

Capítulo D3

Amazônia Centro-Meridional

Página inicial

Lista das áreas

Esta área, que também se pode chamar de Tapajós-Madeira, como fez Galvão, justifica-se pela articulação entre os grupos nela presentes, pelo menos no passado, como também pela existência de um fundo cultural comum.

A dita articulação nem sempre se constituiu de relações amigáveis. Os grupos étnicos incluídos nesta área eram, por exemplo, alvos das incursões mundurucus para obter cabeças. No inventário em realização por Lucia van Velthem e Patrick Menget em museus brasileiros e europeus, as cabeças passíveis de identificação preparadas pelos mundurucus pertencem principalmente aos parintintins, apiacás e maués, o que faz supor uma preferência por outros tupis e não grupos totalmente estranhos (Menget 1993: 314). Surpreende ver os apiacás neste arrolamento diante da afirmação do casal Murphy de que os mundurucus tinham como inimigos qualquer outro grupo, menos os vizinhos apiacás, que lhes eram subservientes e por vezes os acompanhavam em suas expedições guerreiras (Murphy & Murphy 1974: 80). Conforme os mesmos pesquisadores, os mundurucus, que no final do século XVIII constituíam um obstáculo à expansão lusitana, vieram posteriormente unir-se aos colonizadores e, por volta de 1820, dispersaram os muras e os araras do baixo Madeira (: 29-30). Resta saber se os referidos araras são os mesmos que incluí nesta área, agora no baixo Iriri, afluente do Xingu. Os parintintins eram inimigos dos tenharins, dos apiacás, dos pirahãs (Kracke 1978: 7).

No que tange a um fundo cultural comum, vale notar que a caça de cabeças não era privilégio dos mundurucus; também os xipaias, os curuaias, os araras, os parintintins, a exerciam. Essa prática podia estar combinada ou não com o canibalismo, outrora mantido pelos parintintins, apiacás, xipaias, bem como pelos pirahãs, que continuam a admiti-lo como um costume de certos seres espirituais. A importância simbólica da bebida feita de mandioca é por sua vez bastante evidente entre os mundurucus e os araras.

Mundurucus

Das etnias desta área, os mundurucus foram os primeiros a serem objeto de observação etnológica intensiva, tendo Robert Murphy escrito dois livros sobre eles (Murphy 1958 e 1960) e mais um em co-autoria com sua esposa (Murphy & Murphy 1974).

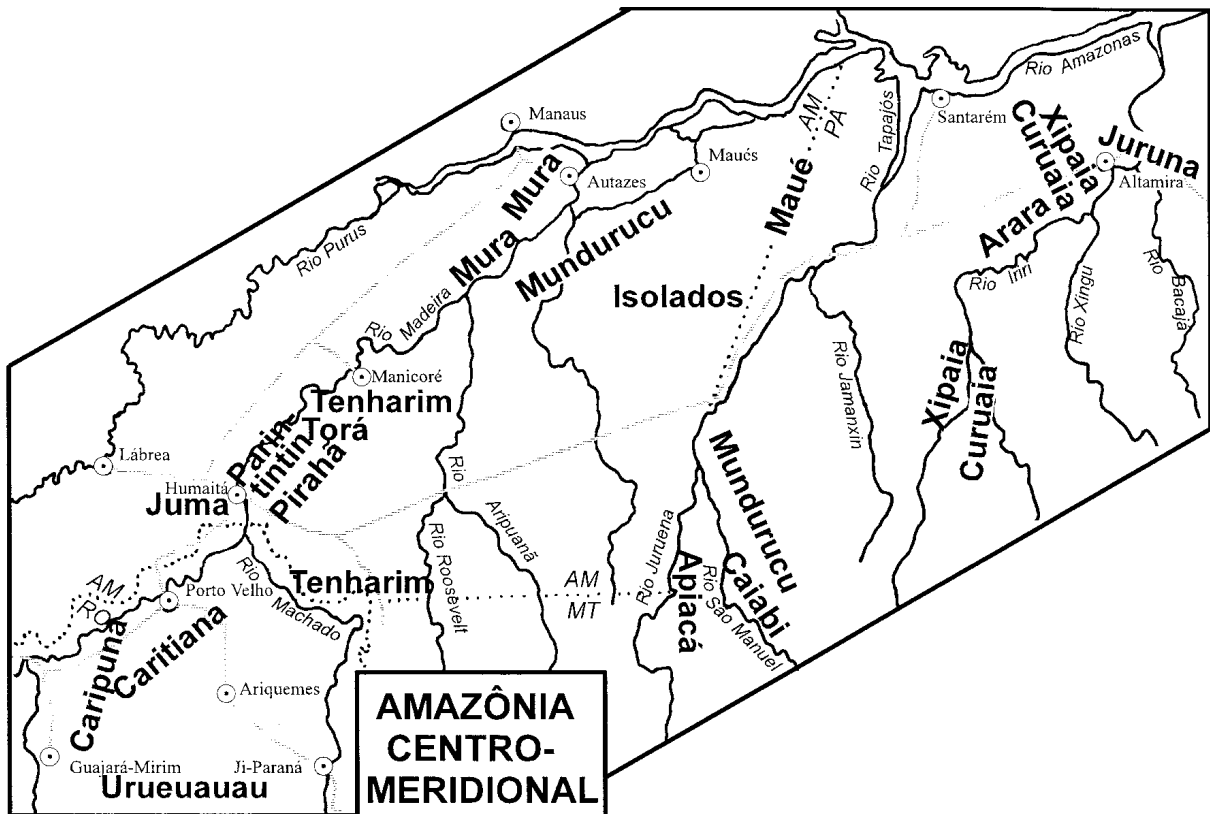
Apesar de falarem uma língua do tronco tupi, mas de família distinta da tupi-guarani, os mundurucus chamam a atenção por determinados aspectos de sua morfologia social lembrarem os jês: aldeia circular, casa-dos-homens, clãs patrilineares inclusos em metades exogâmicas. Vale notar que a região da floresta amazônica onde desenvolveram sua forma tradicional de viver é salpicada de grandes manchas de cerrado, tipo de vegetação

