, tinham-nos feito abandonar a agricultura.

Ítala Irene Basile Becker (1976) dedicou-se a uma trabalhosa e muito útil compilação de dados históricos referentes aos caingang do Rio Grande do Sul. Entretanto, omitiu-se de uma crítica dos mesmos e de tentar ela própria uma interpretação. Mesmo que o tivesse feito, será que poderíamos estender uma reconstituição do sistema sociocultural caingang do Rio Grande do Sul para os demais, até São Paulo? É muito provável que houvesse diferenças, mesmo que pequenas, entre os caingang que viviam na floresta com predominância do pinheiro e aqueles que moravam na floresta tropical, mais ao norte.

Jules Henry fez pesquisa entre os xocling desde o final de 1932 até o início de 1934, por conseguinte 19 anos depois do primeiro contato amistoso do SPI com um de seus grupos. Nenhum pesquisador com formação antropológica esteve com eles mais cedo assim como nenhum outro, malgrado um significativo número de cronistas, estudou os caingang com esse tempo de contato. Por isso, suas informações sobre os xocling são muito valiosas. Estudou-os já fixados numa reserva, mas num tempo em que os lotes dos colonos ainda não tinham chegado às vizinhanças da mesma, de modo que podiam fazer expedições de caça e abater animais grandes, como a anta. Também pôde conversar com índios xocling que tinham sido fixados no posto do SPI em idade madura. Recolheu também muitas informações do passado podendo ordenar mais ou menos num período de dois séculos os protagonistas dos relatos ajudado pelas genealogias. Conforme Henry, os xocling na época logo anterior ao contato viveriam agrupados em famílias extensas de 50 a 300 indivíduos. Talvez o termo família extensa não seja o mais apropriado, uma vez que a maioria dos casamentos se faziam dentro dela. As relações entre os membros de cada uma dessas famílias era de grande solidariedade e marcada por um esforço em evitar quaisquer conflitos, sendo por outro lado altamente agressivas as relações entre tais famílias. Elas constituiriam, por conseguinte, grupos locais autônomos. Dentro de cada um desses grupos era possível a poliginia, poliandria, o casamento grupal, além das uniões monogâmicas. As restrições do incesto estavam reduzidas ao mínimo, sendo evitadas as uniões com genitores e irmãos. Ceifados continuamente pelos conflitos entre seus próprios grupos locais, por

ataques caingang e pelos assaltos dos bugreiros brasileiros, havia sempre a necessidade de acomodar novas uniões para os viúvos e viúvas de modo que tanto eles como os jovens que chegavam à idade de casar não deixassem o grupo para procurar cônjuge em outro. Desse modo, uma mulher poderia convidar um outra para ajudá-la nos cuidados com seus vários maridos, transformando assim a relação poliândrica em casamento grupal. Um homem poderia permitir a seu filho o acesso à madrasta. Um genro poderia vir a ter acesso à sogra.

É certo que os xocleng se dividiam em cinco grupos, cada qual com seu elenco de nomes pessoais e com a sua pintura de corpo. Esta se constituía de modos diferentes de traçar o círculo, para três grupos, e variações no traço de linhas verticais, para os outros dois. Entretanto, tais grupos não guardavam nenhuma regra unilinear e seus desenhos corporais tinham como único objetivo afugentar as almas dos mortos (Henry 1964: 175-7).

Já os caingang estavam divididos em metades exogâmicas patrilineares, como deixa claro Nimuendaju (1993a), que deve se ter fundamentado sobre seus dados de São Paulo e do norte do Paraná, tomados por volta de 1913, e também Baldus (1979), que esteve no sul do Paraná em 1933. Ursula Wiesemann (1964), nos meados do século XX, mostrou como os caingang de um posto do Paraná e de outro do Rio Grande do Sul ainda mantinham, com adaptações, sua afiliação a metades, mesmo de mestiços. Uma das metades usava traços verticais na pintura de corpo, a outra pontos. Além de lembrar a dos xocleng quanto à forma, a pintura de corpo caingang, também se assemelhava àquela no que tange às relações entre vivos e mortos, pois era nas visitas ao cemitério que era usada (Nimuendaju 1993a: 61). Nimuendaju também chama a atenção para as diferenças psíquicas e físicas que simbolicamente os caingang associavam a cada metade: os membros de uma, de corpo fino, peludo, ligeiros nos movimentos e nas resoluções, cheios de iniciativa, mas pouco persistentes; os da outra, corpulentos, de pés grandes, movimentos e resoluções vagarosos. Assim, nos ataques guerreiros, os primeiros iam na frente, mas os segundos é que sustentavam a luta. As metades se dividiam em grupos menores, sobre os quais as informações são mais fragmentárias. Conforme Wiesemann (1960: 180-1), a criança, logo ao nascer, recebe os nomes de um ancestral de sua metade. A pessoa que recebe mais de dois nomes se distingue das que recebem até dois por certos poderes mágico-rituais.

É difícil saber se os caingang se distribuíam no passado em grupos locais autônomos e de tendência endogâmica e no mais das vezes hostis entre si, tal como os xocleng. É curioso como diferentes autores dão uma grande importância aos chefes desses grupos de composição desconhecida, enumerando-os por seus nomes e apresentando as informações disponíveis sobre cada um em São Paulo (Montagner 1976: 87-91), no Paraná (Mota 1994: 207-255), no Rio Grande do Sul (Becker 1976: 124-131). Becker (1976: 112), apoiada em autores do passado, fala na existência de um cacique geral e em caciques subordinados. Não sabemos até que ponto uma crítica mais rigorosa das fontes sustentaria a existência dessa hierarquia; além disso, mesmo que se viesse a confirmar a existência de um cacique geral, certamente sua jurisdição não se estenderia sobre todos os caingang, de São Paulo ao Rio Grande do Sul; ele haveria de ser forçosamente um cacique regional.

Vida nas reservas indígenas

Atualmente os jês meridionais vivem em pequenas áreas indígenas administradas por postos da FUNAI, que sucedeu ao SPI. Algumas dessas áreas foram alvo de estudos das

relações entre os índios como moradores de reserva, como Icatu (SP) e Vanuíre (SP) por Delvair Montagner (1976); Apucarana (PR) por Cecília Vieira Helm (1977); Mangueirinha (PR) por Maria Lígia Moura Pires (1975 e, em co-autoria com Ramos, 1980); Xaçecó (SC) por Sílvio Coelho dos Santos (1970), Ibirama (SC) por Sílvio Coelho dos Santos (1970) e Alexandre Namem (1994). A última dessas reservas é dos xocling; as demais, dos caingang. Mas vale notar que na maioria delas há também brancos casados com índios, filhos desses casamentos, índios guaranis e um ou outro índio de áreas mais distantes. O trabalho de Moura Pires teve o mérito de mostrar a hierarquia que ordena de cima para baixo brancos, mestiços, caingang e guaranis em Mangueirinha. Namem mostrou hierarquia semelhante instalada em Ibirama. Mas não há informações disponíveis que permitam estender tal hierarquia para as outras reservas do Planalto Meridional. Dada a inexistência de um trabalho geral sobre os caingang, apresentamos aqui um quadro, ainda em elaboração, que inclui as pequenas reservas onde eles vivem, as características da vegetação original em que estão situadas, a distribuição dialetal, os pesquisadores que nelas estiveram e as datas das pesquisas.

Em Ibirama, os xocling ficaram de 1914 a 1954 sob a direção do funcionário que havia finalmente feito sua atração pacificamente e que se esforçou por manter o contato com os brancos sob controle. O trabalho de Jules Henry mostra que nos primeiros anos da década de Trinta, a reserva era coberta de floresta e era possível fazer expedições de caça de semanas de duração; animais grandes como a anta não eram de nenhum modo raros. De 1954 a 1964, os xocling exploraram o palmito da reserva vendendo-o a firmas destinadas a sua comercialização, até extingui-lo completamente. Veio depois a exploração da madeira e tentativas de colonos de se instalarem na reserva, culminando com a enchente de parte da mesma com uma das barragens de contenção das cheias do rio Itajaí. Em Apucarana e Xanxerê, os caingang tiveram boa parte das terras da reserva arrendadas a cultivadores civilizados, diminuindo sua área de cultivo e obrigando-os a trabalharem para os próprios arrendatários ou para cultivadores fora da reserva.

