

Capítulo E1

Área Guianesa

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

Se levarmos em conta que o canal de Cassiquiare liga os altos cursos do Orenoco e do Negro, poderemos admitir a existência de uma enorme ilha marítimo-fluvial no norte da América do Sul, limitada pelo oceano Atlântico, no trecho entre o delta do Orenoco e o estuário deltaico do Amazonas, pelos cursos desses dois grandes rios e da referida conexão, abrangendo o leste e o sul da Venezuela, a Guiana, o Suriname, a Guiana Francesa e, do Brasil, o Amapá, o norte do Pará, Roraima e uma parte do norte do Amazonas. A essa imensa ilha se pode dar o nome de Guiana, mas aqui vou me referir a ela como área Guianesa, para evitar confusão com duas unidades políticas que abrange e com o mesmo nome. Na verdade, a parte da área Guianesa que fica ao sul das serras que fazem a fronteira brasileira é o próprio norte da região Amazônica.

Como atualmente a área Guianesa é a que abriga a maioria dos povos caribes, que nela superam em número os de outras famílias linguísticas, quem se interessa por caribes tem de abordar essa área e quem a toma como foco de estudo é necessariamente levado a considerá-los. A coletânea organizada por Ellen Basso (1977), talvez a primeira a reunir artigos sobre diferentes aspectos culturais caribes, contém poucos exemplos não guianenses, um deles da própria organizadora, com base em suas pesquisas de campo junto aos calapalos, do Parque Indígena do Xingu. Uma segunda coletânea dedicada aos caribes, com maior número de contribuições, organizada por Audrey Butt Colson e Dieter Heinen (1983/1984), só contém um artigo referente a índios de outra área, os cuicuros, também do Xingu, por Gertrude Dole. O leque temático dos artigos se reduz ao foco na organização social e política. Peter Rivière (1984), em livro publicado logo em seguida, mantém o mesmo foco e se atém exclusivamente à área Guianesa. Foi dele a ideia de apontar a coincidência de seus limites com as bordas de uma ilha marítimo-fluvial. Com trabalho de campo realizado junto aos tiriós, falantes de uma língua caribe, moradores de ambos os lados da fronteira Brasil–Suriname, incluiu em seu estudo comparativo apenas aquelas sociedades caribes ou a elas semelhantes e as menos modificadas pelo contato no momento em que estudadas pelos seus pesquisadores-fonte, deixando tacitamente de lado os índios do litoral atlântico, os mais intimamente relacionados com os colonizadores e influenciados por eles, e as sociedades tupis da fronteira Brasil–Guiana Francesa. Ele excluiu declaradamente de seu estudo os ianomâmis, da fronteira Brasil–Venezuela, e os uaraos, do delta do Orenoco, alegando que, apesar das semelhanças, diferem em aspectos específicos, das outras sociedades da região. Mas incluiu os piaroas (da família sáliva) e os uapitxanas (da família aruaque).

Características gerais da organização social dos grupos indígenas da área

Os povos a cujas etnografias Rivière recorre para fundamentar seu estudo são os piaroas, os uapitxanas e os seguintes caribes: aparaís, uaianas, tiriós, uaiuais, macuxis, pemons,

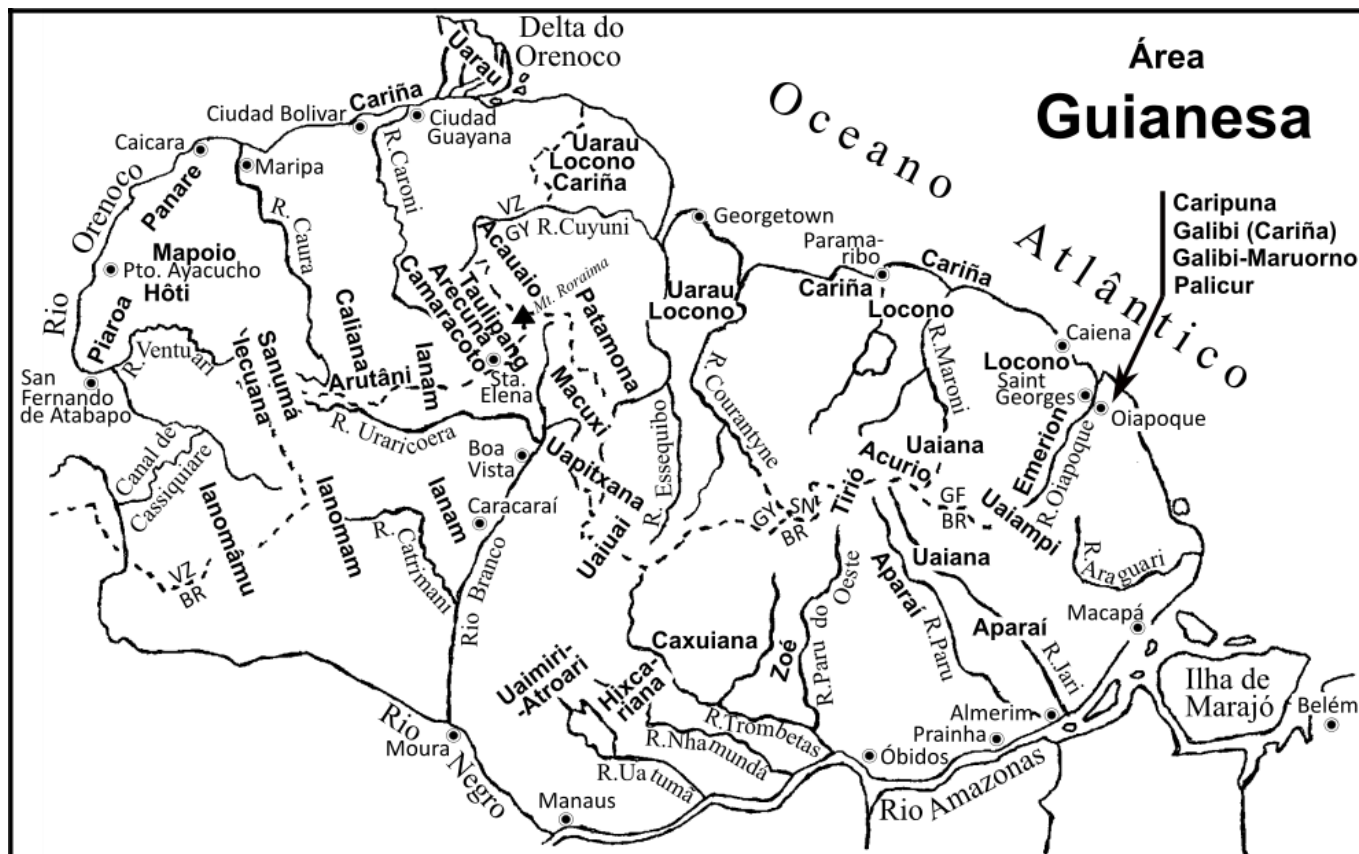
acauaios, iecuanas, panares e caribes do rio Barama e do rio Maroni (1984: 2 e 10). Com exceção dos dois últimos povos, nenhum dos outros se localiza no litoral. Convém ter esse embasamento empírico em mente ao se considerar as generalizações do autor.

De um modo geral essas sociedades se caracterizam pela ausência de grupos formais como linhagens, clãs, metades, classes de idade, qualquer que seja o critério de afiliação (descendência unilinear, transmissão de nomes pessoais, idade ou sexo). Sua organização social e política aparenta informalidade, fluidez, atomismo ou individualismo. Mas se as caracterizarmos pelos aspectos presentes e não pelos ausentes, podemos dizer que elas dispõem de descendência cognática, terminologia de parentesco prescritiva em duas linhas, preferência por endogamia de grupo local e/ou residência uxorilocal, ordenação das relações sociais com base na coresidência e distribuição em grupos locais pequenos não-permanentes (: 4).

A comparação controlada que Rivière faz sobre as categorias sociais mantidas pelas sociedades referidas (: 6-7) incide sobre os fenômenos invariantes, ou seja, aqueles concernentes à estrutura e organização social (: 7). Os variantes, isto é, a língua, os adornos corporais, o equipamento técnico, os métodos de processar alimentos, os ritos funerários, o consumo de alucinógenos e outros de que os índios se valem para marcar suas diferenças étnicas, não são de um modo geral objeto do livro (: 8). É digno de interesse o reparo feito por Rivière de que são justamente esses elementos culturais que servem para marcar as fronteiras étnicas aqueles mais sujeitos a abandono, mudança ou substituição, o que corresponderia certamente a um constante suceder de grupos étnicos que desaparecem e surgem por cisão e fusão (: 8). Depois de uma descrição geral das características etnográficas da área (: 9-14), Rivière dá início a seu exame comparativo.

Após examinar os dados disponíveis referentes ao tamanho, duração e distribuição dos grupos locais guianenses (: 16-24), Rivière conclui que as aldeias têm uma média de 30 habitantes, sendo usual a amplitude de 15 a 50. A distância entre as aldeias costuma ser de meio dia de caminhada; quando elas se reúnem em grupos locais (regionais?), a distância entre tais grupos pode ser de vários dias de viagem. As aldeias duram cerca de seis a sete anos e se mudam para locais próximos. Os estabelecimentos das savanas partilham de muitas dessas características, porém com menor número de habitantes (anteriormente notou que aí não existem aldeias, mas casas dispersas, ainda que associadas). Os acauaios vivem em suas roças, que têm aldeias por centros; esse padrão, que é tradicional nos acauaios, se nota também nos macuxis por causa das escolas, e para ele tendem os tiriós devido à missão (: 23-25).

Na discussão do tamanho das aldeias, Rivière, embora reconhecendo a importância dos motivos tecnológicos e ecológicos, não os considera capazes de explicar totalmente o problema. Assim, nota que, apesar de a região não ser ecologicamente homogênea, as aldeias têm tamanhos similares. Por outro lado, no passado elas tiveram mais habitantes que nas últimas décadas, levantando a questão de se saber se foi naquela época ou se é agora que estavam ou estão adaptadas ao meio ambiente. Há ainda a considerar o caso dos pemons, que, apesar de seu acentuado crescimento populacional em tempos recentes, mantêm seus grupos domésticos e estabelecimentos no mesmo tamanho. Outros fatores, portanto, também devem ser levados em conta na explicação do padrão de povoamento, como a atuação de agentes externos, de que são exemplos incursões hostis e a ação missionária, ou a efetividade do líder em manter e aumentar o número de habitantes de sua aldeia ou grupo local, ou ainda a possibilidade, em caso de conflito interno, de desafetos se afastarem da aldeia e se abrigarem em outra não muito longe, que faça parte da mesma rede social (: 25-28).



No que tange à composição das aldeias, após exame dos dados disponíveis (: 31-39), Rivière conclui que elas tendem a ser habitadas por parentes próximos relacionados bilateralmente, mesmo que fictícios, e a realizarem os casamentos segundo uma endogamia de caráter prescritivo (: 49). Os padrões de residência resultam de escolhas presididas por considerações de natureza social, afetiva, política, ritual e econômica, caracterizando-se pela tendência de irmãos do mesmo ou de ambos os sexos partilharem residência, por casais viverem com os pais sobreviventes de qualquer dos cônjuges e pela uxorilocalidade, esta última, por sua vez, podendo resultar da obrigação do genro cuidar dos sogros, do laço íntimo entre mãe e filha ou entre irmãs, do serviço da noiva e da autoridade jurídica do pai sobre a filha (: 40-41).

Na área Guianesa as relações de parentesco se classificam em categorias que se distribuem segundo uma terminologia de troca direta prescritiva (Rivière 1984: 44). Embora as terminologias guianenses sigam esse padrão geral, Rivière (: 44-47) discute as variações a que está sujeito em cada sociedade, detalhes em que não vou me demorar aqui. No que tange aos termos de afinidade, são grandes as variações, de sociedade para sociedade, indo desde sua ausência até a existência de um termo distinto para cada posição de afinidade (: 47-48).

A terminologia prescritiva compartilha de algo em comum com a endogamia prescritiva, relacionadas que são à idealização da comunidade como um corpo autocontido de parentes. No que tange ao casamento, essa idealização se realiza pela reinterpretção do que acontece em termos do que deveria de acontecer (: 49). Rivière examina ainda como a endogamia local e regional se manifesta nos números censitários disponíveis nas etnografias (: 50-52).

No capítulo 5 Rivière examina os correlatos comportamentais dos critérios que orientam a distribuição dos termos de parentesco: nível genealógico, idade relativa, sexo e afinidade. Demora-se mais no último. Como as diferenças entre as sociedades comparadas não chegam a tomar um caráter de sistema, a discussão do autor dificilmente pode ser resumida. Se algo generalizável se obtém é que a acentuação da consanguinidade e coresidência, ligada à ficção de uma parentela endogâmica, não chega a impedir a penetração da afinidade (: 67-71).

O triângulo parentesco-política-economia

O destino da aldeia está intimamente ligado ao de seu líder; ela depende da habilidade dele em manejar a rede de relações sociais que a constituem, mostrando iniciativa, capacidade de administrar as atividades rotineiras, de persuadir e mediar pelo domínio da palavra, generosidade na distribuição e redistribuição de alimentos e bebida aos moradores e visitantes, e conhecimento dos ritos ou xamanismo e das tradições, sem tomar uma atitude autoritária. O autoritarismo só é admitido quando dos adultos para com as crianças ou dos homens para com as mulheres (: 72-73). Na conquista e manutenção de sua posição são importantes para o chefe as relações de casamento, mas nelas também estão sua fraqueza. Nos exemplos apresentados fica claro que é precária a posição do líder que se apoia na relação com os cunhados, pois elas se desfazem com a morte ou separação da mulher ou mulheres que o unem a eles, sendo mais estável aquele líder que se apoia nas suas relações com os genros, que lhe devem prestações matrimoniais ou dele dependem em matéria de ritual. Comumente o apoio ao líder advém de um núcleo de parentes cognáticos e afins, mas estes já relacionados por algum laço de parentesco anterior ao casamento. Conflitos e acusações de feitiçaria envolvem sobretudo aqueles que entraram na aldeia pelo casamento sem nenhuma relação prévia anterior com os moradores (: 73-80).

Apesar do ideal de se manter como uma parentela endogâmica, a aldeia não pode evitar relações com outras, que se fazem com casamentos, disputas, comércio e ritual. Os casamentos entre aldeias são inevitáveis, uma vez que é quase impossível que todos os seus moradores encontrem parceiros matrimoniais na idade e relação social adequadas, pois a população de cada uma raramente ultrapassa meia centena; por outro lado, ter um parente casado em outra aldeia dá oportunidade a visitas. As ideias sobre as causas das doenças e da morte levam a acusações de feitiçaria e conflitos que dão motivo a cisões e migrações para outras aldeias. O comércio se faz pela aquisição de itens de outras aldeias ou povos que muitas vezes a própria aldeia adquirente tem possibilidade de fazer, numa especialização artificial que favorece a comunicação entre diferentes comunidades. Os ritos também estimulam o contato entre aldeias, sendo que no caso dos piaroas o conhecimento ritual do líder, bem como a capacidade e recursos para pô-lo em prática, leva chefes de outras aldeias a ele se subordinarem, constituindo assim uma unidade política maior que a aldeia (: 80-86).

Depois de considerar que riqueza é algo definido culturalmente, que ela constitui um recurso escasso e um valor, e que a economia política concerne na manipulação e controle de recursos escassos e na habilidade de fazê-los gerar valor, Rivière se nega a dar a primazia que outros autores atribuem ao suprimento de proteínas, admitindo que na região a escassez não é de recursos naturais, mas sim de trabalho, ou seja, de recursos humanos, o que não significa escassez de gente de um modo geral, mas de pessoas conhecidas, confiáveis, familiares, e não perigosos estranhos. Isso o leva a considerações sobre o controle das mulheres e até a interessante suposição de como a elaboração cultural dos procedimentos de preparo da mandioca muito além do mínimo necessário à extração do ácido prússico, venenoso, seria uma

maneira de os homens as manterem continuamente ocupadas e aproveitar o produto do trabalho delas para propósitos rituais e políticos, esferas de atividade das quais elas estão excluídas. Pelo controle das mulheres também se controlam os homens que com elas se casam, um exercício de que se valem os líderes para criar e manter suas aldeias (: 87-94).

Em seguida o autor tenta averiguar por que muitas vezes os etnógrafos têm considerado as sociedades guianenses como individualistas. Começa por considerar que a noção de que os membros de cada família nuclear partilham de uma mesma substância impõe restrições ao indivíduo pela *couvade* e dieta especial quando um membro da mesma família está seriamente doente. Além disso, apesar da divisão sexual do trabalho permitir que a família nuclear possa ser economicamente autossuficiente, ela geralmente se agrega a outras, formando aldeias, o que lhe traz certas vantagens, como segurança contra inimigos externos, possibilidade de caçadas coletivas, acesso a um pedaço de carne, mesmo quando o caçador da família é mal sucedido; mas a vida nesses agregados maiores obriga, por outro lado, o indivíduo a abrir mão de uma parte de sua liberdade pessoal. Onde estaria, pois, o alegado individualismo? Não dispenho de grupos unilineares, classes de idade ou grupos rituais e sendo a relação sogro-genro, tão importante na formação das aldeias, sem transitividade, essas sociedades não são mais que agregados de relações individualmente negociadas, o que as faz parecer tão individualistas (: 94-98).

Nas conclusões Rivière tenta utilizar as lições das sociedades guianesas para lançar um pouco mais de luz sobre os problemas etnográficos de outras regiões, mas neste resumo apenas retirei a sua sugestão de que esta região apresenta a forma mais simples da cultura das sociedades das terras baixas da América do Sul. As outras regiões ostentam formas mais elaboradas do padrão guianense. Isso deve ser entendido em termos de possibilidades lógicas e não como identificação de um estágio evolutivo original (: 102).

Um outro modo de ver

O volume *Redes de Relações nas Guianas*, organizado por Dominique Gallois (2005), reúne artigos de quatro de seus alunos (Denise Fajardo Grupioni, Gabriel Coutinho Barbosa, Rogério Duarte do Páteo e Renato Sztutman) que, enquanto cursavam sua pós-graduação na USP, participaram do projeto temático *Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas*, realizando pesquisas de campo em grupos indígenas nesse setor da área e discutindo em conjunto o andamento de seus trabalhos. Suas investigações (inclusive de outros participantes do projeto temático) incidiram sobre os galibis do Oiapoque, galibis-maruornos, palicures, caripunais, uaiampis, aparais, uaianas, tiriós, caxuianas, zoés, uaiuais e ianomâmis (: 10-11). Os últimos, contrariando o título do volume, são do sudoeste da área.

Os textos reunidos no volume, como todo o projeto temático de que resulta, decorrem de uma insatisfação com a imagem da organização sociopolítica dos povos guianeses que vinha se formando como decorrência do método com que se conduziam as pesquisas: comunidades pequenas voltadas para dentro, dado o ideal endogâmico e os casamentos de primos cruzados ou avunculares, estudos limitados a grupos locais, focados no tempo presente, sem profundidade histórica, uma tendência a concentrarem-se nas relações sociais e políticas, em prejuízo de outros aspectos culturais, como se apenas elas fossem pertinentes para a comparação, invariantes. E essa imagem de comunidades atomizadas e encapsuladas se construiu apesar de os etnólogos conhecerem as trocas de bens entre aldeias de um mesmo e de

distintos povos, o xamanismo como meio de comunicação com seres sobrenaturais e até como forjador de novas religiões combinado com o cristianismo, as relações com as agências missionárias e governamentais do presente, sem dizer daquelas de guerra ou comércio com os colonizadores do passado. Os autores do volume, por sua vez, procederam no sentido de recuperar, observar, essas relações deixadas à margem, enlaçando-as em redes, atentos não só à suas distribuição no espaço, mas também sua operação no tempo.