predominante no planalto Central, onde floresceu a maior parte das sociedades jês. Tal como acontece entre os xavantes, os mundurucus combinam (desarmonicamente, diria Lévi-Strauss) a patrilinearidade dos clãs e metades com a residência matrilocal; mas diferem daqueles por não dirigirem pelo casamento os homens mais intimamente relacionados em linha masculina a se concentrarem num conjunto de casas próximas. Mesmo que isso ocorresse, de pouco valeria, pois o homem casado mundurucu passa muito mais tempo na casa-dos-homens do que na casa da esposa, que só visita rapidamente para deixar carne de caça, ver os filhos ou ter relações sexuais. O casamento com primos cruzados, coerente com a exogamia de metades, não se faz entre os graus mais próximos.

O sistema mundurucu tradicional implica numa acentuada separação entre o mundo masculino e o feminino. Não que admita serem as mulheres inferiores aos homens, mas sim os papéis que desempenham. Justifica essa diferença um mito (Murphy & Murphy 1974: 88-89) que narra como as mulheres pescaram três peixes jejus que se transformaram nos três tubos de diferentes comprimentos providos de palheta dupla, e os fizeram soar pela aldeia, obrigando os homens a se esconderem, a fazerem beijos e a terem relações sexuais com elas. Entretanto, apesar de os comportamentos masculino e feminino estarem trocados em relação ao que ocorre atualmente, duas atividades se mostraram irredutíveis a qualquer inversão: os homens é que caçavam e ofereciam carne aos instrumentos sagrados, enquanto as mulheres só lhes ofereciam bebida de macaxeira, que faziam. E foi essa a razão para os homens se apropriarem dos tubos sonoros e da edificação sem paredes externas que é agora a casa-dos-homens, onde os guardam num recinto fechado. As mulheres não devem mais vê-los e devem esconder-se quando os homens desfilam pela aldeia, tocando-os. Seu som agrada aos espíritos ancestrais, bem como a oferta que a eles fazem depois das caçadas bem sucedidas (: 93). No sistema tradicional, a mulher está sujeita ao estupro pela coletividade masculina se ousar procurar ver as flautas, ato que pune também aquelas mulheres que mostram demasiada iniciativa nas relações sexuais. A mulher que se desloca sozinha também está sujeita a conceder acesso sexual ao homem que a abordar. Por isso as mulheres andam sempre em companhia umas das outras, para buscar água, lenha, coletar frutos, ir à roça.

Entretanto, o casal Murphy pôde observar importantes mudanças entre os mundurucus que migraram da área de manchas de cerrado para as margens do rio Cururu, um afluente do alto Tapajós (: 179-203). Aí é possível aos homens extrair o látex de borracha por mais tempo, na estação do estio e da vazante, de modo a poder trocá-lo por maior quantidade de produtos industrializados requisitados pelas mulheres. Em vez da caça, geralmente coletiva e que toma o dia inteiro, é possível pescar no final da tarde para o consumo da família depois de recolher as tigelinhas e fazer a defumação da borracha. As casas, construídas de modo a permitir o acesso fácil às "estradas" de borracha, abandonaram a disposição em círculo. A casa-dos-homens, centro dessa figura, dada a intensificação da atividade masculina na extração do látex, complementada pela pesca, na ajuda requisitada pelas mulheres na fabricação de farinha e a conseqüente decadência da caça coletiva, desapareceu. Com o fim desse símbolo da dominância masculina, o gregarismo defensivo das mulheres também se arrefeceu. A família extensa cedeu lugar a grupos domésticos menores, não raro reduzidos à família elementar, com a efetiva presença do pai. Os meninos, que viviam mais soltos no cerrado, passaram a ser mais controlados pelos pais. De certa maneira, o complexo simbólico a que a casa-dos-homens servia de centro passou a ceder lugar à doutrinação e influência dos missionários católicos.

Bem antes da casa-dos-homens deixar de servir de centro a pelo menos parte dos mundurucus, desapareceu uma outra instituição importante em seu modo de viver tradicional, que era a caça de cabeças. A cabeça do inimigo, conforme sublinha Patrick Menget (1993) com base nos dados de Murphy e de outros autores, tinha uma posição focal no sistema ritual, fortemente associado à sexualidade, à rivalidade, à procriação, à gradação etária, enfim, à capacidade de a sociedade mundurucu reproduzir a si mesma. A cabeça do inimigo era objeto de uma atenção ritual que durava de três a quatro anos e passava por três fases.



Na primeira, ela era preparada de modo que sua pintura e toucado acentuassem seu caráter masculino (geralmente era de homens que se tomavam as cabeças) e de mundurucu. O matador, denominado "mãe do queixada" (expressão que deixa muito a refletir, uma vez que as diferentes espécies de animais de caça têm "mães"), presidia a esses cuidados. As penas que enfeitavam a cabeça provinham de diferentes clãs, de ambas as metades, pondo-a ao acesso da coletividade. O matador abstinha-se de relações sexuais de maneira tão severa que chegava a evitar olhar para os homens que não estavam impedidos de se valer das mulheres. Também não caçava, mas sim conduzia consigo a cabeça até a orla da floresta, proporcionado assim aos caçadores um bom sucesso. Não sendo nem velho nem adolescente, mas sim um homem em idade apropriada para a guerra, o matador pertencia a uma sociedade chamada "Mães do Arco".

