

Capítulo D2

Amazônia Oriental

Página inicial

Lista das áreas

O traçado desta área resulta de uma opção entre algumas alternativas. Nela se incluíram os grupos indígenas da família tupi-guarani desde os rios que correm para a baía de São Marcos até o médio Xingu. Milita a favor dessa escolha uma antiga observação de Darcy Ribeiro (1974: 33-34), segundo a qual as genealogias dos índios caapor, do ocidente maranhense, apontariam para uma migração oeste-leste, da margem esquerda para a direita do Gurupi. E também um breve texto de Roque Laraia (1984/85), mais recente, que sugere uma pesquisa que averigüe as conexões históricas entre tupis do médio Tocantins e os do Gurupi, de um lado, e os do médio Xingu, de outro, apresentando algumas pistas a serem seguidas.

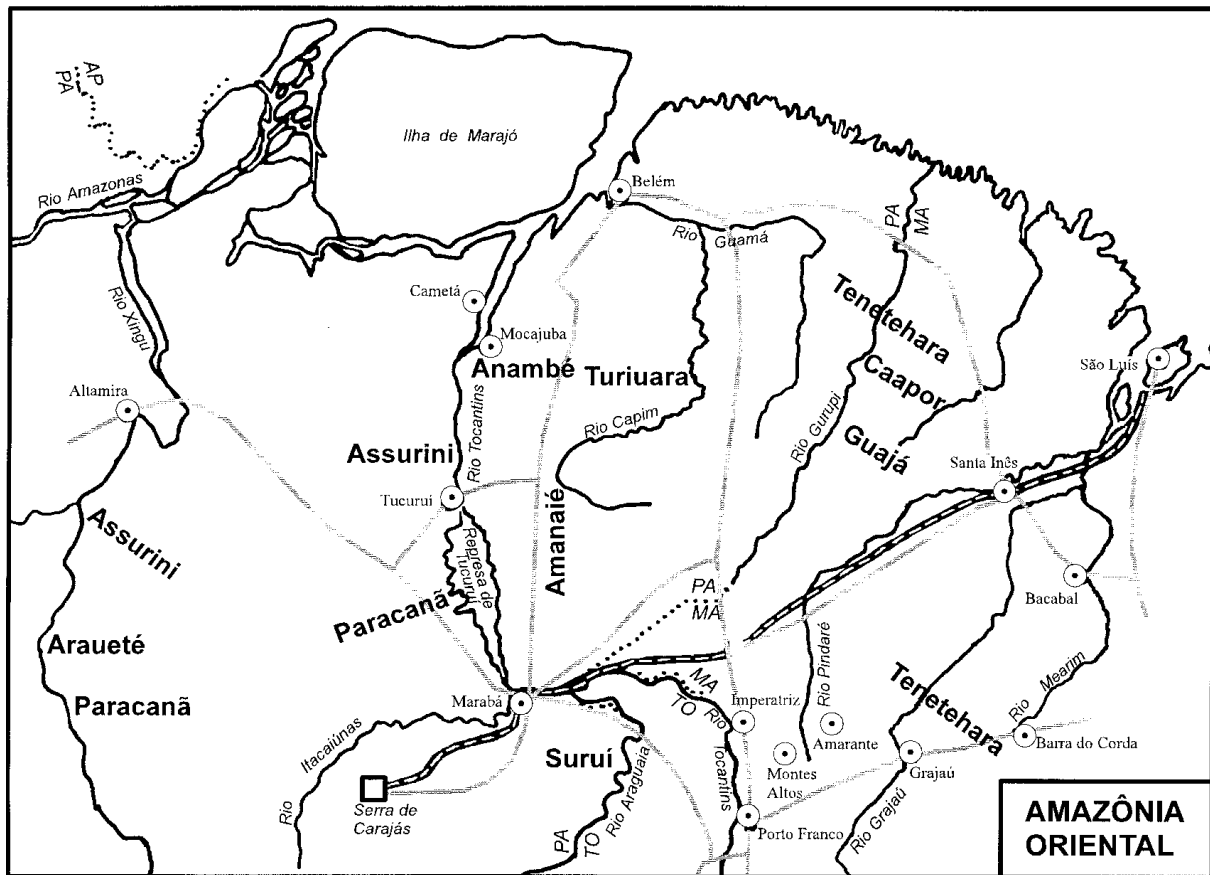
Uma outra alternativa teria sido propor, no lugar desta, duas áreas, de leste para oeste: a) a área Pindaré-Gurupi, de Eduardo Galvão; e b) os grupos tupis-guaranis do médio Tocantins, que Galvão incluiu junto com os jês em sua área Tocantins-Xingu e mais os grupos tupis-guaranis do médio Xingu, desconhecidos na época em que Galvão traçou suas áreas. Essa alternativa, de duas áreas, uma de cada lado do Tocantins, nos conduziria também à consideração das articulações entre índios tupis e jês: a leste, índios tupis-guaranis que têm contato com os brancos há bastante tempo (com exceção dos caapor e principalmente dos guajás) e que se relacionam com os timbiras; a oeste, tupis-guaranis que entraram em contato amistoso com os brancos mais recentemente e que se relacionam com os caiapós.

Peculiaridades

Apesar de serem todas falantes de línguas da mesma família, a tupi-guarani, as sociedades desta área não são uniformes culturalmente: diferem sensivelmente tanto no que se refere a tradições como no que tange à situação de contato interétnico.