De um modo geral, a vida nas reservas se rege sob o olhar paternalista do chefe de posto, que dá suas ordens a chefes indígenas nem sempre escolhidos pelos índios, disciplinados pela polícia indígena. Cultos evangélicos, rezas do catolicismo popular, jogos de futebol, bailes e festas de aniversário, substituem a antiga vida ritual. Um dos ritos, por exemplo, a festa de *Kiki*, foi proibido logo no início dos trabalhos do SPI em São Paulo e norte do Paraná, para evitar a concentração de índios convidados de outras reservas, que geralmente resultavam em surtos de moléstias contagiosas.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA DEMARQUET, Sonia de. 1983. "Os Xokleng de Ibirama (uma comunidade de Santa Catarina)". *Boletim do Museu do Índio*, Documentação 3. Rio de Janeiro: FUNAI.
- BALDUS, Herbert. 1954. "Os Oti". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 8.
- BALDUS, Herbert. 1979 [1937]. "O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas". Em *Ensaio de Etnologia Brasileira* (de H. Baldus). 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasília: Instituto Nacional do Livro. pp. 8-33.
- BECKER, Ítala Irene Basile. 1976. *O índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchietano de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 29).
- CAPISTRANO DE ABREU, J. 1975. "Os guaianazes de Piratininga". In *Caminhos antigos e povoamento do*

CAINGANG					
Paisagem	Dialeto	Reserva	UF	Pesquisadores	
Floresta tropical com manchas de cerrado	São Paulo	Icatu	SP	Montagner	
		Vanuíre		Pourchet, Montagner	
			Laranjinha	PR	
			Barão de Antonina I		
			São Jerônimo da Serra		
			Apucarana		Vieira Helm
			Tibagi		
			Queimadas		
			Ivaí		
			Faxinal		
Marrecas					
Rio das Cobras			Pourchet, Wiesemann		
Floresta subtropical com pinheiros-do-paraná e manchas de campos limpos	Central	Mangueirinha	SC		
		Palmas		Baldus, Pourchet	
		Xapecó		Coelho dos Santos	
		Toldo Chimbangue			
	Sudoeste	Toldo Imbu			
		Iraí	RS		
		Guarita		Simonian	
		Inhacorá			
		Rio da Várzea			
	Serrinha				
Sudeste	Votouro				
	Ventarra				
	Cacique Doble				
	Carreteiro				
	Ligeiro				
	Monte Caseiros				
	Borboleta				

Brasil (de J. Capistrano de Abreu). 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Brasília: INL. pp. 11-16.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1975. *Educação e sociedades tribais*. Porto Alegre: Movimento.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1970. *A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1973. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme.

HENRY, Jules. 1964. *Jungle people: a Kaingang tribe of the highlands of Brazil*. Nova Iorque: Vintage Books. (Observação: Kaingang aqui deve ser entendido em sentido amplo; na verdade, o livro trata dos Xókleng).

MONTAGNER, Delvair. 1976. *Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas*. Brasília: FUNAI-DGPC-

PLANALTO MERIDIONAL BRASILEIRO					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte
ofaié	Ofayé	macro-jê	87	1991	PIB: ix, 722
caingang	Kaingang	jê < macro-jê	20.000	1994	PIB: vii
xocleng	Xókleng	jê < macro-jê	1.650	1994	PIB: xi

Abreviaturas e notas do quadro

CGNT — "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

PIB — *Povos Indígenas no Brasil — 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

DEP.

- MOTA, Lúcio Tadeu. 1994. *As guerras dos índios Kaingang — A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá.
- MOURA PIRES, Maria Lígia. 1975. *Guarani e Kaingang no Paraná: um estudo das relações intertribais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília.
- MOURA PIRES, Maria Lígia & Alcida Rita RAMOS. 1980. "Bugre ou índio: Guarani e Kaingang no Paraná". Em *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil* (Alcida Rita Ramos, org.). São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL. pp. 183-240.
- NAMEM, Alexandre Machado. 1994. *Botocudo: uma história de contacto*. Florianópolis: Editora da UFSC e Editora da FURB.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993a [1913]. "Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang". In *Etnografia e Indigenismo - Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 57-66.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993b [1913]. "Notas sobre a festa Kiki-ko-ia dos Kaingang". In *Etnografia e Indigenismo - Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 67-69.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993c [1913]. "O jaguar na crença dos Kaingang do Paraná". In *Etnografia e Indigenismo - Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 71-75.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993d [1912-13]. "Cartas das expedições aos Ofaié". In *Etnografia e Indigenismo - Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 83-99.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993e. "Relatório sobre os Xavante de Mato Grosso (1913)". In *Etnografia e Indigenismo - Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 101-137.
- POURCHET, Maria Júlia. 1983. *Ensaio e pesquisas Kaingang*. São Paulo: Ática.
- PROUS, André. 1992. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Ler pp. 310-333.
- RIBEIRO, Darcy. 1974. "Notícia dos Ofaié-Xavante". Em *Uirá sai à procura de Deus — Ensaio de Etnologia e Indigenismo* (de D. Ribeiro). Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 85-130. Publicado anteriormente na *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 5, 1951.
- SCHADEN, Francisco. 1972. "Xokleng e Kaingang (notas para um estudo comparativo)". Em *Homem, cultura e sociedade no Brasil* (Egon Schaden, org.). Petrópolis: Vozes. pp. 79-89.
- SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. 1981. *Terra de Posseiros — Um estudo das políticas sobre terras indígenas*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional.
- SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. 1993. *"This Bloodshed Must Stop": Land claims on the Guarita and Uru-Eu-Wau-Wau reservations, Brazil*. Tese de doutorado. Nova Iorque: City University of New York.

- URBAN, Gregory P. 1978. *A model of Shokleng social reality*. Tese de doutoramento pelo Departamento de Antropologia de The University of Chicago.
- VIEIRA HELM, Cecília Maria. 1974. *A integração do índio na estrutura agrária do Paraná*. Tese de livre-docência na Universidade Federal do Paraná.
- VIEIRA HELM, Cecília Maria. 1977. *O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica*. Tese apresentada ao Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, inscrita no Concurso para Professor Titular na Disciplina "Antropologia Brasileira".
- WIESEMANN, Ursula. 1960. "Semantic category of 'good' and 'bad' in relation to Kaingang personal names". *Revista do Museu Paulista* (nova série) 12.
- WIESEMANN, Ursula. 1964. "Children of mixed marriage in relation to Kaingang society". *Revista do Museu Paulista* (nova série) 15.
- WIESEMANN, Ursula. 1970. "Purification among the Kaingáng-Indians today". *Zeitschrift für Ethnologie* 95 (1).
- WIESEMANN, Ursula. 1981 [1971]. *Dicionário Kaingáng Português Português-Kaingáng*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

ÍNDIOS EM HOMEPAGE

O Instituto Socioambiental mantém uma homepage com o endereço <http://www.socioambiental.org/> onde se podem obter informações relativas a meio-ambiente e indígenas. Ela contém notícias, documentos, eventos e ainda o último número do periódico *Parabólicas*.

No que tange especificamente a povos indígenas, traz informações sobre línguas, população, organizações de apoio, fontes de informação, inclusive bibliografia. Os verbetes por etnias estão sendo desenvolvidos, de modo a formarem futuramente uma verdadeira enciclopédia.