Na segunda fase, homens calvos, velhos, denominados "os urubus", atiravam a cabeça no chão e batiam nela com paus para tirar os últimos pedacinhos de carne.

Na terceira e última fase, o matador extraía os dentes da cabeça e os costurava em um cinto de algodão, o qual aumentaria as chances de seu portador em obter uma nova cabeça. Nessa fase ainda ficava mais clara a distinção dos participantes por idade: os velhos, antigos "mães de queixada", equivalentes aos "urubus"; os "mães do arco"; e os jovens. A um sinal dos velhos, os jovens se precipitavam para o mato, perseguidos pelos "mães do arco". Cada um destes capturava um jovem da metade oposta à sua, enfeitava-o e o trazia de volta à aldeia. Como, se obedecidas as regras sociais, o filho é sempre da metade oposta à da mãe, a relação do jovem com o seu capturador era como que de filiação, seria um anti-filho, no dizer de Menget. As mulheres também se distribuíam conforme a díade, pois um mingau de mandioca, feito somente por aquelas que já haviam passado pela menopausa ou ainda não haviam atingido a menarca, era oferecido aos "mães do arco", quando retornavam com os "cativos".

Entre o Tapajós e o Xingu

Entre o rio Teles Pires (ou São Manuel), um dos formadores do Tapajós, e a margem esquerda do Xingu, ao norte e ao sul da serra do Cachimbo, distribuem-se alguns caiabís (a maioria foi transferida para o Parque do Xingu), curuaias, uns poucos apiacás e talvez descendentes do extinto grupo xipaia. Sua exígua população atual movimentava-se em sentidos divergentes, na direção dos mundurucus, a noroeste, do Parque do Xingu, a sudeste, e de Altamira, a nordeste.

O trabalho sobre os xipaias que Nimuendaju (1981) escreveu com base em suas visitas de 1918 e 1919 dá uma boa idéia dos grupos indígenas que faziam ou tinham feito até recentemente parte de seu mundo. Conforme sua mitologia, o herói mítico fez os xipaias soprando flechas e os jurunas, soprando o miolo da palmeira açá; logo os dois grupos começaram a brigar, o que levou o herói a criar os caiapós, a partir de uma delgada árvore, para que os combatessem (p. 19). Temos, portanto, aí os jurunas, hoje presentes na área do Alto Xingu, e os caiapós, da área Tocantins-Xingu.

Segundo Nimuendaju (1981: 24), os xipaias são antes de tudo pescadores; depois, agricultores; e, finalmente, caçadores. Talvez por isso os peixes ocupem um lugar importante na sua mitologia. Por exemplo, foi das paredes internas de um ser mitológico semelhante a um peixe, o *Paí*, que as mulheres xipaias copiaram os desenhos que passaram a usar na ornamentação (Nimuendaju 1981: 25). Uma outra narrativa conta como numa corredeira do alto Iriri (acima da qual existia uma comunicação com o Xingu) havia peixes cujo esqueleto era uma faca (os furos do cabo correspondiam aos olhos do peixe); outros que tinham o esqueleto constituído por um machado; e ainda outros cujas espinhas eram contas. Um homem que viajava com sua família colheu muitos desses objetos neste lugar, que os xipaias voltaram a visitar mais uma vez (Nimuendaju 1981: 42-43). A narrativa não diz de que material eram esses objetos, mas sugere um abastecimento com artigos de origem civilizada a partir do alto Xingu.

Ainda quanto ao lugar do peixe na mitologia, vale notar a presença do jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) no mito xipaia que narra a origem dos mundurucus. Contam os xipaias que os filhos de uma mulher que ficara grávida por ter comido um ovo semelhante ao de um mutum saíam de seu ventre para caçar ou colher castanhas para ela, voltando depois ao interior do corpo da mãe. Intrigado, seu irmão mais novo, que não gostava dela, foi espreitar o que acontecia e viu os meninos nas árvores, ligados à mãe, no chão, por longos cordões

umbilicais. Furioso, o irmão cortou os cordões em pedaços, que caíram no córrego, transformando-se em jejus. Por isso os xipaias não comem dessa espécie de peixe. Então os filhos e filhas da mulher deixaram definitivamente o ventre da mãe, tornando-se os primeiros mundurucus. Estes, por não o reconhecerem, mataram o irmão mais velho da mãe, que gostava dela e que fora procurá-la. Posteriormente, os xipaias mataram dois mundurucus que os foram visitar, por não reconhecerem os parentes. A partir de então houve guerra entre os dois grupos (Nimuendaju 1981: 44). A comparação desse mito xipaia com o mito mundurucu, já referido, da perda do poder das mulheres para os homens, suscita uma pergunta interessante: se, para os xipaias, os jejus são pedaços transformados dos cordões umbilicais que ligavam cada mundurucu a sua mãe; se, para os mundurucus, os instrumentos sonoros que escondem das mulheres na casa-dos-homens são jejus transformados; então, o complexo mítico-ritual em torno da disputa desses instrumentos entre homens e mulheres mundurucus não envolveria também uma alusão à necessidade do jovem desligar-se da mãe e do mundo feminino para tornar-se um homem adulto?