Assim, os teneteharas, no seu secular contato com os brancos, há muito conseguiram um *modus vivendi*. Seus vizinhos caapor fizeram esse contato na década dos anos 1920 e sofreram as inevitáveis (ou inevitadas) perdas populacionais. Por sua vez os guajás, vizinhos de ambos os anteriores, só vieram a fazer o contato com os brancos nos anos 1970. Estou me referindo a contatos amistosos, pois, geralmente eles são precedidos de um período, que pode durar muito tempo, de relações hostis. Assim, no médio Tocantins, os assurinis atacavam a linha férrea que permitia vencer por terra a grande corredeira de Alcobaça, hoje submersa nas águas da represa de Tucuruí. Seus vizinhos paracanãs optaram por um meio pacífico de obter o que queriam dos regionais e funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, deixando, em retribuição aos artigos industrializados que recebiam ou apanhavam, animais silvestres, sobretudo jabutis.

O fato de falarem línguas muito parecidas também não os obrigava a manterem relações amigáveis entre si. Os caapor faziam incursões guerreiras sobre os guajás, inclusive motivados por frustrações pessoais. As relações entre os tupis do médio Xingu também não eram amigáveis, apesar dos caiapós, que ameaçavam a todos.



As diferenças culturais se fazem sentir já no próprio cultivo da terra: vão desde a ausência de agricultura entre os guajás até a preferência pelo milho — ao contrário da mandioca, como nos outros grupos — entre os arauetés.

Quanto à organização social, os suruí se distribuem em clãs patrilineares, o que não parece ocorrer com nenhum dos outros grupos da área. Como tradição tupi também presente em outras áreas, alguns desses grupos fazem o casamento do tio materno com a sobrinha (filha da irmã), mas enquanto os suruí admitem o casamento com a prima cruzada matrilateral, os assurinis do Tocantins preferem a união com a prima cruzada patrilateral, o que fez Roque Laraia extrapolar os diferentes graus de solidariedade interna implicados num e noutro tipo de matrimônio para as relações interétnicas, admitindo que as reações mais agressivas dos assurinis aos brancos poderiam ter a ver com seu sistema de casamento. Viveiros de Castro, por sua vez, a partir de seu trabalho de campo com os arauetés e da comparação com outros grupos, baseada na bibliografia, admite uma grande plasticidade, para não dizer mesmo um certo amorfismo, dos tupis no que se refere à estrutura social.

Também no referente à antropofagia, as crenças e atitudes variam. Em certos grupos não há nenhuma referência a ela, como os teneteharas, que, se a praticaram no passado, dela

esqueceram completamente. Os caapor, que talvez a fizessem antes do contato com os civilizados, atribuem-na aos vizinhos, mas não a si mesmos. Já os arauetés fazem do canibalismo um comportamento dos deuses e, do devoramento dos homens, após a morte, por eles, uma passagem obrigatória para a imortalidade, se é que assim se pode denominar um estado que não dura para todo o sempre.

Enfim, talvez seja possível apontar em cada grupo da área algo de bastante particular, como, por exemplo, a arte plumária dos caapor, cujas "jóias de penas", no dizer de Raimundo Lopes (*apud* Darcy & Berta Ribeiro 1957: 34), não encontram nada semelhante nos demais integrantes da área.

Do Mearim ao Tocantins

Esta área começou a ser conhecida etnograficamente de leste para oeste. Os estudos mais antigos, anteriores a 1950, se fizeram no Estado do Maranhão. Na década de 1960 tiveram início as pesquisas sobre os índios do Tocantins. E só mais recentemente foram abordados os tupis do médio Xingu. Inicialmente, as sociedades indígenas que receberam atenção mais demorada dos etnólogos foram os teneteharas e os caapor.

Autodenominam-se teneteharas tanto os guajajaras do Maranhão como os tembés do Pará. Entretanto, foi sobre os primeiros que incidiram os trabalhos etnográficos de maior envergadura, representados pela etnografia de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961) e pela tese de Mércio Gomes (1977).

Wagley, o pesquisador sênior, acompanhado de Galvão e outros estudantes do Museu Nacional em treinamento, realizou trabalho de campo em 1942-3 junto aos teneteharas do rio Pindaré; Galvão e um dos outros estudantes a eles retornaram em 1945, com um antropólogo físico. O livro resultante constitui uma descrição das mudanças por que passava a cultura dos teneteharas na primeira metade do século XX. Mostram os autores que, apesar de seu aspecto exterior de sertanejos, no que tange a vestuário, abandono das marcas tribais de tatuagem, mas ainda com a prática eventual do apontamento dos incisivos, e apesar de sua inserção no mercado com a extração do óleo de copaíba, coleta de coco babaçu, venda de couros de animais silvestres e farinha de mandioca, os teneteharas mantinham viva a sua língua e pautavam sua vida orientados por suas tradições indígenas.

O contato dos teneteharas com os brancos era muito antigo, pois já em 1616 uma expedição de Bento Maciel Parente hostilizava os guajajaras do alto Pindaré e em 1653 os jesuítas iniciavam entre eles o trabalho catequético (: 24). No final do século XIX os civilizados começaram a entrar no alto Pindaré, mas a queda dos preços da borracha e os frequentes ataques dos caapor os fizeram se retirar em 1913 (: 26).

