

Capítulo C1

Tocantins-Xingu

<u>Página</u> <u>inicial</u>	<u>Lista das</u> <u>áreas</u>
---------------------------------	----------------------------------

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), desenvolvido nos anos 1960, cujos pesquisadores se ocuparam da comparação de várias sociedades jês (crincati, apinajé, craô, caiapó, xavante) ou a elas semelhantes (bororo) ao longo de sua extensão. Precusores dessa pesquisa, Curt Nimuendajú (que estudou os canelas, os apinajés e os xerentes) e os salesianos Colbacchini e Albisetti (que estudaram os bororos), na primeira metade do século XX, 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 que considerei no texto introdutório deste trabalho 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 Médio Paraná, separados por grande distância e por uma área onde não há índios presentes. Exclui os suiás, 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**, critério a que dei menor peso, como já disse, diferentes centros regionais atraem os índios desta área em várias direções: Altamira, Marabá, Imperatriz, São Luís, para o norte; Cuiabá, para oeste; Goiânia, Brasília, para o sul. Se tivesse 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 na delimitação da área, mas sua retomada *a posteriori* pode nos levar a algumas interessantes observações sobre a formação étnica e cultural dos povos nela incluídos.

Enfim, dada a extensão desta área, a diversidade cultural, as diferenças de ambiente, as épocas e condições em que as sociedades nela incluídas fizeram o contato com os brancos,

podemos dividi-la em cinco setores: 1) timbiras, apinajés e xerentes; 2) caiapós; 3) xavantes e bororos; 4) carajás e tapirapés; e 5) tapuios e avás. O esquema abaixo sugere a distribuição espacial desses setores.

Caiapós	Apinajés	Timbiras Xerentes
(Área do Alto Xingu)	Carajás Tapirapés	
Xavantes Bororos		Avás Tapuios

Timbiras, apinajés e xerentes

Os timbiras orientais vivem a leste do rio Tocantins, no sul do Maranhão, leste do Pará e norte do estado do Tocantins. Os apinajés, também conhecidos como timbiras ocidentais, vivem no norte do estado do Tocantins. Devido às diferenças linguísticas e cerimoniais, ultimamente se tem chamado os timbiras ocidentais apenas de apinajés, abandonando em consequência o adjetivo “orientais” aplicado aos demais timbiras. Mas, em nome da clareza, penso ser mais adequado vez por outra fazer uso desses adjetivos. Apinajés e timbiras orientais são jês do norte, tal como os caiapós e os suiás, que estão a oeste do Araguaia. Os xerentes são jês centrais, mas os considero neste setor, junto com timbiras orientais e apinajés, por causa do prolongado contato que com eles mantêm desde meados do século XIX.

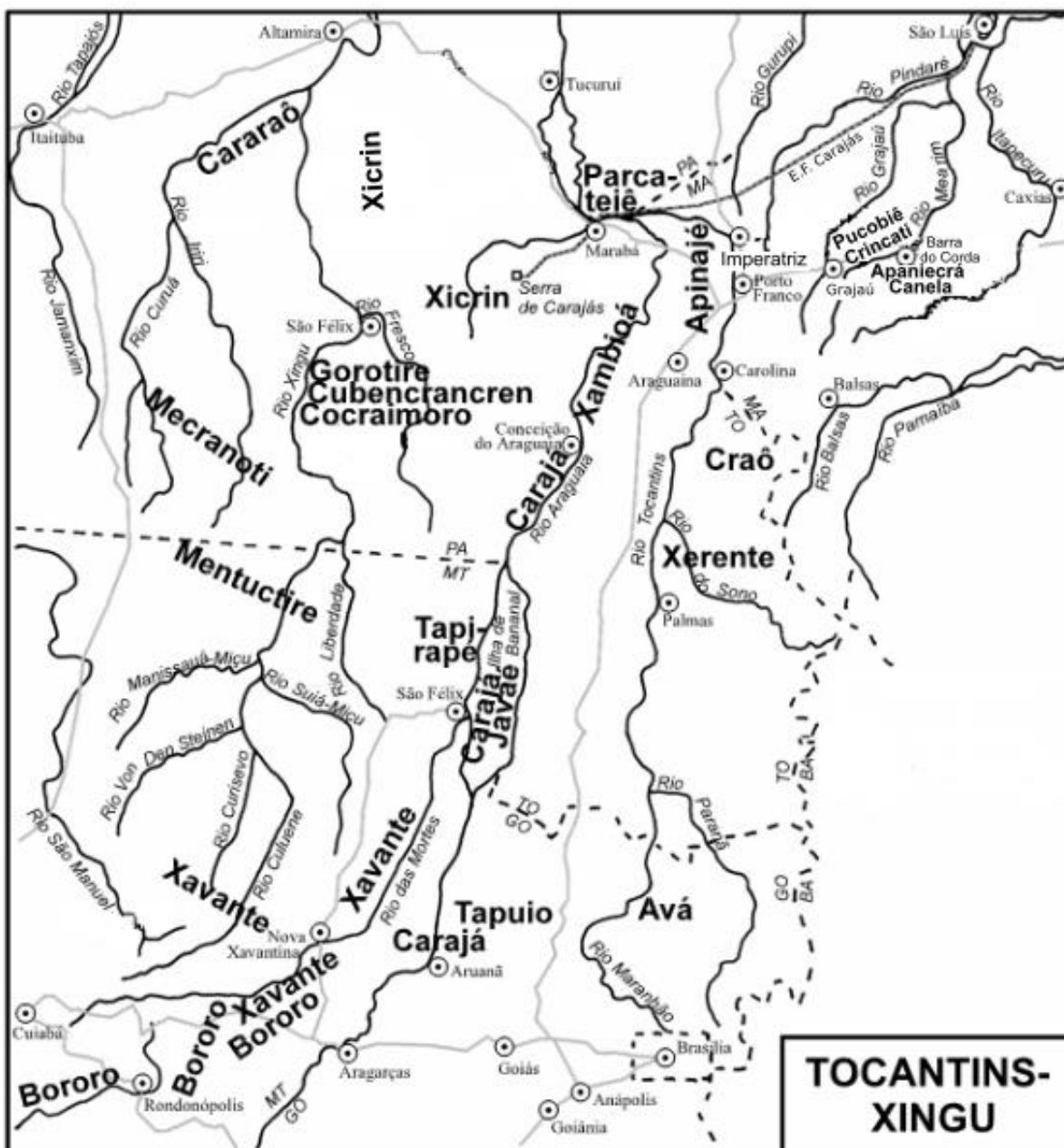
Timbiras orientais

Todas as sociedades timbiras orientais (canelas, apaniecrás, crincatis, pucobiês, gaviões e craôs) falam uma mesma língua. Os apinajés falam uma outra, bem parecida e que também mostra uma certa semelhança com a língua caiapó. O etnônimo “canela” costumava ser aplicado a três sociedades timbiras: os ramcocamecrás (nome divulgado por Nimuendajú), os apaniecrás e os quencateiês, estes últimos já não mais existentes como grupo organizado. Entretanto, os ditos ramcocamecrás preferem atualmente ser chamados de canelas, não reconhecendo aquele nome conforme uma informação pessoal de William Crocker. Mas pesquisadores recentes continuam a se referir a eles como ramcocamecrás. Do mesmo modo, três outras sociedades timbiras eram conhecidas regionalmente como “gaviões”: os parcateiês, os pucobiês e os crincatis. Mas o nome gaviões tem sido mais comumente usado com referência aos primeiros.

Os timbiras começaram a ser alcançados no século XVIII 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 gaviões, que resistiram até meados do século XX. Das quinze sociedades do passado que Curt Nimuendajú conseguiu identificar como timbiras (apinajés inclusive), somente restam sete como grupos organizados, nos dias de hoje.

As aldeias timbiras têm as habitações dispostas em círculo, destacando-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, algumas talvez com cem metros de diâmetro. Os apinajés, nas décadas de 1960 e 1970 (época da pesquisa de

Roberto DaMatta), já não faziam mais suas aldeias em forma de círculo, mas sabiam que assim tinham sido, e assim as representavam.



Após as etnografias fundadoras de Nimuendajú sobre os timbiras orientais (sobretudo os canelas ramcocatecrás) e os apinajés, outros pesquisadores prosseguiram o seu estudo. Os canelas ramcocatecrás têm sido estudados desde 1957 por William Crocker, da Smithsonian Institution, que continuou a visitá-los até a segunda década do presente século, dedicando-se principalmente ao estudo da mudança cultural por que vêm passando desde os tempos que a memória deles alcança. Além dos dados colhidos pessoalmente em pesquisa de campo, Crocker também dispõe do auxílio de assistentes de pesquisa canelas, que colhem informações junto a

seu povo, anotando-as ou gravando-as. Nas suas visitas, mantém com eles sessões de discussão e esclarecimento. Num de seus livros, que está traduzido para o português (Crocker & Crocker, 2009), ele mostra como as disposições do parentesco, as performances rituais e a peculiar atitude dos canelas para com o sexo contribuem para a coesão grupal e para a resolução negociada de problemas.

Quatro participantes do Projeto Harvard-Museu Nacional, desenvolvido na década de 1960 e prolongado pela seguinte, prosseguiram pela esteira aberta por Nimuendajú: Roberto DaMatta com os apinajés; Jean Carter Lave com os crincatis e pucobiês; e Julio Cezar Melatti (eu) com os craôs. Curt Nimuendajú tinha admitido a presença de metades matrilineares exogâmicas entre os índios canelas. Mas William Crocker não as confirmou e nem os pesquisadores do Projeto Harvard-Museu Nacional entre os demais timbiras. Constataram 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 desses 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.

Essas pesquisas também foram importantes ao dirigirem sua atenção para a transmissão dos nomes pessoais dos timbiras. Cada nome é constituído por um conjunto de designações de número variável, não relacionadas entre si por um significado, dispostas em qualquer ordem, sem distinções hierárquicas (como prenome, sobrenome). A pessoa nomeada é chamada ou referida por uma ou duas designações desse conjunto, com que se distingue dos outros portadores do mesmo nome. É um tio materno (ou outra pessoa designada pelo mesmo termo de parentesco, como o avô materno ou o paterno) que passa seu próprio nome para o sobrinho. E uma tia paterna (ou outra parenta reconhecida pelo mesmo termo de parentesco, como a avó materna ou a avó paterna) dá seu próprio nome à sobrinha. O nome pessoal torna o receptor membro de uma das metades sazonais e, sendo do sexo masculino, também de um grupo que integra uma das metades de um outro par. O nome também atribui ao receptor o privilégio de desempenhar certos papéis rituais. E ainda o vincula como amigo formal aos portadores de determinados outros nomes, uma relação de extrema evitação combinada com extrema solidariedade. Jean Carter Lave (1967) considerou o sistema dos nomes pessoais crincatis como independente do sistema terminológico de parentesco, já que seus termos e comportamento se sobrepõem aos daquele. As pessoas portadoras do mesmo nome constituiriam um grupo corporado (apesar de os crincatis não reconhecerem esses grupos). A cada grupo desses caberia o desempenho de um ou mais papéis rituais. Eu (Melatti 1971), por outro lado, baseando-me nas abstinências alimentares e comportamentais a que os craôs estão obrigados quando o pai, a mãe, um irmão ou irmã, um filho ou filha (excluídos os classificatórios) estão doentes ou picados por animal peçonhento, distingui esses parentes ligados pelo corpo dos portadores de mesmo nome pessoal. Tolhido pela relação de afinidade entre marido e mulher, não fui mais adiante. Mas Roberto DaMatta (1976), entre seus argumentos, lembrou que eles “dormem no mesmo calor”, como dizem os apinajés, e refinou a distinção opondo a família nuclear (unida por relações de substância) aos parentes que lhe ficam à volta (relacionados pela transmissão de nomes). Reconheço que esse resumo dá apenas uma vaga ideia da questão.