Um detalhe do mito que se acaba de resumir mostra como os xipaias tomam as armas como emblemáticas: quando pela primeira vez os filhos e filhas saíram de seu ventre, a mãe fez bordunas para os rapazes, mas eles não as quiseram; então lhes fez arcos e flechas, que eles aceitaram (Nimuendaju 1981: 44). Desse modo os xipaias contrastam esses futuros mundurucus com os caiapós, a que chamam de *tukamamai* (origem do termo txucahamãe?), que quer dizer "os sem arco", ou de *pakíridai*, isto é, "os com borduna" (Nimuendaju 1981: 45). Apesar de terem usado bordunas de guerra no passado (Nimuendaju 1981: 45), os próprios xipaias parecem identificar-se antes de tudo como arqueiros: já se fez referência a sua criação mítica a partir de flechas; e também ao uso de flechas para abater ritualmente os prisioneiros.

Os xipaias têm pelo menos dois ritos em que recebem os mortos. Nimuendaju descreve o que presenciou de 18 a 30 de setembro de 1918 (1981: 32-37) e outro a que assistiu em 16 de novembro do mesmo ano (1981: 37). Ambos têm como centro a casa de festas, que, no caso do segundo, é claramente a casa do pajé que o preside. Em ambos se oferece aos espíritos caxiri (no segundo também beiju), que os vivos também tomam. No primeiro os espíritos saem da casa, um de cada vez, envolvido da cabeça aos pés num manto tecido com fios grosseiros de algodão e recoberto com algodão não fiado, e guarnecido na parte inferior de uma franja de penas de mutum, que farfalham contra o chão; canto e dança são acompanhados de flautas e bastões de dança. Seria de grande interesse uma comparação entre esses ritos e os realizados por outros grupos tupis também destinados à recepção da visita das almas dos mortos.

Os cauaiabas

Os cauaiabas são constituídos por um certo número de grupos étnicos que falam a mesma língua, da família tupi-guarani. Alguns deles estão reduzidos a menos de uma dezena de indivíduos (juma, caripuna). Quanto ao pequeno grupo tupí-kawahíb visitado por Lévi-Strauss, resta saber se desapareceu ou se atualmente é conhecido por algum outro nome. O grupo cauaiaba mais numeroso é o dos tenharins. Entretanto, o mais conhecido etnograficamente é o dos parintintins. O famoso etnólogo Curt Nimuendaju, como funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, participou dos trabalhos de atração dos mesmos em 1924,

o que lhe possibilitou escrever um substancial relatório. Ferreira de Castro, escritor português que se inspirou na sua própria experiência como empregado de um seringal do rio Madeira para elaborar o seu conhecido romance *A Selva*, transformou a atração dos parintintins numa outra obra de ficção intitulada *O Instinto Supremo*. Mas é com Waud Kracke que os parintintins, que chamam a si mesmos de kagwahív, passaram a ser tema de pesquisa etnográfica intensiva.

Kracke, com formação tanto em antropologia como em psicanálise, começou por abordar a questão da chefia, à luz de uma e de outra disciplina. No dizer de Kracke (1978: 6), os parintintins são os únicos tupis-guaranis a disporem de metades exogâmicas; mas na legenda de um mapa (: 8) acrescenta que também os tenharins têm um sistema de metades. Ele, entretanto, atenua o dualismo parintintin quando acrescenta que os membros de uma linha da metade Gavião-real, chamada Guiraguara, podem se casar tanto com pessoas desta mesma metade não pertencentes à mesma linha, como também com membros da metade oposta, chamada Mutum (: 13). A essas metades, que são patrilineares (: 12-3), se contrapõe a obrigação de o marido prestar serviço ao sogro, durante uns quatro ou cinco anos, morando para tanto junto com ele, na mesma grande casa, no passado, e hoje numa casa próxima (: 14), podendo depois permanecer com o sogro, voltar para junto do pai ou criar uma outra alternativa, opções ao sabor das influências daqueles empenhados na atração de adeptos para se estabelecerem ou se consolidarem como chefes. Essa conjugação de descendência patrilinear com residência matrilocal está muito longe do adjetivo "desarmônico" com que se costuma qualificá-la. Kracke (1976) argumenta que a permanência do filho casado na casa do pai põe a este numa situação desconfortável perante aquele que possivelmente herdará sua autoridade. Por outro lado, a permanência da filha casada junto ao pai não só atende ao grande apego emocional desta por aquele, como também possibilita que o pai ofereça provisões e proteção à filha durante as ausências prolongadas do marido na caça e na coleta da sorva.

São dois irmãos, reais ou classificatórios, que concedem a mulher ao marido. Um desses irmãos, o que tiver uma criança de sexo oposto àquela que a irmã der à luz, e na idade apropriada, dará o seu primeiro nome, o "nome de brincadeira", ao sobrinho ou sobrinha, reivindicando que este ou esta venha a casar com sua filha ou filho (1978: 13). Desse modo, a tendência é ter por sogro e sogra o tio materno e a tia paterna. E é sobre a relação sogro-genro que se constitui a base e o modelo da edificação da relação entre chefe e subordinados. Chefe e grupo se constroem simultaneamente (: 33).

Mas a contribuição de Kracke está justamente em ir além dos fundamentos sociológicos da chefia. Se todo chefe é um sogro, nem todo sogro vem a ser chefe de grupo local ou, quiçá, de um aglomerado deles. Desenvolvendo um estudo exaustivo de dois casos, Kracke examina os motivos de caráter emocional que fazem certos indivíduos aspirarem à chefia e outros a se tornarem seus seguidores. Um dos chefes focalizados era nascido antes da atração, participara de expedições guerreiras (uma delas até depois de estabelecido o contato com o SPI) e dos ritos a elas concernentes, relacionava-se com os seus seguidores de modo mais autoritário e agressivo, tinha aspirações a algo mais que o grupo local, mas estava velho e tinha enfrentado várias defecções. O outro, mais jovem, nascido após a atração, que procurava sempre saber dos planos de cada um antes de sugerir atividades, estava em ascensão. Se este estava sempre preocupado com a eficiência de seus seguidores, aquele estendia sua proteção aos que estavam em desamparo e tinha se destacado na imposição aos civilizados do respeito à integridade física dos parintintins, embora não tanto quanto à exploração econômica e à invasão de terras.