No tempo das pesquisas de Wagley e Galvão os guajajaras do rio Pindaré pouco conheciam dos que habitavam o Zitiua, o Grajaú, o Mearim, e menos ainda dos tembés que viviam no Gurupi e no Guamá. Cada aldeia era autônoma, embora os habitantes de cada uma pudessem ter parentes ou casarem nas vizinhas (: 31). Por precaução contra inundações, as aldeias ficavam em sítios elevados, a meio quilômetro dos rios. Suas casas se dispunham em fileiras ou "ruas". Já não tinham mais a casa cerimonial para a festa do mel, que pouco se realizava (: 32-3). Quando as roças ficavam muito distantes, certas famílias para elas se deslocavam, onde moravam, embora continuassem nominalmente pertencentes à aldeia. Nas

roças tinham os apetrechos para fazer farinha. A vizinhança de núcleos civilizados, que possibilitavam as trocas comerciais, também constituíam fatores de escolha do local de ereção da aldeia (: 33-5). Os "capitães" eram meros intermediários entre a aldeia e o órgão protecionista, que geralmente os nomeava; em muitos casos só lideravam realmente sua própria família e agiam apenas no sentido de atender aos interesses dela. Havia, entretanto, um deles, Camirang, que realmente comandava sua aldeia, e coordenava a extração do óleo de copaíba, cuja venda era intermediada pelo SPI (: 35-7).

A maioria das casas que compunham uma aldeia era ocupada por famílias elementares, mas elas faziam parte de famílias extensas, que geralmente viviam em edificações contíguas. A formação e permanência de uma família extensa dependia dos esforços de um líder, que procurava reter junto a si o maior número de mulheres parentas possível de modo a puxar para seu comando os homens que viessem a casar com elas: filhas, filhas de irmãos falecidos, irmãs, netas. Também procurava reter parentes do sexo masculino. Segundo o costume, logo após o casamento, o genro devia de morar junto com o sogro e prestar-lhe serviços. O sogro procurava fazer com que o genro escolhesse ficar com ele de modo definitivo, construindo a sua casa ao lado da dele. Mas era possível também, depois desse período de serviço-da-noiva, que o genro optasse por uma outra solução residencial, indo integrar a família extensa de um outro parente. Na composição da família extensa também entravam os casamentos poligínicos, que muito raramente eram sororais, sendo mais comum um homem tomar como esposa a filha de sua própria mulher. O SPI, entretanto, combatia a poliginia (: 37-43).

Os teneteharas plantavam a mandioca e o milho. O arroz, semeado no meio da mandioca, mas colhido antes desta, servia para a venda. Tabaco e maconha para consumo próprio também eram cultivados. Em 1945, devido às demandas da Segunda Guerra Mundial, aumentaram a coleta do coco babaçu em detrimento da agricultura. Na coleta para uso próprio destacavam-se a bacaba e o açaí. A caça tinha mais importância que a pesca. Nas caçadas era preciso estar atento a três tipos de espíritos: os espíritos dos animais, maléficos no caso de o caçador ter a mulher grávida ou o filho recém-nascido; o "dono da mata", que punia os que abatiam animais em excesso; e o "dono da água", que não tolerava quem turvasse as correntes d'água com o sangue dos animais (: 45-70).

As três principais cerimônias teneteharas já estavam em decadência no tempo da pesquisa de Wagley e Galvão: a festa do milho e a festa do mel eram preteridas às atividades com fins comerciais (: 106), enquanto o ritual de iniciação de rapazes e moças já não incluía a tatuagem e seu período de reclusão fora abolido ou simplificado (: 89-90).

A festa do mel, realizada no final da estação seca, dependia da coleta e estocamento do mel ao longo desta mesma estação, numa casa especial, e no seu encerramento contava com a participação de outras aldeias convidadas (: 126-9). A festa do milho realizava-se ao longo do período de crescimento desta planta, durante a estação chuvosa. Era o tempo em que os xamãs exibiam suas habilidades. Uma parte desta festa coincidia com o rito de iniciação dos jovens. Os autores, ao descrevê-la, não fazem referência à presença de moradores de outras aldeias (: 129-31).

O xamã tenetehara, para atuar, entra em transe com ajuda da ingestão de fumaça de grandes cigarros de folhas de tabaco enroladas. Nesse estado é possuído por seres sobrenaturais. Para efetuar a cura precisa ter uma idéia prévia do possível ser que provocou a doença pela introdução de um objeto no corpo do paciente. Se bem entendi o texto de Wagley

e Galvão, é este ser que o xamã deve receber para que possa retirar o objeto. Com baforadas de fumaça, massageando a parte afetada, conduz o objeto a um ponto de onde possa sugá-lo. Muito da atividade xamanística tem um caráter ostentatório. A esposa do xamã tem participação importante no preparo do cigarro, bem como é considerada co-responsável nos casos em que o marido é acusado de prática de feitiçaria (: 114-26).

A coleção de mitos que Wagley e Galvão apresentam é das mais interessantes, pois dela fazem parte narrativas nitidamente tupis, como o mito dos gêmeos (: 141-4), outras que têm um quê de timbira, como a origem da festa do mel (: 148-9), e ainda outras que são modificações dos contos de fada ocidentais, como a gata borralheira (: 164-6).

Já a pesquisa que Darcy Ribeiro realizou seis anos depois entre os vizinhos caapor tem pelo menos uma semelhança com a de Wagley e Galvão: teve vários participantes. Em 1949-50 ele se fez acompanhar pelo linguista Max Boudin e pelo cinegrafista Heinz Forthmann; em 1951 levou consigo Francis Huxley, então doutorando de Oxford (Ribeiro 1955). Os resultados de sua pesquisa, apresentou-os em quatro trabalhos, sendo o último, *Diários Índios* (1996), publicado cerca de quarenta anos depois dos demais.