Os estudos seguintes foram efetivados por pesquisadores das universidades paulistas, USP e Unicamp. Manuela Carneiro da Cunha (1978), na sua pesquisa com os craôs, faz uma

importante contribuição, ao mostrar como, ao morrer, as relações dos parentes vivos para com o falecido mudam radicalmente. Ao contrário de um culto dos antepassados, em que o morto é venerado e, por sua vez, vela pelo bom comportamento e bem estar dos vivos, o morto craô é temido e evitado. A alma do falecido pode atrair a alma de algum parente vivo e levá-la também para o mundo dos mortos. Até mesmo o sepultamento do morto seus parentes entregam aos cuidados dos afins. E essa relação de alteridade também se expressa em outras sociedades timbiras e jês.

Por sua vez, Maria Elisa Ladeira, ao estudar as relações de parentesco junto aos timbiras (ramcamecrás, apaniecrás e craôs), percebeu que as escolhas matrimoniais e a transmissão de nomes pessoais são questões de mais interesse para as mulheres do que para os homens, os quais se dedicam mais aos assuntos do pátio, como a política e os rituais. Sua pesquisa também mostrou que a transmissão dos nomes pessoais, feita geralmente de modo cruzado, em que o irmão transmite seu próprio nome ao filho da irmã e esta dá o seu para a filha do irmão, é no mais da vezes realizada entre irmãos classificatórios, de modo que os nomes não ficam na mesma casa ou segmento residencial, mas se espalham pela aldeia. Os casamentos também não se fazem com parentes próximos. Cada nome corresponde a um um feixe de relações: inclui o(a) nomeado(a) numa das metades sazonais, atribui-lhe papéis a serem desempenhados em certos ritos, torna-o(a) amigo(a) formal de indivíduos chamados por determinados outros nomes. Enfim, cria uma forte identificação do(a) nomeado(a) com seu(sua) nomeador(a). Essa identificação chega a ponto de poder, em certos casos, se chamar o nomeado pelo mesmo termo de parentesco que aplicado ao nomeador. Desse modo a rede dos nomes se sobrepõe à rede do parentesco e abre outras oportunidades de escolha matrimonial (Ladeira 1982). E Gilberto Azanha (1984) examinou o perdurar de uma forma cultural e organizatória gerada pelo intercâmbio dos povos timbiras uns com os outros, ou pela incorporação daqueles afetados por decréscimo populacional e territorial, dada a pressão do contato interétnico, pelos que estão em melhor situação: a forma timbira. Foi assim pensando nos distintos povos timbiras como um todo que Azanha e Ladeira passaram a apoiá-los por intermédio do Centro de Trabalho Indigenista.

Os timbiras parcateiês

Os parcateiês tiveram um percurso pós-contato distinto dos demais timbiras. Conhecidos como gaviões ocidentais, foram os últimos timbiras a ter contato pacífico com os não-índios. Habitavam o interior da floresta que se estende a partir da margem direita o rio Tocantins desde pouco acima da confluência com o Araguaia até onde hoje se ergue a represa de Tucuruí, então ainda não construída. Curt Nimuendajú (1946: 18 e 20) parece supor que os gaviões ocidentais se originaram de uma cisão dos pucobiês ou dos crincatis do Maranhão nos meados do século XIX.

Fui auxiliar de Roberto DaMatta na sua pesquisa junto aos gaviões ocidentais em 1961. Cumpria meu treinamento em trabalho de campo como aluno do “Curso de Especialização em Antropologia Cultural” do Museu Nacional. Tive assim a oportunidade de conhecer o pequeno grupo de uns 25 indígenas, dirigido por Krôhokrenhum. Recém-contatados, de 62 que eram, fora o que restara após serem dizimados por moléstias com que se contagiaram nos três meses que moraram sem cuidado e controle na sede municipal de Itupiranga, lugarejo na outra margem do Tocantins. Mas era o começo de uma grande mudança pela qual viriam a passar os gaviões ocidentais.

Em sua tese de doutorado, Iara Ferraz (1998: 39-53 e 62-68) reconstitui detalhadamente como os três ramos dos gaviões ocidentais, desde sua separação a partir de uma grande aldeia, vieram pouco a pouco a se reunir e se reconhecer como parcateiês. Essa aldeia ficava na área de onde correm o rio Jacundá, afluente do Tocantins, e os formadores dos rios Moju e Capim, que rumam para o norte, desembocando no Guamá. Baseia-se no que lhe contaram em conversas três interlocutores. Krôhokrenhum, cujo pai viveu na grande aldeia, fala-lhe da turma que dirigia, a do Cocal (que DaMatta e eu visitamos). Uma mulher, Rônôre, relata-lhe os acontecimentos no vale do Moju, que redundaram na formação da turma da Montanha (referência a uma elevação perto de Tucuruí). Kàjpôkti conta-lhe sobre a turma do Maranhão, que vivia naquela ponta desse estado apertada entre o do Tocantins e o do Pará. Esforços de Krôhokrenhum fizeram a turma da Montanha juntar-se à do Cocal. Posteriormente a eles se achegou a turma do Maranhão. A colocação das três turmas numa mesma área, a de Mãe Maria, foi promovida e forçada pelo SPI, pois lhes estava reservada desde os anos 1940 (: 69, 71), antes do contato amistoso, e evitaria conflitos com ocupantes e pretendentes não-índios das áreas em que elas tinham levantado suas aldeias.

Mãe Maria é um quadrilátero entre os rios Flecheiras e Jacundá (menor e distinto daquele de mesmo nome já referido). O igarapé Mãe Maria passa entre os dois. E os três correm para o sul, desembocando no Tocantins, que nesse trecho toma o sentido leste-oeste (mapas das pp. 43, 86 e anexo 2). Em Mãe Maria os parcateiês vão passar por um longo aprendizado, proporcionado pelos sucessivos problemas que terão de enfrentar. Um deles foi tomar do órgão protecionista o privilégio de administrar e auferir renda dos recursos de sua área indígena, como a exploração dos castanhais, o que os vinha transformando em trabalhadores mal remunerados. Essa era a prática do SPI em todas as áreas indígenas, mas era preciso evitar que a Funai, órgão que estava se instalando no seu lugar, a mantivesse (: 84-92). Outro foi negociar as compensações pela imposição da passagem da ferrovia que iria transportar o minério da serra de Carajás por sua área de Mãe Maria e também pelas linhas de transmissão de energia da Eletronorte. A exploração dos castanhais e as indenizações ou compensações da ferrovia e da Eletronorte, além das provenientes de várias outras reivindicações aqui não mencionadas, obrigavam-nos a lidar com contas bancárias, partilha dos juros recebidos e desenvolver a capacidade de ler, calcular e administrar. E os parcatejês começaram a se movimentar para ter o ensino completo de primeiro grau dentro da área (: 188-189). À medida que sua população, dizimada e desequilibrada quanto a sexo e idade, começava a se recuperar (: 94-105), também surgia a preocupação em reviver suas tradições: corrida de toras, jogo de flechas, ritos de Wamêre e Pôhtêtet, a recuperação dos nomes pessoais, das metades rituais Pan (Arara) e Hâk (Gavião). Criaram a autodenominação coletiva “Comunidade Indígena Parkatêjê” (: 91-97, 106-119) e se empenharam na construção da grande aldeia circular, mas agora com casas de alvenaria, plenamente ocupada pelas três turmas, cada qual numa seção do arco (croqui na p. 156).

Em todos esses passos os parcateiês tiveram a colaboração de órgãos não governamentais. O leader Krôhokrenhum sempre desempenhou papel de destaque nessas negociações. A tese de Iara Ferraz (1998) examina e analisa todas essas questões, mantendo muita descrição no que tange à prolongada e dedicada colaboração da pesquisadora com os parcateiês na resolução de seus problemas.

Apinajés (timbiras ocidentais)

Durante muito tempo o único livro de Curt Nimuendajú publicado em português era sobre os apinajés (1956). Vinte anos mais tarde, Roberto DaMatta (1976) publicou o seu, que, além de examinar a organização social apinajé à luz de uma comparação com as de outros grupos jês então em estudo, como os xavantes, caiapós e timbiras orientais, demonstrou a inexistência de um sistema matrimonial, admitido por Nimuendajú, constituído de quatro grupos que se casariam de um modo muito peculiar, como já disse acima; além disso, esses quatro grupos teriam uma forma de descendência *sui generis*: seriam patrilineares para os homens e matrilineares para as mulheres.

Outra importante contribuição de DaMatta é a descrição e análise do sistema político dos apinajés. Mas o lugar de suas disputas é menos ostensivo que a casa-dos-homens caiapó (mebengokre) e seu modo de fazê-las é diferente dos embates entre os clãs patrilineares dos xavantes, que evitam a dispersão de seus membros pela matrilocidade, escolhendo esposar as irmãs das mulheres de seus irmãos. O comportamento político dos apinajés se manifesta de modo mais difuso nas relações entre os segmentos residenciais da aldeia, chamados por eles de “famílias”, que podem corresponder a uma ou mais famílias extensas, definidas conforme o homem tomado por referência. Uma família nuclear não está rigidamente presa à extensa que compõe segundo a regra uxorilocal, podendo separar-se dela se insatisfeita. O chefe da aldeia é um dos homens de referência apoiado por uma facção constituída por alguns segmentos residenciais. Ele tem dois auxiliares, moradores de casas distantes daquela que habita, de modo que possam observar o que acontece na aldeia de pontos diversos. Há também um conselheiro, conhecedor dos rituais e tradições, de cuja orientação dependem os moradores, sendo fundamental que tenha relações cordiais com o chefe. Mas ao chefe geralmente se opõe um rival, apoiado pela facção oposta. Por isso, é importante que o chefe tenha habilidade em resolver problemas e questões que lhe são trazidos, modos apropriados de se conduzir e de se dirigir aos moradores da aldeia e até a perspicácia de observar melhor seus opositores, escolhendo, por exemplo, alguém da facção contrária como seu auxiliar. O modo mais corriqueiro de agir da oposição é alimentar “fuxicos” que lhe criem dificuldades. Acusações de feitiçaria não costumam surgir no contexto político, pois o feiticeiro age como se suas relações com seu próprio grupo não existissem.