Denise Fajardo Grupioni, autora do capítulo “Tempo e espaço da Guiana indígena” (Gallois, org., 2005: 23-57), contrapõe à unidade endogâmica, constituída de famílias extensas preferentemente uxorilocais, temporariamente assentada em um local, passível de deslocamento pelo esgotamento de recursos naturais ou dissolução devido à morte de um líder importante ou ainda à dispersão de um grupo de irmãos, com a memória dos lugares onde esteve instalada mantida e passada adiante por aqueles que neles viveram. De algum modo essa memória se mantém no seio de patrilineas, chamadas “continuações”, exogâmicas, nomeadas. Assim acontece entre os tiriós (: 43-44 e 46-47), entre os quais faz pesquisa a autora. Exemplos semelhantes, mas não iguais, existem entre os caripunas (: 44-45), palicures (: 46-47), uaiampis (: 47-48) e galibis-maruornos (: 48-49). Desse modo, um casamento avuncular (com a filha da irmã), exemplo máximo de endogamia, tem um caráter exogâmico se consideradas as distintas patrilineas envolvidas.

Gabriel Coutinho Barbosa, no capítulo “Das trocas de bens” (Gallois, org., 2005: 59-111), discorre sobre sua realização entre aldeias do mesmo ou de distintos povos da parte oriental da área Guianesa. Uma das questões que discute é a de como os envolvidos nesse tipo de intercâmbio calculam o valor dos bens trocados. Levanta assim as explicações apresentadas pelos pesquisadores que observaram essas visitas entre comunidades na parte ocidental da área Guianesa, que não parecem convencê-lo (: 83-88). Eu mesmo, ao ler aqueles etnólogos, fiquei com a impressão de que essas atividades de troca eram apenas comerciais. Mas Barbosa se demora em um aspecto que não ganhou o devido destaque dos pesquisadores da parte ocidental: os parceiros de troca. Não são as comunidades que trocam, mas sim indivíduos, com participação de suas famílias; têm exclusividade sobre a relação, que pode ser herdada pelos filhos. As relações entre os parceiros são de generosidade, confiança, mesmo quando suas comunidades não se veem de modo muito amistoso. Os sentimentos que os parceiros mantêm um pelo outro relativizam bastante a equivalência de valor daquilo que trocam. Um ponto interessante é o tempo que decorre entre o recebimento de um artigo e a sua retribuição. Em parte é explicável pela necessidade de procurar aquilo que o parceiro deseja em troca. Mas Barbosa chama a atenção para algo mais a ser considerado. A troca imediata extinguiria imediatamente a relação. A espera é também um modo de cultivá-la, de torná-la perene (: 96-100). O autor também apresenta os termos que nomeiam e qualificam essa relação, entre os quais *pawana* parece ser o mais comum. Dá exemplos também do uso de termos para primos cruzados para designar os parceiros, o que sugere uma semelhança da troca de bens com o casamento por troca de irmãs como fazem esses primos (: 89-95). Nos dias de hoje a presença de missionários e de agências governamentais que proporcionam acesso direto nas aldeias a artigos industrializados, que se dispõem a comprar artefatos nelas produzidos para encaminhá-los à venda nas cidades, têm contribuído para o crescimento da monetarização nas transações realizadas entre os moradores das aldeias. Também concorrem os salários pagos a professores e atendentes de enfermagem indígenas. Além disso, aumentam as oportunidades de visitas às cidades pelos próprios indígenas para reuniões de suas associações, tratamento de saúde, entre outras finalidades. Nessa nova situação, as parcerias de troca, que mantêm o uso da moeda

afastado de suas transações, correm o risco de arrefecimento e até de gradual extinção. Mas, conforme indica o autor com alguns exemplos, há um esforço para evitar o efeito desagregador do uso do dinheiro. Um deles, como fazem os uaiuais e caripunas, é a realização de festas em cujo preparo há efeitos redistributivos. Outro, como fazem os aparaís e uaianas, nas transações intra-aldeias, é a troca de artefatos seus por bens industrializados nos preços que uns e outros têm em Belém e Macapá (: 101-105).

Continuando a crítica de seus colegas à caracterização das sociedades indígenas guianenses como minimalistas, Rogério Duarte do Pateo, no capítulo “Guerra e devoração” (Gallois, org., 2005: 113-150), põe em discussão a ideia a ela relacionada de que haveria uma descontinuidade entre seu estado atual e os sistemas socioculturais do passado, que organizavam numerosas populações, gradualmente dissolvidos pela conquista europeia. Aborda então a questão por intermédio do exame da guerra, instrumento importante na área guianense, tal como em outras partes da América do Sul, na construção da pessoa (nomes pessoais, prestígio), na operação da sociedade (ritos de passagem para a idade adulta) e no contato com seres sobrenaturais, que para tanto envolvia o aprisionamento, morte e devoração do inimigo. O autor destaca as partes da área Guianesa mais marcadas pela movimentação bélica ao logo do período colonial, a começar pelas Pequenas Antilhas, então em intensa comunicação com o continente, até o século XIX (: 116-119). Descreve armas e técnicas utilizadas (: 119-122). Demora-se também nas alianças e confederações, temporárias e multicomunitárias, sem que isso implicasse em formação de estados (: 122-130). Comenta as características dos chefes que as comandavam, os xamãs que os apoiavam, havendo casos em que o mesmo indivíduo desempenhava os dois papéis (: 130-135). Dos ritos de iniciação, alguns do passado, a maioria do presente, destaca principalmente os incômodos e sofrimentos impostos ao recluso (:136-142). Logo depois descreve dos tormentos que precediam o abate cruel do prisioneiro de guerra (: 142-145). Essa justaposição de ritos de iniciação com a morte do prisioneiro, de modo que os primeiros evoquem o segundo, constitui um forte argumento para demonstrar que, apesar de a guerra real não mais se fazer, ela continua em um outro plano. Ritual, penso eu leitor; xamânico, afirma o autor. Suponho que seja a deixa para o autor seguinte.

“Sobre a relação xamânica” é o capítulo de Renato Sztutman (Gallois, org., 2005: 151-221). Examina as relações dos grupos orientais da área Guianesa, aos quais acrescenta os ianomâmis, com os seres sobrenaturais intermediadas pelos xamãs. Diversos aspectos são discutidos com diferentes matizes conforme os grupos abordados: indivíduos ou famílias de um grupo que se retiram por desconfiarem de agressões encomendadas pelos que lhes são próximos a seres sobrenaturais (o que fragiliza a coesividade das comunidades endogâmicas); o grau de agressividade desses seres segundo o distanciamento espacial, o retraimento dos xamãs perante o atendimento médico e a ação missionária, a classificação das enfermidades conforme passivas de tratamento xamânico ou médico, a crença no xamanismo mesmo nos lugares onde os xamãs não mais atuam. Enfim, há tantas situações consideradas que não é possível enumerá-las todas aqui. Mas vale uma referência às acusações entre xamãs uaiampis do Amapá e xamãs, também uaiampis, da Guiana Francesa, que ampliavam a hostilidade entre os dois grupos no período 1978-1986, a ponto de o chefe de uma aldeia do lado brasileiro, com alguns acompanhantes, dirigir-se ao país vizinho para apaziguar os xamãs de lá, restabelecendo uma relação mais amistosa, que permitia visitarem-se e convidarem-se para festas (: 194-195). Um exemplo de como as relações deste mundo e as do outro, dos seres sobrenaturais, se enlaçam.

Autor do texto mais abrangente sobre a organização social e política dos indígenas da área Guianesa, Peter Rivière (1984) é o mais criticado pelos autores do volume organizado por Dominique Gallois (2005) pela interpretação que adotou, embora partilhada por outros pesquisadores. Por isso ele publica uma resposta sobre as críticas, a que os autores replicam e ele treplica (Rivière *et alii*, 2007).

Pequenas Antilhas: antigas vizinhas

As Pequenas Antilhas são uma fileira de ilhas que se estende desde o leste de Porto Rico (que faz parte das Grandes Antilhas), curvando-se para o sul até apontar para o delta do Orenoco e a península de Cunamagoto. Enumerando de sul para norte apenas as ilhas maiores, as Pequenas Antilhas incluem: Granada, São Vicente, Barbados, Santa Lúcia, Martinica, Dominica, Basse Terre, Guadalupe. Com apoio em documentação histórica, Simone Dreyfus (1983/84) faz uma reconstituição das relações entre o povo que vivia no arquipélago, os calinagos, e os do vizinho litoral sul-americano desde os tempos que precederam a chegada dos conquistadores europeus até a primeira metade do século XVIII.

Os calinagos tinham um complexo regime linguístico: sua língua era da família aruaque, mas distinta tanto do taino (das Grandes Antilhas) como do locono (do continente sul-americano). Era a única falada pelas mulheres e as crianças. Os homens maduros, nas suas reuniões e conselhos, usavam muitas palavras caríñas (da família caribe), mas regidas por uma sintaxe aruaque. E ainda haveria uma terceira, arcaica, falada pelos velhos, antigos chefes de guerra, nas suas reuniões (: 41 e 43). O sistema social calinago compreendia redes de grupos locais, nucleados por famílias uxoriocais e conectados por casamentos e outras formas de troca. As aldeias maiores eram dirigidas por chefes de guerra, que proporcionavam rituais antropofágicos. Escolhidos pela força e coragem, dirigiam expedições de grandes e numerosas canoas, cada qual com muitos combatentes. Liberados da uxoriocidade, como também os seus filhos, geralmente tinham várias esposas e muitos genros, o que lhes permitia a produção e o preparo de uma quantidade bem maior de alimentos e bebida, de modo a bem receber os visitantes. O crescimento de seu prestígio fazia com que também lhes fossem oferecidas esposas por aqueles que desejavam sua amizade e aliança. Afinal, nas suas expedições de longa distância, necessitavam de pontos de apoio para abastecer-se de água e alimentos, descansar e fazer trocas. Com a idade e o arrefecimento de suas aptidões para a guerra, o chefe era substituído por um novo eleito e passava a um conselho de homens experientes. A organização política calinago se estendia de Granada para o norte até a pequenina ilha Virgem, vizinha de Porto Rico (: 43-45).

Mas a área de ação dos calinagos alcançava mais longe. Ao norte tinham os tainos como inimigos. No litoral da América do Sul suas relações eram amistosas com os caríñas, com quem reconheciam uma origem comum. Eram inimigos dos loconos, falantes de uma língua aruaque. Atacavam-nos e destinavam à antropofagia aqueles que capturavam. Os loconos também eram aguerridos e tinham suas grandes frotas de canoas. Também faziam prisioneiros, mas não praticavam o exocanibalismo; por outro lado, consumiam as cinzas dos ossos de seus parentes falecidos. Entretanto, apesar das guerras, entre indivíduos calinagos e loconos se estabeleciam parcerias de troca de bens. Essa relação formal, que já tinha no século XVII o mesmo nome por que é chamada nos dias de hoje na área Guianesa, *Bawana* (*Pawana*), impedia que um parceiro fosse aprisionado pelo outro (: 45-46).

O aparecimento dos espanhóis no limiar do século XVI deu início a uma gradual mudança. No norte do arquipélago os calinagos colaboraram com os tainos, até então seus inimigos, na resistência aos espanhóis. Os iaos (yaos), da ilha de Trindade, junto ao delta do Orenoco, falantes de uma língua caribe, amigos dos caliñas e inimigos dos loconos, fugiram para a foz do Oiapoque, no outro extremo do litoral guianês. Os loconos vieram a tornar-se aliados dos espanhóis, oferecendo-lhe escravos indígenas, gêneros alimentícios e até ouro em troca de instrumentos de ferro, tecidos, contas e bebidas alcoólicas. A ação dos espanhóis sobre as Pequenas Antilhas foi atenuada no século XVI na medida em que a conquista do México e do Peru delas desviava sua atenção. Mas, no século seguinte, holandeses, ingleses e franceses vieram disputar com eles o Caribe. Em 1623/24 ingleses e franceses fizeram o massacre da população nativa da ilha de São Cristóvão em uma noite. Em 1635 os franceses expulsaram os habitantes indígenas das ilhas Guadalupe e Martinica. Depois de 25 anos de guerra, em 1660 franceses e ingleses assinaram com os indígenas do arquipélago um tratado em que reconhecia a estes os direitos de propriedade sobre as ilhas Dominica e São Vicente em troca da renúncia a todas as outras. Mas os europeus não cumpriram o tratado. A população de colonos em São Vicente foi crescendo. A indígena diminuía e foi se misturando aos negros que vieram habitar a ilha, formando os caraíbas negros (garífunas), deportados em 1797 para a costa de Honduras (ver capítulo K3: Borda Ocidental do Caribe). Em Dominica, a população de origem europeia cresceu mais devagar ao lado do núcleo da organização política calinago, que continuou em operação até a primeira metade do século XVIII, graças aos indígenas do continente, que lhes vendiam algodão, tabaco, índigo e cacau a troco de produtos locais. E continuaram a fazer incursões no continente. Tal como os cariñas, aprisionavam indígenas para vendê-los como escravos sobretudo aos holandeses. Os cariñas habitavam no baixo curso dos rios desde os llanos até o Oiapoque, fazendo incursões para montante. Entre seus inimigos estavam os iaos e os palicures. Mais perto do mar estavam os loconos, às vezes misturados aos uarautas. A instalação de missões religiosas espanholas e um controle maior dos britânicos, holandeses e franceses sobre suas possessões coloniais fez com que na segunda metade do século XVIII já não houvesse mais guerra nativa e não mais operasse o sistema político dos calinagos, dos quais uma parte encontrou abrigo entre seus aliados do continente (mas outra parte perdura na ilha Dominica até hoje; a conferir em Baker, 1988). Os cariñas, por sua vez, tinham desocupado suas posições mais orientais (: 46-50).

Enfim, se bem compreendi a descrição e argumentação de Simone Dreyfus, a organização política dos calinagos nas Pequenas Antilhas não tinha um chefe permanente e único. Não era centralizada, não constituía um cacicado ou um estado. Seria uma rede de unidades em permanente formação pelas alianças matrimoniais e também ligadas por parceiros de troca de bens, dirigidas por chefes de guerra que perduravam apenas pelo tempo de duração de seu sucesso nos empreendimentos bélicos, consagrados pela captura de prisioneiros e pelos ritos antropofágicos. Organizações semelhantes existiriam no continente sul-americano, mantidas por seus inimigos ou aliados. Ao longo dos três primeiros séculos de conquista e de colonização europeia, gradualmente sua população e a extensão de suas terras diminuiriam, assim como a frequência das guerras e dos ritos antropofágicos. Em consequência seus grupos se tornaram menores e mais simples, mas guardam muitas características socioculturais do passado, uma delas a parceria da troca de bens (: 47-48 e 50-54).

Comércio para um, aliança para o outro

No capítulo III do livro sobre a conquista e início da colonização do rio Branco (no atual estado de Roraima) no século XVIII, Nádia Farage (1991) examina, entre outros tópicos, o tráfico de escravos indígenas promovido pelos holandeses. Sua colônia, administrada pela Companhia das Índias Ocidentais, tinha na prática dois setores: o ocidental (atual Guiana), financiado pelas câmaras de três cidades holandesas, e o oriental (Suriname), financiado por uma quarta, Amsterdam. A atenção da autora incide mais no primeiro, por ser o mais próximo da bacia do rio Branco, cujo domínio Portugal procurava garantir criando aldeamentos sob seu controle para os quais trazia índios habitantes da mesma região. Tais aldeamentos se regiam pela legislação pombalina, que abolira a escravidão dos indígenas e criara meios para integrá-los como súditos. O comércio holandês com os índios se fazia por intermédio de quatro postos, um dos quais próximo a afluentes do rio Branco (mapa da p. 57). Consistia na troca de bens manufaturados por produtos da floresta e sobretudo índios aprisionados. Quem os previa eram os cariñas, também chamados caribes e até caripunhas, nomes que possivelmente não correspondiam a uma só etnia. Os cariñas, dentre os prisioneiros, matavam os homens e levavam os jovens e mulheres para trocá-los com os holandeses, tanto nos postos autorizados como também com comerciantes que por conta própria se dedicavam a esse tipo de transação. Os escravos que chegavam às mãos dos holandeses nem sempre lhes eram entregues por seus capturadores, mas por outros que deles os tinham adquirido. Isso dava uma grande extensão à rede de troca. Atingia o médio Orenoco. O padre Acuña, que desceu de Quito com Pedro Teixeira no retorno a Belém de sua famosa expedição no fim da quarta década do século XVII, já de referia a artigos holandeses que chegavam aos índios do rio Amazonas. No primeiro quartel do século seguinte, Ajuricaba, chefe dos manaus, povo de língua aruaque, combatido pelos portugueses acusado de tomar partido dos holandeses, talvez não tivesse relações diretas com estes, mas tinha acesso a seus artigos por intermédio de outros grupos indígenas. Os habitantes da costa – cariña (caribe), locono (aruaque), uarau – estavam isentos da escravidão. O acauaios, só no setor ocidental da colônia, não no Suriname.

A terceira seção do capítulo III (: 110-119), texto retocado de um artigo da autora (Farage, 1985), comenta as interpretações desconstruídas de cariñas e holandeses sobre as relações de troca que mantinham. Os prisioneiros destinados a serem trocados com holandeses eram chamados pelos cariñas de *poito*, um termo que varia segundo os grupos caribes de hoje: *poito*, *paito*, *pito*, *poitori*. É o termo aplicado ao filho da irmã. Como na área o casamento entre primos cruzados é preferencial, o filho da irmã é frequentemente um genro, sujeito à uxorilocalidade e à prestação de serviços ao sogro, portanto uma relação assimétrica. Aceitando a sugestão de Peter Rivière, a autora admite que a assimetria foi a tradução possível para escravização. Nádia Farage esboça até uma hipótese que qualifica de temerária: como os cariñas aprisionavam jovens que podiam se tornar seus afins, seus genros, diminuía as possibilidades de realização de casamentos entre grupos (afinal, o inimigo de hoje pode vir a ser um aliado amanhã). E, como entregavam também as mulheres apresadas aos holandeses, abstinham-se de se casarem com elas, reduzindo ainda mais as oportunidades matrimoniais. Assim, o tráfico de escravos poderia ter sido a razão da atomização dos grupos locais e da frequência do casamento com a filha da irmã, um tema em discussão pelos pesquisadores da área Guianesa, de que dei exemplo no início deste capítulo.

Aqui encontro um parágrafo de difícil compreensão (Farage, 1991: 116, 1985: 183). Aquele em que a autora afirma que a equalização do valor simbólico das mulheres ao dos

manufaturados resultou na passagem dos holandeses, como doadores de manufaturados, ao lugar estrutural dos doadores de mulheres. E a definição de *poito* se alargou para incorporar os holandeses, mantendo-os em posição hierarquicamente superior. Mas pergunto: *poito* não é o termo aplicado ao ocupante da posição inferior? Ou teriam se tornado *poito* uns dos outros? Ou o valor simbólico das mulheres teria diminuído por serem esposas potenciais dos doadores, separadas de seus pais, e não irmãs ou filhas dos doadores?

Mais difícil, agora para os caríñas, foi aceitar o desafio a seu padrão guerreiro. Matar os homens adultos inimigos era importante para sua identidade de guerreiros. E foi o que continuaram a fazer ao serem chamados para combater os negros escravos rebelados. Mas o escravo negro era uma mercadoria cara e sua oferta no mercado era baixa. Os caríñas resistiram muito às recomendações de não matá-los. Os holandeses dobraram a recompensa dada pelos negros capturados se eles lhes fossem entregues vivos. E assim também lhes foi entregue o sentido da guerra e o prestígio e preeminência política que dela pudesse resultar.