O primeiro deles foi um pequeno artigo sobre o ciclo anual das atividades de subsistência dos caapor (Ribeiro 1955). Teve boa repercussão, sendo publicado quatro vezes, como indica a bibliografia deste capítulo. Descreve as atividades indígenas ao longo das diferentes estações, tal como se manifestam na região: a da chuva, seguida do alagamento, e a do estio, seguida pela seca. Mostra como esses estados que se sucedem favorecem ou impedem o deslocamento dos indígenas, facilita ou dificulta as pescarias e caçadas. Boa parte do artigo se constitui do arrolamento das plantas cultivadas, dos vegetais coletados (conforme suas partes aproveitadas: frutas; cipós e enviras; folhas e palmas; madeiras; resina, látex e óleo), dos itens proporcionados pelos animais (mamíferos, répteis, aves, insetos e peixes). Como o foco é o caráter utilitário desses recursos, o artigo não nos dá a saber se o tabaco, cujas folhas são amarradas em cigarros com tauari, tal como fazem os teneteharas, tem também para os caapor o papel importante que aqueles lhe dão no xamanismo; também não aponta se o milho e o mel constituem motivos de grandes cerimônias, como fazem os teneteharas. Comparando-se o texto de Darcy Ribeiro com o de Wagley e Galvão, nota-se que o início das chuvas e o do estio para os caapor tem um atraso de três meses com relação ao que acontece entre os teneteharas, ou mais precisamente os guajajaras, que estão mais ao sul (o outro ramo dos teneteharas, os tembés, estão na mesma latitude dos caapor). Como Wagley e Galvão se omitem a respeito, é provável que entre os guajajaras as chuvas não cheguem a gerar um período de tal alagamento que impeça os deslocamentos a longa distância, mas é digno de nota que é a festa do mel, do final do estio, que recebe convidados de fora, não referidos na festa do milho, realizada na estação chuvosa.

O segundo artigo reconstitui a comovente história de Uirá, o caapor que saiu acompanhado da mulher, um filho e uma filha em busca do herói mítico Maíra (Ribeiro 1957), inconsolado com a morte de um filho mais velho. Caminhando na direção do mar, foi sendo maltratado pelos sertanejos que encontrava, seja por se sentirem ameaçados por possíveis batedores de uma invasão indígena, seja por não poderem entender a razão da insistência dessa pequena família, que não falava português e que para eles estava nua, apesar de trazer seus melhores ornamentos, em prosseguir. São finalmente conduzidos ao SPI de São Luís, que providencia seu retorno à aldeia. Decepcionado com o desfecho de sua procura,

Uirá, na viagem de volta, suicida, atirando-se ao rio, para ser devorado pelas piranhas. Esse episódio, que serviu de tema a um filme de Gustavo Dahl, torna-se referência inevitável em qualquer exame que se faça das relações entre os caapor e os brancos, dado o seu caráter de fulcro para o qual convergem vários fatores: combina, além da confiança no herói mítico de vários grupos tupis, a crença na Terra sem Males, mais evidente entre os guaranis, as soluções buscadas pelos caapor para fazer face às grandes decepções da vida, como o ataque aos guajás, a reação psíquico-cultural de *iñaron*, tudo dentro de um contexto novo criado pelo envolvimento dos civilizados.

Vale abrir um parêntesis para notar que Wagley e Galvão (1961: 27) não deram a mesma atenção a um episódio igualmente dramático, e que envolveu um número bem maior de pessoas, que marcou o contato dos teneteharas com os brancos: o massacre de Alto Alegre, em 1901. Foi Mércio Gomes (1977: 109-21) que examinou com mais detalhes este caso. Os capuchinhos italianos criaram em 1895 um Instituto Indígena em Barra do Corda, Maranhão, para índios de idade inferior a 14 anos, recebendo meninos teneteharas e timbiras (canelas e mateiros), que em 1900 alcançavam o número de 58. Como os brasileiros regionais amedrontavam os índios, dizendo-lhes que os alunos do Instituto seriam recrutados pelo exército e como os missionários estavam impedidos por um decreto de ensinarem catecismo nas escolas públicas, os capuchinhos compraram 36 km² de terra junto a várias aldeias teneteharas e fundaram em 1897 a missão de Alto Alegre para jovens acima de 14 anos de idade, embora a maioria dos arrebanhados parecessem de idade inferior à prescrita. Aos três capuchinhos (um dos quais leigo) juntaram-se de cinco a sete irmãs da mesma ordem. Três aldeias teneteharas e uma de mateiros (txocamecrás) instalaram-se por perto. O regime capuchinho era muito severo, negando o batismo a qualquer índio que se julgasse propenso a voltar a seu tradicional modo de vida, combatendo a poliginia e o casamento não-católico, regendo a missão com uma agenda diária de atividades e exercícios religiosos, com aplicação de castigos corporais e recompensas em dinheiro para os alunos aplicados, que somente o receberiam no final do curso. Informantes civilizados vigiavam o comportamento dos índios. Por outro lado, os capuchinhos instalaram um engenho de açúcar e empregaram um sapateiro e um ferreiro. Se o regime autoritário dos capuchinhos desagradava aos índios, por outro lado o sucesso econômico da missão gerava a hostilidade dos proprietários e comerciantes regionais, que se julgavam prejudicados na competição pela mão-de-obra indígena. Além disso, uma epidemia em janeiro de 1900 matou pelo menos 28 dos 82 meninos indígenas de Alto Alegre. Agravou este estado de coisas a prisão de um índio, João Caboré, pelos missionários, que o encadearam por quatro semanas por ter abandonado sua esposa, à qual estava ligado por casamento religioso, por outra mulher. Em 13 de abril de 1901, João Caboré, acompanhado de 34 chefes de família e homens jovens, matou todos os que estavam em Alto Alegre, frades, freiras e brasileiros, quiçá umas duzentas pessoas. Apesar de haver indícios de participação de timbiras no massacre, índios canelas foram recrutados para se juntarem às forças policiais que reprimiram os índios de Alto Alegre. João Caboré, condenado à prisão perpétua, morreu no mesmo ano na cadeia. Um outro líder, Manuel Justino, aprisionado, foi morto numa alegada tentativa de escapar. A perseguição aos teneteharas durou poucos meses. O episódio teve como resultado o arrefecimento do processo de acampesamento dos teneteharas, tornando os índios mais atentos à manutenção de suas terras, evitando que famílias isoladas resultantes de cisões de aldeias continuassem a se incorporar aos regionais. De tudo isso ficou a lenda de Perpetinha, menina civilizada de Alto Alegre que teria sido

levada pelos índios em fuga e que registrava sua passagem pela floresta escrevendo nos troncos das árvores. A tese que entre outros temas descreve e analisa esses acontecimentos foi recentemente publicada em português, revista e ampliada (Gomes 2002).