Além da observação direta, Kracke se valeu de entrevistas psicanalíticas, várias para cada pessoa-chave, chefe ou seguidor, inclusive com a anotação de sonhos, cuja análise seja talvez o aspecto mais fascinante de seu livro.

Os araras

Numa área predominantemente tupi, os araras são dos poucos grupos que não pertencem a esse tronco; eles falam uma língua da família caribe. Até recentemente viviam sobre o divisor que separa as águas que correm para o Iriri, afluente do Xingu, das que descem diretamente para o Amazonas. Entretanto, sobre esse divisor passa hoje a Transamazônica e, após a atração, aqueles que estavam ao norte foram todos transferidos para a margem sul desta rodovia. Desde 1987 vêm sendo estudados por Márnio Teixeira Pinto.

A vida dos araras alterna com a estação seca, de maio a outubro, e a chuvosa, nos demais meses. A estação das chuvas é o tempo do plantio, da dispersão pela floresta e da extração de uma bebida do alto do tronco da palmeira inajá. A seca é o tempo das caçadas, da concentração na aldeia e da elaboração de uma bebida fermentada feita de mandioca, milho ou outras frutas. Trata-se de uma bebida de alto valor simbólico, pois os araras admitem ser constituída de uma substância de que são ricos os vegetais cujas partes comestíveis crescem dentro ou próximas do chão (por isso, a bebida de inajá, tirada do alto da palmeira, seria desprovida da mesma), algo comparável ao leite materno e ao esperma. Por isso, como a irmã oferece tal bebida ao irmão, ela como que continua a desempenhar o papel da mãe, que o amamentava. O irmão que toma a bebida nos ritos, geralmente mora em outra casa, tendo deixado a casa da mãe e da irmã para se casar (Teixeira Pinto 1997: 57-67, 242 e 251-3).

Essa identificação de irmã com mãe mantém uma certa correspondência com a distribuição dos termos de parentesco: os termos para moradores da mesma casa se distribuem por geração, tendem a se estender horizontalmente, mas os aplicados a moradores de outras casas rompem com o critério de geração, tomando uma distribuição oblíqua, sendo, por exemplo, a irmã do pai igualada às avós (afinal de contas o pai tomou leite da avó paterna e recebe bebida fermentada da irmã dele), enquanto o irmão da mãe é igualado ao irmão mais velho (pois a mãe amamentou este e dá bebida fermentada àquele). Essa distribuição dos termos de parentesco também tem a ver com um padrão matrimonial que, além de permitir o casamento de primos cruzados, também admite que um homem que dá irmã em casamento a outro pode receber em troca a filha deste. E ainda, que um homem que deixa de casar com uma mulher que lhe é devida em favor de outro pode almejar casar-se com a filha dela. O primeiro casamento força o arara a ir morar junto com o sogro; nos seus casamentos subsequentes, leva as novas esposas a irem morar junto com a primeira mulher.

Grupos locais outrora espacialmente afastados hoje vivem juntos em postos indígenas, algo que se deve levar em conta para bem compreender certas instituições e ritos dos araras. Assim, cada homem tem um parceiro de caça (: 89-91), selecionado entre os afins efetivos que moram com ele no mesmo segmento residencial (outrora mesmo grupo local); e, no passado, um parceiro de guerra (: 113-7), escolhido entre afins de outros grupos residenciais (outrora outros grupos locais). Se, por um lado, os parceiros de caça estão ligados pela troca de parentas, por outro, a morte de um inimigo proibia ao matador temporariamente o acesso sexual a sua própria mulher, o que levava os parceiros de guerra a trocarem entre si suas esposas.

Segundo os araras, no princípio a humanidade vivia dentro do céu, que era circundado pela água, onde simplesmente comia, bebia, namorava, dormia. Na água, do lado de fora, ficavam os seres maléficos. Um conflito porém eclodiu e de nada adiantou a divindade principal tocar insistentemente o instrumento de sopro que usava para trazer tudo à calma e boa ordem. A casca do céu se quebrou, a humanidade passou a viver sobre os seus fragmentos e misturada aos seres maléficos que estavam do lado de fora. O bicho-preguiça ensinou aos poucos desventurados que sobreviveram a festa destinada a lhes trazer novos filhos; também as flautas, a tecelagem em algodão e palha; e povoou a mata de animais de caça. Com a lontra aprenderam o uso do fogo. Antes do cataclismo, os que morriam tinham suas carnes fervidas de modo a extrair-lhes o caldo; o falecido que voltava para beber o seu próprio caldo recuperava a vida. Porém, depois de despencarem do céu, as mulheres se negaram a continuar a ferver as carnes dos defuntos, de modo que a morte se instalou definitivamente entre os humanos. A divindade, por sua vez, agora transformada na vingativa onça preta, passou a transformar os cadáveres numa série de seres: a cabeça pode se transformar em um de dois tipos desses seres, conforme o grau de generosidade e prestígio do falecido, que volta ao que sobrou do plano original do interior do firmamento; das extremidades dos membros faz um outro tipo de ser, que provoca enfermidades, fazendo penetrar matérias estranhas nos corpos dos vivos; das vísceras faz sair um quarto tipo de ser, capaz de chupar as substâncias vitais dos vivos; das peles das partes centrais do corpo, tira uma onça preta. Esse desmembramento a divindade faz só com os homens. As mulheres falecidas são pura e simplesmente transformadas em onças (: 133-47).