Comércio e troca de bens

No texto que constitui esta seção, cuja primeira versão escrevi há muito tempo, tratei a circulação de bens entre aldeias e povos indígenas constantemente como comércio. Leituras posteriores fizeram-me perceber que grande parte dessas transações se realizam entre indivíduos, às vezes assistidos por seus familiares, que mantêm entre si uma relação espontânea e duradoura, denominada *pawana*, marcada por uma solidariedade que se sobrepõe até a possíveis conflitos entre seus grupos. Entretanto, entre os itens trocados circulam também artigos de origem industrial, que só podem entrar no circuito se comprados de alguém que não é um parceiro, um comerciante, um missionário, por exemplo. Por outro lado, os objetos feitos pelos indígenas também poder vir a sair do circuito, como um ornamento vendido a uma loja de souvenirs ou uma canoa a um garimpeiro. Portanto, a rede de troca de bens se estende dentro de um círculo em cuja borda as relações passam a ser comerciais.

Os textos em que baseio estas notas descrevem as trocas de bens em meados do século XX. Fiz um esquema mostrando os itens que eram trocados e a direção que tomavam. O esquema vai do ocidente da área até o entorno do monte Roraima. Não o levei mais para leste porque ainda não tinha conhecimento de que as relações de troca também ocorriam na parte oriental.

Na região os iecuanas se destacam pelo longo percurso de alguns de seus artigos e também por se deslocarem eles próprios por grandes distâncias, que eram ainda maiores durante o período colonial. De fato, para assegurar seu domínio ameaçado pela penetração holandesa, os espanhóis fundaram em 1764 a vila de Angostura (hoje Ciudad Bolívar), no trecho mais estreito do baixo Orenoco. A vila cresceu rapidamente e quinze anos depois já tinha sete mil habitantes, e os índios da região, inclusive os iecuanas, sentiram-se atraídos pelo seu grande sortimento de mercadorias. Para unir seus postos militares do baixo aos do alto Orenoco e assim criar uma linha defensiva contra os índios caribes que organizavam expedições a fim de fazer escravos indígenas para os holandeses, os espanhóis construíram uma cadeia de dezenove fortins desde o rio Caura e seu afluente Erebato até Esmeralda, perto da cabeceira do Orenoco (por conseguinte essa linha de fortificações teria um sentido nordeste-sudoeste e seria tangencial e perpendicular à ponta do atual estado brasileiro de Roraima que se projeta para noroeste). Revoltados contra as reduções forçadas a que os espanhóis queriam submetê-los, os iecuanas,

em 1776, destruíram os fortins e não mais empreenderam expedições comerciais a Angostura. A partir de então começaram a comerciar com os holandeses, fazendo expedições até a foz do Essequibo. Essas relações duraram até 1814, quando os holandeses entregaram a Guiana aos ingleses, os quais os sucederam também como parceiros comerciais dos índios. Em 1840, o explorador Robert Schomburgk encontrou-se com uma expedição iecwana que se dirigia a Georgetown. Tendo partido do rio Cunucunuma, um afluente da margem direita do alto Orenoco, a expedição tinha por itinerário o canal de Cassiquiare, a descida do rio Negro, a subida do Branco, do Tacutu e do Maú, e daí, após cruzar o divisor de águas, a descida do Rupununi e do Essequibo até a foz. Nessa viagem, que durava aproximadamente um ano, os iecuanas contornavam toda a sequência ocidental de serras guianas pelo sul. Os iecuanas levavam redes de algodão, camisas de cortiça, raladores de mandioca, cães de caça, e pretendiam receber em troca instrumentos de ferro, principalmente machados e facas de caça. No início da segunda década do século XX, o etnólogo Theodor Koch-Grünberg observou que os iecuanas do Cunucunuma abasteciam de artigos importados os iecuanas que moravam no alto Ventuari e no alto Caura. Estes últimos, porém, tinham como fonte alternativa de abastecimento os pemons da Grande Savana, que mantinham contato com centros comerciais da Guiana e da Venezuela, recebendo deles armas de fogo inglesas (Coppens 1971: 33-35).

O contato primeiramente amigável, depois o conflito e o rompimento com os espanhóis, seguido das relações comerciais com os holandeses, são relatados e transfigurados pelos iecuanas como parte do mito *Watunna*, que foi recolhido e publicado, precedido de uma instrutiva e poética introdução, por Marc de Civrieux (1980). Uma análise da interpretação dessas primeiras etapas do contato com os europeus pelos iecuanas foi realizada por David Guss.

Apesar de não cobrirem distâncias tão grandes quanto nos séculos passados, os iecuanas de hoje ainda fazem viagens de comércio bastante longas, como a descida de todo o rio Auaris e Uraricoera até Boa Vista e posterior retorno, levando de 25 a 30 dias para descer e o dobro do tempo para subir (Ramos 1980: 104-106 e 108), percorrendo em quase toda a sua largura o norte do estado de Roraima. Ou então a viagem de Santa Maria do Erebató, que fica no alto curso do rio deste nome, um tributário da margem esquerda do rio Caura, até Uriman, localidade pemon no alto Caroni, usando os cursos desses rios, que correm para o norte, de seus afluentes e subafluentes, arrastando canoas por sobre os divisores de águas, num percurso oeste-leste, que exige dois meses para ida-e-volta (Coppens 1971: 44-46). Meios modernos de transporte, a presença de missionários que comerciam com os índios, a intermediação de outras sociedades indígenas nas transações com os civilizados, a obsolescência de certos itens por influência do contato interétnico, têm modificado a rede comercial, encurtando as viagens, mas aumentando a sua frequência (Coppens 1971: 37-39).

Os iecuanas mais ocidentais oferecem zarabatanas aos piaroas a troca de curare, uma transação que está perdendo a importância, devido à competição que essa arma sofre com as de fogo. Mas os piaroas também se interessam por canoas e remos dos iecuanas (Coppens 1971: 38-39 e 43). Entretanto, pelo menos uma parte dos piaroas faz zarabatanas, adquirindo dos iecuanas apenas a matéria-prima, os caniços (Overing Kaplan 1975: 27-28). Os iecuanas mais orientais só podem obter artigos piaroas dos ocidentais pelo comércio intratribal. Mas, por outro lado, comerciam diretamente com os pemons, sobretudo seu ramo arecuná, que estão a leste, oferecendo-lhes raladores de mandioca (uma expedição acompanhada por Coppens levava duzentos), mas também canoas, remos, zarabatanas, curare, cuias de cabaça, cestas côncavas, bolas de algodão. Em troca os pemons lhes oferecem redes de algodão, colares de miçangas,

tipoiias de algodão para carregar crianças, cerâmica de cozinha, arcos, flechas com pontas de ferro, e ainda espingardas oriundas do Brasil. As miçangas chegam aos arecunás da Guiana através dos acauaios (um ramo dos capons) e dos taulipang (outro ramo dos pemons); vão também do Brasil. Os iecuanas desmancham os colares para utilizarem as contas na confecção de outros artefatos. A cerâmica de cozinha, os arecunás a recebem dos camaracotos (outro ramo dos pemons). As espingardas brasileiras chegam aos arecunás por intermédio dos taulipang. Os arecunás, cujos produtos possuem escasso valor comercial (cuias, cabaças), fornecem artigos iecuanas aos camaracotos e taulipang. Estes dois ramos pemons passam os raladores de origem iecuanana mais para leste, aos patamonas (um ramo dos capons) e aos macuxis (o ramo pemon meridional), enquanto os arecunás mais orientais os passam para os acauaios (ramo dos capons). Os macuxis constituem o ponto mais oriental a que chegam os raladores iecuanas; eles também recebem, através dos uapitxanas, raladores dos uaiuais (Coppens 1971: 43, 46-48 e 53-54).

É digno de nota que no extremo oeste da área Guianesa o ralador iecuanana se encontra com outro ralador, feito pelos piaroas, que adquirem de seus vizinhos macos as lasquinhas de pedra para confeccioná-lo. Tal como os iecuanas, os piaroas mantêm um intenso comércio intratribal, mas talvez, diferentemente deles, aí o líder do grupo regional tem papel importante no estabelecimento de alianças comerciais com outros grupos regionais e até no comércio com outras sociedades. Assim, nem todos os grupos regionais piaroas fazem cerâmica; os que não a fazem adquirem-na de outros, ou, se são vizinhos dos guajibos (que inclui na área etnográfica dos Llanos), a obtêm destes, que goza de muita fama. Deles também adquirem, para uso próprio ou para troca com outros grupos regionais, amuletos de dentes de onça e o alucinógeno paricá (Overing Kaplan 1975: 27-28).

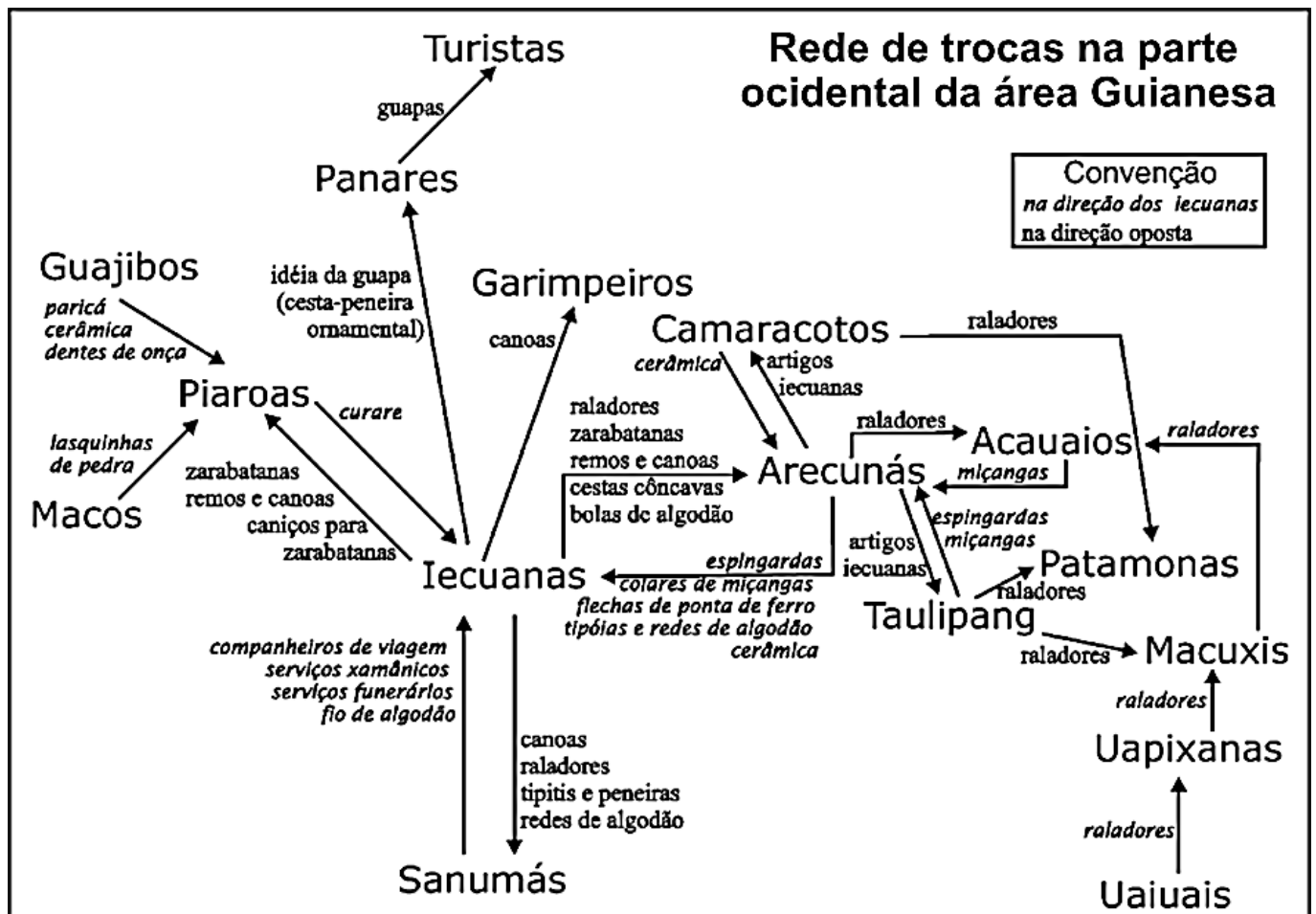
No sul, os iecuanas fazem comércio com os sanumás, um ramo dos ianomâmis (Coppens 1971: 42-43). Como sua relação com estes é mais do que simplesmente comercial, vou tratar dela mais adiante.

Na direção norte os iecuanas comerciam com os civilizados (não exclusivamente nessa direção, pois também fazem comércio com os civilizados ao sul, de que são exemplos as já referidas expedições a Boa Vista, capital do estado de Roraima). Tal como no comércio intertribal, os iecuanas dividem entre si setores geográficos onde exercem o monopólio. Os mais ocidentais ficam com San Fernando de Atabapo e sua zona de influência no alto Orenoco. Os do alto Caura e seu afluente Erebató transacionam com os civilizados do baixo curso do mesmo rio, para lá se dirigindo para fazer canoas junto aos locais de entrega; eles são os únicos produtores desse tipo de embarcação na bacia do Orenoco (com exceção dos uaraos, do delta do mesmo rio), considerada a melhor para a navegação deste rio e de seus afluentes turbulentos. Por sua vez, os iecuanas do alto Parágua, afluente do Caroni, comerciam com os civilizados do baixo curso desse mesmo tributário (Coppens 1971: 54-56).

Além de Coppens, dois outros autores trataram do comércio na área, David Thomas (1972) e Audrey Butt Colson (1973), ambos a partir do entorno do monte Roraima (capon e pemons), e suas descrições não desdizem a do primeiro, antes a complementam. Butt Colson, por exemplo, oferece uma descrição mais detalhada dos artigos trocados. Thomas dá mais atenção às relações de parentesco ou amizade entre os parceiros, divide os itens trocados em três esferas de troca não inteiramente fechadas, chama a atenção para o fato de que neste sistema de trocas os itens não têm entre si os mesmos valores comparativos que teriam se fossem comercializados segundo o sistema monetário dos Estados em que essas transações se fazem. Indica também que é o trabalho dos pemons na extração de diamantes que lhes rende o dinheiro

que aplicam na compra de espingardas e miçangas a serem trocadas com seus parceiros ocidentais (Thomas 1972: 17 e 35). Alude ainda a uma decadência do comércio leste-oeste quanto a certos itens, como canoas, devido à sua procura pelos garimpeiros de diamantes dos rios Caroni e seu afluente Parágua (: 11 e 15).

Finalmente vale fazer uma referência às transações comerciais mantidas pelos índios panares e os civilizados, vendendo-lhes peças de cestaria conhecidas pelos nome de "guapas", adquiridas sobretudo por comerciantes de Caicara, na beira do Orenoco, pouco abaixo da foz do Apure, e revendidas para as lojas de "souvenirs" dos centros urbanos venezuelanos, inclusive Caracas. Para os civilizados, essas cestas com o formato de peneira só têm uso ornamental. Ainda que não faça parte da grande cadeia intertribal de trocas a que acabei de me referir, é digno de nota que nessas transações os iecuanas tenham uma participação extremamente indireta e totalmente involuntária. É que as peneiras dos panares começaram a ter aceitação entre os civilizados após eles passarem a confeccioná-las à maneira iecuada, com a qual tomaram contato por intermédio de um missionário em Caicara, e por sua vez modificando-a de modo a atender ao gosto dos compradores (Henley e Mattéi-Muller 1978). É curioso que, a julgar pela falta de referências nos trabalhos até aqui citados, as peneiras de cestaria não pareçam fazer parte da grande rede de transações intertribais.



Hierarquia e simbiose

Já as relações dos iecuanas com os sanumás, um ramo os ianomâmis, não podem ser consideradas como apenas comerciais ou de trocas de bens. Em três artigos seus, sendo que um deles em coautoria com Ana Gita de Oliveira e o índio iecuaana João Koch, Alcida Ramos (1980: 23-129) examina essas relações intertribais que têm início em meados do século XIX (: 28). A princípio as relações entre eles foi de franca hostilidade. Como parte de um movimento geral de expansão dos ianomâmis, os sanumás invadiram o território iecuaana, fazendo incursões sobre suas aldeias, matando-os e roubando-lhes as mulheres, até que, depois de muitos desses ataques, os iecuanas os detiveram com o uso de armas de fogo. Embora tivessem finalmente alcançado a paz, nem por isso os iecuanas conseguiram expulsar os sanumás do território anteriormente apenas seu. Hoje, a maioria das comunidades iecuanas têm, junto de si ou a poucos quilômetros, uma aldeia sanumá (: 27-28). Por conseguinte, não se pode dizer que os iecuanas tenham sido os vitoriosos; não obstante, eles se consideram os "civilizadores" dos sanumás, ensinando-lhes a viver sem roubar roças alheias, como fazer canoas, redes de algodão, tipitis, peneiras, como plantar e preparar a mandioca. E os sanumás realmente têm aprendido essas técnicas iecuanas, sem por isso se aceitarem como inferiores (: 40). Mas os sanumás ainda não dominam totalmente essas técnicas e dependem dos iecuanas para a obtenção desses utensílios, sobretudo o ralador, que não fazem. Em compensação, são os iecuanas que adquirem dos sanumás os fios de algodão, que consideram de qualidade superior aos seus, para fazerem suas redes. Mas uns e outros se relacionam também pela prestação de serviços. Os iecuanas, que consideram os cadáveres como extremamente poluidores e provocadores de doenças, submetem a severa reclusão aqueles que tiveram de lidar com um morto no preparo de seu funeral. Por isso, atualmente preferem, em vez de enterrar seus mortos, entregá-los aos sanumás para que os cremem, preferencialmente àqueles que morem longe de sua comunidade, a fim de facilitar o período de evitação ritual. Os sanumás, que têm o costume de cremar e de comer os ossos calcinados e pulverizados de seus próprios mortos, não se sentem sujeitos a nenhuma restrição ritual por terem lidado com defuntos iecuanas. Os iecuanas também se valem da ajuda de jovens sanumás como carregadores em suas viagens comerciais, auxiliares que ainda lhes servem de mediadores quando passam por comunidades ianomâmis com que não estão familiarizados. Além disso, os iecuanas consideram a magia sanumá superior à deles próprios e frequentemente recorrem aos xamãs sanumás para curar suas doenças. Os serviços sanumás são retribuídos com bens pelos iecuanas (: 44-49). No lugar estudado por Alcida Ramos, o único onde há atualmente índios iecuanas no Brasil, isto é, na pontinha que faz o extremo noroeste do estado de Roraima, havia três exemplos de casamento entre homens iecuanas e mulheres sanumás, um deles desfeito. De qualquer modo, o casamento intertribal não parece uma solução ideal a nenhum dos dois grupos, cercados que são pelas atitudes de superioridade dos iecuanas. O principal problema é a identificação dos filhos desses casamentos com uma ou outra etnia. Os sanumás, por se distribuírem em grupos patrilineares, consideram-nos iecuanas, uma vez que são filhos de homens iecuanas. Os iecuanas, por sua vez, que, como qualquer sociedade caribe, não dispõem de grupos unilineares de descendência, condicionam o reconhecimento étnico desses indivíduos ao conhecimento de sua língua, suas técnicas e ao seu modo de se comportar. Na verdade, nenhum filho ou filha de casamento misto ousa procurar ou encontra cônjuge entre os iecuanas, mesmo que com eles procure se identificar (: 49-63). O comportamento hipergâmico por parte dos iecuanas vem confirmar que suas relações com os sanumás não são apenas simbióticas, mas também hierárquicas.

Não sei se em território venezuelano, onde vive a maior parte dos iecuanas, também ocorrem casamentos deles com os sanumás. Coppens (1971: 42-43) se refere ao costume da adoção, por parte de famílias iecuanas, de meninos, órfãos ou não, sanumás, até por solicitação dos pais destes. O menino sanumá se torna um auxiliar da família adotiva, recebe em paga de seus serviços alojamento, roupa e comida, aprende as técnicas e a língua iecuanas, e, ao chegar à idade de casar-se, volta a sua aldeia de origem. Ou seja, a "adoção" iecuanas não é levada às últimas consequências.