Capítulo 32

LESTE

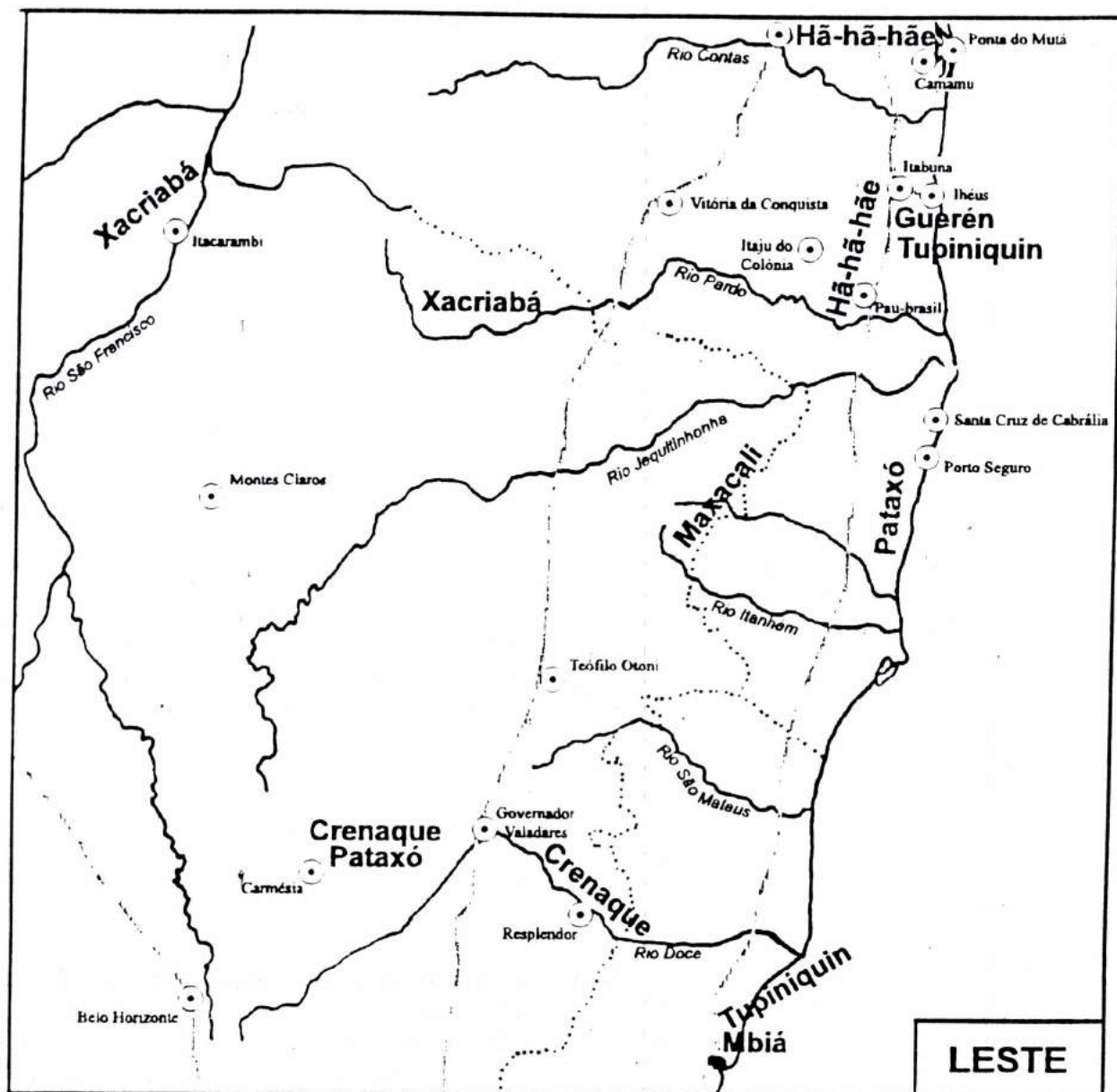
O norte do Espírito Santo, o sudeste da Bahia e o nordeste de Minas Gerais fazem uma espécie de "bolsão" que permaneceu mais tempo que o restante da faixa costeira do Brasil imune à ocupação pelos povoadores de origem européia. Os primeiros colonizadores das capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo encontraram nesta área a resistência dos índios aimorés. A expansão da pecuária pelo vale do rio São Francisco, a exploração dos minerais preciosos em Minas Gerais, os estabelecimentos agrícolas litorâneos no Recôncavo Baiano e no centro do Espírito Santo foram pouco a pouco apertando o cerco dessa área, de modo que, no decorrer do século XIX tiveram lugar os momentos decisivos de sua ocupação.

A Antropologia na História

Se um dos objetivos deste nosso Curso é pôr em destaque as questões etnológicas suscitadas pelas diferentes áreas, vale a pena notar que, apesar da parcimônia dos dados, decorrente no número insuficiente de pesquisas, esta área nos coloca um problema interessante, não tanto sobre os indígenas, mas sobre a própria Antropologia. Trata-se do fato curioso de que os índios chamados genericamente de botocudos constituem a única população indígena brasileira não-pré-histórica representada por um significativo número de peças ósseas nos museus. Assim, um trabalho da antropóloga física Marília Carvalho de Mello e Alvim se apóia em uma amostra de 33 crânios provenientes das províncias do Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia do século XIX (Mello e Alvim 1963: 15). Diz-nos a autora que

Alguns restos de esqueletos destes índios "Botocudos" mortos pelos civilizados estão hoje em instituições de pesquisas. Assim, o Museu Nacional do Rio de Janeiro, conforme LACERDA e PEIXOTO [referência bibliográfica], acresceu a sua coleção de alguns crânios provenientes da margem do rio Doce, pertencentes a indivíduos "da tribo dos Potés, mortos em combate por um troço de soldados que faziam guarnição deste lugar". Há também referência à venda de 16 crânios de índios "Botocudos" mortos em emboscada, em 1846, no sítio do Mariano, a um francês que dizia efetuar a compra dos mesmos por conta do Museu de Paris (: 11).

Isso nos sugere algumas pistas a serem palmilhadas pela pesquisa: 1) que a pesquisa antropológica tende a acompanhar as frentes de expansão, e o seu tema dominante em cada período são as populações indígenas cujos territórios estão sendo conquistados; 2) que o período da conquista da área em questão coincidia com a implantação da atividade científica no Brasil, inclusive a de caráter antropológico; 3) que o referido período estava marcado pelo desenvolvimento da morfologia comparada, pelas primeiras teorias da evolução, mas o conceito de cultura ainda não estava definido claramente e os fenômenos biológicos não



estavam claramente distinguidos dos culturais; 4) que os museus brasileiros não chegaram a fazer coleções de peças ósseas de outras populações indígenas, não somente devido à diversificação de temas de interesse da antropologia, mas por um aguçamento da visão crítica da maneira como se estabeleciam as relações de contato interétnico.

A questão das denominações étnicas

O trabalho de Charlotte Emmerich e Ruth Monserrat (1975) é de grande interesse por tentar realizar uma sistematização das denominações étnicas que pairam confusamente sobre esta área. Elas mostram que os indígenas que enfrentavam os europeus a partir dos meados do século XVI no norte desta área, isto é, desde mais ou menos o vale do rio das Contas até o do Jequitinhonha, eram a princípio conhecidos como aimorés. Os chamados crens ou gueréns eram tidos como relacionados aos aimorés. No século XVII, as fontes

passam a considerar cren (ou gueren) e aimoré como sinônimos. Em meados do século, cessam o uso do termo aimoré torna-se raro, mas continuam as referências aos crens. Elas começam a desaparecer em meados do século XVIII, com o deslocamento das hostilidades da Bahia para Minas Gerais, e surge a denominação botocudo, agora ao sul do Jequitinhonha. As autoras apontam alguns indícios, uma vez que os dados lingüísticos referentes aos aimorés ou crens são ralos e precários, que permitiriam supor um vínculo entre as línguas dos botocudos, aimorés e crens.