Voltando a Darcy Ribeiro, vale notar ainda o livro que preparou com Berta Ribeiro (1957) em que examina e divulga a delicadeza dos adornos plumários feitos pelos caapor reproduzidos em pranchas coloridas. Eduardo Galvão, por sua vez, incluiu na tradução para o português do livro que escreveu com Charles Wagley um apêndice em que descreve artefatos teneteharas. Entretanto, dos 36 desenhos em preto-e-branco do apêndice, somente dois retratam adornos de penas, o que talvez indique que os artefatos plumários dos teneteharas não sejam tão numerosos e nem se imponham à atenção do pesquisador. Isso nos leva a uma outra observação interessante: em apêndice de seu livro sobre os tupis atuais, Roque Laraia (1986: 275-7) apresenta um mito caapor que sem dúvida constitui uma outra versão do mito da origem da festa do mel dos teneteharas (Wagley & Galvão 1961: 148-9). Ambas as narrativas têm por protagonistas dois irmãos e se iniciam com caçadas para obtenção de material para fazer adornos: penas de arara para adorno de cabeça na versão tenetehara; ossos de um ser que morava com as onças, chamado Aé, para confecção de contas de colar na versão caapor. O irmão menos hábil é morto pelo ser que morava com as onças, na versão caapor, e pelas próprias onças na versão tenetehara, sendo o seu corpo, em ambas as narrativas, levado para o mundo subterrâneo. O irmão mais hábil vai procurá-lo, vingando-o, na versão caapor, e esquecendo-o a ponto de se casar com a filha de seu matador na versão tenetehara. O irmão sobrevivente retorna à aldeia com o conhecimento da festa do mel, na versão tenetehara, e com o cocar do matador, a partir do qual os índios farão os seus, na versão caapor. Em suma, são versões do mesmo mito que explicam a origem de um dos elementos mais marcantes de cada cultura: festa do mel dos teneteharas e plumária dos caapor. Resumo a comparação na tabela abaixo.

Tenetehara	Caapor
Wagley e Galvão, 1961, pp. 148-149	Laraia, 1986, pp. 275-277
O irmão de Aruwê vai caçar araras para fazer cocar com as penas.	O irmão de Turiwar vai caçar Aé para fazer cocar com os seus ossos.
Ataca onças que vêm buscar mel.	Ataca Aé.
Uma onça o mata.	Aé o mata.
Aruwê procura o irmão na toca subterrânea das onças.	Turiwar procura o irmão na toca subterrânea de Aé, onde também moram onças.
Aruwê se casa com a filha do matador do irmão.	Com o cocar e borduna emprestadas por Aé, Turiwar dança com ele, aproveitando-se para matá-lo.
Aruwê assiste à festa do mel realizada pelas onças.	
Aruwê pede licença para visitar a família que deixou na aldeia e vai com a esposa-onça.	Turiwar foge perseguido pela onças.
A esposa-onça cansada de esperar Aruwê fora da aldeia, vai embora.	
Aruwê fica na aldeia e ensina os tenetehara a fazer a festa do mel.	O cocar trazido por Turiwar serve de modelo aos caapor, que aprendem a fazê-lo.

Um outro grupo indígena tupi do Maranhão é o dos guajás, cuja etnografia é menos divulgada. Menos pesquisados foram os grupos tupis que vivem do outro lado do Gurupi, no

Estado do Pará, os quais diferentemente dos guajás, têm contato bastante antigo com os civilizados. Se os tembés formam, com os guajajaras, mais estudados, os teneteharas, é possível que os turiuaras, os que têm a língua mais parecida com a dos caapor, constituam com estes um único povo (Nimuendaju, *apud* Ribeiro 1955). Aliás, Roque Laraia (1986: 265) nos conta que os caapor, que sabiam entoar os cânticos do ritual antropofágico, atribuíam-nos aos "Kapiwan e os Turiwar". Vale reparar que "Turiwar" também era o nome do irmão que traz o cocar do mundo subterrâneo no mito caapor já referido.

Do Tocantins ao Xingu

Entre o Tocantins e o Xingu existem alguns parônimos e homônimos que trazem alguma confusão para os leitores não familiarizados com este setor da área Amazônia Oriental. Há, por exemplo, dois rios de nomes muito parecidos — o Bacajá e o Pacajá — e importantes como referência para a localização de grupos indígenas. O Bacajá é um afluente do Xingu: a cidade de Altamira fica na ponta projetada para o norte do grande zig-zague do baixo curso deste rio, enquanto o Bacajá desemboca na ponta seguinte, projetada para o sul. O rio Pacajá, por sua vez, não é afluente do Xingu; ele desemboca junto à localidade de Portel, naquele braço do Amazonas que passa pelo sul da ilha de Marajó, chamado de Rio Pará.