Odair Giralдин (2000) retomou o estudo do sistema social apinajé atento a sua relação com a cosmologia. Eles foram, desde os tempos primordiais, separados em metades, os membros de uma criados pelo Sol e os da outra por Lua. Esses personagens mitológicos, que são amigos formais, estabeleceram que essas metades seriam exogâmicas. Curt Nimuendajú tinha divulgado essas metades como *Kolti* e *Kolré*, nomes que traduziu respectivamente como Sapucaia e Castanheira. Giralдин, além de ajustar os nomes na grafia atualmente usada pelos apinajés para *Koti* e *Kore*, discorda que a tradução desses nomes seja essa, mas reconhece que essas árvores estão entre os vários itens associados a essas metades, mas ao contrário: a castanheira seria *Koti* e a sapucaia *Kore*. Os apinajés se incluem numa ou noutra dessas metades conforme os nomes pessoais de que sejam portadores. Apesar do estabelecido pelos heróis culturais, os apinajés não regem por elas suas uniões matrimoniais. As mesmas metades, quando das corridas de toras, são tratadas por outros nomes, *Koti* como *Waxmê* e *Kore* como *Katâm*, distinguindo-se entre si pela pintura corporal, com padrões dispostos no sentido vertical para a primeira e no horizontal para a segunda (pp. 75 e 145). Esses nomes são cognatos dos nomes das metades craôs, *Wakmëyê* e *Katamyê*, que também a elas se assemelham quanto à distinção

no sentido vertical ou no horizontal da pintura de corpo. Tal como essas metades craôs, ou as correspondentes canelas *Kq'makra* e *Aty'kmakra* (Nimuendajú, 1946, p. 84), as metades apinajés *Koti* e *Kore*, ou seus heterônimos *Waxmê* e *Katàm*, representam um princípio que classifica pares de seres, fenômenos, sensações, similares porém diferentemente valorizados, como Giraldin (2000, figura 2, p. 68) resume numa tabela, e até os modos de as pessoas se comportarem.

Tal como acontece entre os timbiras orientais, o nome pessoal apinajé provém de um tio materno para o sobrinho e de uma tia paterna para a sobrinha, ou de outros parentes classificados sob os mesmos termos. Porém, entre os apinajés, a transmissão de nomes pessoais é mais complexa. Deve atuar um arranjador de nomes, que pode ser das mesmas categorias de parentesco a que acabei de me referir, porém preferivelmente ou mais frequentemente do irmão do pai ou a irmã da mãe ou seus classificatórios, mas nunca o próprio pai ou a própria mãe. O sexo do arranjador de nomes independe do sexo da criança a ser nomeada. O arranjador não concede o seu próprio nome, mas escolhe entre seus próprios parentes, da mesma ou de outras gerações acima da sua, aquele que deve dar o seu (pp. 94-97, 103-110), o que resulta em epônimos (aqueles que dão seu próprio nome) das mesmas categorias de parentesco dos epônimos timbiras orientais. Os apinajés dispõem de nomes pessoais considerados “bonitos”, que têm sua confirmação realizada na beirada do pátio, enquanto os demais são confirmados na casa do arranjador do nome (pp. 125-128). Essa distinção entre nomes “bonitos” e comuns não ocorre com os timbiras orientais, mas existe entre os caiapós.

Mas o papel do arranjador não se resume a isso. As pessoas para as quais ele arranjou o nome passam a fazer parte da sua própria metade; não as metades já referidas, mas de um outro par, *Hipôknhõxwỳnh* e *Ixkrénhõxwỳnh* (p. 111). O arranjador, ou arranjadora, as chama de “filhos” ou “filhas”. Além disso, o arranjador tem um (ou mais) amigo formal. Entre os “filhos” e “filhas” (não os consanguíneos, mas “filhos” por terem tido seus nomes arranjados por ele) de seu amigo ou amiga formal, que por isso são amigos formais secundários do arranjador, ele escolhe um para ser amigo formal da pessoa para quem arranjou nome. A repetição dessas escolhas ao longo das gerações produz laços de relacionamento entre linhas formadas por sucessivos “pais” ou “mães” e seus “filhos” ou “filhas” não consanguíneos, como Giraldin resume no seu Diagrama 12 (p. 174). Tal como entre os timbiras orientais, os amigos formais mantêm relações que combinam extrema solidariedade com severa evitação. Entre os timbiras são chamados de *hõpin*, termo acrescido do sufixo *txwoi*, quando do sexo feminino. Os apinajés os chamam de *kràmgêx*, sendo o recíproco *pahkràm*. O *pahkràm* é aquele que recebe presentes, especificados pela tradição, do *kràmgêx*, acompanhado de seus “filhos” (aqueles para os quais o *kràmgêx* arranjou nomes) num determinado rito, que assim se tornam também seus *kràmgêx*. Ainda que Giraldin afirme que não é pelo rito da entrega dos enfeites que se estabelece a relação de amizade formalizada (p. 188), há passagens da descrição desse rito em que parece admitir o contrário (pp. 185, 221). O arranjador ou arranjadora tem ainda a obrigação de socorrer seus “filhos” e “filhas” em situações difíceis, pagar indenização por agressões ou desvirginamentos feitos por algum deles, ou recebê-la quando sofrida por eles, podendo também atuar nas suas escolhas matrimoniais (pp. 112-117). Os amigos formais, entre suas obrigações, têm algumas de caráter funerário. Entre elas, um *kràmgêx* júnior, atendendo a pedido de seu *pahkràm*, deve dar um banho ritual numa pessoa, de quem este é o arranjador do nome pessoal, que esteja enlutada pela morte de um parente, por ocasião da visita de sétimo dia ao túmulo do falecido (pp. 189-190). Se os timbiras orientais evitam os túmulos, é digno de nota que os apinajés partilhem com os caingang, jês do sul do Brasil, rituais realizados dentro do cemitério.

Além de elucidar certos detalhes do sistema social apinajé, uma contribuição importante de Odair Giralдин foi demonstrar a relação entre a amizade formalizada e a escolha matrimonial. Embora as relações evitativas entre amigos formais impeçam que um se case com o outro, uma percentagem bastante expressiva das uniões matrimoniais examinadas por ele mostram casamentos entre filhos consanguíneos de amigos formais, ou de um amigo formal com o filho consanguíneo do outro (pp. 193-213). Relações semelhantes entre amizade formalizada e escolha matrimonial também ocorrem entre os parcateiês e os caiapós.

Roberto DaMatta (1976: 96-154) já tinha tratado de todo esse complexo centrado na transmissão dos nomes pessoais e na amizade formalizada. Se há acréscimos ou divergências na descrição e análise de Giralдин resta-me ainda conferir.

A música e as festas: obtidas de outros seres e maneira de com eles se relacionar

Nimuendajú (1956, p. 71) conta que, quando visitava a roça de uma certa mulher apinajé, ela a mostrava com orgulho de possuir muitos mantimentos; acariciava os jerimuns com afeição, chamando-os de “filhos”. As árvores frutíferas poupadas à derrubada tinham recebido dela nomes de gente; e, a uma palmeira de babaçu excepcionalmente alta e bela, ela dera o nome de seu pai. Giralдин (2000, pp. 81-83) confirma esse tratamento dado pelas mulheres às suas plantas. Acrescenta que elas dizem que as plantas as chamam de “mães” e a seus maridos, de “pais”. As mulheres cuidam de manter as roças limpas de capim e gravetos, para ficarem tão apresentáveis como os quintais das casas. Uma roça descuidada faz com que as plantas externem seu sofrimento com um determinado tipo de canto. As mulheres conversam com as plantas antes de colhê-las, e cuidam para que nenhum tubérculo ou rama da mandioca fique abandonado na roça, com o risco de brotar e entoar o referido tipo de canto. Esses cantos, ouvidos e aprendidos pelos xamãs, são ensinados às mulheres, que os entoam em situações cerimoniais apropriadas. Há assim uma relação da mulher com sua roça que lembra aquela descrita por Descola entre os achuar (área Amazônia Extremo-Occidental).

Essas relações apontadas por Nimuendajú passaram a receber mais atenção dos etnólogos do presente século, que perceberam que elas se estendem também aos vegetais não cultivados, aos animais, desde os maiores até os miudinhos, além de outros seres. Os timbiras deles receberam ou roubaram, além da posse do fogo, das práticas agrícolas, também os ritos, festas, cantos, poderes xamânicos. Para compreenderem os cantos, os antropólogos se dedicaram mais ao aprendizado da língua timbira. Veio ao encontro de seus esforços a preocupação dos índios em registrar suas tradições, ameaçadas de desaparecerem, diante da intensificação do contato interétnico, devastação da mata e competição pela caça em torno ou até dentro de sua terra, substituição de alimentos oriundos da roça e da caça por produtos adquiridos no comércio. A presença de índios alfabetizados e até trabalhando como professores também facilitou o aprendizado dos pesquisadores.

Um desses estudos é a tese de Ligia Soares (2015), cujo tema são as letras e música dos cantos do ritual de Pepcahàc, considerado o mais importante pelos atuais canelas (ramcocamecrás). É o último dos três ritos de iniciação destinados à formação dos integrantes masculinos da sociedade canela: Kêtuwajê, Pepjê e Pepcahàc. Passam por ele rapazes que já estão deixando a adolescência. Colocados em reclusão em uma casa à parte daquelas habitadas por famílias que fazem o círculo da aldeia, participam das várias atividades rituais ao longo de três ou quatro meses, bem como ouvem o que têm a lhes ensinar os homens maduros sobre

aquilo que estes mais conhecem. São assim incentivados à procura dos saberes e à prática dos resguardos apropriados a se desenvolverem como cantores, corredores, bons caçadores, xamãs, um cuidado que lhes é apontado desde o rito de Pepjê. As características dos cantos relacionados ao ritual de Pepcahãc são descritas nos dois últimos capítulos. Várias chamadas ao longo do texto dirigem o leitor para o arquivo que contém sua gravação. Mas ele não acompanha a disponibilização do texto na internet. Trata-se de um trabalho importante, levando-se em consideração o tempo de contato da pesquisadora com os canelas, que precede o trabalho de campo para a tese de doutorado, pois sua dissertação de mestrado também foi sobre o mesmo povo, ao qual também dedicou-se em outras tarefas.

Entre os craôs, outros ritos, que são também festas, foram estudados com especial atenção aos animais e vegetais tomados como fonte e motivo de seus cantos. Júlio César Borges descreve e analisa a festa dos *Tep mē Têre* (Peixes e Lontras), apresentando seus cânticos em língua timbira e sua tradução livre e comentada, nos capítulos 4 e 5 de sua tese (Borges 2014). A festa dos Peixes e das Lontras fez parte da programação da sétima Feira de Sementes, de 2007, que é o tema principal do trabalho de Borges, e teve lugar no local especialmente destinado à realização das Feiras, traçado segundo o plano das aldeias timbiras, com pátio, caminhos radiais e caminho circular, mas com casas destinadas, não a famílias nucleares ou extensas, e sim a participantes vindos das distintas aldeias craôs, a representantes de outros povos timbiras (e até mesmo não timbiras), a visitantes não-índios e ao atendimento de outras atividades, como o preparo de refeições (fig. 2, p. 49). A realização do rito nesse cenário teria sido um modo de aproveitar a concentração de craôs e outros timbiras para reforçar a memória e aprendizado de tradições mais antigas. Quanto às Feiras de Sementes, realizadas desde 1997, destinam-se à conservação das variedades das distintas espécies vegetais cultivadas pelos craôs, evitando sua perda, que até então vinha ocorrendo com a orientação da Funai de fornecimento de sementes, como as de milho e arroz, para o cultivo de grandes roças. Nas Feiras os craôs de diferentes aldeias trazem sementes obtidas de suas roças para trocar entre eles, promovendo sua difusão. Elas encontram apoio entre certos funcionários da Funai e da Embrapa, e outros incentivadores, e se relacionam aos esforços dos craôs e outros timbiras no sentido de reassumir as decisões sobre seus próprios interesses. Toda a história dessa mudança é bem detalhada e comentada no texto de Borges.