Outras relações dos ianomâmis com seus vizinhos

Relações entre outros ramos dos ianomâmis com seus vizinhos se assemelham à simbiose hierárquica iecuanas-sanumá. O rio Uraricoera, que corta o norte do Estado de Roraima de oeste para leste, tem uma ilha fluvial chamada Maracá. Na extremidade ocidental dessa ilha desemboca o rio Uraricaá. Subindo-se este rio até a cabeceira, chega-se à fronteira com a Venezuela, do outro lado da qual se encontram as nascentes do rio Parágua, o maior afluente do Caura. No Uraricaá e no alto Parágua está estabelecida uma parte dos índios ianans (a outra parte está mais ao sul, entre os rios Uraricoera e Branco), que constituem o menor dos ramos ianomâmis (Lizot 1988: 490 e 492-493). No alto Parágua os ianans vivem em íntimo contato com duas etnias que hoje contam com poucos representantes e cujas línguas não estão classificadas: os arutânis e os calianas. Na verdade, os territórios dessas duas sociedades eram ou se estendiam mais ao sul, mas foram ocupados pela invasão dos ianans, como parte do movimento geral de expansão dos ianomâmis. Os arutânis teriam oferecido vassalagem aos ianans no alto Uraricaá, para que estes os protegessem dos maracanás (suponho que não mais existam como grupo organizado), fazendo com eles numerosas alianças matrimoniais, e ao mesmo tempo lhes servindo como intermediários comerciais com os caramacotos, um ramo dos pemons. Os arutânis se integraram física e culturalmente aos ianans, inclusive adotando-lhes a língua. Os calianas, por sua vez, se mestiçaram como os ianans, arutânis e pemons, falando a língua ianam, no primeiro caso, e pemon, nos dois últimos. Em 1952 foi descoberta a mina de diamantes de El Casabe, no baixo Parágua, que deu lugar ao ingresso de grande contingente de mineiros em toda a bacia desse rio para fazer prospecção, o que levou a todos os índios desta zona a participarem como auxiliares nessas atividades de mineração. Os próprios ianans são os ianomâmis mais modificados culturalmente (Lizot 1988: 492-493, Coppens 1983: 385-388 e 404-405, Coppens 1983: 411-416 e 422-424). Uma pequena aldeia caliana observada num afluente do médio Parágua fabricava tipitis para vender aos habitantes civilizados do baixo curso deste rio, recebia artefatos de origem indígena e industrial dos pemons, raladores dos iecuanas e espingardas brasileiras por intermédio dos ianans (Coppens 1983: 403-404).

Variações na organização social ianomâmi

O povo ianomâmi se distribui em quatro ramos, cada qual falante de uma língua: sanumá, ianam, ianomâmu e ianomam. Suas línguas se incluem numa família não englobada por unidade mais ampla. Além das línguas, algumas outras diferenças socioculturais os distinguem. Os etnólogos que realizam pesquisas entre os ianomâmis geralmente se dedicam a apenas um de seus ramos (ver tabela abaixo). Só conheço uma comparação entre esses ramos: a realizada por Alcida Ramos e Bruce Albert (1977), que contrastam os sanumás com os ianomam no que tange a sua organização social. Vou somente pinçar, na versão em português de seu artigo, algumas

das diferenças ou semelhanças que apontam. A elas acrescentarei informações de Chagnon (1968) referentes aos ianomâmus. Dos ianans nada direi por não ter à mão textos com dados comparáveis. Aliás, em sua dissertação, Ricardo Verdun (1995: 56-58) põe em dúvida se o grupo ianomâmi da bacia do rio Ajarani, afluente da margem direita do rio Branco, sobre o qual faz seu estudo, pode ser considerado ianam, um receio suscitado pelos comentários do linguista Henri Ramirez sobre a precariedade das pesquisas linguísticas nessa região.

Alguns pesquisadores dos ianomâmis	
Sanumá	Alcida Ramos, Kenneth Taylor, Sílvia Guimarães
Ianam	Ernesto Migliazza, Ricardo Verdun
Ianomâmu	Napoleon Chagnon, Jacques Lizot
Ianomam	Bruce Albert, Maria Inês Smiljanic

Entre os sanumás, ianomam e ianomâmus o casamento ideal se faz entre pessoas referidas por termos que incluem os primos cruzados. Os ianomam também classificam sob esses termos parentes de outras gerações que não a de Ego. Em todos os três ramos nem sempre ocorre o casamento segundo a prescrição (Ramos & Albert, 1977: 5 e 13; Chagnon, 1968: 57-65).

Os sanumás têm sibs (algo como clãs) agnáticos exogâmicos nomeados que incluem ou não linhagens também agnáticas exogâmicas nomeadas, uma vez que o surgimento destas depende de coresidência de um homem e seus filhos numa mesma aldeia por tempo que alcance o nascimento de seus netos. A linhagem se sustém enquanto seus membros não dispersam. Os ianomâmus têm apenas linhagens agnáticas e exogâmicas, porém não nomeadas. Mas entre os ianomam não há linhagens nem sibs (Ramos & Albert, 1977: 5-7 e 18; Chagnon, 1968: 65-70).

Nos casos de paternidade múltipla, a criança sanumá pode vir a saber de seus genitores, mas sua identidade social segue a do pater (aquele que assume seu cuidado, o marido da mãe). Já a teoria ianomam da concepção não admite a paternidade múltipla, e a prole, independentemente do número de parceiros da mãe, é atribuída a um genitor específico (Ramos & Albert, 1977: 9 e 13).

Os ianomam preferem morar com seus afins a viver com os irmãos. Quando os irmãos têm filhos se casando e procriando, um deles sai com o cunhado e suas famílias extensas para formar uma nova aldeia. Roças de cunhados devem ser adjacentes, não as de irmãos. Também os laços entre agnados ianomâmus tendem a se afrouxar, ao contrário dos elos com os afins, dada a possibilidade de se repetirem uniões matrimoniais entre linhagens (Ramos & Albert, 1977: 15 e 17; Chagnon, 1968: 87-88).

Entre os sanumás o corpo de uma pessoa falecida é cremado por um afim, ou pelo pai se for de uma criança. O pó dos ossos carbonizados é misturado com um mingau de banana e consumido pelos parentes do(a) falecido(a), principalmente os pais, irmãos, filhos, cônjuge e aqueles que com ele(a) mantiveram uma relação próxima. Seus inimigos nunca o ingerem. Após os tempos de luto, o nome do morto pode voltar a circular, como nome da linhagem a que deu origem, por exemplo. Os ianomam, por sua vez, só ingerem o pó dos ossos das crianças. Os de um adulto devem ser enterrados por um afim junto à fogueira doméstica de um consanguíneo do falecido. O afim pode também ingeri-los. Os pertences do morto são destruídos e sua memória totalmente apagada. No que tange aos ianomâmus, apenas um pouco do pó é consumido pelos parentes após seu preparo. A maior parte é guardada em cabaças para consumo

em uma festa cerca de um ano depois. Aldeias aliadas mostram a sua amizade partilhando os ossos pulverizados de seus mortos importantes. Os de um morto em confronto armado são guardados para consumo antes de cada expedição para vingá-lo (Ramos & Albert, 1977: 10-11 e 17; Chagnon, 1968: 50-51 e 134-135).

Piaroa: matizes da alteridade

Os piaroas, falantes de uma língua da família sáliva, vivem no ocidente da área Guianesa, à margem direita da grande curva formada pelo curso do rio Orenoco. Quando um piaroa morre, seu espírito viaja para um dos clãs acima do céu ou abaixo da terra. Cada um desses pisos corresponde a uma metade, cada qual com cerca de oito clãs patrilineares. Os clãs de cima têm nomes de aves, de frutos de árvores altas e de uma estrela; os de baixo, de animais e objetos terrestres. Esses nomes também são os de “lagos da criação”. Dos peixes de cada lago um poderoso deus criou os primeiros membros de cada clã. Porém, enquanto vivos, os piaroas agem como se esses clãs e metades patrilineares não existissem, mesmo ao se unirem por matrimônio. Essa indiferença pode lhes trazer problemas ao morrer, pois nenhum falecido é recebido a não ser no seu clã e metade. O especialista religioso da aldeia sabe, entretanto, como fazer para encaminhá-lo de modo aceitável (Overing, 1993: 195-196). Na aldeia dos mortos todos são belos e jovens de mesma idade. Juntos com os parentes paternos comem e têm sexo. Dançam e curtem seu ritual em um ambiente perfumado. Não trabalham e não têm afins (: 197).

Todo piaroa vivo tem seu corpo habitado por um espírito, que nele penetrou quando ainda feto e se desenvolveu com ele. Após o nascimento, o espírito ganha um nome, que lhe vem dos pisos onde estão os mortos, da geração do avô ou bisavô, e o fixa no corpo da criança, tornando-o seu “mestre dos pensamentos”. Recebendo continuamente forças dos deuses *tianawa*, que as tiram de suas caixas de cristal, o “mestre dos pensamentos” se torna o agente ativo da pessoa, a fonte de suas habilidades e capacidades para caçar, pescar, plantar, cantar, construir casa, tecer e até procriar, o que constitui a sua beleza (: 197-198). Mas essas forças também estão relacionadas, segundo as narrativas míticas, à predação e ao canibalismo. Por isso, o rito mortuário tem por objetivo retirar todas elas do espírito (que deixa assim de ser o “mestre dos pensamentos”), de modo a garantir a segurança dos vivos (: 198-199). Embora se vejam como predadores, os piaroas se consideram autocontidos, como no caso do uso da zarabatana, que combina a ação das mãos para sustentá-la, dos olhos para fazer a mira e do sopro para expulsar o projétil, proporcionando-lhes uma intermediação que evita o jogar-se contra o alvo apenas com as forças e recursos do corpo, como em um assassinato (: 202-203).

Nada de humano resta ao espírito de um piaroa, mesmo que seja de um xamã, após ser despojado no rito funerário de todas as forças, habilidades, capacidades e qualidades que o fazem um “mestre dos pensamentos”. No seu destino final, enganado pela beleza de sua própria aparência, pelos perfumes, pelas falsas festas, pelos ventos que lhe trazem cheiro de comida cozida e sons de cantos, não pode pensar, somente chorar, gritar, defecar, fornicar e devorar, sem procriar, plantar, tecer, fazer artefatos (: 203-204).

Enfim, considerados os tempos de agora, não os míticos, os seres humanos vivos têm duas vantagens sobre os demais seres do universo: 1) têm acesso aos poderes guardados nas caixas de cristal que os deuses *tianawa* lhes enviam e, mais do que estes, podem usá-las e gozar de seus produtos; 2) somente os humanos podem se engajar em relações socialmente controladas de alteridade (: 204-205).

Mas resta uma curiosa questão. Por que os piaroas teriam colocado as metades e clãs no mundo post-mortem, onde não podem operar. Em outras sociedades essas divisões costumam ser exogâmicas, fazendo entre si as uniões matrimoniais. Quando não regulam os casamentos, presidem a outras formas de intercâmbio, nos ritos, nos esportes, na direção alternada da vida aldeã segundo as estações do ano, nos privilégios que cada uma dessas unidades sociais têm sobre certos itens de origem natural que obrigam as outras a lhe solicitarem a permissão para o uso. Mas no cosmo piaroa as metades não se comunicam uma com a outra, isoladas que estão em pisos distintos. Não há plantas nem animais que propiciem ações de caça, cultivo, cozinha, tecelagem, realizadas em colaboração. Não há nem mesmo força e habilidade para fazê-lo; nem mesmo pensamento. Joanna Overing ensaia uma explicação para essa questão (: 205-208). Mas tenho dificuldade em entendê-la. Resumindo o que eu suponho ter entendido, as relações de alteridade se dispõem em um continuum, desde as mais negativas, as mais predatórias, até as mais propícias a um fluir harmônico da vida em comunidade. As oposições entre metades e as distinções entre clãs seriam marcas ainda demasiado fortes a perturbar a intimidade e informalidade por ela aspirada.

Em torno do monte Roraima

As terras que se estendem em torno do monte Roraima, em boa parte cobertas por uma vegetação de campos, savanas e matas ciliares, constituem, segundo certos autores, a área cultural Circum-Roraima (Butt Colson 1985: 104, nota 2). A superfície não florestal é denominada por seus habitantes brasileiros de “Lavrado”. No monte Roraima, com 2.772 metros de altitude, juntam-se as linhas que marcam os limites de três países: Brasil, Guiana e Venezuela. O monte é o grande toco que restou da imensa árvore cuja derrubada fez brotar os rios da região. É o que conta a mitologia dos índios dos índios taulipangs e arecunás publicada pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg (1953), que por aí passou no início da segunda década do século XX. Nela Mário de Andrade se inspirou para escrever e publicar, em 1926, o famoso livro *Macunaíma, o Herói sem Nenhum Caráter*, cujas aventuras retratariam a maneira de ser do brasileiro.

Em contrapartida os índios circum-roraimianos também souberam amalgamar seus conhecimentos mágico-mítico-rituais com contribuições externas. De fato, em contato com os brancos pelo menos desde o século XVIII, quando portugueses, espanhóis e holandeses (antecessores dos ingleses) procuravam implantar seu domínio sobre a zona, e desde então com criadores de gado, com militares (como os do forte São Joaquim), posteriormente com garimpeiros de diamantes, solicitados pelos missionários mais diversos, entre os quais se contam católicos, anglicanos, adventistas, criaram novas religiões. Assim, já no começo do século XX se expandia o culto denominado "Aleluia", iniciado pelo contato de um profeta macuxi com Deus. A partir dos macuxis, o culto se difundiu por todas as etnias indígenas vizinhas, por intermédio de outros profetas, e perdura até hoje. Outros cultos semelhantes surgiram, como o "Chochimuh" e, mais recentemente, o de São Miguel. Combatido, a princípio, pelos missionários, o Aleluia é hoje no mínimo tolerado por eles. O Chochimuh (derivado de "chochi", corruptela da palavra inglesa "church") e o de San Miguel chegam a dispor de edificações exclusivas para o culto, templos, sendo que este último, na sua cosmovisão, coloca o xamanismo como forma reprovável, e o Aleluia e o Chochimuh como maneiras ineficazes de se alcançar o paraíso. Se o Aleluia surgiu do contato com missionários anglicanos, o de São Miguel mostra uma forte influência do catolicismo romano. Pelo menos no Aleluia, um dos

elementos desencadeadores do culto é o esforço indígena de entrar em contato com Deus sem a intermediação dos missionários, pondo em segundo plano também os textos sagrados escritos. O contato direto do profeta com a divindade lembra o voo do xamã (Butt Colson 1971 e 1985, Thomas 1976).

Os índios cujas terras se estendem em torno do monte Roraima são os pemons ou pemong (os autores ora grafam Pemon, ora Pemong) setentrionais, que incluem os camaracotos, os taulipang e os arecunás; os pemons meridionais, que são os macuxis; os capons ou capong (os autores, do mesmo modo, ora grafam Kapon, ora Kapong), que incluem os acauaios (talvez estes sejam os ingaricós do Brasil) e os patamonas; e os uapitxanas. Somente estes últimos são aruaques; os demais são caribes.

A fala e os uapitxanas

Do baixo Uraricoera, cruzando os rios Branco e Tacutu até o Rupununi, afluente do Essequibo, portanto de um lado e de outro da fronteira Brasil-Guiana, vivem os uapitxanas, povo de língua aruaque, cujos vizinhos são todos de fala caribe. Suas práticas retóricas foram objeto de pesquisa de Nádia Farage (1997) que resultou em um primoroso texto.

Segundo os uapitxanas, no princípio o céu, a terra e os seres que os habitavam eram indiferenciados, todos falavam e sua fala era uma só. As palavras transformavam o mundo, dando-lhe a feição que hoje apresenta. Mas o mundo ficou pronto e resiste à fala, que perdeu sua força produtiva e reduziu-se a um atributo humano. Os outros seres ficaram presididos pelos *panaokaru* (“a alma das coisas”), cada qual com seu domínio: espécies, fenômenos e acidentes naturais, até artefatos. Eles se manifestam como distintos entes, geralmente perigosos para os humanos, com uma voz que não se escuta. A pesquisadora enumera alguns exemplos de seus malefícios tirados de um rol interminável (1997: cap. 2, seção 1).

Os uapitxanas classificam os vegetais em três categorias: as plantas da mata, as plantas domesticadas e “as nossas plantas”. A última é a daquelas geradoras de magia. Geralmente são cactos e tubérculos que exalam perfume, brotam no tempo das águas, quando deles se ouvem latidos e assobios, e secam no estio. Cultivam-se no terreiro, em um canto discreto, não na roça. Sua posse não deve ser conhecida. Não podem ser vendidas, só trocadas. Mesmo assim há o risco de se aborrecerem com os novos donos e se vingarem dos antigos. Toleram, mas nem sempre, serem herdadas por consanguíneos. Tal como os humanos, possuem uma alma (*udorona*), que lhes confere intenção e vontade, pois já foram gente. Aborrecem-nas os odores associados à morte, menstruação, gravidez. São usadas defumadas pelo tabaco (elemento importante do xamanismo) ou ingeridas em água fria. Se cozidas, morrem. Devem ser ensinadas a cantar. Se alimentadas com sangue ou tabaco, podem manifestar-se de modo perverso (1997: cap. 2, seção 2).

Os uapitxanas reconhecem três gêneros discursivos não coloquiais: *marinaokanu*, *pori* e *kotuanao dau’ao*. Esses gêneros não se distinguem da fala coloquial pelo aspecto linguístico. Dela se destacam pela cota de alma, a alma sem corpo. Não entendi bem o que a pesquisadora quis dizer com isso. Talvez seja o estado da fala no início dos tempos, quando tinha poder criador. Assim, o gênero *marinaokanu* (*marinao* = xamã; *kanu* = canto) é o do canto do xamã, em cuja iniciação faz a incorporação gradual de “as nossas plantas”, que cantam pela sua boca. Afinal “as nossas plantas” têm alma (*udorona*), tal como os humanos. O gênero *pori*, traduzido como “oração” ou “remédio”, corresponde às encantações, com força para atuar neste mundo

ou em outras dimensões. Suas fórmulas podem ser utilizadas por qualquer pessoa, mas há aquelas que conhecem um vasto número delas e são reconhecidas como “rezadores”. A encantação contém a palavra dos seres primordiais, mas hoje emitida apenas pela voz humana. O gênero *kotuanao dau’ao* engloba narrativas que podem ser apresentadas por qualquer pessoa na condição de que se refiram a acontecimentos passados vividos por pessoas que já morreram. Enfim, os três gêneros são constituídos pela fala dos outros (1997: cap. 3). Nos capítulos finais, a autora apresenta exemplos dos três gêneros e os comenta: *kotuanao dau’ao* (cap. 4), *pori* (cap. 5) e *marinaokanu* (cap. 6). São 12 exemplos em português do primeiro; 13 em uapitxana com tradução do segundo; e quatro, também em uapitxana com tradução do terceiro.

Entre cisões e fusões de grupos

De um lado e de outro das serras (Acará, Tumucumaque) que separam as águas que correm para o rio Amazonas daquelas que o fazem diretamente para o Atlântico, fazendo a fronteira entre o Brasil e a Guiana, o Suriname e a Guiana Francesa, vivem grupos falantes de línguas da família caribe e alguns da tupi-guarani. Da caribe são os uaiuais, uaimiris-atroaris, hixcaricanas, caxuianas, tiriós, acurios, uaianas, aparaís. Os da tupi-guarani — zoés, uaiampis e emerions — são originários do sul, da vertente meridional do vale do Amazonas.