As lutas contra os botocudos e o estabelecimento de relações amistosas com alguns de seus grupos no século XIX coincide com a freqüente presença de naturalistas estrangeiros na área, que, além de anotações sobre a fauna e a flora, deixam registros sobre os indígenas e não raro tomam vocabulários. Nomes e mais nomes distinguem os subgrupos botocudos sem, entretanto, que esses vocabulários e demais anotações sejam suficientemente claros, críticos e precisos para que se possa de algum modo chegar aos critérios dessa distinção.

Enfim, concluem as autoras, após sistematizarem o material lingüístico disponível e o que elas próprias tomaram de três indígenas que ainda lembravam alguma coisa da sua língua indígena, que não se pode dizer com certeza se os vocabulários tomados são amostras de diferentes dialetos de uma única língua botocudo, ou se de diferentes línguas de uma mesma família botocudo.

Frentes de expansão

Se os antigos aimorés ou crens (guerens), empurrados pela expansão dos colonos, se deslocaram de norte para sul, passando a ser conhecidos como botocudos, por outro lado, conforme Marcos Magalhães Rubinger (1980), uma frente mineradora avançou no século XVIII pelos altos cursos dos rios Pardo e Jequitinhonha, dizimando e incorporando a população indígena, inclusive como milícia; os que conseguiram escapar, deslocaram-se para leste. Entre eles estariam os maxacalis, que ocuparam vários pontos desta área até se ficarem nos locais em que hoje se encontram. Este aperto do cerco aos índios provocou choques não somente dos índios com os brancos, mas também dos próprios grupos indígenas entre si.

De qualquer modo, ainda falta um trabalho que integre todas as informações parciais dos avanços das frentes nesta área, as mineiras, as baianas, as capixabas, de modo a se ter uma visão de conjunto.

O trabalho de Maria Rosário de Carvalho sobre os pataxós, que é o mais extenso e elaborado de todos os que se produziram até aqui com referência a um grupo desta área, não trata propriamente das frentes, mas constitui-se numa monografia sobre o sistema econômico dos atuais habitantes da aldeia de Barra Velha, junto ao Monte Pascoal, no sul da Bahia.

Periféricos

No norte de Minas Gerais, na margem esquerda do São Francisco, estão os índios xacriabás, que outrora falaram a língua acuen, a mesma dos xavantes e dos xerentes. Seu

passado sugere que sejam incluídos na mesma área em que estão os demais jês centrais. Como, entretanto, estão relativamente mais próximos dos grupos que constituem o núcleo da área que estamos agora tratando, nela foram incluídos.

Vale lembrar também que nesta área estão presentes alguns guaranis, aí chegados recentemente.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA MARCATO, Sonia de. 1979. "A repressão aos Botocudos em Minas Gerais". *Boletim do Museu do Índio*, Etno-história 1. Rio de Janeiro: FUNAI.
- ALMEIDA MARCATO, Sonia de. 1980. "O indigenismo oficial e os Maxakali (séculos XIX e XX)". Em *Índios Maxakali: resistência ou morte* (Marcos Magalhães Rubinger, Maria Stella de Amorim & Sonia de Almeida Marcato). Belo Horizonte: Interlivros. pp. 119-199.
- AMORIM, Maria Stella de. 1980. "Os Maxakali e os brancos". Em *Índios Maxakali: resistência ou morte* (Marcos Magalhães Rubinger, Maria Stella de Amorim & Sonia de Almeida Marcato). Belo Horizonte: Interlivros. pp. 98-117.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de mestrado pela Universidade Federal da Bahia (dat.).
- EMMERICH, Charlotte & Ruth MONSERRAT. 1975. "Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos. Notas Linguísticas". *Boletim do Museu do Índio*, Antropologia 3. Rio de Janeiro: FUNAI.
- MELLO E ALVIM, Marília Carvalho de. 1963. "Diversidade Morfológica entre os índios 'Botocudos'" do leste brasileiro (século XIX) e o 'Homem de Lagoa Santa". *Boletim do Museu Nacional*, Antropologia 23. Rio de Janeiro.
- MOREIRA SANTOS, Ana Flávia. 1997. *Do Terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: As circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB-ICS-DAN.
- PALAZZOLO, [Frei] Jacinto. 1945. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do rio Doce. Como surgiu a cidade de Itambacuri*. Petrópolis: Vozes.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. 1992. "Os Botocudos e sua trajetória histórica". Em *História dos índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 413-430.
- RUBINGER, Marcos Magalhães. 1980. "Maxakali, o povo que sobreviveu: estudo de fricção interétnica em Minas Gerais". Em *Índios Maxakali: resistência ou morte* (Marcos Magalhães Rubinger, Maria Stella de Amorim & Sonia de Almeida Marcato). Belo Horizonte: Interlivros. pp. 9-97.

LESTE					
Nome tribal e sinónimos	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte
maxacali	Maxakali	maxacali, macro-jê	594	1989	PIB: ix
pataxó	Pataxó	maxacali, macro-jê	1.759	1989	PIB: x
hã-hã-hãe	Hãn Hãn Hãn é	maxacali, macro-jê	1.665	1993	PIB: x
crenac	Krenák	botocudo, macro-jê	99	[sd]	PIB: viii
xacriabá	Xakriabá	acuen, jê, macro-jê	4.952	1994	PIB: xi
tupiniquim	Tupinikin	tupi-guarani	884 [a]	1987	PIB: x
mbiã [guarani]	Mbiã [Guarani]	tupi-guarani	[a]		PIB: 693
gueren	Gerên		[a]		PIB: 694

Abreviaturas e notas do quadro

[a] → Este número de tupiniquins é aproximado, pois inclui também mbiás. Há mais tupiniquins não computados junto aos quais há também guerens.

[sd] → Ano não indicado.

CGNT → "Convenção para a grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

PIB → RICARDO, Carlos Alberto (org.) 1996. *Povos Indígenas no Brasil — 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

O MAPA ETNO-HISTÓRICO DE CURT NIMUENDAJU

Curt Nimuendaju nasceu em Jena, na Alemanha em 1883. Seu sobrenome era Unkel. Veio para o Brasil em 1903. Nimuendaju, nome que passou a usar em sua assinatura, e com o qual se naturalizou brasileiro, recebeu-o dos guaranis. De 1905 a 1945, quando morreu, esteve em pesquisa de campo todos os anos, com exceção do período 1943-44, por motivo de saúde.

Trabalhou no seu mapa etno-histórico nos anos de 1942 a 1944, desenhando ele mesmo três exemplares, um para a Smithsonian Institution, outro para o Museu Paraense Emílio Goeldi e outro para o Museu Nacional.

O mapa, baseado na consulta a 973 obras, distingue as sociedades indígenas segundo a classificação lingüística, situa a mesma sociedade em mais de um local conforme seu deslocamento ao longo do tempo, anotando sob seu nome o ano em que ali estava.

Esse trabalho minucioso, resultante de paciência e dedicação, foi finalmente publicado pelo IBGE em 1981, com a colaboração da Fundação Nacional Pró-Memória. Teve pelo menos mais uma edição.

Capítulo 33

NORDESTE

A maior parte dos grupos indígenas desta área se concentra na bacia do rio São Francisco, tanto junto a suas margens quanto dos seus afluentes, rios temporários que, quando têm água, correm para o curso médio do grande rio, sobretudo para o chamado trecho das corredeiras, que fica entre a cidade pernambucana de Juazeiro — ou mais precisamente, a atual represa de Sobradinho, um pouco acima — e um ponto mais abaixo de Paulo Afonso — onde será a represa de Xingó. Trata-se do trecho menos navegável do rio, onde já foram, estão sendo ou serão construídas várias represas, aqui enumeradas de cima para baixo: Sobradinho; Itaparica; Paulo Afonso; Xingó. Um trecho que passa atualmente por muitas transformações e transferências de populações.