Em sua dissertação de mestrado, Veronica Aldè (2013) tem por tema a cultura do milho entre os craôs, sua origem mitológica, os ritos a ela associados, a importância de seus cantos e de estudá-los e gravá-los para a educação das futuras gerações craôs, fundada no diálogo entre seu conhecimento tradicional e a ciência e tecnologia do mundo envolvente. A autora descreve o rito de Põhyjôcrow e o texto e tradução de seus cânticos. Esse rito marca o começo do plantio do milho, no início da estação chuvosa, quando a metade Catamjê assume a direção da aldeia. Mas é no artigo cuja autoria Veronica Aldé assume com Ana Gabriela Morim de Lima e Creuza Prumkwyj Krahô que o rito Põhypré e seus cantos são apresentados. Esse rito marca o tempo da colheita do milho.

Ana Gabriela Morim de Lima (2016) dedica sua tese ao rito ou festa de *Jàtjôpĩ* (*jàt* = batata doce; *pĩ* = tora de madeira). Situa o cultivo da batata no quadro geral das atividades agrícolas dos craôs, na origem mítica do conhecimento dos gêneros cultiváveis, na necessidade de resguardos para obtenção de bons resultados. Ressalta sobretudo a possibilidade dos humanos se comunicarem e de aprenderem com os vegetais e também com os animais. A

descrição e análise da festa de *Jàtjõpĩ* está na parte III, onde também está a apresentação de seus cânticos com a tradução, análise gramatical e a interpretação craô de seu sentido.

Em vez dos cantos associados a um rito-festa, como nos quatro trabalhos que acabam de ser apontados, Ian Packer (2020) escolheu abordar aqueles entoados em qualquer período do ano, paralelamente a qualquer rito. Todos os timbiras os têm, mas Packer os estudou entre os craôs. Eles têm lugar no pátio, no caminho circular ou na casa de *Wýhtý* (residência de uma menina ou menino relacionada ou relacionado respectivamente aos homens ou às mulheres da aldeia, onde estes ou estas têm entrada livre nos dias de festa). Os craôs negam terem sido seus compositores e os atribuem ao um jacaré, que os ensinou a um deles no passado, aconselhando-os a abandonar os feios cantos que tinham até então. Os do pátio são cantados por um homem, munido de um maracá diante de um coro formado por uma fila de mulheres dispostas lado a lado de frente para ele. Distinguem-se entre os do pôr do sol, os da noite, os da madrugada e os do alvorecer. O pesquisador ouviu duas experientes cantoras, que lhe dizem como as mulheres atuam nesses cantos, da sua relação com o cantor e mostram que elas não são apenas passivas repetidoras daquele que as dirige com o maracá, mas o ajudam e até ensinam aqueles menos experientes (pp. 83-98). Toma também o depoimento de dois cantores sobre seu aprendizado e desempenho (pp. 98-109). Com os cantores e outros craôs que sabem suas tradições ou pensam sobre elas, o pesquisador anota o texto dos cânticos, sua tradução e interpretação. Nos dias de hoje não são raras as visitas de cantores de outros povos timbiras aos craôs, que são ouvidos com muita atenção. Também cantores craôs visitam outros timbiras, levando seus cantos. Os ouvintes não escondem uma certa preferência pelos cantos de fora, com alguma consequência para com o modo tradicional de cantar dos craôs: repertórios individuais mais pobres, esquecimento do canto “companheiro” daquele que está sendo apresentado e que serve de trampolim para pensar o que quer cantar em seguida.

Os cantos apresentados individualmente no caminho circular e na casa de *Wýhtý* não são abordados. Mas outras duas formas o são. Uma delas, não é contida propriamente por cantos: são os chamados emitidos a partir do pátio ou de outro ponto da aldeia constituído por um aviso, uma recomendação e até mesmo uma exortação (capítulo 3). O outro é o diálogo da Machadinha, o *Kàjre jarkwa* (capítulo 4), realizado no pátio. Além dos dois cantadores, um deles com a machadinha, que cantam a história de como foi trazida do Pé-do-Céu, pela expedição que para lá fez o herói Hartat, junto com seu genro e outros companheiros, há momentos em que a análise do texto do cântico mostra que é a própria machadinha quem canta. No final, Packer retorna aos cantos do pátio, com maracá. Além daqueles que já tinha mostrado (pp. 19-23) lá no Prólogo, apresenta e comenta uns poucos, certamente reservando a maioria para outro trabalho.

A machadinha tem especial interesse entre os não-índios porque, tendo sido dada por seu guardião indígena em troca de uma arma de fogo oferecida pelo pesquisador Harald Schultz em 1947 e levada para o Museu Paulista, aí ficou até 1986, quando os craôs passaram a exigi-la de volta e foram buscá-la em São Paulo. Isso provocou grandes debates entre as autoridades da USP, a que o Museu está subordinado, focalizados pela imprensa, até que, mediante um acordo, os índios a tiveram de volta.

Xerentes

Quanto aos xerentes, foi também Nimuendajú o primeiro a oferecer uma monografia sobre eles. Posteriormente, nos anos 1950, foram pesquisados por David Maybury-Lewis, mas

apenas como preparo do mesmo pesquisador para encetar a pesquisa com os xavantes, então recém-contatados. Somente após realizar sua monografia sobre os xavantes, ele reexamina, no capítulo dedicado aos jês centrais, em *Dialectical Societies*, a descrição de Nimuendajú, e conclui que a residência dos xerentes não é patrilocal, mas sim matrilocal, ou, de modo mais preciso, uxorilocal (Maybury-Lewis 1979: 232-235). Os xerentes falam língua muito próxima à dos xavantes e certamente tinham uma organização muito semelhante. Porém os xavantes migraram em meados do século XIX para oeste do rio Araguaia, isolando-se dos brancos, enquanto os xerentes ficaram a leste do rio Tocantins, mantendo-se próximos destes, mais sujeitos às suas influências e modificando mais sua organização social.

Articulações entre os índios do sul do Maranhão e norte do Tocantins

Começando pelos timbiras, sabemos que, nos dois últimos séculos, relações de amizade ou hostilidade ligaram suas sociedades. Os craôs, por exemplo, mantêm uma antiga relação com os apaniecrás, por meio de visitas mútuas, casamentos e até a adoção de alguns ritos. Já com os canelas mantêm distância, embora os admirem pelo modo como conservam as antigas tradições timbiras. Incorporaram também parte dos sobreviventes quencateiês, quando estes tiveram sua aldeia destruída no massacre promovido por um fazendeiro em 1913, que os extinguiu como grupo autônomo.

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

As relações amistosas dos craôs com os xerentes, que não são timbiras, mas acuêns, teriam se iniciado quando, em meados do século XIX, Frei Rafael de Taggia criou missões próximas, para uns e outros, no rio do Sono e no Piabanha, afluentes do Tocantins. Na primeira metade do século XX um grupo de xerentes, devido a dissensões internas, refugiou-se entre os craôs, onde se casaram e têm descendentes.

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

Os canelas (ramcocamecrás), por sua vez, no tempo de Nimuendajú, mantinham abrigados, em sua antiga aldeia do Ponto, membros das sociedades txocamecrá, crocramecrá e carencateiê, que não mais dispunham de aldeia própria. Cada qual havia aclamado um ou mais membros das demais como chefes honorários (Nimuendajú 1946: 99), o que é um indício de que continuavam a se considerar como grupos étnicos distintos. Estas distinções se mantêm até os dias de hoje. William Crocker descreve o rito que marcou a entrada definitiva dos

txocamecrás na aldeia canela na época da passagem do século XIX para o XX (Crocker & Crocker, 2009, pp. 27-30).

Os canelas também mantêm relações antigas com os guajajaras, grupo tupi que inclui 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 canelas ajudaram os sertanejos a persegui-los em expedições punitivas. Em 1931, as relações entre eles já eram outras, pois os canelas aclamaram como chefe honorário um jovem dentre os guajajaras que os visitavam (Nimuendajú 1946: 99). Depois disso, mantiveram troca de chefes honorários. Mais recentemente, em 1963, quando os canelas desenvolveram um movimento messiânico que culminou em choque armado com os civilizados, os guajajaras lhes deram guarida, durante algum tempo, em uma de suas terras indígenas, impedidos que estavam os canelas de voltar a suas terras e sofrer as represálias dos civilizados (Crocker & Crocker, 2009, pp. 42-46).

Os timbiras pucobiês e crincatis mantêm igualmente relações com os guajajaras, inclusive em partidas de futebol, um tema trabalhado por Maria Helena Barata (1999).

Os pucobiês são vizinhos dos crincatis, também timbiras, com os quais mantêm um intenso contato que inclui intercassamentos, a ponto de se discutir se na verdade constituem um único grupo ou não. 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 em 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 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.

Lembro-me de 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”. Já faz algum tempo a professora Marineusa Gazzetta, que esteve entre eles, contou-me que costumam visitar os outros timbiras, num programa de “resgate” cultural. O vídeo *Eu já Fui seu Irmão*, dirigido por Vincent Carelli (1993), que mostra a visita dos gaviões aos craôs, parece retratar um exemplo da execução desse programa.

Vale ainda lembrar a divisão interna dos craôs em mancamecrás e quenpocateiês, conforme os viu Nimuendajú em 1930. Eu mesmo pude constatar, na década de 1960, que os craôs das aldeias mais meridionais se diziam mancamecrás ou mancreres, sendo a identificação das outras mais difusa. Os craôs, pois, constituem uma fusão de diferentes grupos, embora não cultivem formalidades que lembrem essas distinções internas, como acontece com os canelas.

Caiapós

Os caiapós, que chamam a si próprios de *mebengôkre*, foram alcançados pela mesma frente pecuária no final do século XIX, nas vizinhanças do Araguaia. Contrariamente ao que aconteceu com os 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 novos ramos. 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.

Três ramos caiapós

O etnólogo Gustaaf Verswijer foi quem mais se dedicou ao estudo do processo de subdivisão dos caiapós em vários ramos, desde quando cruzaram o rio Araguaia para sua margem esquerda, na primeira metade do século XIX, prolongando-se pelo século seguinte, na sua expansão daí para oeste, pelo sul do Pará e norte de Mato Grosso. Numa visão simplificada dessa ramificação dos caiapós, a partir de um antigo tronco chamado *gorotí-kümrenh*, podem-se distinguir três ramos principais: xicrin, gorotire e mencrangnoti (Verswijer 1985: 33-43 e 85). No mapa que acompanha o presente capítulo, os caiapós são representados pelos nomes desses três ramos e de seus sub-grupos:

Mebengôcre (caiapó)			
Ramos ou grupos	Xicrin	Gorotire	Mencrangnoti
subgrupos	Xicrin do rio Cateté Xicrin do rio Bacajá	Gorotire Cubencranren Cocraimoro Cararaô	Mencrangnoti Mentuctire

Xicrins. O primeiro a se destacar foi o xicrin, talvez ainda antes de cruzar o Araguaia. Hoje os xicrins vivem junto ao rio Cateté, um afluente do rio Itacaiúnas, afluente da margem esquerda do Tocantins que desemboca perto da cidade de Marabá, e junto ao rio Bacajá, afluente do baixo Xingu, que desemboca na grande curva desse rio voltada para o sul, abaixo da cidade de Altamira. Lux Vidal, da USP, estudou a organização social dos xicrins e também sua pintura corporal na década de 1970. Sua filha, Isabelle Vidal Giannini, estudou sua classificação das aves. Mais recentemente, Cesar Gordon estudou sua economia de bens simbólicos. Esses estudos se centraram sobretudo no Cateté. Os xicrins do Bacajá tiveram William Fisher como pesquisador.