Além disso, alguns grupos indígenas deste setor são conhecidos por um mesmo nome. É o caso dos assurinís que vivem entre o rio Xingu e seu afluente Bacajá, que são distintos dos assurinís que vivem perto do rio Tocantins, junto a um posto indígena chamado Trocará. Vieram morar junto a estes os assurinís que moravam no rio Pacajá. Os dois grupos que agora moram junto ao posto do Trocará apresentam pequenas diferenças dialetais, participam juntos em cerimônias e intercambiam mulheres, o que já faziam antes do contato com os brancos. A auto-denominação dos assurinís que vivem no Trocará é *acuáua*, nome divulgado por Roque Laraia, mas hoje eles o tomam como pejorativo, no sentido de "índios do mato". Assim, o mais adequado será aplicar-lhes a designação de assurinís do Tocantins (inclusive os que vieram do rio Pacajá), distinguindo-os dos assurinís do Xingu (que vivem entre o Xingu e o rio Bacajá) (Andrade 1984/5: 115-6).

Os conhecidos como paracanãs, por sua vez, apesar de falarem uma mesma língua, apresentam uma diferenciação entre si: os orientais, próximos ao Tocantins, no aldeamento de Paranatinga, são tradicionalmente mais sedentários e de agricultura mais diversificada; os ocidentais, em outros dois aldeamentos, são mais caçadores, mais guerreiros, menos coesos, e admitem-se como parentes, embora um esteja mais perto do Tocantins e o outro no Xingu (Fausto 1995: 61 e 63). Mas a história oral de orientais e ocidentais mostra claramente que uns e outros se originaram de uma separação que ocorreu no final do século XIX (Fausto 1997).

Roque Laraia, o primeiro etnólogo a desenvolver pesquisa entre índios deste setor, chamou atenção para a necessidade de se reconstituir o processo de formação dos diferentes grupos nela presentes, que teriam tido uma origem comum. No primeiro trabalho seu a respeito do problema (1972) propõe que se lance mão de documentos, tradição oral, comparação etnográfica para dar conta do recado. Nessa época analisou alguns elementos que poderiam contribuir para essa reconstituição, tirados de sua etnografia dos suruí e dos assurinís do Tocantins. Vale lembrar que então os paracanãs não estavam contatados e os arauetés eram desconhecidos. Em seu segundo trabalho sobre a questão (1984/5), ele amplia a sua proposta, estendendo-a a mais outros grupos tupis do outro lado do Tocantins. As

semelhanças mais evidentes apresentadas pelo pesquisador entre os suruí e os assurinis do Tocantins são a maneira de confeccionar os arcos e as flechas, os termos de parentesco, o mito de ordenação dos caos inicial, a cerimônia realizada durante a queimada das roças, na fase de lua cheia, centrada numa casa ritual, quando os vivos entram em contato com seus ascendentes mortos. Em outros aspectos os dois grupos se mostram mais diferentes, como nas alianças matrimoniais em modelo de troca generalizada para os suruí e troca restrita para os assurinis; na existência de clãs patrilineares exogâmicos e com atribuições próprias entre os suruí e ausentes nos assurinis.

No tempo em que Roque Laraia fez a pesquisa com os suruí, eles enfrentavam sua crise mais aguda a ponto de recorrer aos arranjos poliândricos (Laraia 1963) devido ao drástico desequilíbrio demográfico, que reduziu, entre os adultos, o número das mulheres à metade do número dos homens. Lograram, porém, superar esse estado, fazendo crescer novamente sua população e reagindo com energia aos avanços dos regionais sobre suas terras.

Os assurinis do Tocantins (Andrade 1992) e do Xingu (Müller 1990), arauetés (Viveiros de Castro 1986) e paracanãs (Magalhães 1982 e 1994; Fausto 1991 e 1997), tanto orientais como ocidentais, foram objeto de pesquisas etnográficas mais recentes.

A pesquisa com os arauetés permitiu a Viveiros de Castro retomar uma série de problemas relativos aos tupis-guaranis, como o do canibalismo — que os arauetés remetem para a camada celeste — o xamanismo, a relação matador-vítima. Dir-se-ia que, de um lado, Viveiros de Castro dialoga com aqueles que, como Florestan Fernandes, se debruçaram sobre os textos dos cronistas que descreveram os tupinambás, por muito tempo tomados como paradigma das sociedades tupis atuais. Por outro, contrasta os arauetés e os demais tupis-guaranis com os jês, cujos estudos haviam passado por uma renovação. Ao contrário das oposições polares dos jês, do tipo dia/noite, seca/chuva, leste/oeste, vivos/mortos, homem/mulher, as oposições arauetés, e tupis-guaranis, seriam presididas pela idéia de devir: aquele que está hoje de um lado deverá passar para o outro; os humanos de hoje deverão tornar-se deuses, depois de passar pela morte e serem comidos pelas divindades; os deuses, por sua vez, não são eternos, pois o céu está fadado a desabar e eles cairão neste mundo. Se para os jês nos basta a oposição Natureza/Cultura, para os tupis é preciso considerar a tríade Natureza/Cultura/Sobrenatureza.

Por sua vez, um dos pontos altos da pesquisa de Fausto é a reconstituição da história dos dois blocos paracanãs, a partir da memória de seus membros e dos documentos administrativos do órgão protecionista. Pode-se dizer que ele realizou de modo exemplar e convincente, no que tange aos paracanãs, aquela reconstituição histórica que Laraia sugeriu que se fizesse para toda a área. O que surpreende na sua reconstituição é que certos itens sócio-culturais, que costumamos considerar como resultantes de uma decantação por um longo lapso de tempo — por exemplo, as metades e grupos unilineares do bloco ocidental ou a existência de um pátio de reuniões no oriental — surgem num período não superior a um século.