Os grupos enumerados constituem o resultado pouco estável de um contínuo surgir e desaparecer decorrentes de fusões e cisões parcialmente explicáveis pela operação do sistema social comentado no início deste capítulo (Rivière, 1984 e Gallois, org., 2005). Se observarmos, no canto do alto à direita do mapa que acompanha o volume *Índios* de Gama Malcher (1964), um detalhe do norte do Pará baseado em Protásio Frikel, podemos ver a profusão de pequenos grupos indígenas que havia nesta área. É verdade que muitos deles podem ter sido anotados por informação de terceiros e não conferida. Muitos desapareceram. Alguns até frequentaram as bibliografias acadêmicas e depois se deixou de falar deles, como os euarhoianas (Frikel e Cortez 1972). Dominique Gallois (1986: 188), no livro em que faz uma reconstituição cuidadosa da migração dos uaiampis desde o baixo Xingu até a área Guianesa, reproduz as palavras de um caicuxiana, dirigida ao explorador Coudreau, no fim do século XIX: "Vamos nos misturar com os Waiãpi — dizia o líder *Agami* — pegaremos sua língua e logo não existirão mais os Kaikušiana". É verdade que, além de fusões deliberadas pelos próprios índios como essa, outras decorrem de uma política de concentração de grupos locais antes dispersos em torno de sedes de missões, postos indígenas, campos de pouso.

Na discussão dos casos de fusão, Dominique Gallois examina o papel de *peito*, um vocábulo de origem caribe para um tipo de relacionamento muito difundido na área. *Peito* é uma variação de *poito*, *paito* e outras formas semelhantes, cujo sentido já apresentei acima ao comentar as incursões dos cariñas para prear índios a serem trocados com os holandeses por artigos manufaturados conforme textos de Nádia Farage (1985 e 1991: 110-119). Os cariñas entregavam aos colonizadores, como escravos, jovens que poderiam vir a ser seus genros ou maridos de suas irmãs, dando um outro sentido a um termo que era originalmente de afinidade. Mas no caso dos uaiampis o termo *peito* não veio ocupar o lugar do seu termo de afinidade *tairo*. Não mais usado hoje em dia, e limitado no passado aos uaiampis do norte, designaria indivíduos estranhos, que vinham viver em suas aldeias, fazendo certos serviços em retribuição.

Voltando às trocas de bens

Uma outra relação para a qual chama a atenção Dominique Gallois (1986: 193-216) era a de parceiro comercial — *banaré* — que ligava uma parte dos uaiampis aos rucuianas — isto é, aos uaianas e aparaís — e estes aos negros bônis que se relacionavam com o litoral e também com outros grupos indígenas do interior, numa rede que se estendia até os macuxis. Havia a preocupação, entre esses parceiros, de não permitir que o *banaré* que estivesse mais para o interior conseguisse acesso direto ao litoral. A presença cada vez mais efetiva de missionários e postos de órgãos governamentais entre os indígenas do interior, pondo-lhes ao alcance direto os artigos industrializados, contribuiu para a decadência dessa rede comercial e para isolar os grupos indígenas uns dos outros. *Banaré* seria, pois, o mesmo que *pawana* para outros povos da área Guianesa.

Mudanças culturais drásticas

Depois de 1955 as coisas começaram a mudar. Ewka, o yayalitomo [chefe de aldeia] e yaskomo [xamã] de Yakayaka, sobre quem os missionários tinham longamente trabalhado, converteu-se ao cristianismo em 1956, em conexão com a recuperação de sua filha de uma grave enfermidade, e depois de alguma hesitação, a maioria dos uaiuais do Essequibo o seguiram em massa [...]. Na onda dessas mudanças na religião vieram muitas mudanças na cultura: poligamia, tomar bebida fermentada de mandioca e fumar tabaco foram proibidos, e as grandes casas comunais foram abandonadas em favor das choupanas de uma só família. Tudo isso deve ter influenciado a vida social de modo muito marcante. Fumar em segredo, fechando as portas da choupana a cadeado, e a emergência de uma consciência do pecado são aspectos novos e estranhos na cultura. A passo com o progresso do cristianismo, os uaiuais do Essequibo se moveram mais e mais para o norte, afastando-se do Mapuera. Em 1958 não somente todos os uaiuais do Mapuera, mas também todos os aruaques mouienas, além de um certo número de piscarienas e xereós, deixaram o rio Mapuera, que ficou desprovido de seres humanos [...]. Todos foram para o Essequibo, para viver nas vizinhanças de Kanashen, onde há agora ao todo cerca de 250 índios de origem mista. A cultura uaiuai, que em 1955 era vigorosa e no principal não afetada pela civilização, tinha cessado de existir.

Esse parágrafo do dinamarquês Niels Fock (1963: 242), que fez sua pesquisa entre os uaiuais de outubro de 1954 a janeiro de 1955, mostra que ele não poderia ter escrito o livro que escreveu se tivesse começado a pesquisa um ano depois. Mas é surpreendente como Fock, apesar de apenas quatro meses de pesquisa de campo, tenha conseguido escrever um livro tão minucioso sobre a cultura uaiuai anterior à aceitação da religião evangélica. Sua monografia se destaca sobretudo na exploração de dois domínios. Um deles é a descrição detalhada das diferentes categorias de entes espirituais, como a alma humana, a alma após a morte do corpo, a alma do olho, os espíritos de animais, os espíritos celestes, os espíritos que incluem os grupos étnicos pouco conhecidos, os donos de espécies animais (: 13-37). O outro são os diálogos rituais, chamados *oho*, cantados em diferentes situações. Faz também uma comparação com diálogos semelhantes em outras culturas indígenas (: 215-230). Um mapa (: 221) mostra sua distribuição no continente sul-americano, que incide principalmente na área Norte Amazônica ou Guianesa e no Noroeste da Amazônia. O principal interlocutor indígena de Fock foi Ewka, chefe da aldeia de Yakayaka, cuja adesão ao evangelismo, passada a pesquisa, estimulou a conversão de todos os demais. Até mesmo o missionário que conseguiu essa conversão, Robert Hawkins, foi colaborador de Fock, ajudando-o como intérprete, e traduzindo dois cânticos *oho*, que vão em apêndice no fim do livro (: 303-316). Também em apêndice vão vários exemplos de cânticos e melodias em flauta, transcritos em pauta musical por Fridolin Weis Bentzon (: 287-302).

É digno de nota que, vizinho dos uaiuais, esteja um outro grupo indígena que também experimentou uma mudança radical num período bastante curto: os uaimiris-atroaris. Embora não tenham passado por uma conversão religiosa, os uaimiris-atroaris ficaram à mercê de um programa de mudança talvez ainda mais drástico conduzido por funcionários de um órgão do governo. As relações dos uaimiris-atroaris com a frente de atração da Funai foi objeto de uma pesquisa de Stephen Baines (1991). Dir-se-ia que Stephen Baines não pôde escrever um livro semelhante ao de Fock porque chegou depois da grande virada. Com seu território cobiçado por empresas de mineração e em parte inundado pela hidrelétrica de Balbina, os uaimiris-atroaris foram acotovelados por um número excessivo de funcionários, que, a pretexto de lidar com índios perigosos, mantiveram o território sob o regime de frente de atração, o que lhes permitia receber uma complementação salarial. Seus líderes foram desmoralizados e substituídos por jovens dóceis ao comando dos funcionários, cooptados por uma série de regalias. Os grupos locais foram transferidos para as vizinhanças dos postos, mas de modo a não reconstituírem sua composição original. Além da imposição de um horário de trabalho, o comportamento dos índios passou a ser regulamentado e controlado nos seus mínimos detalhes, a ponto de se chegar ao cúmulo de serem instruídos a como se portar como índios: casas em estilo indígena foram projetadas para eles por arquitetos, as reivindicações que deviam fazer lhes eram dítadas e até lhes foram ensinadas as diferenças que deveriam existir entre os uaimiris e os atroaris, apesar de talvez constituírem uma só etnia.

Casos como os dos uaiuais e dos uaimiris-atroaris são apenas exemplos extremos. Próximo e a leste há um exemplo de intervenção mais moderada. É o caso dos tiriós, que, no lado brasileiro, tiveram como primeiro missionário um franciscano que também era antropólogo, Frei Protásio Frikel. A assistência aos tiriós fazia parte de um programa a que se apelidava de "trinômio", por envolver três termos: índios, missionários e militares da FAB. O estudo de Roberto Cortez (1977) mostra como entre eles os diáconos indígenas designados pela missão também entravam em concorrência com os líderes tradicionais.

A farsa uaiuai dos visitantes

A impressão de desastre total que nos deixa o trecho de Fock acima transcrito muda inteiramente quando lemos o artigo de Catherine Howard (1993) sobre a farsa dos visitantes encenada pelos uaiuais. Houve, certamente, com sua conversão ao credo evangélico, modificações radicais. Entretanto, os uaiuais não ficaram inteiramente submissos aos missionários. Estes se aproveitaram da propensão dos uaiuais a visitar outros grupos para através deles atraí-los a si. Os uaiuais, por sua vez, valeram-se dos bens de troca, dos remédios, da escrita, dos novos poderes espirituais proporcionados pelos missionários para dominar outros grupos. Apropriaram-se do controle das expedições de contato e depois de algum tempo dissuadiram os missionários de nelas participarem. Hoje as missões se envolvem pouco em suas vidas, e sua doutrina não raro se choca contra as opiniões dos índios; e nem todas as aldeias têm missionários residentes (: 234).

A pesquisadora discorda da ideia transmitida por Rivière das sociedades guianenses como pequenas, avessas ao contato e fechadas em si mesmas. A incorporação de membros de outras sociedades aos uaiuais faria parte de uma longa tradição de intercâmbio. O contato com os brancos de certa maneira fez os uaiuais reelaborarem suas ideias sobre o contato intertribal. Procuram aqueles grupos que até agora evitaram o contato com os não-índios, procuram chegar a eles antes dos brancos, veem-nos como uaiuais potenciais. Assumem, entretanto, uma posição

de superioridade, considerando os outros índios como mais atrasados, ferozes, irados, porém passíveis de serem pacificados, socializados e transformados em aceitáveis uaiuais, atendendo aos ideais de pacificidade, serenidade, equanimidade, generosidade (: 234-5). A atração dos grupos sem contato se faz dentro das linhas do comércio (troca de bens) intertribal que caracteriza a região, para o qual os uaiuais mais meridionais e mais setentrionais contribuem com raladores, que vão sobretudo para os uapixanas, enquanto os uaiuais do centro, com papagaios falantes e cães de caça treinados, que vão para os tiriós, caindo assim na rede mais ampla. Dos tiriós recebem painéis de alumínio, instrumentos de ferro, mosquiteiros, miçangas, que a estes chegam por intermédio dos membros das sociedades quilombolas do Suriname (: 235-6).

O programa de atração dos uaiuais faz com que em suas aldeias se encontrem indivíduos de outros grupos em diferentes graus de assimilação, aprendendo sua língua e o seu modo de vida. A criação do ritual *Pawana*, ou dos Visitantes, data dos anos 1960, quando vários grupos já tinham sido assimilados pelas aldeias uaiuais, restando poucos que ainda o pudessem vir a ser. Desse modo são os próprios uaiuais que encarnam os visitantes fictícios do rito, que encena os princípios de produção e reprodução da sociedade conforme as novas condições impostas pelo contato com os brancos (: 237-8).

O rito encena a chegada de visitantes. Estes são representados só por homens ou só por mulheres. Embora os atores sejam de um só sexo, representam forasteiros tanto de um quanto de outro. Uma mulher não precisa de envergar toda a indumentária masculina para representar um homem, basta um adereço qualquer, característico do sexo masculino; o mesmo vale para os homens que representam mulheres. Como representam não-uaiuais, selvagens, ignorantes, sem modos, envergam roupas mal cuidadas; podem até portarem itens bem confeccionados da antiga indumentária uaiuai, ou seja, do tempo que eles próprios eram "atrasados". Fingem desconhecer as coisas mais triviais da vida uaiuai. Comportam-se de modo inadequado, propõem trocas absurdas. Criam as situações mais hilariantes, a partir de diálogos improvisados. Muitas vezes as brincadeiras constituem alusões a certos problemas por que vem passando a aldeia. Os que fazem o papel dos próprios uaiuais procuram entender os visitantes, atender as suas necessidades, mostrando uma atitude benevolente para com aqueles seres atrasados.

Os uaimiris-atroaris e o dravidiano amazônico

Apesar do intenso programa de transformação cultural sofrido pelos uaimiris-atroaris, acompanhado de perdas territoriais para instalação de um empreendimento de mineração, a hidrelétrica de Balbina e a rodovia Manaus–Boa Vista, nas últimas décadas do século XX, Marcio Ferreira da Silva conseguiu fazer uma pesquisa sobre o seu sistema de parentesco. Tal como aconteceu com Stephen Baines, foi proibido de prosseguir-la. Publicou seus resultados em um artigo (1995) e um livro (2009). Tanto no livro quanto no artigo, que resultam de sua tese de doutorado no Museu Nacional, o autor mostra que, como no sistema dravidiano, os uaimiris-atroaris fazem seus casamentos com primos cruzados, sendo os mais próximos os filhos e filhas do irmão da mãe e os filhos e filhas da irmã do pai. Dravidiano é uma referência aos drávidas, nome tradicionalmente aplicado aos povos nativos do sul da Índia. Porém, diferentemente do que ocorre na Ásia, onde é possível desenhar o esquema terminológico e de casamentos sobre a superfície de um cilindro e fechá-lo, unindo suas extremidades, no caso uaimiri-atroari isso não ocorre, devido à presença de um outro fator que é a distância social. Assim, para os

uaimiris-atroaris, a distinção entre consanguíneos e afins não tem caráter absoluto. Um parente consanguíneo, ao afastar-se de seu grupo local e deixar de interagir com frequência com seus parentes, pode vir a tornar-se um afim. Do mesmo modo, alguém de fora que venha a integrar-se pelo casamento num certo grupo local pode vir a ser tratado tal como um consanguíneo por membros deste. Há uma gradação dos afins desde o cunhado efetivo, passando pelos vizinhos de outros grupos locais até os inimigos.

O sistema uaimiri-atroari é semelhante aos de outros povos da “ilha” guianesa, daí falar-se num dravidiano amazônico. O livro de Marcio Silva é muito claro na descrição e análise do sistema terminológico e de atitudes do parentesco uaimiri-atroari e na comparação do mesmo com o dravidiano asiático. Porém suas fórmulas de cálculo terminológico só podem ser acompanhadas por alguém muito paciente e muito enfronhado na bibliografia e discussão de tais sistemas.

Arte uaiana

Os uaianas falam uma língua da família caribe. Têm aldeias no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. No Brasil vivem junto ao rio Paru de Leste, que corta o PI Tumucumaque e a TI Paru de Leste, no norte do Pará. As 17 aldeias que tinham no Brasil em 1995, partilhavam-nas com os aparais, predominando numericamente mais em umas do que em outras. Havia também uniões matrimoniais entre os dois grupos. Alguns pesquisadores e a administração da Funai, diante dessa aproximação que parecia conduzir a uma fusão, passaram a denominar os dois grupos como uaiana-aparai. Lúcia van Velthem também adotou essa solução. Mas em seu livro *O Belo é a Fera* (2003) optou por distingui-los com base em algumas características: diferença linguística, embora suas línguas sejam da mesma família; o fato de cada indivíduo identificar-se com apenas um grupo, o do pai; e ainda o reconhecimento, por eles próprios, de que os uaianas são dotados de um vasto número de padrões decorativos, enquanto os aparais possuem o domínio preciso das técnicas de manufatura, com grande habilidade manual, uma realidade promovida por um mito (: 77-78).

Portanto, o foco do livro são os uaianas e sua arte. Com base em uma pesquisa de muitos anos, com assíduas visitas à aldeias, recepção de uaianas na casa e no ambiente de trabalho da etnóloga, o Museu Goeldi, para o qual reuniu uma grande coleção de peças uaianas, estudo de coleções de seus artefatos em museus europeus, contatos com etnólogos que os estudaram, Lúcia van Velthem reuniu riquíssimo acervo de dados que analisa com sólido amparo teórico. Dele destaco apenas alguns tópicos.

Os seres sobrenaturais, tanto os do rio, como os da floresta e os do céu descendem de uma serpente cujo nome se traduz como “cobra descomunal”. Eles se distribuem por categorias, uma das quais, a mais numerosa, tem corpo serpentiforme, coberto de pinturas desenhos que conformam padrões simbolicamente associados à cestaria e à pintura ornamental. Alude à predação que opera no meio aquático e terrestre por serpentes constritoras, como a sucuriçu e a jiboia. A autora escolheu denominar essa categoria como “anaconda”, de modo a distingui-la das serpentes naturais. A combinação das características serpentiformes com as de outros seres, como larvas de mariposas e borboletas, centopeias, peixes e aves multiplica as anacondas (: 102-105; lista das anacondas em : 426-429). Uma das anacondas, de nome *Tuluperê*, habitava um igarapé afluente do rio Paru de Leste, entre o território dos uaianas e o dos aparais, virando canoas e devorando seus ocupantes, impedindo que estabelecessem relações pacíficas e alianças

matrimoniais. Com auxílio de um xamã, os uaianas conseguiram matá-la, e durante o combate puderam observar seu corpo adornado com figuras tracejadas com as cores negra e vermelha. Os aparais chegaram depois, quando a anaconda já estava morta, e só puderam ver um de seus flancos, do qual copiaram as figuras. Os uaianas, tendo observado ambos os flancos obtiveram um número maior de padrões; mas os aparais tiveram mais tempo para observá-los, podendo traçá-los com mais habilidade. Esses padrões são empregados pelos uaianas na pintura corporal e em todos os artefatos, tanto os de confecção masculina como os de feminina, sem dizer da cestaria e da tecelagem de miçangas e de algodão, tidos com a reprodução do próprio corpo de *Tuluperê* (: 293-299).

Há também as figuras relacionadas à anaconda/arraia *Maruanāimë*, pintadas na roda-de-teto (*maruanã*) da casa cerimonial (: 292, 427). Sua decoração se faz com padrões exclusivos que reproduzem seres sobrenaturais, entre os quais anacondas/lagartas e um peixe que tem elementos anatômicos de mamíferos e aves. Com fauces escancaradas, dentes e línguas à mostra e garras descobertas, representam a predação no seu máximo; as anacondas/lagartas atacam a nervura do folíolo da palmeira curuá, matéria prima para a confecção das placas vesicatórias rituais cuja destruição impossibilita a reprodução da cultura uaiana. Outras figuras podem ser traçadas, como a de homem branco, numa alusão à propagação de moléstias entre os uaianas (: 299-303). A casa cerimonial ocupa uma posição central no terreiro da aldeia. É espaço para ritos, como a imposição de vesicatórios (picadas de tocandiras ou vespas). Aí se abrigam os rapazes solteiros até serem buscados pela esposa. É também local apreciado para refeições masculinas, confecção de artefatos, reuniões informais. Nos casos de surtos epidêmicos, o atendimento xamânico se faz na casa cerimonial. Não se pode usar fogo no seu interior. Sempre mantida limpa e apresentável, serve de sala de recepção de visitantes indígenas ou brancos. Os moradores da aldeia nela guardam seus recipientes com plumária e equipamentos de caça e pesca apoiados ou pendurados em suas vigas e voltados para suas casas. Máscaras, flautas e outros artefatos rituais são nela dependurados depois das cerimônias e ali ficam a se desintegrar lentamente. Nela são sepultados o chefe da aldeia e suas esposas. Os demais moradores, nas suas próprias casas. Se os uaianas fazem a cremação, resta saber se há dois sepultamentos, um antes e outro depois da incineração. De qualquer modo, a aldeia é abandonada depois da morte do chefe (: 170-182).