É também o trecho que atravessa a parte mais seca da caatinga e em cujas vizinhanças tiveram lugar acontecimentos de grande importância histórica e que despertaram o interesse dos intelectuais brasileiros, inclusive os cientistas sociais: ao sul, no rio Vaz-barri, ficava o arraial de Canudos, a meio caminho entre Jeremoabo e Uauá, onde, no final do século passado, os seguidores de Antônio Conselheiro resistiram por muito tempo às tropas de repressão até serem aniquilados; foi também a região percorrida por Lampião nos seus últimos anos, até ser morto em Angicos, no município sergipano de Porto da Folha; nesta área fica Santa Brígida, que, além de ser o lugar de origem de Maria Bonita, foi sede de um movimento messiânico mais recente, de caráter mais reformista do que revolucionário, estudado por Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Depois da expulsão dos holandeses, na segunda metade do século XVII, é que começa a conquista do interior do Nordeste. Na mesma época em que se destrói o quilombo dos Palmares efetiva-se também a chamada "Guerra dos Bárbaros", contra os índios chamados genericamente de cariris, e que dura até o século seguinte, participando da conquista inclusive bandeirantes paulistas. No rio São Francisco se estabelecem missões religiosas. Um de seus missionários, o francês Frei Martinho de Nantes (1979), registra suas atividades na região e relata, já naquela época, a hostilidade dos criadores de gado, no caso, os da Casa da Torre, contra os índios.

Sobrevivências culturais

Uma das maneiras de estudar os índios em contato com os civilizados há tanto tempo e modificados pela concentração de etnias diversas em aldeamentos missionários, pelo intercassamento entre elas e também com brancos e negros, foi concentrar-se na procura dos aspectos culturais que ainda teriam sobrevivido, bem como sua combinação com outros, de diferentes origens.

Hohenthal, que realizou um levantamento preliminar dos índios do São Francisco nos anos de 1950 e 1951, talvez possa ser tomado como um exemplo de pesquisador que agiu com essa orientação. Suas notas sobre os índios xucurus (1954) trata das palavras ainda lembradas da língua indígena não mais falada, do que lembravam ou do que ainda restava

de suas antigas atividades de subsistência, construção de casas, obtenção de fogo, cerâmica, cestaria, tecelagem, instrumentos musicais, indumentária ritual, danças, remédios, práticas funerárias, lembrança das corridas de toras, vestígios de clãs e metades. Demora-se mais nas crenças e ritos religiosos, ainda que tenham incorporado uma significativa contribuição católica e africana, mostrando uma certa convergência com o catimbó e, termo usual na época, macumba (: 142). Descreve a distribuição dos espíritos (dos mortos) chamados "encantados" ou "mestres" em aldeias, estados e reinos sobrenaturais; um certo número desses "encantados" são reconhecidos também pelos pancararus, xocós, tuxás e, um pouco menos, pelos fulniós; vale notar que o termo "mestre" tanto se aplica aos "encantados" como aos médiuns que os recebem (: 143-6). Tenta uma reconstituição do rito da jurema, na sua versão puramente indígena (: 146-52), na qual não se usavam bebidas alcoólicas, velas; não se faziam invocações a Jesus Cristo, à Virgem Maria e aos Santos católicos; os participantes não entravam em transe e nem falavam aos espíritos, a não ser o pajé; não se entoavam hinos religiosos; as mulheres não participavam; e não tinha como objetivo principal a cura. Descreve a extração da raiz da jurema branca (*Acacia jurema*) ou negra (*Mimosa nigra*), o uso do cachimbo de tabaco nessa extração e no rito que se segue, o uso dos maracás, as abstenções necessárias à ingestão da infusão da jurema. Mas a versão do rito que se realizava no tempo da visita de Hohenthal era a mais sincrética (: 152-5), a qual, além de permitir todos aqueles itens que o pesquisador excluiu de sua reconstituição do rito antigo, se fazia em torno de uma mesa de terra batida de uns 15 centímetros de altura, e podia ser realizada com boas ou más intenções. Mostra também o culto de Nossa Senhora da Montanha (: 155-7), padroeira do antigo aldeamento missionário onde viveram os xucurus, com a dança do toré em torno de sua igreja, em Cimbres, na véspera e dia de São João Batista, quando também caminham sobre as brasas de uma fogueira; no dia de Santa Ana fazem uma procissão com a imagem de Nossa Senhora da Montanha em torno da mesma igreja. Descreve ainda a cerimônia que se realiza na ocasião em que o primeiro fruto silvestre do umbu (*Spondias tuberosa*) é colhido, um rito também realizado pelos pancararus (: 157).

Modo semelhante de abordar pode ser exemplificado pelo livro de Estêvão Pinto (1956) sobre os fulniós.

Articulações sociais

Uma outra maneira de estudar os índios do Nordeste consiste em frisar os aspectos econômicos, políticos e conflitivos das relações interétnicas.

Os potiguaras da Paraíba, remanescentes dos tupis que dominavam o litoral nordestino no passado, estão relativamente distantes dos índios da bacia do São Francisco e, no passado, eram bem diferentes deles quanto ao aspecto cultural. Atualmente, entretanto, como todos os índios do Nordeste com exceção dos fulniós, não usam mais sua língua indígena. Também como todos os demais perderam a maior parte de sua cultura indígena e da organização social original. Como os demais, têm suas terras invadidas, e mesmo o direito sobre o pouco que lhes resta é colocado em dúvida pelos vizinhos não-índios. Vale notar que, tal como os fulniós, os potiguaras têm uma cidade dentro de sua reserva, a de Baía da Traição. Paulo Marcos Amorim (1970/71) fez uma tentativa de estudar os potiguaras como camponeses. Posteriormente planejou estender essa abordagem a outros grupos

indígenas nordestinos (1975), mas talvez não tenha levado adiante o projeto.

Considerando-se que nas duas últimas décadas o estudo de camponeses no Brasil tomou um impulso considerável, tanto no que tange a sua economia, quanto a seus saberes e ainda a seus valores morais, vale perguntar em que o estudo desses remanescentes indígenas ainda teria a contribuir para ampliar a compreensão do modo de viver camponês. Será que todos os grupos indígenas do Nordeste estão se transformando em camponeses? E, nos casos que assim for, será que ainda é possível acompanhar a passagem daquilo que é "tribal" ou "indígena" para "camponês"?

Jorge Hernández Díaz (1983) também acentuou os aspectos sociais e políticos ao abordar o contato entre os fulniôs e a sociedade regional.

Identidade étnica

Já é bastante conhecido o fato de que os índios fulniôs, do município pernambucano de Águas Belas, às margens do Ipanema, rio temporário afluente do São Francisco, proibem a estranhos a presença na aldeia para a qual se deslocam durante o rito do Ouricuri, onde vivem nos meses de outubro e novembro. Além dos fulniôs, a entrada somente é permitida aos xocós, do município alagoano de Porto Real de Colégio, na beira do São Francisco, que também realizam em suas terras uma versão talvez menos elaborada do mesmo rito. O local em que vivem os fulniôs a maior parte do ano está ao lado da cidade de Água Belas, onde muitos deles trabalham. Esta cidade nasceu e cresceu dentro da própria reserva indígena, a partir de casas construídas em torno do templo católico para cuja construção os fulniôs tinham cedido algum terreno no centro das suas terras reconhecidas pelo governo desde o período colonial. A expansão da cidade se fez sobre as terras indígenas. Como seu território foi dividido em lotes individuais, cada fulniô pode alugar uma parte do seu a algum civilizado que nela queira construir sua casa. O morador fica assim na situação *sui generis* de possuir o prédio, mas não o "chão de casa", como aí é chamado, sobre o qual está construído. O governo municipal tem tentado resolver o problema do crescimento da cidade propondo aos índios a troca do centro da reserva pelo mesmo tanto de terra nas suas bordas. Porém os índios desejam uma superfície maior em troca, alegando que as terras periféricas são menos valorizadas. Por sua vez a população fulniô cresce e a reserva cada vez menos atende às necessidades de terra dos indígenas. O arrendamento de parte dos lotes aos civilizados agrava o problema. Por isso, algum controle é necessário para o acesso às terras, que também são requisitadas pelos cônjuges não-fulniôs e os filhos de casamentos mistos. Desse modo, a frequência ao rito do Ouricuri desde o primeiro ano de vida se torna o requisito para ser reconhecido como um fulniô. Rito, segredo, terra e etnia estão relacionados.