Gorotires. Afastados os xicrins, ficaram os gorotires, dos quais se destacaram os mencrangnotis no início do século XX, constituindo os outros dois grandes ramos dos caiapós. Os gorotires e os cubencranquéns, que deles se separaram, mais seus sub-ramos, se concentraram nas bordas e interior do grande losango formado por uma longa curva do médio Xingu e seu afluente da margem direita, o rio Fresco, com exceção dos cararaôs, que se estabeleceram no interior da confluência do Iriri com o baixo Xingu. Simone Dreyfus fez pesquisa com os cubenkranquéns nos meados dos anos 1950. Terence Turner e sua então esposa Joan Bamberger, da equipe do projeto Harvard-Museu Nacional, fizeram pesquisa com os gorotires e os cubenkranquéns. A tese de doutorado de Terence Turner (1966) é o primeiro trabalho de fôlego sobre a organização social dos caiapós. Descrevendo e analisando os graus de idade por que passam homens e mulheres do nascimento até a morte, examina como atuam, que laços estabelecem, quais reforçam, afrouxam ou modificam, a cada etapa de idade, no interior do grupo doméstico e, no caso masculino, também na casa-dos-homens. No volume organizado por David Maybury-Lewis (1979), *Dialectical Societies*, que reúne os principais resultados do Projeto Harvard-Brasil Central, Turner (1979b) de certo modo condensa o núcleo

de sua tese. Precede-o de outro capítulo (Turner, 1979a), em que esboça sua teoria geral da organização social do jês e bororos, numa interpretação não de todo acorde com a do organizador e outros autores do volume.

Mencrangnotis. O terceiro grande ramo dos caiapós, os mencrangnotis, tem suas aldeias distribuídas desde o alto curso do Curuá (afluente do Iriri, por sua vez tributário da margem esquerda do Xingu) e seus afluentes, ao longo da vertente nordeste da serra do Cachimbo, continuando para sudeste, cruzando a fronteira Pará–Mato Grosso até alcançar o norte do Parque Indígena do Xingu. Foi entre os mencrangnotis que Gustaaf Verswijver e Vanessa Lea fizeram suas pesquisas de campo.

Organização social caiapó

As aldeias caiapós são circulares como as timbiras. As casas envolvem um pátio central, mas, de modo diferente das timbiras, não há caminhos radiais ligando cada casa até o mesmo. O ideal caiapó é ter toda a área envolvida pelas casas capinada e limpa. As aldeias caiapós, por sua vez, têm no pátio algo que falta nas timbiras: a casa dos homens. Idealmente as casas dos homens são duas. Mas os conflitos geralmente fazem com que os homens de uma delas se retirem para fazer uma outra aldeia. Por isso, em cada aldeia há apenas uma casa dos homens, no lado leste ou lado oeste do pátio, como que a deixar lugar para a outra, que está ausente. No passado as aldeias xicrins, além da casa dos homens no pátio central, tinham também uma casa de solteiros externa à aldeia, atrás do círculo das casas de moradia.

Tal como nas aldeias timbiras, a casa caiapó é moradia da mãe, filhas e filhas dessas filhas. Os meninos que aí nascem deixam-na ainda jovens para ficarem primeiro na casa dos homens e mais tarde ingressam em outra pelo casamento. Quando o grupo doméstico abrigado pela casa cresce além de certo ponto, ele se desdobra em dois ou mais, e as casas resultantes se constroem ao lado da original. Assim se forma um conjunto de casas contíguas cujas mulheres estão ligadas entre si por linha feminina. As pessoas nascidas num mesmo conjunto desse tipo não podem se casar entre si. Esses conjuntos recebem diferentes nomes conforme os pesquisadores. Podem ser, por exemplo, segmentos residenciais, como diz Verwijver, tal como eu uso para os timbiras. Vanessa Lea preferiu usar o termo Casa, com inicial maiúscula, para diferenciar das edificações (casas, com minúscula) que abrigam as famílias que compõem o conjunto. Inspira-se no conceito de Maison desenvolvido por Lévi-Strauss para dar conta de certas formas complexas de arranjo residencial em que hierarquia, prestígio e emblemas são tomados em consideração, como nas sociedades indígenas do noroeste da América do Norte. A Casa caiapó teria entre seus privilégios a posse dos nomes pessoais (que passam do tio materno, avô materno ou paterno para os parentes masculinos, e da tia paterna, avó paterna ou materna para os parentes femininos, tal como entre os timbiras), que devem circular de modo a retornarem sempre à mesma Casa; papéis a serem desempenhados por seus membros nos ritos; e os bens simbólicos constituídos por artefatos e outros itens tomados como troféus ao inimigo ou guardados como lembrança de outros atos significativos. Essa posição de Vanessa Lea, mais atenta à periferia da aldeia, afasta-se de outras interpretações da organização social caiapó, como a de Terence Turner, para quem o apoio político e o trabalho dos homens mais jovens é proporcionado aos mais velhos por intermédio do controle que estes têm sobre as mulheres.

De fato, o menino caiapó, desde cerca dos oito anos de idade, é levado por um pai ritual, que não é um integrante de sua família nuclear, e nem se conta entre aqueles que lhe dão nome, para a casa dos homens, onde passa a morar. Nas reuniões da casa ele fica atrás do homem que

para aí o conduziu e lhe presta pequenos serviços. A partir de seus doze anos, passa a um novo grau de idade e tem seu lugar no centro da casa dos homens, junto aos da mesma faixa etária. Por volta dos vinte anos, quando lhe nasce o primeiro filho, ele não só fixa sua residência na casa do sogro, que até então frequentava em breves visitas, como também decide, entre as duas ou mais associações que se reúnem na casa dos homens, cada uma dirigida por um chefe, à qual delas quer pertencer. São essas associações que dirigem a aldeia, lideradas pelo chefe de uma delas. Confrontos muito severos entre elas podem levar ao desmembramento da aldeia. Quando o homem já tem muitos filhos, passa a ser considerado de um novo grau de idade, até entrar no último, que é o da velhice.

A terminologia de parentesco dos caiapós é de tipo omaha, enquanto a dos timbiras é de tipo crow. Costuma-se dizer, embora não seja tão simples assim, que, se pusermos um esquema genealógico com terminologia crow diante do espelho, veremos a omaha. Mas elas têm algo em comum: os primos cruzados de um lado são classificados como parentes de uma geração acima e os primos cruzados de outro são classificados como de uma geração abaixo. Assim, um homem timbira classificará seus primos cruzados patrilaterais como pai e irmã do pai, enquanto seus primos cruzados matrilaterais serão classificados como filho e filha. Uma mulher caiapó, pelo contrário, classificará seus primos cruzados patrilaterais como filho e filha, enquanto os matrilaterais serão irmão da mãe e mãe. As primeiras explicações dessa terminologia associavam o sistema crow à presença de clãs ou linhagens matrilineares e o sistema omaha a clãs ou linhagens patrilineares. Mas sabe-se hoje que não há uma correspondência estrita entre tais terminologias e grupos unilineares. Além disso, caiapós e timbiras não têm esses grupos. Há sim, tanto entre os caiapós como entre os timbiras, conjuntos de casas cujas mulheres estão relacionadas por linha feminina. Essas concentrações de mulheres se assemelham a clãs ou linhagens matrilineares. Mas por que só os timbiras têm terminologia crow e não os caiapós? Tem sido lembrada a identificação do sobrinho com o tio materno, pela transmissão do nome pessoal deste para aquele, como explicação da terminologia crow entre os timbiras; mas a identificação da sobrinha com a tia paterna, pela transmissão do nome, mais coerente com o sistema omaha, também afeta mais pontualmente a terminologia crow (nos casos em que a possibilidade de transmissão é realmente efetivada). Como a transmissão de nomes pessoais é feita do mesmo modo entre os timbiras e entre os caiapós, ambos deveriam ter o mesmo sistema terminológico, o que não acontece. Por outro lado, tem sido lembrado que o sistema omaha estaria presente entre os caiapós devido a uma relação mais forte do homem com o seu pai ritual, que o retira da casa materna para o levar para a casa dos homens. De qualquer modo, todas essas explicações deixam a desejar.

O pai ritual acima referido não deixa de lembrar o arranizador de nomes apinajé. Aliás os apinajés, apesar de conhecidos como timbiras ocidentais, têm pelo menos duas instituições em que eles se parecem mais com os caiapós do que com os timbiras orientais. Uma delas é a distinção entre nomes pessoais de maior importância ritual e de maior prestígio do que outros. A outra é a instituição dos amigos formais, que, embora também presente entre os timbiras orientais, apresenta aspectos similares à dos caiapós.

Economia, prestígio e predação

Cesar Gordon fez um estudo da economia dos bens simbólicos do ramo caiapó dos xicrins, mais precisamente os do rio Cateté. Como suas terras são afetadas pela presença da exploração de minério de ferro da Serra dos Carajás, pela Companhia Vale do Rio Doce, esta

empresa lhes concede um auxílio anual, que eles próprios administram. À primeira vista, o que impressiona os observadores são os gastos excessivos dos xicrins, muito além de suas necessidades imediatas, tanto na compra de alimentos e bebidas como na de eletro-domésticos, aparelhos de som e imagem, bem como fretes de avião para adquirir artigos na cidade de Marabá. A par disso fazem constante pressão junto à Vale para aumento do auxílio concedido, que atende não somente a gastos individuais, remuneração de chefes, pagamento de professores e atendentes de saúde indígenas, mas também em obras em benefício da comunidade indígena, como construção de casas de alvenaria, gerador de eletricidade.

Gordon quis ir além da explicação aparentemente mais óbvia que seria o encantamento dos xicrins diante dos novos recursos e a falta de conhecimento para administrá-los. Procurou saber se na cosmologia, organização social, enfim na cultura caiapó havia elementos que fundamentassem o seu comportamento diante dos novos bens. Na esteira de outros trabalhos desenvolvidos por pesquisadores do Museu Nacional, instituição em que realizou este seu como tese de doutoramento, ele procurou evidenciar nos caiapós aqueles aspectos que apontam para um interesse no mundo exterior no sentido de se apoderar do que lhes aprouver para integrar o seu meio sociocultural: armas, adornos, cânticos, ritos. Para tanto cultivam, no lidar com seres do mundo externo, uma atitude agressiva. Põem a origem desse seu modo de ser no mito dos dois irmãos que mataram o gavião de tamanho descomunal que caçava e comia os membros de seu grupo, o qual depois de morto transformou-se em muitas aves menores, das quais os caiapós tiram as penas para seus adornos. Além dos adornos, os caiapós conseguiram do gavião seu caráter agressivo e aguerrido perante os de fora, passando de presas a predadores. Vale notar que os timbiras também contam uma variante desse mito, no qual a vitória sobre o grande gavião, abatido pelo irmão mais velho, é atenuada pela morte do irmão mais novo ao enfrentar um igualmente grande caprimulgídeo. Segundo Gordon, essa atitude de predador seria assumida no rito de confirmação dos nomes pessoais bonitos (pois não basta recebê-los, é preciso confirmá-los), quando os com eles agraciados emplumam-se como aves. Assim, nos dias de hoje, os xicrins, que no cotidiano comportam-se de modo tranquilo e afável para com os brancos, tornam-se exigentes e agressivos quando nas reuniões com os representantes da Vale do Rio Doce, de modo a intimidá-los. Até mesmo a data dessas reuniões procuram marcá-las para os períodos em que realizam algum rito, de modo a ter um maior número de participantes, e devidamente ataviados.