Uma outra categoria de seres sobrenaturais, denominada por um termo que significa “gente monstruosa”, caracterizam-se pelo antropomorfismo, pele emplumada, decorada com listras e inúmeros ornamentos atados ao corpo. Entre os seres por ela abrangidos se contam os numerosos *iolok*, diretamente relacionados às doenças e espalhados por todos os recantos do universo (:106). Distinguem-se em dois tipos: aqueles que auxiliam o xamã na cura e os outros, que inoculam as moléstias nos seres humanos e assim os matam para devorá-los (: 424). As pinturas dos primeiros destinam-se aos artefatos de uso xamânico (: 292). O traçado de suas figuras é pontilhado e de cor vermelha. Na sua elaboração se usam nervuras incandescentes de folha de palmeira, em técnica parecida com a pirogravura (: 303-304). Dentre os *iolok* há um indivíduo que os representa em hipérbole. Ele vive em um lago no alto Paru de Leste, cercado por subordinados. Muito adornado, fica a maior parte do tempo submerso, dançando continuamente em um ritual. É um predador voraz dos seres humanos e de seus alimentos e por isso muito temido. Chama-se *Olokóimë* e os uaianas o representam com a máscara *olok* (: 424-425). A máscara é muito elaborada; a pesquisadora a descreve em todos os seus detalhes e os materiais de que são feitos. A máscara participa sobretudo do ciclo ritual de iniciação masculina. À medida que vai se montando, trajada por dançadores, ela se torna mais propensa

a provocar doenças. Quando completa, vestem-na os jovens em iniciação, quando da execução dos cantos e danças que precedem a aplicação de tocandiras e vespas. Envergada pelo neófitos, em dado momento dá-se a metamorfose, fazendo presente na aldeia o próprio *Olokóimë*, para o que contribui um trançado que faz parte da máscara ser relacionado a uma certa anaconda. Apesar de o texto tratar a máscara sempre no singular, as fotos mostram vários exemplares dela em atuação (: 198-214).

Enfim, os seres sobrenaturais que têm os uaianas como objeto de seus atos predatórios são também aqueles que lhes proporcionam a apreciação estética. Daí o título do livro de Lúcia van Velthem.

Os povos da beira do Atlântico

Um primeiro detalhe que nos chama a atenção é a presença de nomes genéricos ao lado de outros que parecem mais específicos. Um dos genéricos é o termo caribe, que se estende por toda a costa. Caribe, termo mais utilizado pelos autores de língua inglesa, seria o equivalente de galibi, dos textos em língua francesa. Este último também é usado pelos pesquisadores brasileiros para designar um grupo do extremo norte do Amapá. Mais recentemente, pesquisadores da Venezuela ou a ela ligados têm divulgado o termo cariña, enquanto pelo menos um autor que pesquisou sobretudo no Suriname preferiu a variação caliña (Magaña 1988). Aliás, o bispo Vazques de Espinosa (1948: 35 § 96 e 69 § 193), que visitou a América espanhola no primeiro quartel do século XVII, faz referência aos "Garina" e "Caribes Garinas" no delta do Orenoco. Uma vez adotado um desses termos, a tendência é estendê-lo a toda a faixa costeira. Como no Brasil se usa o termo de gosto francês galibi, fica uma dúvida: será que os galibis do Brasil, mesmo que se venha a confirmar que cariña ou caliña é sua autodenominação, vivendo numa das extremidades da área considerada, se consideram como pertencentes ao mesmo grupo dos galibis da Venezuela, que vivem na extremidade oposta? Hurault (1972: 280), por exemplo, diz que os galibis situados entre Iracoubo, na Guiana Francesa, e Paramaribo, no Suriname, não mantêm relações com os que vivem mais para oeste. Por sua vez Kloos (1972b: 470) diz que os caribes do Suriname se dividem em dois grupos: um ocidental, conhecido como *murato*, mesclados visivelmente com negros; o outro, oriental, é denominado *telewuyo* ou "puro". Este último deve, por conseguinte, ser o mesmo que Hurault situa entre Iracoubo e Paramaribo.

O mesmo acontece com o termo aruaque, que se distribui desde a Guiana até a Guiana Francesa. Parece haver uma tendência a substituí-lo por locono. Mas há um grupo que se distingue dos demais aruaques por um nome específico: os palicures da Guiana Francesa e do Brasil. O que é que os próprios aruaques pensam disso? Como eles próprios se dividem?

Outros grupos, porém, são mais localizados, como os numerosos uaraus, que se concentram no delta do Orenoco, com uma pequena dispersão no sentido da Guiana. Ou então o pequenino grupo caripuna do Amapá.

Características da população litorânea

O litoral aqui considerado demorou a receber a atenção dos conquistadores espanhóis, de modo que seus competidores franceses, holandeses e ingleses conseguiram aí criar colônias. Os portugueses também expandiram seu domínio até o Oiapoque. Tal como aconteceu nas

Antilhas, o cultivo em larga escala para exportação conduziu à escravidão de africanos. Na área de colonização holandesa, os escravos vieram a formar quilombos no interior da floresta. Como os colonizadores não conseguissem destruí-los, acabaram fazendo a paz com eles e esses quilombos deram origem a grupos étnicos que existem até hoje: os saramacás, os djucas, os bônis. Os primeiros vivem no Suriname; os últimos migraram para a Guiana Francesa. Já os djucas vivem de um e de outro lado da fronteira.

Entretanto, apesar da liberdade reconhecida aos africanos fugidos para a faixa florestal do sul, muitos continuaram escravos no litoral e vieram a constituir uma fração considerável de sua população atual.

A abolição da escravatura, que se deu em diferentes datas nas colônias inglesa, holandesa e francesa, levou os empresários a substituir os cativos por imigrantes oriundos de domínios coloniais europeus no Oriente: indianos, na Guiana Inglesa; javaneses, na Holandesa; até indochineses, na Francesa. Hoje os habitantes de origem indiana são tão numerosos quanto os descendentes de africanos na Guiana, e vivem também no Suriname. Acrescentem-se ainda os imigrantes chineses, árabes e portugueses. Embora formem grupos étnicos coesos, não deixaram de dar origem a uma população mestiça. Na Guiana, por exemplo, os mestiços de ameríndios, africanos e europeus, típicos de muitos distritos fluviais da costa, são chamados de *bovianders* (Forte 1988: 329).

Nessa população mestiça, quem sabe, se contam também descendentes de índios escravizados no período colonial. Entre 1667 e 1815, os holandeses tiveram o domínio sobre as terras correspondentes aos atuais Suriname e Guiana. O núcleo urbano hoje chamado Georgetown era sua sede principal. E para aí os índios conhecidos como caribes traziam os escravos que capturavam ou obtinham em trocas com outros grupos, oriundos dos Llanos, do rio Branco e do baixo rio Negro, e talvez de lugares mais a oriente, como já foi comentado acima, inclusive com referência ao interessante livro de Nádia Farage (1991). Quais exatamente os caribes da costa que comerciavam com os holandeses é difícil apontar: os do baixo Orenoco? os das vizinhanças de Georgetown? tanto uns quanto os outros? esses e mais outros? Os uaraus, por sua vez, também participavam do comércio com os holandeses, mas como fornecedores de peixes.

Galibis e aruaques atuais

Embora bastante impressionista e referente principalmente à Guiana Francesa de muitos anos atrás, é bem interessante a descrição que faz Hurault (1972) dos galibis (cariñas) e aruaques (loconos) litorâneos. Segundo esse autor, enquanto os galibis vivem de seus roçados de subsistência e da pesca artesanal para abastecimento dos núcleos urbanos (: 280-281), e se contentam com um vestuário sumário e adaptado ao clima, os aruaques preferem o trabalho assalariado, empregando quase todo o seu rendimento no vestuário e também nos cabarés e bebidas alcoólicas (: 286-288). Mas não abandonaram sua relação com a terra e são as mulheres, nas aldeias, que cuidam das roças (: 282). Hurault apoia o modo de vida dos galibis, levantando objeções a Kloos, que defenderia o abandono da agricultura e a especialização na pesca (: 298-299).

Embora os aruaques ainda mantenham matrículas exogâmicas, a ponto de, ao tirar seus documentos, seus nomes clânicos conflitarem com a regra francesa de transmissão dos

sobrenomes (: 288-289), suas unidades familiares parecem tender para o mesmo rumo já tomado pelas galibis, o das famílias elementares (: 289-290). Mesmo assim, afirma Hurault, apesar de aparentemente mais "crioulizados" que os galibis, os aruaques guardam mais de sua organização social (: 291). Vale reparar que entre galibis do Amapá provenientes da Guiana Francesa o nome pessoal usado para fins de contato com os não-índios é constituído de um nome individual, seguido do primeiro nome do pai (Arnaud 1968a: 3), costume aliás comum entre sertanejos brasileiros.

Segundo Hurault, os aruaques da Guiana Francesa são oriundos do Suriname e mantêm intensas relações entre si, mas poucas com os galibis (: 286). Mas diz também que mais de 30% dos homens e mulheres galibis que viviam em 1958 na Guiana Francesa tinham vindo também do Suriname (: 292). No que tange à migração para a cidade, em 1958, ela envolvia 12% dos homens e 7% das mulheres galibis, mas de 25 a 30% dos homens e mulheres aruaques. Era muito comum o concubinato destas últimas com comerciantes chineses e "crioulos" do Suriname (: 292). A construção do centro espacial de Kourou, no período de 1966 a 1969, atraiu a mão-de-obra galibi (: 297).

Quanto à atuação missionária, repara Hurault que na Guiana Francesa houve um movimento inverso ao do restante da América Latina. Enquanto nesta o clero se tornava cada vez mais atento para as tradições e a organização familiar indígena, naquela se voltou ao regime da educação em internatos, aplicando-se à criança indígena a legislação francesa referente à criança abandonada, como se a família indígena não existisse (: 295-296).

Os palicures, que vivem de um e de outro lado do baixo Oiapoque, que marca a fronteira Brasil-Guiana Francesa, são descritos por Hurault (: 285-286) como muito desorganizados e desprovidos de muitas técnicas que no passado os adaptavam ao ambiente. Estavam confiando suas crianças ao internado de Saint Georges, mas eles próprios não encontravam aí nenhuma atividade a desenvolver. Procurava-se, então, com algum sucesso, incentivá-los ao trabalho artesanal. Por outro lado, se bem me lembro, no seu estudo referente aos grupos indígenas do extremo norte do Amapá, Eneida de Assis (1981) considera os palicures os mais conservadores, sobretudo no que tange ao uso do idioma.

Diz ainda Hurault da natalidade indígena elevada (: 293) e de uma alimentação mais rica do que a dos "crioulos".

Hurault defende a tese de que os negros são mais bem adaptados à floresta equatorial do que os índios, porque, apesar da maior incidência de mosquitos na costa do que na mata, aquela é indene ao impaludismo, talvez por causa do regime de ventos marítimos (: 405-409). Entretanto, segundo Janette Forte (1988: 334), os galibis do rio Barama (junto ao rio Barima, ambos próximos do litoral da Guiana e da fronteira com a Venezuela) têm sofrido muito com o impaludismo, enfermidade que já havia sido controlada por volta de 1954, mas voltou a grassar depois da intensificação da mineração de ouro, de meados dos anos 1960 até 1970, atividades de que os galibis participaram a troco de salário, como carregadores e mineiros.

Norte do Amapá

Do litoral da área Guianesa, interessa mais de perto aos brasileiros a sua extremidade oriental, que corresponde ao norte do estado do Amapá. Aí, numa faixa entre os baixos cursos dos rios Oiapoque e Cassiporé, figuram quatro etnias: os galibis-maruernos, os caripunhas, os

palicures e um pequeno grupo de galibis oriundo da Guiana Francesa. O interesse dos etnólogos por esse aglomerado de etnias vem de muito tempo, representado por um texto de Curt Nimuendaju (1926), vários artigos de Expedito Arnaud (1966, 1968a, 1968b, 1969, 1970), uma dissertação de mestrado sobre a atuação da escola por Eneida de Assis (1981), entre outros. Recentemente as pesquisas têm se multiplicado, desenvolvidas sob coordenação de Lux Vidal, professora da Universidade de São Paulo.

Um pequeno livro da própria Lux Vidal (2009), dedicado ao exame das diferentes versões do mito da Cobra Grande conforme essas etnias, com base em suas primeiras visitas à área nos anos 1990, levanta questões sobre outros temas que estavam a merecer atenção, constituindo-se como que uma introdução. As três etnias mais populosas estão cada qual em um dos cursos que formam a bacia do Uaçá, que corre para o norte, tendo sua foz imediatamente à direita da desembocadura do Oiapoque. Os galibis-maruornos estão junto ao próprio curso do Uaçá; os palicures, no seu afluente Urucauá; e os caripunas, em outro afluente, o Curipi. Por sua vez, os galibis estão na margem do Oiapoque.

A ação colonial portuguesa ou francesa diminuiu radicalmente a população indígena no Amapá, e os povos que não chegaram a desaparecer foram dizimados e tiveram sua distribuição modificada. Mesmo após a fixação definitiva da fronteira entre Brasil e Guiana Francesa no rio Oiapoque, em 1900, perduraram os deslocamentos. Os caripunas povoavam gradativamente as margens do rio Curipi; os palicures, preocupados com a fixação da fronteira internacional, passaram todos para a Guiana Francesa, mas depois retornaram para o Urucauá; e os galibis-maruornos viviam dispersos por diversas ilhas no alto Uaçá. É a partir da década de 1930 que o governo brasileiro se faz mais presente pelo estabelecimento de uma força-tarefa no Encruzo, isto é, a confluência dos rios Uaçá e Curipi. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) começa a afastar intrusos e comerciantes que se haviam instalado para explorar ouro e madeira de lei. Também dá início à instrução escolar. Por volta de 1970, a Funai, que substituiu o SPI, e o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) dão início a um programa de autovalorização dos indígenas, demarcação de terras, educação diferenciada, promoção de um curso para professores indígenas, valorizando a cultura de cada povo, inclusive, no caso dos grupos que o falam, do patoá como língua materna. O Encruzo foi limitado a seu papel de posto indígena, e uma fazenda militar de criação de búfalos, no Uaçá, foi desativada. E em tempos mais recentes suas terras se consolidam, homologadas que são em 1992. Criam-se organizações indígenas, nomeiam-se índios para cargos públicos do estado do Amapá e da Funai, e ainda se elegem outros como vereadores e até prefeito do município de Oiapoque, passando os índios a atuar em projetos, entre outros os de desenvolvimento sustentável. A rodovia BR-156, que liga Macapá a Oiapoque e passa a sudoeste das terras indígenas, foi pavimentada, e ao longo de seu traçado se estende uma linha de transmissão elétrica.

Os galibis-maruornos resultam de reunião de descendentes de vários grupos, principalmente caribes, maruornos e aruãs. Hoje não falam língua de qualquer dos grupos que os constituíram, a não ser umas poucas frases de galibi antigo em ambiente ritual. Em seu lugar falam um patoá francês que têm como língua indígena. Sua principal aldeia é Kumarumã.

Os caripunas também resultam da convergência de várias etnias e mesmo de pessoas de origem não indígena, como as oriundas das vizinhanças de Vigia, no litoral paraense. Falam também patoá francês. Sobre os caripunas Antonella Tassinari (2003) publicou sua tese de doutorado, orientada por Lux Vidal. A pesquisadora começa por examinar longamente a ocorrência do nome “caripuna” e assemelhados nos documentos dos séculos passados, sem

encontrar relação com os assim chamados que hoje vivem no rio Curipi, que têm ascendentes diversos, tanto indígenas como não. Mas não se trata de uma mistura caótica. As genealogias que ela toma dos caripunas atuais mostram que o grupo se forma em torno de um núcleo de pessoas que casam entre si preferencialmente, mas incorporam indivíduos de fora que se mostram propensos a atender às expectativas do grupo. É por intermédio das festas que a pesquisadora esclarece como se organizam os caripunas, em famílias, conjuntos de famílias, aldeias, conforme o alcance da festa a se realizar: se do santo padroeiro da aldeia, se do Divino Espírito Santo, padroeiro de todo o Curipi. Também é a propósito das festas que ela explica como se organiza o trabalho nos mutirões. As festas são de diferentes domínios. Há as chamadas *turé*, dirigidas por um xamã e de que participam principalmente aqueles que costumam procurá-lo para resolver seus problemas, e que correspondem mais ou menos a sua parentela. Há as festas oriundas do catolicismo popular. E há também as ocasiões festivas não religiosas, como as partidas de futebol entre diferentes times do Curipi, entre a seleção do Curipi com outros times do Uaçá, ou até com times da Guiana Francesa. Acrescentem-se as comemorações do Dia do Índio e a do Sete de Setembro. O livro, cuja apresentação gráfica é muito boa, mostra alguns mapas bem cuidados da região (pp. 67, 73, 155), que dão suporte à sua leitura bem como à leitura dos textos de outros pesquisadores do projeto.

Os palicures, considerados mais conservadores, talvez entre outros motivos por falarem sua língua nativa, da família aruaque, e por terem se mostrado mais resistentes ao controle estatal, vieram entretanto a se converter ao pentecostalismo, no que diferem dos demais, cujas crenças e ritos estão mais moldados pelo catolicismo, popular ou não, por via francesa ou brasileira. Estão estabelecidos de um e de outro lado da fronteira internacional. Artionka Capiberibe (2004), que também integra o grupo de pesquisadores coordenado por Lux Vidal, publicou um artigo sobre o evangelismo palicur, que deriva de sua dissertação de mestrado, orientada por Robin Wright. A pesquisadora faz a história da conversão dos palicures, cujo preparo foi realizado por um casal do Summer Institute of Linguistics, que trabalhava no estudo da língua indígena e na tradução da Bíblia. Apesar do cuidado do casal em não precipitar os acontecimentos, a conversão foi desencadeada por um missionário norte-americano da New Tribes Mission. Ele viajava para a Argentina, mas, por problemas na embarcação, ficou no Oiapoque. Conduzido aos palicures por um militar brasileiro da base de Clevelândia, fazia a pregação em inglês, traduzida ao português pelo militar, a qual por sua vez era traduzida para a língua indígena por um palicur. A pesquisadora descreve a implantação da Assembleia de Deus, sublinha a importância da experiência do batismo de fogo e dos novos princípios pelos quais os palicures devem pautar sua vida: abandono do caxiri, do fumo, adaptação do vestuário, abandono do xamanismo, proibição da competição nos esportes, procura de cônjuge da mesma religião. Discute como o êxtase pentecostal preenche a lacuna deixada pelo caxiri e pelo xamanismo. Relata a atitude competitiva mostrada pelos Adventistas do Sétimo Dia da Guiana Francesa, com os quais os palicures pentecostais procuram manter boas relações, chegando até a guardar o sábado, além do domingo. Sublinha também a oscilação do interesse pela experiência religiosa, com períodos em que o templo é muito frequentado, alternado com outros de templo vazio. A antiga cosmologia palicur bem como a tradição católica permanecem como pano de fundo, pois na primeira se fundamenta a exogamia dos clãs e da segunda ainda se consideram as relações de compadrio.

Quanto aos galibis ou cariñas oriundos Guiana Francesa, eles são cerca de sete dezenas e migrados em época recente, por volta da década de 1950. Eles vêm do litoral ocidental da Guiana Francesa, da região do rio Maná. Guardam sua língua indígena, da família caribe.

Uaraus

No que tange aos tempos recentes, salvo engano são os uaraus os índios desta área sobre os quais as informações são mais copiosas. Vários autores, sobretudo Heinen, têm escrito muito sobre eles. Valeria a pena discutir que razões teriam feito Rivière excluir os uaraus do seu estudo comparativo da região guianense. Tal como nas sociedades indígenas tratadas por Rivière, o sogro (e também a sogra) exercem seu poder sobre o genro, que reside com ele. O grupo doméstico também tem um ciclo de crescimento e decadência que acompanha os esforços e o ciclo de vida do sogro. Também não há grupos unilineares de descendência.