Esta relação entre rito, segredo, terra e etnia presente entre os fulniôs também se nota no seio de outros grupos indígenas da área, embora de modo menos incisivo. Ritos conhecidos pelo nome "toré" se realizam entre vários grupos da área. Tal como acontece com os próprios fulniôs, há "torés" que podem ser assistidos por todos e aqueles que são reservados aos grupos étnicos que os realizam. Entre os pancararus (que vivem hoje no Brejo dos Padres, perto de Tacaratu, na margem esquerda do São Francisco) se faz a diferença entre o "toré", que pode ser aberto a todos, e o "praiá", sempre vedado aos estranhos (Pierson 1972, tomo 1, p. 317). Tal distinção encontra correspondência também

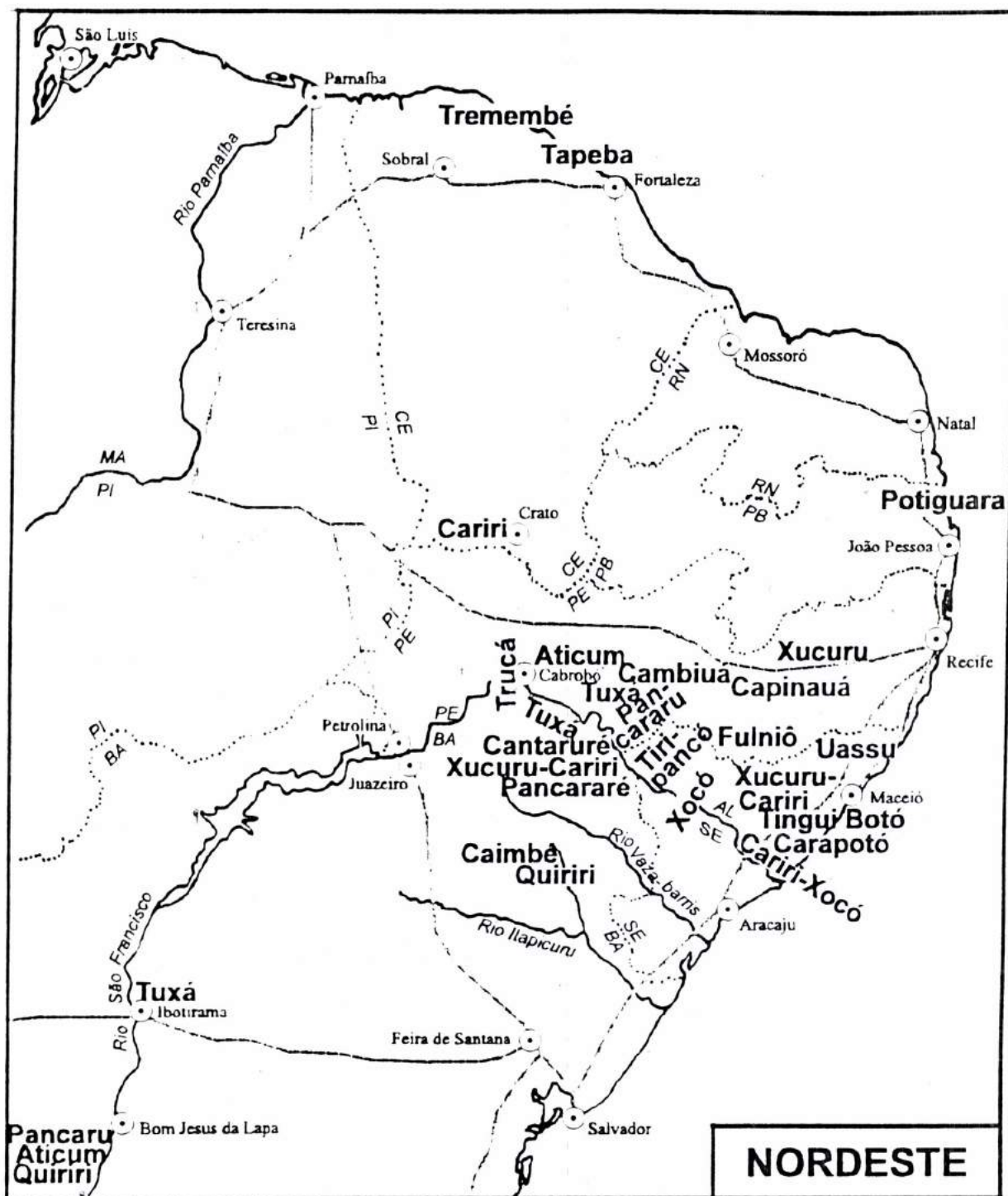
naquela que os cariris-xocós fazem entre o "toré de roupa" e o "toré de búzios": o primeiro, simples forma de lazer, em que os participantes usam trajes comuns e que pode ser levado a efeito até como brincadeira de crianças; o segundo, com a indumentária apropriada, que acentua o caráter indígena, só deve ser realizado perante os não-índios em ocasiões oportunas, de modo a sublinhar junto aos espectadores a identidade étnica dos praticantes (Calheiros Mata 1989: 204-209).

Sem dizer a que grupo corresponde, Donald Pierson (1972, tomo 3, pp. 205-232) se demora em descrever os ritos que se realizam na ilha do Toré, no trecho das corredeiras, a que se fazem presentes índios de Rodelas (logo, tuxás), e em Passagem Grande, no baixo curso do grande rio, no qual alguns dos participantes entram em breve estado de transe (ficam "enramados", ou, mais levemente, "sombreados"). Os próprios regionais que não participam dos ritos reconhecem que a reativação do mesmo e a valorização da ascendência indígena por seus praticantes tem a ver com as reivindicações de terra.

Vale notar também que esses ritos têm sido passados recentemente de um grupo indígena para outro, na procura de recuperar as marcas de sua identidade. Assim, os tuxás, de Rodelas, que mantêm o "toré" e o "particular" ou "oculto" (suponho que aqui também uma distinção entre rito aberto e secreto), passaram suas práticas rituais aos quiriris (dos municípios baianos de Quijingue e Ribeira do Pombal, na bacia do Itapicuru) e aos aticuns (do município pernambucano de Floresta) (Carvalho 1982: 119).

De qualquer modo, mesmo que se caracterize alguns grupos indígenas do Nordeste, seja do ponto de vista econômico, seja pelas suas atitudes perante o mundo, como camponeses, isso não esgota a questão. Historicamente, cada um dos atuais grupos indígenas do Nordeste parece resultar de cisões e fusões que ocorreram ao longo de seu atribulado e secular contato com os brancos: envolvidos nas lutas entre portugueses e holandeses, primeiro, depois colhidos entre as alternativas de recolherem-se a aldeamentos missionários ou serem alvo das investidas de criadores de gado e bandeirantes, pressionados a abandonar suas identidades étnicas ou suas terras depois da Lei de Terras de 1850, finalmente, hoje, alguns daqueles que sobreviveram a tudo isso têm suas terras submersas pelas modernas barragens das hidrelétricas, ou afetadas pelos programas governamentais de remanejamento agrícola que as acompanham. As modificações por que passa a região, a presença de agências indigenistas ou missionárias que apoiam as populações indígenas, a reivindicação da garantia das poucas terras de que ainda dispõem ou da recuperação das terras perdidas, têm propiciado a grupos que escondiam, devido às perseguições do passado, sua identidade indígena, que voltem a assumi-la. Desse modo, o Nordeste é palco de um drama em que etnias se desdobram, se fundem, ressurgem.