A crescente demanda de artigos dos brancos, alimentos, eletro-domésticos, aparelhos de som, câmeras e outros, também tem a ver com a hierarquia de prestígio que distingue os xicrins, e também os demais caiapós, uns dos outros. Esses artigos são como se fossem os tradicionais *nekrets* ou bens simbólicos; mas, diferentemente deles, não passam pelo tratamento ritual. Nem por isso deixam de distinguir os xicrins entre si. As cerimônias de confirmação dos nomes bonitos só podem ser patrocinadas pelos pais dos nomeados que sejam capazes de acumular alimentos para a festa com um enorme esforço de trabalho e mobilizando a colaboração de parentes. Por conseguinte esses nomes são confirmados principalmente entre aqueles que já têm prestígio ou uns poucos capazes de conquistá-lo. Altamente prestigiados são os chefes das sociedades da casa dos homens, dentre os quais está o chefe da aldeia, e sua ascensão até essas posições depende de escolhas para posições subalternas anteriores que são arranjadas pelos seus superiores. Também outras posições relacionadas ao contato com os brancos, como professor, contratador, ficam no grupo de parentesco relacionado aos chefes, como mostram as genealogias levantadas por Gordon. Os chefes têm sua própria parte no auxílio concedido pela Vale. Têm sempre sua dispensa mais abastecida que os demais. Compram aparelhos do último

modelo, o que os faz se distinguirem dos demais. Os modelos obsoletos vão perdendo o interesse. E assim novas pressões se fazem sobre a Vale para aumentar seu auxílio. Esse processo, que ocorreria em todos os ramos dos caiapós, é mais acentuado entre os xicrins do Cateté, pois afinal nem todos têm uma Vale do Rio Doce nas suas vizinhanças.

Articulações dos caiapós com seus vizinhos

Quanto às relações com povos vizinhos, podemos lembrar as incursões caiapós sobre os grupos tupis do médio Xingu — os arauetés, paracanãs e assurinis — e o papel cada vez mais proeminente que mantêm nas reivindicações indígenas do alto Xingu. Desse modo, os caiapós se articulam com índios que coloquei em outras áreas etnográficas, a Amazônia Oriental e o Alto Xingu. Mas vale lembrar também suas relações com o leste: incursões no passado contra os tapirapés, aprendizado de um rito com os carajás e a presença de moradores caiapós nas aldeias apinajés.

Xavantes e bororos

Xavantes

Os jês centrais são constituídos pelos acuéns, 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.

A pesquisa de David Maybury-Lewis com os xavantes se iniciou pouco tempo depois que eles aceitaram a presença dos brancos. Para realizá-la, o etnólogo passou primeiro uma temporada junto com os xerentes, cuja língua é muito semelhante à daqueles. Quando iniciou sua pesquisa, na década de cinquenta, os xavantes ainda realizavam longas expedições de caça e coleta, num tempo em que os timbiras apenas lembravam delas como um costume do passado.

Tal como os timbiras e caiapós, os xavantes residem matrilocalmente, em casas que se dispõem em arco (o círculo não se fecha, como entre aqueles). Entretanto, estão divididos em três clãs, os quais se subdividem em linhagens patrilineares. Distinguem-se também daqueles por praticarem a poliginia, mas de tipo sororal, isto é, o homem tende a se casar também com as irmãs de sua esposa. Geralmente um grupo de irmãos se casa com um grupo de irmãs, indo morar na mesma casa delas, a do sogro. Os primos paralelos desses homens, que eles também chamam de “irmãos”, casam-se nas casas vizinhas daquela em que os primeiros se casaram, ou seja, com as “irmãs” das esposas dos primeiros. Desse modo, homens de uma mesma linhagem patrilinear, primos paralelos entre si, apesar de saírem de suas casas maternas, deslocam-se para casas vizinhas, evitando dispersarem-se.

Tal como os timbiras e apinajés, os xavantes têm uma orientação dualista. Seus três clãs, pelo menos numa parte de seu território, se organizam em metades: dois clãs não se casam entre si, somente com o terceiro. O dualismo também se manifesta na marcada oposição entre

parentes e afins, tanto no comportamento como na terminologia. Uma oposição que perdura até após a morte, pois o xavante considera que as almas de seus parentes falecidos vão para uma aldeia a leste, enquanto as dos seus afins, para uma outra a oeste.

O dualismo ainda se manifesta na distribuição das classes de idade. Cada grupo de meninos em iniciação forma uma nova classe de idade e continuam como membros dela por toda a sua vida. A turma seguinte a ser iniciada ingressa numa classe de uma metade oposta. E assim alternadamente. O número de nomes dado às classes de idade é limitado, de modo que, quando uma delas já está desfalcada pela morte da maior parte de seus membros e os poucos que lhe restam estão em idade avançada, uma nova turma de meninos nela ingressa.

Os jovens são estimulados a desenvolver grande camaradagem com os membros de sua classe de idade. Mas, à medida que o tempo passa, envolvem-se em outros interesses e filiam-se a facções que disputam o poder político, de modo que essa camaradagem perde a importância para os mais velhos. As facções têm como núcleo uma ou mais linhagens, e a mais poderosa dirige a aldeia.

Bororos

Os bororos 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 XX. Vários etnólogos brasileiros deram também sua contribuição ao conhecimento dos bororos, tendo-se dedicado mais demoradamente a eles Renate Viertler (1976, 1982 e 1990) e Sylvia Caiuby Novaes (1993). Dos etnólogos estrangeiros que realizaram pesquisa em suas aldeias, o que mais publicou foi J.C. Crocker, inclusive um livro (1985) referente aos dois princípios complementares, o dos *aroe* e o dos *bope*, principalmente o segundo.

Cada clã ou subclã bororo tem seus *aroe*. Os nomes pessoais de seus membros mais que os evocam: são condição para constituí-los como pessoas, vinculando-lhes ao corpo uma dessas entidades. Somente seus membros têm o direito de usar a pele, as penas, os dentes, as unhas, os bicos das espécies animais identificadas a seus *aroe* (J.C. Crocker 1985: 4-5). Mas é um direito exercido indiretamente, uma vez que concedem aos membros da metade oposta o encargo de representá-los.

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, o pequi, o 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. Ele penetra no corpo de uma anta, de um pequeno porco-queixada e dirige 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, o pacu, o 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; não ter em disponibilidade os alimentos preparados para os *aroe*; deixar que alguém os consuma antes deles; displicência no apagamento da decoração usada nos ritos secretos (: 303-6). Outra atribuição do *aroe etawa-are* é 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 resolvem o problema da seguinte maneira: 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*; então fazem com que o *bari*, por intermédio 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 frequentemente 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 folíolo) 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 os usará sempre, mostrando que, apesar de quite com seu encargo ritual, sua identificação com o morto não se anula totalmente.

A dissertação de Sylvia Caiuby Novaes (1986) centra sua atenção na casa como o lugar em que se entrecruzam as relações públicas e privadas dos moradores das aldeias bororos. Procura conhecer como as regras, o comportamento ideal, a distinção em categorias sociais, se expressam concretamente no cotidiano. Interessa-lhe a defasagem entre o aspecto jurídico, o modelo, e o comportamento real observado. Assim, por exemplo, certos indivíduos, temporária ou permanentemente, por razões que lhes são próprias, não atendem ao padrão da uxorilocalidade. Grupos domésticos espacialmente contíguos, os “encostados”, ainda que suas mulheres pertençam a clãs ou mesmo metades distintas, mantêm entre si uma fluência solidária de conversas, favores, alimentos, frequência mútua, ao contrário dos que têm por núcleo mulheres de linhagens do mesmo clã, que, por diferença de nível hierárquico, mantêm-se alheias. O grupo doméstico de origem do pai de uma criança dá-lhe afetuosa atenção, mesmo quando aquele já se tenha divorciado de sua mãe. Valendo-se da metodologia de rede, a pesquisadora registrou uma série de tipos de relações (trocas, visitas, favores, temporárias, ritualizadas, de amizade e negativas) entre as casas da aldeia de Córrego Grande, no período de 1970 a 1975, traçando um conjunto de gráficos, apresentados em apêndice (pena que em tamanho muito pequeno), dos quais retira exemplos para analisar. Mas o fluir do cotidiano bororo não é caótico; se, por exemplo, apresenta uma alta taxa de divórcios, há por outro lado a tendência a voltar a procurar cônjuge na mesma linhagem, às vezes voltar ao mesmo cônjuge, valorizando as “estradinhas” (*utawara*), ou seja, relações estabelecidas desde os tempos míticos. O livro se encerra com o ritual funerário bororo (com uma digressão sobre o simbolismo dos cabelos), que envolve toda a aldeia, mas com participação destacada do grupo doméstico do falecido e o do seu representante. Na extinção de todos os objetos pertencentes

ou relacionados ao morto, a própria casa em que morava será queimada e o grupo doméstico que abrigava se dispersará temporariamente por outras casas. Depois de algum tempo uma nova casa pode ser erguida no mesmo lugar, pelo mesmo grupo doméstico ou por outro cujas mulheres, por sua afiliação clânica, sejam credenciadas ao mesmo espaço.

Contato

O livro *A Duras Penas*, de Renate Viertler (1990), faz uma reconstituição histórica, muito rica em detalhes, das relações dos bororos com os brancos. Centra-se nos bororos orientais, ou seja, os que estão a leste do rio Paraguai, sem deixar de referir-se aos bororos ocidentais, ou seja, os que viviam a oeste do mesmo rio, divididos em dois ramos, os bororos cabaçais (do rio Cabaçal, afluente do alto Paraguai) e os bororos da campanha (que frequentavam o rio Jauru, outro afluente do Paraguai). Os bororos ocidentais desapareceram. Os orientais têm as suas sucessivas situações de contato, espacialmente diversificadas ao longo do eixo constituído pelas bacias do Garças (afluente do Araguaia) e São Lourenço (afluente do Paraguai), examinadas pela autora desde o início do século XVIII até recentemente, desde a ação de bandeirantes, passando pelo aldeamento imperial de Teresa Cristina, até, já nos tempos da república, a polaridade entre a atuação salesiana e a dos órgãos governamentais (SPI e depois Funai), em cujas teias de domínio suas aldeias demoraram a cair.