Talvez a diferença esteja no fato de o bando exogâmico uarau constituir uma unidade que abrange relações mais afastadas do que aquelas entre as quais o casamento é permitido pelo ideal de endogamia dos grupos estudados por Rivière. Embora Heinen indique que os casamentos se fazem segundo a aliança de pelo menos três bandos e que um homem costuma ter como segunda esposa a filha da irmã, dando em troca a própria filha (Heinen 1988: 632), não informa como se fazem os casamentos subsequentes entre esses bandos. Alguns poucos bandos compõem a subtribo, que constitui uma unidade endogâmica.

Dadas as características do ambiente em que vivem, os uaraus são excelentes construtores de canoas. Passavam a maior parte do tempo dentro delas e, ao morrer, geralmente eram nelas sepultados (Heinen 1988: 624).

Tal como nos Llanos, está presente no delta do Orenoco a palmeira *moriche* (*Mauritia flexuosa*), da qual os uaraus aproveitam vários itens, mas principalmente a fécula, seu alimento básico no passado (Heinen 1988: 612-613), que hoje perde lugar para o inhame chinês, cujo cultivo estimulou sua localização ao longo dos rios. A ida aos *morichales*, ricos em sagu nos meses mais secos, passou a ser desestimulada pela competição com a atividade da derrubada das roças, que se faz no mesmo período (Heinen 1988: 617). A recoleção da fécula do *moriche* ainda se faz por motivos rituais, sendo consumida com caranguejos no rito do sagu ou em refeições comunais (Heinen 1988: 613).

A ação de missionários conservadores, no passado, e suas relações com os "crioulos" têm como consequência um sentimento de vergonha, por parte dos uaraus, de seu próprio modo de viver, o que faz com que aqueles que chegam a se profissionalizar, com ajuda da instrução formal, procurem logo migrar para alguma localidade afastada do Delta (Heinen 1988: 674-679). Os próprios programas governamentais se tornam inoperantes pela intromissão e intermediação de comerciantes "crioulos", que chegam até a ameaçar os uaraus com feitiçaria (Heinen 1988: 679-682).

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Kathleen Joy. 1972. *The Barama River Caribs of Guyana Restudied: Forty Years of Cultural Adaptation and Population Change*. Tese de doutoramento pela Case Western Reserve University (University Microfilms International 73-06271).
- ADAMS, Kathleen J. 1983/84. "The Premise of Equality in Carib Societies". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs. 1983/84: 299-307.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1983-1984_59-62_299-307.pdf
- ALBERT, Bruce. 1988. "La fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme* 106/107: 87-119. Publicado em português como "A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami", *Anuário Antropológico/89*: 151-189, Rio de Janeiro:

- Tempo Brasileiro, 1992.
<http://www.dan.unb.br/anuarioantropologico-sumarios/106-anuario-antropologico-sumario-1989>
- ALBERT, Bruce. 1993. "L'or cannibale et la chute du ciel: Une critique chamannique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)". *L'Homme* 126/127/128: 349-378.
- ALÈS, Catherine & Michel POUYLLAU. 1992. "La conquête de l'inutile. Les géographies imaginaires de l'Eldorado". *L'Homme*, n° 122/124, pp. 271-308.
- ANDRADE, Karenina Vieira. 2009. "Wätunnä; Tradição oral e empreendimentos econômicos dentre os Ye'kuana. Em *Faces da Indianidade* (org. por Maria Inês Smiljanic, José Pimenta e Stephen Baines). Curitiba: Nexo Design. pp. 127-154.
- ARAUJO, Felipe Nascimento. 2016. *As Diferentes Formas da Relação Patrão/Freguês: Os Yanomami e os regatões na exploração de piaçaba em Barcelos, médio rio Negro*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB-ICS-Departamento de Antropologia.
- ARNAUD, Expedito. 1966. "Os Índios Galibí do Rio Oiapoque. Tradição e Mudança". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 30.
- ARNAUD, Expedito. 1968a. "O Parentesco entre os índios Galibí do Rio Oiapoque". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 33.
- ARNAUD, Expedito. 1968b. "Referências sobre os Sistema de Parentesco dos Índios Palikúr". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 36.
- ARNAUD, Expedito. 1969. "Os Índios da Região do Uaçá (Oiapoque) e a Proteção Oficial Brasileira". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 40.
- ARNAUD, Expedito. 1970. "O Xamanismo entre os Índios da Região Uaçá (Oiapoque — Território do Amapá)". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 44.
- ARNAUD, Expedito. 1971. "Os índios Oyampik e Emerilon (Rio Oiapoque). Referências sobre o Passado e o Presente". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 47.
- ARVELO-JIMENEZ, Nelly. 1974. *Relaciones Políticas en una Sociedad Tribal: Estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas Venezolano*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 68).
- ASSIS, Eneida Corrêa de. 1981. *Escola Indígena, uma "Frente Ideológica"?* Dissertação de Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília.
- BAINES, Stephen Grant. 1991. *"É a FUNAI que Sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BAINES, Stephen Grant. 1995. "Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial". *Anuário Antropológico/94*: 127-159. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
<http://www.dan.unb.br/anuarioantropologico-sumarios/111-anuario-antropologico-sumario-1994>
- BAINES, Stephen Grant. 2009. "“Esperando para ser julgado”: Indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista em Roraima". Em *Faces da Indianidade* (org. por Maria Inês Smiljanic, José Pimenta e Stephen Baines). Curitiba: Nexo Design. pp. 169-186.
- BAKER, Patrick L. 1988. "Ethnogenesis. The Case of the Dominica Caribs". *América Indígena* 48 (2): 377-401.
- BARANDIARÁN, Daniel de. 1965. "Mundo Espiritual y Shamanismo Sanema". *Antropológica* 15: 1-28.
[http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1965_15_1-28\(1\).pdf](http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1965_15_1-28(1).pdf)
- BASSO, Ellen B. (org.). 1977. *Carib-speaking Indians: culture, society and language*. Tucson: The University of Arizona Press (Anthropological Papers of the University of Arizona, 28).
- BEAUDET, Jean-Michel. 1996. "Rire. Un exemple d'Amazonie". *L'Homme* 140: 81-89.
- BEAUDET, Jean-Michel. 1997. *Souffles d'Amazonie — Les orchestres tulle des Wayâpi*. Nanterre: Societé d'Ethnologie (Hommes et Musiques, III. Collection de la Societé Française d'Ethnomusicologie).

- BUTT COLSON, Audrey. 1971. "Hallelujah among the Patamona Indians". *Antropológica* 28: 25-58.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1971_28_25-60.pdf
- BUTT COLSON, Audrey. 1973. "Inter-tribal Trade in the Guiana Highlands". *Antropológica* 34: 1-70.
<http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/Antropologica%20No%20%2034%20pas%201-70.pdf>
- BUTT COLSON, Audrey. 1983/1984. "A Comparative Survey of Contributions". Em *Themes in political organization: the Caribs and their neighbours* (Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs.). *Antropológica* 59/62: 9-38.
- BUTT COLSON, Audrey. 1983/1984. "Conclusion". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs. 1983/1984: 359-383.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1983-1984_59-62_359-383.pdf
- BUTT COLSON, Audrey. 1983-1984. "The Spatial Component in the Political Structure of the Carib Speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs. 1983/1984: 73-124.
- BUTT COLSON, Audrey. 1985. "Routes of Knowledge: an Aspect of Regional Integration in the Circum-Roraima Area of the Guiana Highlands". *Antropológica* 63-64: 103-149.
[http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1985_63-64_103-149\(1\).pdf](http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1985_63-64_103-149(1).pdf)
- BUTT COLSON, Audrey e H. Dieter HEINEN, orgs. 1983/1984. *Themes in political organization: the Caribs and their neighbours*. *Antropológica* 59/62. Caracas: Fundación La Salle – Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
[http://www.fundacionlasalle.org.ve/Fondo%20Editorial/REVISTA%20ANTROPOLÓGICA%20\(N°114-%20N°%2001\)/Antropológica%2059-%2062%201983-1984](http://www.fundacionlasalle.org.ve/Fondo%20Editorial/REVISTA%20ANTROPOLÓGICA%20(N°114-%20N°%2001)/Antropológica%2059-%2062%201983-1984)
- CARNEIRO, Robert L. 1979. "Forest Clearance among the Yanomamo", Observations and Implications". *Antropológica* 52: 39-76.
- CHAGNON, Napoleon A. 1968. *Yanomamö: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- CAPIBERIBE, Artionka. 2004. "Os Palikur e o Cristianismo: A construção de uma religiosidade". Em *Transformando os Deuses*, vol. 2 (*Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*) (Robin M. Wright, org.). Campinas: Editora da Unicamp. pp.54-99.
- CIVRIEUX, Marc de. 1980. *Watunna — An Orinoco Creation Cycle*. Editado e traduzido para o inglês por David M. Guss. San Francisco: North Point Press.
- COLCHESTER, Marcus. 1981. "Ecological Modelling and Indigenous Systems of Resource Use: Some Examples from the Amazon of South Venezuela". *Antropológica* 55: 51-72.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1981_55_51-72.pdf
- COLCHESTER, Marcus. 1982. "The Cosmivision of the Venezuelan Sanema". *Antropológica* 58: 97-122.
- COPPENS, Walter. 1971. "Las Relaciones Comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua". *Antropológica* 30: 28-59.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1971_30_28-60.pdf
- COPPENS, Walter. 1983a. "Los Hoti". Em *Los Aborígenes de Venezuela* (Walter Coppens, org.). Vol. 2 (Roberto Lizarralde & Haydée Seijas, orgs.). Caracas: Fundación La Salle/ICAS. pp. 243-301.
- COPPENS, Walter. 1983b. "Los Sape". Em *Los Aborígenes de Venezuela* (Walter Coppens, org.). Vol. 2 (Roberto Lizarralde & Haydée Seijas, orgs.). Caracas: Fundación La Salle/ICAS. pp. 381-406.
- CORTEZ, Roberto. 1975. "Diálogo Cerimonial e Diálogo Mitológico entre os Tiriyó". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 61.
- CORTEZ, Roberto. 1977. *Diaconato indígena: Articulação étnica no recôncavo do Tumucumaque brasileiro*. Dissertações de mestrado em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.
- DAVIS, Dave D. e R. Christopher GOODWIN. 1990. "Island Carib origins: evidence and nonevidence". *American Antiquity* 55 (1): 37-4 .

- DINIZ, Edson Soares. 1965. "Breves Notas sôbre o Sistema de Parentesco Makuxí". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 28.
- DINIZ, Edson Soares. 1966. "O Perfil de uma Situação Interétnica. Os Makuxí e os Regionais do Roraima". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 31.
- DINIZ, Edson Soares. 1968. "A Terminologia de Parentesco dos Índios Wapitxâna". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 34.
- DINIZ, Edson Soares. 1969. "Aspectos das Relações Sociais entre os Yanomamö do Rio Catrimâni". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 39.
- DINIZ, Edson Soares. 1972. *Os Índios Makuxi do Roraima: Sua Instalação na Sociedade Nacional*. Marília: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília (Coleção Teses 9).
- DENEVAN, William M. e Karl H. SCHWERIN. 1978. "Adaptative Strategies in Karinya Subsistence, Venezuelan Llanos". *Antropológica* 50: 3-91.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1978_50_3-91.pdf
- DREYFUS, Simone. 1983/84. "Historical and political anthropological interconnections: The multilingual indigenous polity of the 'Carib' Islands and Mailand Coast from the 16th to the 18th century". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs. 1983/84: 39-55.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1983-1984_59-62_39-55.pdf
- DREYFUS, Simone. 1992. "Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leus transformations aux XVII^e et XVIII^e siècles". *L'Homme* 122/124: 75-98.
- DUCHEMIN, Philippe. 1972. "La situación de los grupos indios de la Guayana Francesa en 1971". Em *La situación del indígena en América del Sur* (George Grünberg, org.). Montevideo: Tierra Nueva. Pp. 489-493.
- DUMONT, Jean-Paul. 1972. *Under the Rainbow: a Structural Analysis of the Concepts of Nature, Culture and Supernature among the Panare Indians*. Tese de doutoramento pela University of Pittsburgh (University Microfilms International 72-22318).
- ESPINOSA, Antonio Vazques de. 1948. *Compendio y descripcion de las Indias Occidentales*. Transcrito do manuscrito original por Charles Upson Clark. Washington: Smithsonian Institution (Smithsonian Miscellaneous Collections, 108).
- FARABEE, William Curtis. 1967 [1918]. *The Central Arawaks*. University of Pennsylvania — The University Museum — Anthropological Publications, vol. IX. Oosterhout N.B. (Holanda).
- FARAGE, Nádia. 1985. "De guerreiros, escravos e súditos: o tráfico de escravos caribe-holandês no século XVIII". *Anuário Antropológico*/84: 174-187.
<http://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6332/7699>
- FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS.
- FARAGE, Nádia. 1997. *As Flores da Fala: Práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de doutorado. São Paulo: USP–FFLCH–Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.
- FIGUEIREDO, Napoleão. 1961. "A Festa dos 'Coletores' entre os Aramagóto". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 15.
- FLEISCHMAN, Mark Lawrence. 1975. *The Warao: a Study in Microevolution*. Tese de doutorado pela University of California, Los Angeles (University Microfilms International 75-19683).
- FOCK, Niels. 1963. *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Com um apêndice sobre música waiwai de Fridolin Weis Bentzon e outro com a tradução de dois cânticos *oho* por Robert E. Hawkins. Copenhagen: The National Museum (Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Roekke, VIII).
- FORTE, Janette. 1988. "Los Pueblos Indígenas de Guyana". *América Indígena* 48 (2): 323-352, especialmente 329-334.

- FRECHIONE, John. 1981. *Economic Self-Development by Yekuana Amerinds in Southern Venezuela*. Tese de doutoramento pela University of Pittsburgh (University Microfilms International 82-08659).
- FRECHIONE, John. 1982. "Manioc Monozoning in Yekuana Agriculture". *Antropológica* 58: 53-74.
- FREDLUND, Eric Victor. 1982. *Shitari Yanomamo Incestuous Marriage: a Study of the Use of Structural Lineal and Biological Criteria when Classifying Marriages*. Tese de doutoramento por The Pennsylvania State University (University Microfilms International 82-13302).
- FRIKEL, Protásio. 1960. "Os Tiriyo (Notas Preliminares)". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 9.
- FRIKEL, Protásio. 1961. "Fases Culturais e Aculturação Intertribal no Tumucumaque". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 16.
- FRIKEL, Protásio. 1961. "Morí ... A Festa do Rapé. Índios Kachúyana; Rio Trombetas". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 12.
- FRIKEL, Protásio. 1961. "Ometanique, os 'Transformados'". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 17.
- FRIKEL, Protásio. 1973. *Os Tiriyo: Seu sistema adaptativo*. Hannover: Münstermann (Völkerkundliche Abhandlungen, 5).
- FRIKEL, Protásio e Roberto CORTEZ. 1972. *Elementos demográficos do alto Paru de Oeste, Tumucumaque brasileiro: Índios Ewarhoyána, Kaxúyana e Tiriyo*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FUENTES, Emilio. 1980. "Los Yanomami y las Plantas Silvestres". *Antropológica* 54: 3-138.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1980_54_3-138.pdf
- GALLOIS, Dominique. 1981. "Os Wayãpi e seu Território". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 80.
- GALLOIS, Dominique. 1983. "A Casa Waiãpi". Em *Habitacões Indígenas* (Sylvia Caiuby de Novaes, org.). São Paulo: Nobel/EDUSP. Pp. 147-168.
- GALLOIS, Dominique. 1986. *Migração, Guerra e Comércio: Os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- GALLOIS, Dominique (org.). 2005. *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: USP-FFLCH-Humanitas.
- GALLOIS, Dominique e Carlos Alberto RICARDO (orgs.). 1983. *Amapa/Norte do Pará*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Coleção Povos Indígenas no Brasil, coordenação geral de Carlos Alberto Ricardo, vol. 3).
- GAMA MALCHER, José M. 1964. *Índios – Grau de Integração na Comunidade Nacional – Grupo Lingüístico – Localização*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios (Publicação nº 1, Nova Série).
- GARDNER, Gerald W., Glen H. EGSTROM e Johannes WILBERT. 1968. "Physical Working Capacity of the Warao Indian of Venezuela". *Antropológica* 23: 19-34.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1968_23_19-36.pdf
- GARNIER, Odile. 1996. "À la découverte d'indiens navigateurs". *L'Homme* 138: 25-63.
- GONZALEZ, Nancie. 1990. "From cannibals to mercenaries: Carib militarism, 1600-1840". *Journal of Anthropological Research* 46 (1): 25-39.
- GUSS, David M. 1980. "Steering for dream: Dream concepts of the Makiritare". *Journal of Latin American Lore* 6 (2): 297-312.
- GUSS, David M. 1981. "Historical incorporation among the Makiritare: From legend to myth". *Journal of Latin American Lore* 7 (1): 23-35.
- GUSS, David. M. 1982. "The enculturation of Makiritare women". *Ethnology* 21 (3): 259-269.

- GUSS, David M. 1985. "El segundo círculo: La carrera de una mujer entre los Makiritares". Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. (fasc. de 23 pp.).
- GUSS, David M. 1986. "Keeping it oral: A Yekuana ethnology". *American Ethnologist* 13 (3): 413-429.
- GUSS, David M. [1987]. "'All Things Made': Myths of the origins of artifacts". Comunicação ao LAILA V International Symposium, Cornell University, Ithaca, New York, June 3-5, 1987.
- HAMES, Raymond B. & Ilene L. HAMES. 1976. "Ye'kwana Basketry: its Cultural Context". *Antropológica* 44: 3-58.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1976_44_3-58.pdf
- HEINEN, Heinz Dieter. 1972. *Adaptative Changes in a Tribal Economy: A Case Study of the Winikina-Warao*. Tese de doutoramento pela University of California, Los Angeles (University Microfilms International 73-10431).
- HEINEN, H. Dieter. 1972. "Residence Rules and Household Cycles in a Warao Subtribe: the Case of the Winikina". *Antropológica* 31: 21-86.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1972_31_21-86.pdf
- HEINEN, H. Dieter. 1972. "Economic Factors in Marriage Alliance and Kinship System among the Winikina-Warao". *Antropológica* 32: 28-67.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1972_32_28-68.pdf
- HEINEN, H. Dieter. 1975. "The Warao Indians of the Orinoco Delta: an Outline of their Traditional Economic Organization and Interrelation with the National Economy". *Antropológica* 40: 25-55.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1975_40_25-55.pdf
- HEINEN, H. Dieter. 1975. "Are Tribal Economies 'Embedded' in Kinship Systems?" *Antropológica* 41: 3-34.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_No_41_3-34.pdf
- HEINEN, H. Dieter. 1983/1984. "Introduction". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs., 1983/84: 1-7.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1983-1984_59-62_1-9.pdf
- HEINEN, H. Dieter. 1983-1984. "Traditional Social Structure and Culture Change among the Ye'kuana Indians of the Upper Erebato, Venezuela". Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs., 1983/84: 263-297.
- HEINEN, H. Dieter. 1988. "Los Warao". Em *Los Aborígenes de Venezuela*, 3º volume (Walter Coppens e Bernarda Escalante, orgs.). Caracas: Fundación La Salle e Monte Avila Editores. pp. 585-689.
- HEINEN, H. Dieter e J. LAVANDERO. 1973. "Computación del Tiempo en Dos Subtribus Warao". *Antropológica* 35: 3-24.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1973_35_3-24.pdf
- HEINEN, H. Dieter, George SALAS e Miguel LAYRISSE. 1977. "Migración y Distancia Cultural entre Cinco Subtribus del Delta del Orinoco, T. F. Delta Amacuro". *Antropológica* 46-48: 3-44.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1977_46-48_3-44.pdf
- HENLEY, Paul. 1975. "Wanai: Aspectos del Pasado y del Presente del Grupo Indígena Mapoyo". *Antropológica* 42: 29-55.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1975_42_29-55.pdf
- HENLEY, Paul. 1983. "Los Wanai (mapoyo)". Em *Los Aborígenes de Venezuela* (Walter Coppens, org.). Vol. 2 (Roberto Lizarralde & Haydée Seijas, orgs.). Caracas: Fundación La Salle/ICAS. pp. 217-241.
- HENLEY, Paul. 1983/1984. "Intergenerational Marriage amongst the Carib-Speaking Peoples of the Guianas: a Preliminary Survey". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs. 1983/1984: 155-181.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1983-1984_59-62_155-181.pdf
- HENLEY, Paul. 1985. "Reconstructing Chaima and Cumanagoto Kinship Categories: An Exercise in 'tracking down ethnohistorical connections'". *Antropológica* 63-64: 151-195.
- HENLEY, Paul. 1988. "Los E'ñepa (Panare)". Em *Los Aborígenes de Venezuela* (Walter Coppens, org.). Vol. 3 (Jacques Lizot, org.). Caracas: Fundación La Salle/ICAS/Monte Ávila. pp. 215-306.