A caça de animais de uma dada espécie depende do contato de um xamã (todos os homens araras são mais ou menos versados nessas atividades) com o dono dela, pedindo-lhe que os dê para criá-los. Embora o xamã não os mate, abre assim a oportunidade para que os outros homens possam abatê-los. Em contrapartida o espírito guardião de uma determinada espécie pode causar a morte de seres humanos e também criar aqueles espíritos oriundos de suas vísceras (: 99-103).

A festa ensinada pela preguiça para trazer filhos deve corresponder à mais ampla das cerimônias do conjunto que inclui festas que podem ser somadas umas às outras, desde aquelas festas de beber, passando para as de beber e comer, para aquelas em que também se tocam instrumentos musicais, se canta e se dança, até chegar à mais inclusiva e complexa, que é a do poste encimado pelo crânio do inimigo. Os instrumentos de sopro, cada qual com sua música associada a uma diferente espécie animal, são tocados numa certa ordem por aqueles que aguardam com bebida fermentada os caçadores, que entram na aldeia numa encenação agressiva. Esse ataque simulado é omitido se a cerimônia é a mais englobante de todas, aquela em que está presente o poste encimado pelo crânio de um inimigo, hoje substituído por uma bola de lama. O poste, após erguido, é descascado pelos homens com palavras agressivas; as mulheres nele se esfregam sensualmente. A carne trazida pelos caçadores é disposta em torno do poste e uma panela com bebida fermentada é colocada ao pé do mesmo, como se carne e bebida fossem ofertas dele. As mulheres tomam desta bebida, dizendo que estão bebendo um filho (: 55-6 e 124-32).

Os inimigos cujos crânios se punham no topo do poste não pertenciam à etnia arara. Inicialmente também não eram de brancos, a não ser a partir do momento em que a construção da Transamazônica exigiu que o contato fosse estabelecido o mais rapidamente, fazendo com

que os sertanistas da FUNAI o forçassem a todo o custo, sendo ao mesmo tempo confundidos com os colonos, que reagiam com violência à presença indígena.

É digno de nota que a divisão do cadáver (que não é sepultado, mas fica acima do chão num canto afastado da roça até secar, sendo depois levado para mais longe) pela divindade transformada em onça preta, o esquartejamento do inimigo feito pelos parceiros de guerra (de modo a extrair-lhe o crânio, a pele da face, o escalpo, os ossos dos pés e mãos, fígado e coração) e as seções da pintura corporal seguem as mesmas linhas de corte.

Os pirahãs

Além dos araras, estão incluídos nesta área outros grupos que não pertencem ao tronco tupi: os muras e os pirahãs, ambos da família lingüística mura. Os muras, da foz do Madeira, são muito mais numerosos que os pirahãs, que habitam também o rio Madeira, porém mais para cima, na bacia de seu afluente, o rio Marmelos. Além disso, os muras constituíram no passado, antes do tempo da borracha, um sério obstáculo aos colonizadores. Entretanto, os trabalhos etnográficos incidiram preferencialmente sobre os pirahãs, que são, assim, mais conhecidos, sobretudo depois da pesquisa de Marco Antonio Gonçalves.

O livro desse autor sobre a cosmologia e os nomes pessoais pirahãs (Gonçalves 1993) mostra-nos uma profusão de seres espirituais em complexas e sucessivas transformações, que seria impossível aqui resumir, como que a combinar elementos culturais presentes em outros grupos da área e de áreas vizinhas de um modo peculiar. Isso se torna mais claro se os compararmos com os araras, já apresentados, que estão situados no outro extremo da mesma área.

Vimos que os araras habitavam ambos os lados de um divisor de águas; os pirahãs, por sua vez, moram em margens de rio. O ciclo anual dos primeiros é ritmado pela alternância entre estação seca e chuvosa, enquanto o dos segundos, pela enchente e vazante. Os pirahãs também crêem na ocorrência de um grande cataclismo num passado remoto, mas o principal imortal de sua mitologia os socorre, ao contrário da divindade arara, que toma uma atitude vingativa. A divindade arara transformou-se em onça, enquanto o principal imortal pirahã (cuja contribuição lembra mais a do bicho-preguiça e da lontra para os araras) tem uma grande roça. Após o cataclismo, o universo atual dos araras ganhou um caráter mais horizontal, mas o dos pirahãs guardou a verticalidade, com duas camadas acima e duas abaixo do patamar habitado pelos vivos. Se a divindade esquarteja os cadáveres (mantidos acima do chão) dos araras, existe ao contrário, por parte dos pirahãs o cuidado de manter o corpo (enterrado, mas em terreno alto, sem que a terra o toque e a água das enchentes o alcancem) intacto, para chegar à roça do principal imortal e para ele trabalhar. Para os araras é o sêmen do pai e o sangue e o leite da mãe que geram o filho; o pai contribui para a formação das partes duras e secas, como os ossos, enquanto a mãe, com as partes moles e líquidas, como o sangue, vísceras, fluidos corporais. Para os pirahãs a distinção não chega a ser tão nítida: o esperma produz os ossos e a carne; o sangue menstrual também forma o feto e o leite materno contribui para aumentar a carne; mas tudo começa com um susto que a mãe leva ao lidar com um vegetal ou animal.