De Sylvia Caiuby Novaes (1993), professora de antropologia da USP, há um livro de agradável leitura, pelo estilo, pela diagramação, pelas boas e sugestivas fotos, antigas ou tomadas pela própria autora, e outras ilustrações que denunciam seu gosto pelas artes visuais, que emolduram o estudo das relações entre os bororos e os salesianos, desde a instalação destes missionários no final do século XIX até o final do seguinte, interpretadas segundo a metáfora de um *Jogo de Espelhos*, que dá título à obra. É sua tese de doutorado, defendida na mesma universidade, com base em trabalho de campo e de consulta a arquivos, inclusive dos próprios salesianos. Norteiam o trabalho os conceitos de identidade, auto-imagem e a noção de pessoa, numa abordagem que, argumenta a autora, lhe permite ir mais além do que lhe seria proporcionado caso se ativesse à noção de identidade contrastiva de Roberto Cardoso de Oliveira. Se bem entendi, um grupo em contato com outro não somente o nega, mas também procura saber o que o outro pensa dele, o que o faz retrabalhar a sua própria auto-imagem. A imagem negativa do outro não impede de aliar-se a ele no caso de defender interesses comuns contra um terceiro. No caso em questão, o jogo de espelhos envolve não somente bororos e salesianos, mas também os xavantes, os fazendeiros, agentes do governo e outros mais, inclusive antropólogos. A autora faz uma crítica de alguns pesquisadores que a precederam: uns de breve passagem, como o etnólogo Herbert Baldus, o membro da ordem católica do Verbo Divino Guilherme Saake, a missionária do Summer Institute of Linguistics Esther Huestis; outros com pesquisas mais prolongadas, como os etnólogos Renate Viertler e Jon Christopher Crocker. De Viertler, sua colega da USP, observa que sua abordagem ecológica do funeral bororo não é adequada para dar conta de toda a riqueza de símbolos e significados desse ritual. De Crocker, cujo livro decorre de sua participação no antigo projeto Harvard-Museu Nacional, lamenta seu prognóstico de definhamento da cultura e da sociedade bororo. Para a autora não há simplesmente perda de componentes da cultura bororo e sua substituição pelos ocidentais, mas acréscimo: os bororos aceitam itens da cultura dos brancos sem abandonarem os correspondentes da sua. O trabalho secular dos salesianos é examinado criticamente, sem descambar em simples e indignadas acusações. Sua ação também passa pelo jogo de espelhos. Assim, o Pe. Antonio Colbacchini aborda os bororos segundo diferentes ângulos, um quando

escreve como co-autor do livro *Os Bororos Orientais*, outro quando faz relatório como superior da missão. E se os salesianos conseguiram que os bororos demolissem, na aldeia em que atuavam, a casa-dos-homens, em 1914, substituindo-a por uma cruz, vão promover sua reconstrução, no último quartel do século XX, quando começam a reorientar sua atuação, acompanhando o movimento geral da Igreja que tem início com o Concílio Vaticano II. Nesse novo rumo chegam até a promover o rito funerário bororo para o Padre Rodolfo Lunkenbein, dez anos depois de sua morte, assassinado que foi em 1976, junto com o bororo Simeão, numa invasão da missão promovida por fazendeiros insatisfeitos com a demarcação de terras. A análise dessa cerimônia, como um recurso de os salesianos se apresentarem com uma nova imagem perante membros da Igreja progressista trazidos para uma reunião do CIMI na aldeia, e dos motivos dos bororos para dela participarem, coroa o final do livro.

Carajás e tapirapés

Carajás

Os carajás, os javaés e os xambioás falam a mesma língua, que, embora não seja jê, pertence, como essa 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 (Fénelon Costa 1978). Só recentemente seus ritos (Lima Filho 1995) 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, mais ao norte. Entretanto, os últimos acabaram por se afastar 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. Mas suas aldeias diferem das jês por não terem a forma circular: suas casas acompanham a margem do rio, e mais para o interior fica a casa dos homens.

Pelo menos quatro artigos de Patrícia de Mendonça Rodrigues (1995, 2005, 2006 e 2007) sobre os javaés, um dos ramos carajás, têm como núcleo comum sua cosmologia, mais especificamente a maneira como consideram a constituição de seus corpos, a distinção entre corpos dos que vivem na terra e os que permaneceram no fundo das águas, e as distinções entre os corpos dos homens e os das mulheres. Nem todos os seres humanos deixaram as águas para viverem no nível terrestre. Os que lá ficaram são os aruanãs. Seus corpos são contidos; não têm relações sexuais e por isso não emitem esperma, nem sangue menstrual. Como desse modo não perdem energia, não enfraquecem, não envelhecem e nem morrem. Os que vivem sobre o chão, pelo contrário, têm os corpos mais abertos. Os homens javaés, mais próximos do ideal dos aruanãs, é que se mascaram como eles, nos períodos de visitas desses seres à aldeia. As mulheres devem ser mantidas afastadas. Elas não apenas são corporalmente mais abertas que os homens, como também mais voltadas para o exterior, para a alteridade. A maior continência dos homens não é apenas corporal; eles são mais atentos aos interesses coletivos, enquanto às mulheres é atribuída a propensão a cometer atos anti-sociais. Atos maléficis das mulheres estão na origem dos seres chamados *aõni*, com características opostas às dos aruanãs (*irasò*, na língua carajá). Essas malevolências das mulheres são explicitadas nos cantos do rito de Aruanã. Esse modo negativo de considerar as mulheres parece ter sua razão no lugar reservado ao homem na

organização social. Pelo casamento ele tem de se deslocar da casa materna para a dos sogros, a quem deve prestar serviços. As mulheres têm papel ativo dentro da casa e seu prestígio cresce com a idade. Fazem arranjos matrimoniais, contam mitos, conhecem a terminologia de parentesco e dão conselhos aos jovens, enquanto o homem velho é uma figura apagada. Além disso, em contraste com os cânticos masculinos, o choro ritual das mulheres no período de luto, com a explicitação dos nomes dos feiticeiros que teriam causado a morte de seu parente, lhes granjeia grande respeito e admiração.

Pela disposição longilínea de sua ocupação ao longo do Araguaia e talvez por terem sido os remeiros nesse rio, os carajás tiveram e têm relações com povos que chegaram a suas margens. Vale lembrar 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 suruí, há um clã de nome Karajá, originado por um homem de fora (Laraia & DaMatta 1979: 80, nota 12), e que Roque Laraia, conforme informação pessoal, na sua visita à área em 1996, chegou à conclusão de tratar-se de um xicrin. Os xicrins, por sinal, realizam o rito do Aruanã, totalmente copiado dos carajás (Vidal 1977: 179).

Tapirapés

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).

Tapuios e avás

Dizer que os tapuios e os avás constituem um quinto setor da área Tocantins-Xingu sem dúvida é um tanto forçado, pois não parecem manter qualquer intercâmbio com os demais aqui tratados.

Os tapuios, resultantes do velho aldeamento colonial do século XVIII chamado de Pedro III ou Carretão, até poderiam ser reunidos ao setor dos carajás ou o dos xavantes por ter sido o dito aldeamento povoado por membros dessas etnias. Mas atualmente seu modo de vida, que não se distingue daquele de uma comunidade rural sertaneja, está bem afastado. Entre as pesquisas realizadas junto aos tapuios se conta a de Rita Heloísa de Almeida (1985), que também organizou num volume as entrevistas com membros de sua comunidade e com fazendeiros e posseiros (2003).

Os avás, também conhecidos como canoeiros, são índios falantes de uma língua da família tupi-guarani que se mantiveram sem contato com os brancos, apesar de viverem entre suas casas

e estabelecimentos rurais, dos quais costumavam abater animais para se alimentarem ou apropriarem-se de utensílios, sempre implacavelmente perseguidos, até a segunda metade do século XX. O contato se fez com apenas uns poucos indivíduos. Uns junto à ilha de Bananal, aonde foram levados para morar próximo aos javaés. Outros mais a leste, para os quais se criou uma terra indígena bem no norte do estado de Goiás, nas vizinhanças do rio Paranã, o formador oriental do rio Tocantins. Sobre o último grupo há o livro de Cristhian Teófilo da Silva (2010), resultante da edição de sua tese de doutorado na Universidade de Brasília.

Multiplicação e coalescência

No que tange à formação étnica, gostaria de fazer um último reparo com respeito aos timbiras, caiapós e acuéns. 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. Nimuendajú 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 em 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), fazendo-nos lidar com um número cada vez maior de etnônimos.

Com os acuéns 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 acuéns 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.

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).
- ALDÈ, Veronica. 2013. *Sustentando o Cerrado na Respiração do Maracá: Conversas com os Mestres Krahô*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB – Centro de Desenvolvimento Sustentável. <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/4994>
- ALMEIDA, Rita Heloisa de. 1985. *O aldeamento do Carretão: duas histórias*. Dissertação de mestrado pelo Curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. (xerox).
- ALMEIDA, Rita Heloisa de (org.). 2003. *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: Conversas gravadas em 1980 e 1983*. Brasília: FUNAI – CGDOC.
- 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 (Brasiliense, 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).
- BARATA, Maria Helena. 1999. *Tupi-Guarani e Jê Timbira: Articulações Étnicas em Processo*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília.
- BORGES, Júlio César. 2014. *Feira Krahô de Sementes Tradicionais: Cosmologia, História e Ritual no Contexto de um Projeto de Segurança Alimentar*. Tese de doutorado. Brasília: UnB – ICS – DAN – PPGAS. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/17053>
- 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.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. "Lógica do mito e da ação: O movimento messiânico canela de 1963". Em *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade* (de Manuela Carneiro da Cunha). São Paulo: Brasiliense e Edusp. pp. 13-52. [Traduzido de *L'Homme* 13 (4), 1973].
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1993. "Les études Gé". *L'Homme* n^{os} 126/127/128: 77-93.
- CHIARA, Vilma. 1981. *L'Homme et l'Espace chez les Indiens Kraho – Etat de Goiás – Brasil*. Tese de doutorado de 3^o ciclo em Antropologia Social. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- COLBACCHINI, A. & C. ALBISETTI. 1942. *Os Boróros orientais Orarimogodógue do planalto oriental de Mato Grosso*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense, 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). Disponível na internet: <http://anthropology.si.edu/canela/literature/monograph/toc.htm>