No caso dos fulniôs, por exemplo, com base em certos documentos se pode supor que se originam de duas aldeias próximas entre si, mas de línguas e culturas diferentes (Hernández Díaz 1983: 29-31). Entretanto, uma informação isolada, tomada por Jorge Hernández Díaz (1983: 31-38 e 228) de um velho fulniô, permite uma outra hipótese, a de que teriam sido o resultado da reunião de cinco grupos diferentes, mas, quiçá, de culturas semelhantes. Desse modo, os cinco clãs fulniôs que informações pouco exaustivas de autores passados relacionam a um sistema prescritivo não-igualitário de casamentos e a distintas evitações rituais, teriam também diferentes origens étnicas: o clã periquito corresponderia aos pancararus; o clã porco, aos xucurus; pato, aos xucurus-cariris; peixe, aos xocós; e fumo, aos fulniôs propriamente ditos. Os grupos étnicos de que seriam oriundos mantiveram relações com os fulniôs, mas o abandono do rito do Ouricuri por eles, ou o relaxamento do segredo, fizeram com que hoje somente aos xocós seja permitido



assistir ao rito secreto dos fulniôs.

Vale notar que hoje há homens e mulheres fulniôs casados com civilizados, que, por serem de outra etnia, não podem assistir ao rito do Ouricuri. Os filhos desses casais só podem ser fulniôs se comparecerem ao rito desde seu primeiro ano de vida. Mas geralmente, mesmo não sendo fulniôs, moram na reserva, uma vez que não raro era este o objetivo do seu pai ou mãe civilizado, ao casar com fulniô. Por outro lado, há índios fulniôs, que vêm de longe, como São Paulo, para assistirem ao rito. Isso nos faz perguntar se os índios, tal como os demais nordestinos, estão também envolvidos no fluxo migratório

para o sudeste do país.

Entretanto, mesmo os grupos que essa informação isolada assegura como tendo contribuído para a formação dos fulniôs, são eles próprios resultado de fusões do passado ou atualmente se juntam total ou parcialmente a outros grupos. Por exemplo, os cariris-xocós que vivem em Porto Real do Colégio. Com o primeiro termo componente deste nome hifenizado se rotulam os remanescentes de um ramo dos cariris misturado a outros grupos extintos (aconans, carapotés, ceococes, praquiós — Calheiros Mata 1989: 41) do baixo São Francisco, agregado resultante dos aldeamentos jesuíticos coloniais. O segundo termo se refere aos xocós que, no século passado, foram expulsos da ilha fluvial de São Pedro, no rio São Francisco, acima de Porto da Folha, quando a província de Sergipe extinguiu, em 1855, as aldeias indígenas; as terras de São Pedro foram postas em aforamento em 1887 e arrematadas por diversos fazendeiros (Calheiros Mata 1989: 25-29, 66). A manipulação a que dava oportunidade a Lei de Terras de 1850 (: 52), vai atingir também os cariris da aldeia de Porto Real do Colégio, junto aos quais os xocós se refugiaram, com a extinção das aldeias indígenas, em 1873, pela província de Alagoas (: 63). Com isso os índios de Porto Real do Colégio perdem suas terras, de duas léguas de comprimento por uma de largo (como eram duas missões vizinhas, São Brás e Porto Real do Colégio, cada qual tinha recebido uma légua em quadra — Calheiros Mata 1989: 35-36), que lhes eram reconhecidas desde o período colonial, e cuja confirmação é atribuída pelos índios atuais ao imperador Pedro II, quando este visitou Colégio em sua viagem à cachoeira de Paulo Afonso em 1859. Infelizmente, a veneração que os índios dedicam a sua memória foi retribuída por comentário bastante depreciativo que deles faz o imperador em seu diário (: 67). Suas terras ficam nas mãos de posseiros, antigos arrendatários do tempo do império, considerados como os compradores preferenciais das mesmas pelo governo do estado, que também doa uma parte delas para o estabelecimento de uma estação experimental e uma sementeira a serem administradas pelos governos estadual e federal (: 71-72). Em 1944, quando o Serviço de Proteção aos Índios instala um posto para atendê-los, os cariris-xocós ocupam apenas dez hectares de terra, onde ficava a "rua dos índios" ou "rua dos caboclos", na periferia da cidade de Porto Real do Colégio (: 72). Sem terras para cultivar, os cariris-xocós se valeram para sobreviver da cerâmica feita pelas suas mulheres, vendida nas feiras de Propriá e Penedo, às vezes vendida por preços mais baixos ainda crua, aos homens, alguns indígenas, que tinham fornos. A obtenção do barro apropriado para fazê-la também era motivo de conflitos, porque os proprietários das terras onde estavam as lagoas de onde o tiravam não queriam permitir a sua extração (: 100-110). A pesca, feita com a técnica de espantar os peixes para o capim das margens, onde eram apanhados no raso com ajuda de pequenas redes e covos, também não era bem vista pelos proprietários, que controlavam a beira do rio, apesar de ser terra de marinha, e mandavam tirar o capim (: 110-113). Os índios trabalhavam também para os proprietários na cultura do arroz, que acompanhava o ciclo de cheias e vazantes do São Francisco, e, nas terras altas, do algodão (: 89-95).

Entretanto, tal como os fulniôs, os cariris-xocós guardaram o rito secreto do Ouricuri. Realizam-no uma vez por ano na passagem de janeiro para fevereiro, ficando uma semana a cargo dos cariris e outra dos xocós, num local a seis quilômetros de Porto Real do Colégio (: 192-3). Difere do fulniô, que se inicia em outubro e dura perto de dois meses; difere também quanto à árvore que ocupa um lugar de destaque na área ritual, um angico para os cariris-xocós, um juazeiro para os fulniôs. Mas num e noutro caso o rito é um importante marcador étnico, pois participar dele desde os primeiros anos de vida é uma das condições para ser considerado cariri-xocó ou fulniô. Para os cariris-xocós, além de

"descendente", é preciso ser "conhecedor", isto é, participar do segredo do Ouricuri, para integrar o grupo-étnico. O contrário do "conhecedor" é o "cabeça-seca". Excepcionalmente, um não-"descendente", por exemplo, um cônjuge não-indígena, mas digno de confiança, pode vir a participar do rito e passar a "conhecedor", sendo-lhe aplicado neste caso o termo "entrado" ou "caboclo de entrada" (: 153-4). Raramente, os cariris-xocós caçam nas terras do Ouricuri, única mata preservada na região, usando a "tanja", técnica segundo a qual vários homens a fazer barulho espantam o animal na direção de caçadores armados. Mas, preocupados em preservar a área ritual, não o fazem com frequência (: 111-5). Quando o preenchimento da represa de Sobradinho privou as margens do São Francisco, a jusante, do regime natural de cheias e vazantes, e a CODEVASF iniciou a redistribuição de terras e a irrigação controlada, atingindo os agricultores de arroz, numa transição administrada de

modo caótico que levou muitos cultivadores a abandonarem as margens, os cariris-xocós foram os únicos a poderem reagir de modo organizado, graças ao rito do Ouricuri, que os ajuda a se pensarem e sentirem como grupo. Assim, em novembro de 1978, depois de reivindicações infrutíferas, reuniram-se nas terras do Ouricuri e dali saíram para ocupar a Sementeira, que constituía parte das terras que lhes haviam sido reconhecidas desde o período colonial, criando uma situação que forçou os órgãos do governo envolvidos, CODEVASF e FUNAI, a se entenderem e considerarem a área retomada como indígena (: 272-9). O fato de reaverem parte de suas terras não os impediu de reivindicarem também o direito a receberem parcelas de terra do projeto de reassentamento de agricultores da CODEVASF (: 248).