A ausência de referência aos nomes pessoais na etnografia dos araras talvez reflita o lugar apagado que ocupam nas instituições deste povo. Os nomes pessoais pirahãs, ao

contrário, estão intimamente envolvidos ao ciclo de vida e transformações *post-mortem*. Para os pirahãs, um imortal surge a partir da deformação produzida por um acidente no corpo de alguém; esse imortal terá o nome do ser que motivou o acidente e irá morar numa outra camada do cosmos. A dieta de um imortal inclui pouca carne, mais peixes e bebidas de frutas que tendem ao avermelhado. Por intermédio do xamã os seres humanos recebem nomes dos imortais. Cada um desses nomes corresponde a um par de entidades: uma pacífica, que come peixes e frutas; outra violenta, canibal e que come as entidades pacíficas. Essas entidades se libertam do corpo do ser humano quando este morre, perde um parente próximo ou se fere com grande perda de sangue. O sangue que escapa dos ferimentos que causam a morte dessas entidades pacíficas ou violentas se transforma em outras entidades numa seqüência bem determinada. A entidade pacífica morre e dá origem a outra pacífica. A última de uma série de três pacíficas dá origem a um jaguar imortal. Já a entidade violenta, ao morrer dá origem a um canibal exacerbado que será sucedido por uma entidade pacífica, a primeira de uma série de três que finalmente chegará a um jaguar imortal. Tanto as entidades pacíficas, como as violentas e a canibal exacerbada recebem nomes dos imortais. Por conseguinte, acidente, deformação, perda de sangue, estão na origem dessas metamorfoses sucessivas, que culminam na onça; por outro lado, é o corpo ileso que deve chegar à roça do principal imortal. No caso dos araras, a divindade esquarteja o corpo e de cada parte é que saem distintas entidades, uma das quais a onça. Os pirahãs privilegiam a sucessão; os araras, a dispersão das entidades. Quanto às mulheres, os araras admitem que após a morte não se desdobram em vários seres, dando origem apenas à onça; os pirahãs talvez não admitam destinos *post-mortem* tão divergentes entre homens e mulheres, mas certos detalhes míticos parecem colocar o homem mais associado aos vegetais e as mulheres mais envolvidas com o sangue e semelhantes às onças.

Em dois aspectos os pirahãs lembram os arauetés, da área Amazônia Oriental. Um é a da transferência do canibalismo para fora do mundo dos vivos. Outro é uma certa identificação entre o matador e sua vítima. Outrora, o pirahã que era socializado como guerreiro-matador pintava-se como jaguar; fazia emboscada para apanhar o inimigo; observava seu corpo e feições de modo a achar semelhanças com um pirahã já falecido de quem sabia o nome; matava-o, então, apossando-se desse nome para si ou para outro pirahã.

Caritianas

O livro *Inquietas Companhias* se fundamenta em pesquisa de campo de Felipe Vander Velden (2013) entre os índios caritianas, de língua da família ariquéim, do tronco tupi, que vivem no estado de Rondônia, próximo à capital, Porto Velho, cidade que frequentam assiduamente. Trata tanto dos filhotes de animais silvestres que os caritianas trazem para suas aldeias, após as caçadas em que abateram os adultos (araras, papagaios, periquitos, macacos, veados, queixadas, caitetus, antas) como também dos animais introduzidos pelo contato com os brancos (cachorros, gatos, galinhas, coelhos, porcos, cabritos, cavalos, jumentos, bois). Os motivos, os cuidados, as precauções, o interesse em criar os animais de uma e de outra dessas origens se distinguem, assim como diferem dentro de cada conjunto. A redação do livro se desenvolve como que numa espiral, com a reiteração da informação etnográfica, mas sempre no exame de um aspecto distinto. E assim vai discutindo o número e a distribuição dos animais na aldeia; a atribuição dos cuidados aos animais de origem silvestre às mulheres, que lhes dão um tratamento como se fossem crianças, que nunca se tornam adultos por não se

reproduzirem; as dificuldades de reprodução na aldeia dos animais que conheceram por intermédio dos brancos, a não ser das galinhas, que, por outro lado, não são aproveitadas no consumo; a recusa em consumir os animais criados na aldeia, tanto os silvestres como os oriundos dos brancos, algo como que uma transferência do que sentem pelos primeiros aos segundos, o que não os impede de comer carne de frangos e de bovinos quando não abatidos por eles, mas desestimula qualquer projeto próprio ou de origem externa voltado a transformar os caritianos em criadores. Examina também a associação dos cachorros com os homens, na atividade de caça; a classificação dos animais segundo os critérios indígenas; a presença dos animais e dos símbolos e sentimentos a eles associados no mundo sobrenatural. Tanto esses como outros diferentes aspectos que toma essa relação são analisados esmiuçadamente, com o apoio de uma extensa bibliografia pertinente, que o autor maneja com desenvoltura.

Bibliografia

- ANDRADE, Lúcia M. M. 1988. "Os Juruna no 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. 147-151.
- ARNAUD, Expedito. 1974. "Os índios Mundurukú e o Serviço de Proteção aos Índios". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia 54.
- BURKHALTER, S. B. 1982. Amazon Gold Rush: Markets and the Mundurucu Indians. Tese de doutorado. Ann Arbor: University Microfilms.
- CEDEAM. 1986. *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*. Manaus: CEDEAM - Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia (Universidade do Amazonas), Brasília: Pró-Memória e Instituto Nacional do Livro.
- FRIKEL, Protásio. 1959. "Agricultura dos índios Mundurukú". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia 4.
- GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira. 1990. "Nomes e cosmos: onomástica entre os Mura-Pirahã". *Comunicação* 20. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PPGAS.
- GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira. 1993. *O Significado do Nome — Cosmologia e Nominação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira. 1995. "A Produção da Afinidade no Sistema de Parentesco Pirahã". Em *Antropologia do Parentesco — Estudos Ameríndios* (Eduardo Viveiros de Castro, org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 207-228.
- GRÜNBERG, Georg. 1970. "Beiträge zur Ethnographie der Kayabí Zentralbrasilien". *Archiv für Völkerkunde* 24: 21-185. Viena.
- KRACKE, Waud H. 1976. "Uxorilocality in patriliney: Kagwahiv filial separation". *Ethos* 4 (3): 295-310.
- KRACKE, Waud. H. 1978. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- KRACKE, Waud H. 1983. "Kagwahiv moieties: Form without function?" Em *Marriage Practices in Lowland South America* (Kenneth M. Kensinger, org.). Urbana: University of Illinois.
- KRACKE, Waud H. 1985. "Mitos nos sonhos: Uma contribuição amazônica à teoria psicanalítica do processo primário". *Anuário Antropológico/84*: 47-65.
- KRACKE, Waud H. 1987. "Everyone who dreams has a bit of shaman": Cultural and personal meanings of dreams — Evidence from the Amazon. *The Psychiatric Journal of the University of Ottawa* 12 (2): 65-72.