- CROCKER, William H. & CROCKER, Jean G. 2009. *Os Canelas: Parentesco, Ritual e Sexo em uma Tribo da Chapada Maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio (FUNAI). Tradução com pequenas modificações de *The Canela: Kinship, Ritual, and Sex in an Amazonian Tribe*, Belmont (California): Wadsworth/Thomson Learning, 2004, 2ª edição com pequenas modificações de *The Canela: Bonding through Kinship, Ritual, and Sex*, Holt, Rinehart and Winston, 1994.
- 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.
- DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- FÉNELON COSTA, Maria Heloisa. 1978. *A arte e o artista na sociedade karajá*. Brasília: FUNAI.
- FERRAZ, Iara. 1998. *De “Gaviões” à “Comunidade Parkatêjê”: Uma Reflexão sobre Processos de Reorganização Social*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional-PPGAS.
- GIACCARIA, Bartolomeu & HEIDE, Adalberto. 1975a. *Xavante (Auwẽ Uptabi: povo autêntico): pesquisa histórico-etnográfica*. São Paulo (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 3).
- GIACCARIA, Bartolomeu & HEIDE, Adalberto. 1975b. *Jerônimo Xavante Conta: Mitos e Lendas*. Campo Grande (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 4).
- GIACCARIA, Bartolomeu & HEIDE, Adalberto. 1975c. *Jerônimo Xavante sonha: contos e sonhos*. Campo Grande (Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 5).
- GIRALDIN, Odair. 2000. *Axpên Pyræk: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp – IFCH – Departamento de Antropologia.
<http://www.uft.edu.br/neai/?p=331>
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os Índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp e Instituto Socioambiental; Rio de Janeiro: Nuti (Núcleo de Transformações Indígenas).
- GROSS, Daniel R. 1979. “A New Approach to Central Brazilian Social Organization”. In *Brazil. Anthropological 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, n° 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; HOHLFELDT, Antonio & ASSIS HOFFMANN. 1982. *O Gravador do Juruna*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ajuruna-1982-gravador/Juruna_1982_OGravadorDoJuruna.pdf
- 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.
<https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/teses/a-troca-de-nomes-e-a-troca-de-conjuges/>
- 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 Maybury-Lewis (org.), 1979, capítulo 1, pp. 16-44.
- LAZARIN, Marco Antônio & Telma CAMARGO DA SILVA. 1989. *Os Krahó do rio Vermelho: relatório de trabalho*. Goiânia: UFG-CEGRAF (Textos para Discussão, 10).
- LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e nekrets kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional.
- LEA, Vanessa. 1995. "Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê)". Em *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios* (org. por Eduardo Viveiros de Castro). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 321-359.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 1995. *Hetohokỹ — 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. 1989. "Social practice and the ontology in Akwe-Xavante naming and myth". *Ethnology* 28 (4): 331-341.
- 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 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. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-xama.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1967. *Índios e Criadores: A Situação dos Krahó na Area Pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da UFRJ. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/livros/livro67.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1970. *O sistema social Krahó*. Tese de doutoramento pela Universidade de São Paulo. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/tese/teseindice.pdf>
- 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. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-nominadores.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1972. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Herder e EDUSP. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/livros/livro72.pdf>

- MELATTI, Julio Cezar. 1974. “Reflexões sobre algumas narrativas Krahó”. *Série Antropologia* 8. Brasília: UnB-Departamento de Antropologia. Disponível na internet com título modificado para “Contos de guerra dos índios kraôs”: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-contos.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1976. “Corrida de toras”. *Revista de Atualidade Indígena*, nº 1. Brasília: FUNAI. p. 38-45. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-toras.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática (Ensaio, 53). Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/livros/lista78.pdf>
- 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. Disponível na internet: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1979/anuario79_melatti.pdf
- MELATTI, Julio Cezar. 1982. “Nota sobre música Krahô”. *Revista Goiana de Artes* 3 (1): 29-40. Goiânia: UFG. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-musica.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1985. “Curt Nimuendajú e os Jê”. *Série Antropologia* nº 49, Brasília: UnB-Departamento de Antropologia. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-nimuendaju.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1992. “O julgamento dos mitos”. *Ciência Hoje* 14 (84): 36-43. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-julgamito.pdf>
- MELO TAVEIRA, Edna Luísa. 1982. *Etnografia da cesta karajá*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás (Coleção Teses Universitárias, 22).
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2016. “Brotou batata para mim”. *Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ – IFCS - PPG Sociologia e Antropologia. https://www.academia.edu/48885592/Brotou_batata_para_mim_Cultivo_g%C3%AAnero_e_ritual_entre_os_Krah%C3%B4_TO_Brasil_Tese_de_Doutorado
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza; & ALDÈ, Veronica. 2020. “As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos”. *Anuário Antropológico*, vol. 45. nº 3, pp. 106-126. Brasília: UnB. <https://doi.org/10.4000/aa.6573>
- 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.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1942. *The Šerente*. Los Angeles: The Southwest Museum (Publications of the Fredrick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 4).
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 41). Disponível na internet: <http://anthropology.si.edu/canela/literaturefr.htm>
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1956. “Os Apinayé”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 12: iii-xiii e 1-146. Existe 2ª edição em português.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 1986. *Mulheres Homens e Heróis: Dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo*. São Paulo: USP-FFLCH (Antropologia, 8). 274 p., il.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 1993. *Jogos de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Edusp. 263 p., il.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 2006. “Funerais entre os Bororo. Imagens da refiguração do mundo.” *Revista de Antropologia* 49 (1): 283-315. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
- PACKER, Ian. 2020. *Sobre a lenha, labaredas. Poética da memória e do esquecimento nas artes verbais krahô (Timbira/Brasil central)*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp – IFCH – PPGAS.

- 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* 8/1: 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. “Etnobiología y Ciencia ‘folk’”: su importancia para la Amazonia”. *Hombre y Ambiente* 1 (4): 7-26.
- 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.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1995. “Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da ilha do Bananal”. *Cadernos Pagu* 5: 131-147. Disponível na internet: <http://www.pagu.unicamp.br/files/cadpagu/Cad05/pagu05.06.pdf>
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2005. “De corpo aberto: O poder tecnológico dos não índios no mito e na cosmologia Javaé”. *Habitus*: 3 (1): 125-143. Goiânia: UCG – Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia. Disponível em na internet: <http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/217/171>
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2006. “Vida cerimonial e luto entre os Javaé”. *Revista de Estudos e Pesquisas* 3 (1/2): 107-131. Brasília: FUNAI. Disponível na internet: http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/REP3-2-1/04Vida_cerimonial_e_luto_entre_os_Javae_Patricia_de_Medonca_Rodrigues.pdf
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2007. “O Meio como o lugar da História”. *Campos* 8 (1): 33-44. Disponível na internet: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/9551/6624>

- SANTOS, Hamilton Mentzingen dos. 1981. *Estudos ecológicos preliminares de uma reserva indígena*. Dissertação de graduação do Curso de Agronomia da Universidade de Brasília. (xerox).
- SEEGER, Anthony; DaMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, E.B. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Em “A construção da pessoa nas sociedades indígenas” (org. por Yonne de Freitas Leite), *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia, n° 32, pp. 2-19. Rio de Janeiro.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. 2010. *Cativando Maira: A sobrevivência avá-canoeiro no alto rio Tocantins*. São Paulo: Annablume, Goiânia: PUC.
- SOARES, Ligia Raquel Rodrigues. 2015. “*Eu sou o gavião e peguei a minha caça*”. *O ritual Pepcahãc dos Rãmókãmêkra/Canela e seus cantos*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Manaus: UFAM – PPGAS.
<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/6878>
- TURNER, Terence S. 1966. *Social structure and political organization among the Northern Cayapó*. Tese de doutoramento por Harvard University. (mimeo).
- TURNER, Terence. 1979a. “The Gê and Bororo societies as dialectical systems: A general model”. Em Maybury-Lewis (org.), 1979, capítulo 5, pp.147-178.
- TURNER, Terence. 1979b. “Kinship, household, and community structure among the Kayapó”. Em Maybury-Lewis (org.), 1979, capítulo 6, pp.179-214.
- 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 Kararaô 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).
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Agiannini-1991/Giannini_1991_A_Ave_Resgatada.pdf
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1978. *Enquête Ethnographique chez kes Kayapo-Mekrãgnoti: Contribution à l'Étude de la Dynamique des Groupes Locaux (Scissions et Regroupements)*. Memória para a École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1985. Considerations on Mẽkrãgnotí Warfare. Tese de doutorado. Sociale Wetenschappen Faculteitvan Rechtsgeleedheid.
- 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. *A Duras Penas: Um histórico das relações entre índios Bororo e “civilizados” no Mato Grosso*. São Paulo: USP-FFLCH (Antropologia, 16). 212 p., il.
- 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.

Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém os seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

ALMEIDA, Rita Heloísa de. 1999. “Tapuío”.

CROCKER, William H. 2002. “Canela”. 2002.

FERRAZ, Iara. 2000. “Gavião Parakatêjê”.

GRAHAM, Laura. 2008. “Xavante”.

LADEIRA, Maria Elisa & AZANHA, Gilberto. 2003. “Apinajé”.

LADEIRA, Maria Elisa & AZANHA, Gilberto. 2005. “Krikati”.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 1999. “Karajá”.

MELATTI, Julio Cezar. 1999. “Krahô”.

MELATTI, Julio Cezar. 1999. “Timbira”.

PAULA, Luís Roberto de. 1999. “Xerente”.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1999. “Javaé”.

SERPA, Paulo. 2001. “Bororo”.

TORAL, André. 1998. “Avá-Canoeiro”.

TORAL, André. 2001. “Karajá do Norte”.

TORAL, André. 2004. “Tapirapé”.

VERSWIJVER, Gustaaf. 2002. “Kayapó”.

VIDAL GIANNINI, Isabelle. 2001. “Xikrin Kayapó”.

Vídeos

CARELLI, Vincent (diretor). 1993. *Eu já Fui seu Irmão*. Vídeo nas Aldeias. 32 min.

TOCANTINS-XINGU				
Nome tribal e sinônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte
ramcocamecrá (canela)	timbira oriental < jê < macro-jê	2.175	2012	ISA
apaniecrá (canela)		1.076	2012	ISA
crincati (gavião)		1.016	2014	ISA
pucobiê (gavião)		769	2014	ISA
parcateiê (gavião)		1.008 [a]	2014	ISA
craô		2.992	2014	ISA
apinajé	timbira ocidental < jê < macro-jê	2.277	2014	ISA
mebengôcre caiapó	jê < macro-jê	13.493	[b]	ISA
xerente	acuen < jê < macro-jê	3.509	2014	ISA
xavante		22.256	2020	ISA
tapuio		193 [c]	2014	ISA
karajá	carajá < macro-jê	3.768	2014	ISA
xambioá		287	2014	ISA
javaé		1.484	2014	ISA
bororo	bororo < macro-jê	1.817	2014	ISA
tapirapé	tupi-guarani < tupi	760	2014	ISA
avá canoeiro		25 [d]	2012	ISA

Abreviaturas e notas do quadro

- [a] → Esse número é a soma de 646 parkatêyê com 362 kykateyê. Os últimos constituem a “turma do Maranhão”, membros da mesma comunidade Parkateyê e sem verbete no site do ISA. Aliás o *Quadro Geral dos Povos* do ISA também inclui os Akrãtikatêyê (a turma da Montanha) sem oferecer números e sem verbete.
- [b] → Esse número é a soma de 11.675 (ano de 2014) e 1.818 (ano de 2010), correspondentes respectivamente às populações apresentadas nos verbetes do ISA “Mebêngôkre (Kayapó)” e “Xikrin (Mebêngôkre)”.
- [c] → O verbete “Tapuio” indica junto ao título que estão em GO, o que é correto, mas também em CE e RN, o que está errado. O texto do verbete não faz nenhuma referência a sua presença no Ceará ou no Rio Grande do Norte.
- [d] → Overbete “Avá-Canoeiro” do ISA não traz a população. Em versão anterior constava 25 pessoas em 2012.
- ISA → Site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, São Paulo. Está conjugado com o *Quadro Geral dos Povos* (https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos). Os dados demográficos oferecidos pelo ISA são tomados do Siasi/Sesai, menos o da população xikrin, de 2010, que foi tomado da Funasa (ver nota [b]).

Página
inicial

Lista das
áreas