Apesar de estarem juntos há um século, da existência de intercasamentos, do reconhecimento da afiliação étnica tanto pelo lado paterno como do materno, vez por outra, como aconteceu após a retomada da Sementeira, conflitos internos podem levar a uma manipulação de uma identidade cariri oposta a uma identidade xocó, embora, pelo critério de local de nascimento todos sejam cariris, e pelo critério da ascendência, provavelmente todos descendam tanto de cariris como de xocós (: 140-5).

Mas vale lembrar que existem também aqueles xocós que, ao perderem suas terras no século passado, não fugiram para Porto Real do Colégio, mas permaneceram na ilha de São Pedro e vizinhanças, ameaçados e perseguidos, de modo a não se concentrarem num grupo vigoroso, trabalhando como meeiros, assalariados, vivendo da pesca e fabricando cerâmica. Mesmo assim, insistiram nos seus direitos, o que mostra as viagens de 1888, 1890 e 1916 que índios xocós fizeram ao Rio de Janeiro para solicitarem do governo

O COMANDANTE GERAL DAS ALDEIAS DO IMPÉRIO

Os xucurus, tal como outros índios do Nordeste, também parecem resultar de uma fusão étnica. Entre eles deve haver descendentes dos paratios, que lhes eram vizinhos no período colonial (Hohenthal 1954: 99-103).

Também como outros índios do Nordeste tiveram seu aldeamento extinto após a Lei de Terras, o de Cimbres, em Pernambuco, o que ocorreu em 1879 (: 102).

Curiosamente, exatamente nove meses antes, em 25 de abril de 1878, o Imperador D. Pedro II emitiu uma carta patente em que nomeava o indígena Alberto de Brito Cavalcante Arcoverde como Comandante Geral das Aldeias do Império, que teria por atribuição fazer revistas às aldeias que a seu ver delas necessitassem e solicitar as providências aos presidentes das províncias e aos ministros do Império. Há quem admita que esse comandante era um xucuru (: 101). A nomeação estava nos arquivos da 4ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios, em Recife, e Hohenthal a transcreve (: 159-160).

imperial e depois federal a recuperação de suas terras (Dantas & Dallari 1980: 170-2). Até que finalmente, quando são impedidos de plantar na ilha de São Pedro, ocupam-na na década de 70, enfrentando os processos judiciais dos fazendeiros, mas com o apoio da Diocese de Propriá, do CIMI e da FUNAI (: 174).

Em Porto Real do Colégio ainda permanecem membros da família que dali saiu para formar o grupo tingui-botó de Olho d'Água do Meio (Calheiros Mata 1989: 26, nota 2).

Por sua vez, os tuxás vivem tradicionalmente em Rodelas, na grande curva do São Francisco, onde sua aldeia fica no prolongamento de uma rua da cidade e junto da qual fica a ilha da Viúva, onde fazem plantio comercial de cebolas e arroz. Entretanto, a perspectiva da construção da barragem de Itaparica, fê-los dispersar, e hoje podem ser encontrados também muito a montante, em Bom Jesus da Lapa, e até entre os javaés, na ilha do Bananal.

BIBLIOGRAFIA

- AMORIM, Paulo Marcos de. 1970/71. "Índios camponeses (os Potiguára da baía da Traição). *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 19.
- AMORIM, Paulo Marcos de. 1975. "Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro". *Boletim do Museu do Índio*, Antropologia 2. Rio de Janeiro: FUNAI.
- ANTUNES, Clovis. 1973. *Wakona — Karri — Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*. Universidade Federal de Alagoas (Imprensa Universitária).
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1972. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Universidade Federal da Bahia (Estudos Baianos 6).
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 1992. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de mestrado em Antropologia pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (digitada).
- CALHEIROS MATA, Vera Lúcia. 1989. *A semente da terra — Identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*. Tese de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. 1982. "Um estudo de caso: os índios Tuxá e a construção da barragem de Itaparica". Em *O índio perante o Direito (ensaios)* (Sílvia Coelho dos Santos, org.). Florianópolis: Editora da UFSC. pp. 117-127.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria Rosário G. de. 1992. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". Em *História dos índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 431-456.
- DANTAS, Beatriz Góis & DALLARI, Dalmo de Abreu. 1980. *Terra dos índios Xocó — Estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.
- FOTI, Miguel Vicente. 1991. *Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulniô*. Dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (digitada).
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge. 1983. *Os Fulniô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*. Dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (datilografada).
- HOENTHAL JR., W.D. 1954. "Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 8: 93-166.
- HOENTHAL JR., W.D. 1960. "The general characteristics of Indian cultures in the Rio São Francisco valley". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 12: 73-86.
- HOENTHAL JR., W.D. 1960. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 12: 37-71.

NORDESTE					
Nome tribal e sinónimos	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte
caimbé	Kaimbe		1.200	1989	PIB: 473
quiriri	Kiriri		1.526*	1994	PIB: 473
cariri-xocó	Kariri Xokó		1.500	1990	PIB: 473
xocó	Xokó		250	1987	PIB: 473
xucuru-cariri	Xukurú Kariri		1.760	1989-94	PIB: 473-4
xucuru	Xukurú		3.254	1992	PIB: 474
pancararu	Pankararú		3.676	1989	PIB: 474
jiripancó	Jiripankó		500	1985	PIB: 475
pancaru	Pankarú		74	1992	PIB: 474
pancararé	Pankararé		993	1989-91	PIB: 473-474
aticum	Atikúm		3.582*	1985	PIB: 473
fulniô	Fulniô	macro-jê	2.788	1989	PIB: 473
tuxá	Tuxá		1.637	1989-94	PIB: 473-4
trucá	Truká		909	1989	PIB: 474
cambiua	Kambiwá		1.255	1991	PIB: 473
uassu	Wasú		1.220	1994	PIB: 474
carapotó	Karapotó		1.050	1994	PIB: 473
capinauá	Kapinawa		500	1994	PIB: 473
tingui-botó	Tingi Botó		180	1991	PIB: 474
potiguara	Potiguára		6.120	1989-90	PIB: 473-4
tapeba	Tapéba		914	1986	PIB: 474

Abreviaturas e notas do quadro

* → Há ainda um local (A.I. Barra), onde estão 32 aticum e quiriris, sem especificação de quantos de cada etnia (PIB: 473).

CGNT → "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

PIB → *Povos Indígenas no Brasil — 1991/95*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

MOONEN, F. 1973. "Os Potiguara: índios integrados ou deprivados?" *Revista de Ciências Sociais* 4 (2): 131-154. Fortaleza: UFC.

NANTES, Pe. Martinho de. 1979. *Relação de uma missão no rio São Francisco (Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris)*. Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasília: INL (Brasília, 368).

NASSER, Elizabeth Mafra Cabral. 1975. *Sociedade Tuxá*. Dissertação de mestrado pela Universidade Federal da Bahia.

NASSER, Nássaro Antônio de Souza. 1975. *Economia Tuxá*. Dissertação de mestrado pela Universidade Federal da Bahia.

PINTO, Estevão. 1935. *Os indígenas do Nordeste*. Vol. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasília).

- PINTO, Estevão. 1938. *Os indígenas do Nordeste*. Vol. 2. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense, 112).
- PINTO, Estevão. 1956. *Etnologia brasileira (Fulniô — Os últimos tapuias)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense, 285).
- ROSALBA, Lélia Maria Fernandes Garcia. 1976. "O posto indígena de Mirandela". *Boletim do Museu do Índio*, Documentação 1. Rio de Janeiro: FUNAI.
- SOARES, Carlos Alberto Caroso. 1977. "Pankarararé de Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado". *Boletim do Museu do Índio*, Antropologia 6. Rio de Janeiro: FUNAI.
- TRUJILLO FERRARI, Alfonso. 1957. *Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história*. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Publicações Avulsas da Revista *Sociologia*, 3).