Mas o foco do trabalho de Fausto é a guerra paracanã, que não se limitaria a uma forma de predação. O sistema paracanã não estaria voltado para produção de bens, mas para a produção de pessoas. A guerra não se destina à conquista territorial, sobretudo numa área que foi esvaziada de sua população no início do período colonial, nem à captura de cativos como mão-de-obra, mas sim à apropriação da pessoa do inimigo, que servirá de catalisadora dos

itens necessários à construção da pessoa do predador. Em vez de senhor-escravo, a relação com o inimigo abatido seria de senhor-xerimbabo. Xerimbabos são animais silvestres criados nas aldeias, geralmente filhotes apanhados nas caçadas, tratados com alimento e estima, mas que também podem ter suas penas arrancadas para a produção de adornos. A comparação jocosa do cativo com xerimbabo, feita pelos tupinambás, já fora objeto de sugestivos comentários de Viveiros de Castro (1986: 661-4). O xerimbabo é assim um dos aspectos do caráter familiarizante da predação, como a qualifica Fausto, que também presidiria a relação com o inimigo entre outros grupos tupis e até de outras sociedades ameríndias de línguas e culturas mais distantes: o cativo abatido ritualmente na praça tupinambá, as cabeças preparadas pelos mundurucus, araras, jívaros, os escalpos na área do Chaco. Fausto (1997: 291-8) aponta como nesses diferentes ritos de tratamento do inimigo aprisionado ou de seus despojos há sempre uma fase em que ele é tratado como espírito familiar, parente, afim, o que faz parte de todo o rendimento simbólico que dele se pode extrair.

Ou nivelar pelas semelhanças, ou sistematizar as diferenças

Apesar de haver sem dúvida um nexos entre todas as sociedades da área Amazônia Oriental, atestado pela proximidade linguística, pertencentes que são todas elas à família tupi-guarani, longe se está de poder ordenar de modo sistemático as diferenças culturais que apresentam entre si, o que talvez fosse um pouco mais fácil se todas tivessem sido examinadas em pesquisas com os mesmos critérios e profundidade. Mas a etnografia de algumas é extremamente rala ou inexistente, como as daquelas que estão entre o Gurupi e o Tocantins. É possível apontar presenças e ausências de elementos culturais e suas combinações, mas não como suas diferentes transformações se manifestam em cada sociedade.

O canibalismo presente na memória dos caapor contrasta com a sua ausência entre os teneteharas (para os quais as onças ensinaram a festa do mel) e só vai reaparecer com nitidez no outro extremo da área entre os arauetés, mas deslocado para a região celeste, como prática dos deuses.

Já a festa do mel tenetehara não se parece com nada que a lembre nas outras sociedades. Entretanto ela culmina no final da estação seca, época em que os suruís e assurinís do Tocantins constroem uma casa, não para estocar mel, mas para receber seus ancestrais ou serem observados por eles. O nome que dão a essa casa, *Tokasa*, talvez seja cognato da *tukaya* dos assurinís do Xingu, que é uma das peças do ritual xamânico e abriga espíritos, mas não dos ancestrais e sim espíritos da floresta e dos rios, porcos-do-mato e veados. Tocaia é também a choça em que o paracanã procura ver o que acontece entre os inimigos. Seria o caso de se perguntar se a edificação em que os índios mais próximos do Tocantins procuram entrar em contato com seus ancestrais não teria mais afinidade com a construção oblonga dos assurinís do Xingu, que, além de servir de morada para algumas famílias, abriga sepulturas em sua parte central. Aliás é curioso que, enquanto tais sepulturas consolidam o lugar de morada dos assurinís, a morte é motivo para mudança de aldeia entre os arauetés.

À estação seca e sua festa do mel, os teneteharas contrastam a estação chuvosa e sua festa do milho, à qual associam a iniciação dos jovens, planta com a qual, quem sabe, eles são comparados, e o xamanismo. Mas, se os teneteharas fazem a festa acompanhar o crescimento desta planta, entre os arauetés, que a têm como um dos principais alimentos, ela só ganha

importância ritual depois de colhida, na elaboração de diferentes bebidas. Enquanto o milho cresce, os arauetés acampam na floresta, onde os principais alimentos são o mel e jabutis.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Lucia M. M. de. 1984/85. "Xamanismo e cosmologia Asurini". *Revista de Antropologia* 27/28: 115-125. São Paulo.
- ANDRADE, Lucia M.M. de. 1992. *O corpo e os cosmos: relações de gênero e o sobrenatural entre os Asurini do Tocantins*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.
- ARNAUD, Expedito. 1984/85. "O direito indígena e a ocupação territorial — o caso dos índios Tembé do alto Guamá (Pará)". *Revista de Antropologia* 27/28: 327-342.
- BALÉE, William. 1993. "Indigenous transformation of amazonian forests: An example from Maranhão, Brazil". *L'Homme* n^{os} 126/127/128: 231-254.
- BALÉE, William. 1994. *Footprints of the forest: Ka'apor Ethnobotany*. New York: Columbia University press.
- DINIZ, Edson Soares. 1984/85. "Os Tenetehara-Guajajara — convívio e integração". *Revista de Antropologia* 27/28: 343-353.
- DINIZ, Edson Soares. 1994. *Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional: flexibilidade cultural e persistência étnica*. Belém: UFPA-Editora Universitária (apoio do CNPq).
- FAUSTO, Carlos. 1991. *Os parakanã: casamento avuncular e dravidianato na Amazônia*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional-PPGAS.
- FAUSTO, Carlos. 1995. "De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará". Em *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios* (Eduardo Viveiros de Castro, org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 61-119.
- FAUSTO, Carlos. 1997. *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: Por uma teoria da guerra ameríndia*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional-PPGAS. [2^a diagramação].
- GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The ethnic survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Tese de doutoramento por The University of Florida (Xerox Microfilms International, 78-6699).
- GOMES, Mércio Pereira. 2002. *O Índio na História — O povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes.
- LARAIA, Roque de Barros. 1963. "Arranjos poliândricos na sociedade Suruí". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 14.
- LARAIA, Roque de Barros. 1967. "O homem marginal numa sociedade primitiva". *Revista do Instituto de Ciências Sociais* 4 (1). Rio de Janeiro.
- LARAIA, Roque de Barros. 1972. "Akuáwa-Asurini e Suruí: análise de dois grupos Tupi". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 12: 7-30.
- LARAIA, Roque de Barros. 1984/85. "Uma etno-história tupi". *Revista de Antropologia* 27/28: 25-32. São Paulo.
- LARAIA, Roque de Barros. 1986. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: USP-FFLCH (Antropologia, 11).
- LARAIA, Roque de Barros & Roberto DAMATTA. 1979. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. 2^a edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. 1982. *Os parakanã: quando o rumo da estrada e o curso das águas perpassam a vida de um povo*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP.