- KRACKE, Waud H. [?]. "Don't let the piranha bite your liver: a psychoanalytic approach to Kagwahiv (Tupi) food taboos". [?] pp. 92-142.
- LEACOCK, Seth. 1964. "Economic life of the Maué indians". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* 19.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1981/82. "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista (Nova Série)* 28:289-388.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1984/85. "Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira". *Revista de Antropologia* 27/28: 271-286.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1989. *Os Kawahiwa. Uma contribuição para o estudo dos Tupí centrais*. Tese de doutorado. São Paulo: USP-FFLCH-Depto. de Antropologia.
- MENGET, Patrick. 1993. "Notas sobre as cabeças mundurucu". Em *Amazônia — Etnologia e História Indígena* (Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: USP — Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/FAPESP. pp. 311-321.
- MURPHY, Robert F. 1958. *Mundurucú religion*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, Londres: Cambridge University Press (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 49 [1]).
- MURPHY, Robert F. 1960. *Headhunter's heritage: social and economic change among the Mundurucú indians*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- MURPHY, Yolanda & Robert F. MURPHY. 1974. *Women of the forest*. Nova Iorque e Londres: Columbia University Press.
- PEREIRA, Nunes. 1954. *Os índios Maués*. Rio de Janeiro: Organização Simões.
- ROMANO, Jorge Osvaldo. 1982. *Índios Proletários em Manaus: O caso dos Sateré-Mawé cidadãos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UnB — CIS — DAN.
- NIMUENDAJU, Curt. 1981. "Fragmentos de religião e tradição dos índios Šipáia". *Religião e Sociedade* 7: 10-47.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. 1978. "A terminologia de parentesco Mura-Pirahã". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* 66.
- RODRIGUES, Ivelise & Adélia Engrácia de OLIVEIRA. 1977. "Alguns aspectos da ergologia Mura-Pirahã". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* 65.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1988. "Os Arara". 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. 153-157.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1993. "Relações de substância e classificação social: Alguns aspectos da organização social Arara". *Anuário Antropológico/90*: 169-204. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1995. "Entre Esposas e Filhos: Poliginia e Padrões de Aliança entre os Arara (Caribe)". Em *Antropologia do Parentesco — Estudos Ameríndios* (Eduardo Viveiros de Castro, org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 229-264.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. 1997. *Ieipari: Sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: HUCITEC e ANPOCS, Curitiba: Editora UFPR.
- VELDEN, Felipe Ferreira Vander. 2013. *Inquietas Companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda. 358 p.

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:

- AMOROSO, Marta. 2009. "Mura".
- AZANHA, Gilberto & LEÃO, Maria Auxiliadora de Sá. 2005. "Karipuna de Rondônia".
- GONÇALVES, Marco Antonio. 2000. "Pirahã".
- Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental. 2003. "Uru-Eu-Wau-Wau".
- KRACKE, Waud. 2005. "Parintintin".
- LIMA, Tânia Stolze. 2001. "Yudjá".
- LORENZ, Sônia da Silva. 2000. "Sateré Mawé".
- PATRÍCIO, Marlinda Melo. 2003. "Kuruaya".
- PATRÍCIO, Marlinda Melo. 2003. "Xipaya".
- PEGGION, Edmundo Antonio. 1999. "Tenharim".
- PEGGION, Edmundo Antonio. 1999. "Torá".
- PEGGION, Edmundo Antonio. 2002. "Juma".
- RAMOS, André. 2003. "Munduruku".
- SENRA, Klinton. 1999. "Kaiabi".
- STORTO, Luciana. 2005. "Karitiana".
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1998. "Arara".
- TEMPESTA, Giovana Acácia. 2009. "Apiaká".

AMAZÔNIA CENTRO-MERIDIONAL					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
mura	Múra	mura	9.299	2006	PIB
pirahã	Pirahân		389	2006	PIB
arara	Araras	caribe	271	2006	PIB
torá	Torá	chapacura	312	2006	PIB
maué sateré	Mawé Sateré	tupi	9.156	2008	PIB
mundurucu	Mundurukú	mundurucu < tupi	10.065	2002	PIB
curuaia	Kuruáya		129	2006	PIB
xipaia	Xipáya	juruna < tupi	595	2002	PIB
juruna	Jurúna Yudjá		362	2006	PIB
caiabi	Kayabí	tg < tupi	1.619	2006	PIB
apiacá	Apiaká		1.000	2009	PIB
urueuauau	Urueuauáú		100	2006	PIB
juma	Júma	cauaíba < tg < tupi	5	2002	PIB
parintintin	Paritintín		284	2006	PIB
tenharim	Teñarín		699	2006	PIB
caripuna	Karipúna		14	2004	PIB
caritiana	Karitiâna		ariquém < tupi	320	2005

Abreviaturas e notas do quadro

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

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

tg→ Família tupi-guarani.

[Página
inicial](#)

[Lista das
áreas](#)