- MAGALHÃES, Antonio Carlos. 1988. "O povo indígena Parakanã". 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. 185-189.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. 1994. *Os Parakanã: espaços de socialização e suas articulações simbólicas*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.
- MÜLLER, Regina Polo. 1984/85a. "Asuriní do Xingu". *Revista de Antropologia* 27/28: 91-114. São Paulo.
- MÜLLER, Regina Polo. 1984/85b. "Asurini do Xingu: arte gráfica". *Revista de Antropologia* 27/28: 415-424. São Paulo.
- MÜLLER, Regina Polo. 1988. "Os Asuriní do Xingu". 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. 173-177.
- MÜLLER, Regina Polo. 1990. *Os Asuriní do Xingu: história e arte*. Campinas: Editora da UNICAMP. (Originalmente tese de doutorado pela USP-FFLCH *De como cinquenta e duas pessoas reproduzem uma sociedade indígena: os Asuriní do Xingu*, 1987).
- RIBEIRO, Darcy. 1955. "Os Índios Urubus: ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical". *Anais do XXXIº Congresso Internacional de Americanistas*, vol. 1, págs. 127-157. São Paulo: Anhembi. Republicado em *Boletim Geográfico*, vol. 20, nº 169, Rio de Janeiro, 1962; em *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaio de Etnologia e Indigenismo*, de Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra., 1974, págs. 31-59; e em *Leituras de Etnologia Brasileira*, organizado por Egon Schaden, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, págs. 23-43.
- RIBEIRO, Darcy. 1957. "Uirá vai ao encontro de Maíra — As experiências de um índio que saiu à procura de Deus". *Anhembi*, vol. 26, nº 76. São Paulo. Republicado em *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaio de Etnologia e Indigenismo*, de Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra., 1974, págs. 13-29.
- RIBEIRO, Darcy & Berta G. RIBEIRO. 1957. *Arte plumária dos índios Kaapor*. Pranchas de Georgette Dumas. Rio de Janeiro: [patrocínio dos Laboratórios Silva Araújo-Roussel S.A.].
- RIBEIRO, Darcy. 1996. *Diários Índios: Os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIDAL, Lux. 1984/85. "Os Parakanã". *Revista de Antropologia* 27/28: 197-202.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, São Paulo: ANPOCS.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *Araweté — O povo do Ipixuna*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, atualmente assimilado pelo ISA, Instituto Socioambiental).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Lúcia M. M. de ANDRADE. 1988. "Os povos indígenas do médio Xingu". 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. 135-145.
- WAGLEY, Charles & Eduardo GALVÃO. 1961. *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro: MEC-Serviço de Documentação.

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:

ANDRADE, Lúcia. 1999. "Asurini do Tocantins".

BALÉE, William. 1998. "Ka'apor".

Equipe de Edição. 1999. "Anambé".

Equipe de Edição. 2002. "Amanayé".

FAUSTO, Carlos. 2004. "Parakanã".

FORLINE, Louis Carlos. 2005. "Guajá".

LARAIA, Roque de Barros. 1998. "Suruí".

MÜLLER, Regina Polo. 2002. "Asurini do Xingu".

SCHRÖDER, Peter. 2002. "Guajajara".

VALADÃO, Virginia (adaptado pela Equipe de Edição). 2001. "Tembé".

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2003. "Araweté".

AMAZÔNIA ORIENTAL					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte
tenetehara guajajara	Tenetehára Guajajára	tupi-guarani < tupi	19.471	2006	PIB
tenetehara tembé	Tenetehára Tembé		1.425	2006	PIB
caapor urubu	Kaapór Urubus		991	2006	PIB
guajá	Guajá		283	2005	PIB
amanaié	Amanayé		87	2002	PIB
anambé	Anambé		182	2000	PIB
turiuara	Turiwára		60	1998	ISA: 14
suruí aiqueuara	Suruí Aikewára		264	2006	PIB
acuaua assurini do Tocantins	Akuáwa Asurini		384	2006	PIB
assurini do Xingu	Asurini		124	2006	PIB
paracanã	Parakanân		900	2004	PIB
araweté	Araweté		339	2006	PIB

Abreviaturas e notas do quadro

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

ISA→ RICARDO, Carlos Alberto (org.). 2000. *Povos Indígenas no Brasil — 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

PIB→ Site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, São Paulo.

Obs.→ A linha dupla horizontal que atravessa o quadro separa os grupos que vivem a leste dos que vivem a oeste do rio Tocantins.

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)