- HENLEY, Paul e Marie-Claude MATTÉI-MULLER. 1978. "Panare Basketry: Means of Commercial Exchange and Artistic Expression". *Antropológica* 49: 29-130.
- HOWARD, Catherine. 1993. "Pawana: A farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional". Em *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (org. por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha). São Paulo: NHII-USP e FAPESP. pp. 229-264.
- HURAUULT, J. 1968. *Les indiens Wayana de la Guyane Française: Structure sociale et coutume familiale*. Paris: ORSTOM.
- HURAUULT, J. 1972. "Los indios de la Guayana Francesa y la política de asimilación: el 'afrancesamiento' de los indios". Em *La situación del indígena en América del Sur* (George Grünberg, org.). Montevideo: Tierra Nueva. Pp. 477-488.
- HURAUULT, Jean-Marcel. 1972. *Français et indiens en Guyane (1604-1972)*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- JARA, Fabiola. 1988. "Monos y roedores. Rito, cosmología y nociones zoológicas de los turaekare de Surinam". *América Indígena*, vol. 48, n° 1, pp. 9-26. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- JARA, Fabiola e Edmundo MAGAÑA. 1983. "Astronomy of the coastal Caribs of Surinam". *L'Homme* 23 (10): 111-133.
- KLOOS, Peter. 1968. "Becoming a Piyei: Variability and Similarity in Carib Shamanism". *Antropológica*: 24: 3-25.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1968_24_3-25.pdf
- KLOOS, Peter. 1972a. "Los indios de la Guayana". Em *La situación del indígena en América del Sur* (George Grünberg, org.). Montevideo: Tierra Nueva. Pp. 457-463.
- KLOOS, Peter. 1972b. "Los indígenas del Surinam". Em *La situación del indígena en América del Sur* (George Grünberg, org.). Montevideo: Tierra Nueva. Pp. 465-475.
- KLOOS, Peter. 1985. "Syncretic Features of Contemporary Maroni River Carib Religious Belief". *Antropológica* 63-64: 197-206.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1953. "Mitos e Lendas dos Índios Taulipáng e Arekuná". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 7: 9-202. Tradução do Volume 2 de *Vom Roraima zum Orinoco*, Berlim, 1916, com exceção do prefácio e dos textos com tradução interlinear.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2006. *Do Roraima ao Orinoco*, Volume 1: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: Editora Unesp.
- LAYRISSE, Miguel, H. Dieter HEINEN e George SALAS. 1977. "Demografía de los Indígenas Warao". *Antropológica* 46-48: 45-70.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1977_46-48_3-44.pdf
- LIZOT, Jacques. 1972. "Poison Yanomami de Chasse, de Guerre et de Pêche". *Antropológica* 31: 3-20.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1972_31_3-20.pdf
- LIZOT, Jacques. 1974. "Contribution à l'Étude de la Technologie Yanomami". *Antropológica* 38: 15-33.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1974_38_15-33.pdf
- LIZOT, Jacques. 1974. "El Rio de los Periquitos: Breve Relato de un Viaje entre los Yanomami del Alto Siapa". *Antropológica* 37: 3-23.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1974_37_3-23.pdf
- LIZOT, Jacques. 1980. "La Agricultura Yanomami". *Antropológica* 53: 3-93.
[http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1980_53_3-93\(1\).pdf](http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1980_53_3-93(1).pdf)
- LIZOT, Jacques. 1998. "Los Yanomami". Em *Los Aborígenes de Venezuela* (org. por Walter Coppens). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales – Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- MAGAÑA, Edmundo. 1987. *Contribuciones al Estudio de la Mitología y Astronomía de los Indios de las Guayanas*. Amsterdam: CEDLA (LAS 35). Capítulos 1, 2, 3 e 4; Apêndices 1 e 2.

- MAGAÑA, Edmundo. 1988. *Orión y la Mujer Pléyades: Simbolismo Astronómico de los Indios Kaliña de Surinam*. Amsterdam: CEDLA (LAS 44).
- MAGAÑA, Edmundo. 1988/89. "Los indios Wayana de Surinam". *Scripta Ethnologica* 12: 7-35. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana. [Em vez de Edmundo, o primeiro nome do autor consta como "Eduardo"; além disso, a bibliografia está truncada].
- MELANCON, Thomas F. 1982. *Marriage and Reproduction among the Yanomamo Indians of Venezuela*. Tese de doutoramento por The Pennsylvania State University (University Microfilms International 82-13331).
- MENEZES, M. Noel. 1988. "The Amerindians of Guyana: Original Lords of the Soil". *América Indígena* 48 (2): 353-376.
- MIGLIAZZA, Ernesto. 1964. "Notas sobre a Organização Social dos Xiriãna do rio Uraricaá". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 22.
- MUSSOLINI, Gioconda. 1980. "Notas sobre os Conceitos de Moléstia, Cura e Morte entre os Índios Vapidianá". Em *Ensaios de Antropologia Indígena e Caiçara*, de Gioconda Mussolini, Rio de Janeiro: Paz e Terra: 193-215.
- NIMUENDAJU, Curt. 1926. "Die Palikur-indianer und ihre Nachbarn". *Fjaerd Foeljden* 32 (2). Göteborg. Há tradução para o português, no prelo.
- OCANDO ORIA, Luis R. 1965. "Informe sobre el Rito de Purificación del Recien Nacido y de su Madre entre los Makiritare". *Antropológica* 14: 61-63.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1965_14_60-63.pdf
- OSBORN, Henry. 1970. "Textos Folclóricos Warao V". *Antropológica* 27: 24-43.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1970_27_24-44.pdf
- OVERING, Joanna. 1975. *The Piaroa: A people of the Orinoco basin*. Oxford: Clarendon Press.
- OVERING, Joanna. 1990. "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man* 25 (4): 602-19.
- OVERING, Joanna. 1993. "Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco basin". *L'Homme* 126/127/128: 191-211.
- OVERING, Joanna. 2006. "O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco". *Revista de Antropologia* 49 (1): 19-54. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
- OVERING, Joanna & M.R. KAPLAN. 1988. "Los Wothuha (Piaroa)". Em *Los Aborígenes de Venezuela* (Walter Coppens, org.). Vol. 3 (Jacques Lizot, org.). Caracas: Fundación La Salle/ICAS/Monte Ávila. pp. 307-411.
- PASSES, Alan. 2006. "Do um à metáfora. Para um entendimento da matemática pa'ikwené (palikur)". *Revista de Antropologia* 49 (1): 245-281. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
- PROENÇA, M. Cavalcanti. 1969. *Roteiro de Macunaíma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RAMOS, Alcida Rita. 1972. *The Social System of the Sanuma of Northern Brazil*. Tese de doutoramento por The University of Wisconsin - Madison (University Microfilms International 72-23759).
- RAMOS, Alcida Rita. 1979. "Rumor: The Ideology of an Inter-tribal Situation". *Antropológica* 51: 3-25.
- RAMOS, Alcida Rita. 1990. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- RAMOS, Alcida Rita & ALBERT, Bruce. 1977. "Yanoama descent and affinity: The Sanuma–Yanomam contrast". *Actes du 42e Congrès International des Américanistes*, vol. 2, pp. 71-90. Paris: Société des Américanistes. Em português: "Descendência e afinidade: O contraste entre duas sociedades Yanoama". *Série Antropologia*, 18. Brasília: UnB–IH–CIS (atualmente UnB–ICS–DAN), 1977.
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie018empdf.pdf>

- RIFKIN, Jeffrey. 1994. "Ethnography and ethnocide: A case study of the Yanomami". *Dialectical Anthropology* 19 (2/3): 295-327.
- RIVIÈRE, Hervé. 1994. "Les instruments de musique des indiens Wayana du Litani (Surinam, Guyane Française)". *Anthropos* 89 (1/3): 51-60.
- RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio — A Principle of Social Organisation*. Oxford: Clarendon Press.
- RIVIÈRE, Peter. 1983/1984. "Aspects of Carib Political Economy". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs. 1983/1984: 349-358.
- RIVIÈRE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press. [Em português: *Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um estudo Comparativo da Organização Social Ameríndia*. São Paulo, Edusp, 2001].
- RIVIÈRE, Peter et alii. 2007. "A propósito de *Redes de Relações nas Guianas*". *Mana* 13 (1): 251-273. Rio de Janeiro, UFRJ–Museu Nacional–PPGAS. Crítica de Peter Rivière endereçada aos autores dos textos que integram o volume organizado por Dominique Gallois (2005), respondida por eles, e a quem Rivière endereça uma réplica.
<http://www.scielo.br/pdf/mana/v13n1/a10v13n1.pdf>
- ROTH, Walter Edmund. 1974. "Trade and barter among the Guiana Indians". Em *Native South Americans — Ethnology of the Least Known Continent* (org. por Patricia Lyon). Boston e Toronto: Little, Brown and Company. pp. 159-165.
- SCHOEPF, Daniel & Françoise GRENAND. 1979. *La Marmite Wayana: Cuisine et société d'une tribu d'Amazonie*. Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève. Genebra. [A maioria dos capítulos é de Schoepf; um é de Grenand; os nomes dos autores não figuram na capa].
- SCHWERIN, Karl Henry. 1965. *Processes of Karinya Culture Change in Response to Industrial Development*. Tese de doutoramento pela University of California, Los Angeles (University Microfilms International 65-13092).
- SCHWERIN, Karl H. 1983/1984. "The Kin Integration System among Caribs". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs., 1983/1984: 125-153.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1983-1984_59-62_125-153.pdf
- SHAPIRO, Judith Rae. 1972. *Sex Roles and Social Structure among the Yanomama Indians of Northern Brazil*. Tese de doutoramento pela Columbia University (University Microfilms International 72-28096).
- SILVA, Marcio. 1995. "Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso Waimiri-Atroari". Em *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios* (org. por Eduardo Viveiros de Castro). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 24-60.
- SILVA, Marcio. 2009. *Romance de Primas e Primos: Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Valer e Edua.
- SMILJANIC, Maria Inês. 1999. *O Corpo Cósmico: O xamanismo entre os Yanomae do alto Toototobi*. Tese de Doutorado. Brasília: UnB – ICS – Departamento de Antropologia.
- SMILJANIC, Maria Inês. 2009. "A comemoração do Dia do Índio entre os Yanomami de Maturacá (AM)". Em *Faces da Indianidade* (org. por Maria Inês Smiljanic, José Pimenta e Stephen Baines). Curitiba: Nexo Design. pp. 155-165.
- STORRIE, Robert. 2006. "A política do xamanismo e os limites do medo". *Revista de Antropologia* 49 (1): 357-391. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. *No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp.
- TAYLOR, Kenneth Iain. 1974. *Sanumá Fauna: Prohibitions and classifications*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales-ICAS (Monografia 18).

- TAYLOR, Kenneth Iain. 1979. "Sanumá Food Prohibitions and Para-Totemic Classification". *Antropológica* 51: 63-92.
- THOMAS, David J. 1972. "The Indigenous Trade System of Southeast Estado Bolívar, Venezuela". *Antropológica* 33: 3-37.
- THOMAS, David John. 1976. "El Movimiento Religioso de San Miguel entre los Pemón". *Antropológica* 43: 3-52.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1976_43_3-52.pdf
- URBINA, Luis. 1983-1984. "Some Aspects of the Pemon System of Social Relationships". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs. 1983/1984:183-198.
- VELTHEM, Lucia Hussak van. 1976. "Representações gráficas Wayâna-Aparai". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 64.
- VELTHEM, Lucia Hussak van. 1983. "Onde os Wayana Penduram suas Redes?" Em *Habitações indígenas* (Sylvia Caiuby de Novaes, org.). São Paulo: Nobel/EDUSP. Pp. 169-193.
- VELTHEM, Lúcia Hussak van. 2003. *O Belo é a Fera: A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim. 446 p., ilustr.
- VERDUM, Ricardo. 1995. *Os Yawaripë: Contribuição à história do povoamento Yanomami*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB – IH – Departamento de Antropologia (hoje na UnB – ICS).
- VIDAL, Lux. 2009. *A Cobra Grande: Uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Museu do Índio (FUNAI).
- VILLALON, María Eugenia. 1983-1984. "Network Organization in Éñapa Society: a First Approximation". Em Audrey Butt Colson e H. Dieter Heinen, orgs. 1983/1984: 57-71.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1983-1984_59-62_57-71.pdf
- WILBERT, Johannes. 1963. "Vestidos y Adornos de los Indios Warao". *Antropológica* 12: 6-26.
http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_No_12_6-26.pdf
- WILBERT, Johannes. 1966. *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*. 1ª reimpressão. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales-ICAS (Monografía 8).
- WIRTH, Mauro. 1950. "Lendas dos Índios Vapidianá". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 4: 165-216.

Webgrafia

CCPY — Comissão Pró-Yanomami. Brasília e Boa Vista.
<http://www.proyanomami.org.br>

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

ALBERT, Bruce. 1999. "Yanomami".

ANDRELLO, Geraldo. 2004. "Taurepang".

BARBOSA, Gabriel Coutinho & MORGADO, Paula. 2003. "Wayana". Parece que o mesmo verbete tem entrada também como "Aparai".

CAPIBERIBE, Artionka. 2002. "Palikur".

Equipe de Edição de Povos Indígenas no Brasil. 2006. "Karipuna do Amapá".

EQUIPE de redação do PIB. 2008. "Wapixana".

GALLOIS, Dominique T. 1997. "Zo'é".

GALLOIS, Dominique T. 1997. "Wajãpi".

MLYNARZ, Ricardo Burg. 2008. "Ingarikó".

MOREIRA-LAURIOLA, Eliane. 2003. “Ye’kuana”.

VALE, Maria Carmen R. do. 2002. “Waimiri Atroari”.

SANTILLI, Paulo. 2004. “Makuxi”.

SANTILLI, Paulo *et alii*. 2008. “Ingarikó”.

VIDAL, Lux. 2000. “Galibi do Oiapoque”.

VIDAL, Lux. 2000. “Galibi Marworno”.

ZEA, Evelyn Schuler. 2006. “Waiwai”.

O site *Coco Magnanville* contém a matéria “La Dominique: Les derniers Caraïbes”.

<http://cocomagnanville.over-blog.com/article-la-dominique-les-derniers-caraibes-de-ro-117368345.html>

Área GUIANESA – Ocidente						
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte	
piaroa	Piarôa Wóthuha [ad]	sáliva	14.494 VZ 764 CB	2001 1993	XIII CPV Mar: 199	
maco	Mako		1.130 [a]	2001	Bello: 13	
hôti	Hôti	puinave	767 VZ	2001	Bello: 10	
mapoio	Mapôyo Wánai [ad]	caribe	178 VZ	1993	Mar: 231	
panare	Panáre E-ñepá [ad]		3.134 VZ	1993	Mar: 231	
iauarana iabarana	Yawarâna Yabarâna		319 VZ	1993	Mar: 231	
maiongong maquiritare iecuana	Mayongông Makiritáre Ye-kuâna [ad] Sô-to [ad]		430 BR 6.523 VZ	2000 2001	PIB XIII CPV	
pemon pemong	Pemôn Pemông		27.157 VZ 600 GU 792 BR [b]	2001 s.d. 2014	XIII CPV Mar: 221 PIB	
macuxi	Makuxí		33.603 BR 9.500 GU 89 VZ	2014 2001 2011	PIB PIB PIB	
capon capong	Kapôn Kapông		811 VZ 11.000 GU 1.488 BR [c]	1993 s.d. 2014	Mar: 231 Mar: 221 PIB	
ianomâmi ianomama ianoama xirianá	Yanomâmi Yanomâma Yanoâma Xirianá		ianomâmi	24.603 BR 15.269 VZ [d]	2017 2001	PIB Bello: 11
uapitxana vapidiana	Wapitxâna Vapidiâna		aruaque	9.441 BR 6.000 GU	2014 1990 [e]	PIB PIB
arutâni	Arutâni Uruák [ad]		aruaque?	45 VZ	1993	Mar: 231
caliana	Kaliâna Sapé [ad]	não clas.	28	1993	Mar: 231	

Área GUIANESA – Sudeste					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
uaiampi	Wayampí	tupi-guarani < tupi	1.212 BR 950 GF	2014 2009 [e]	PIB PIB
emerion	Emeriôn		300 GF	1993 [f]	Mar: 220
zoé poturu	Zoé Poturú		295	2016	PIB
uaiana	Wayâna	caribe	329 BR 800 GF 500 SN	2014 2002 [e] 2002 [e]	PIB PIB PIB
aparaí	Aparaí		514 BR 40 GF 10 SN	2014 2011 [e] 2011 [e]	PIB PIB
acurio	Akurío		300 SN	1993 [f]	Mar: 230
tirió	Tirió		1.715 BR 1.845 SN	2014 2006 [e]	PIB PIB
caxuiana	Kaxuyâna		[g]		
carafauiana	Karafawiâna		[g]		
hixcariana	Hixkariâna		1.242 BR	2012	PIB
catuena	Katuêna		140 BR	2014	PIB
mauaiana	Mawayâna		[g]		
xeréu	Xeréu		[g]		
uaiuai	Waiwái		2.502 BR 170 GY	2014 2006 [e]	PIB PIB
uaimiri-atroari	Waimirí-Atroarí		2.009 BR	2018	PIB

Área GUIANESA – Litoral					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
carinha calinha galibi caribe	Karíña Kaliña Galibí Karíb	caribe	88 BR 3.000 GF 3.000 SN	2014 2002 [e] 2002 [e]	PIB PIB Mar: 230
galibi-maruorno	Galibí Marwôrno		600 GY	s.d.	Mar: 221
caripuna	Karipúna		33.824 VZ	2011 [e]	PIB
			patoá do francês	2.529 BR	2014
locono aruaque	Lokôno Aruák	aruaque	2.922 BR	2014	PIB
			400 GF 4.500 SN 20.000 GY	s.d. s.d. s.d.	Mar: 220 Mar: 230 Mar: 221
			248 VZ	1993	Mar: 231
palicur	Palikúr		1.712 BR 720 GF	2014 1994 [e]	PIB PIB
uarau	Waráo	não classif.	36.028 VZ 500 GY	2001 s.d.	XIII CPV Mar: 221

Notas e abreviaturas dos quadros

- [a]→ Segundo Bello esse número é uma estimativa da população maco, que não foi incluída no XIII CPV.
- [ad]→ Autodenominação.
- [b]→ No Brasil os pemons correspondem aos taurepang. Na Guiana, aos arecunás. Quanto à Venezuela, a fonte alude simplesmente aos pemons. Fora do Brasil osmacuxis podem ser contados entre os pemons.
- [c]→ No Brasil os capons incluem os que foram chamados pela fonte de ingaricós. O número correspondente à Guiana inclui os patamonas e o acauaios. O número da Venezuela inclui só acauaios.
- [d] → Segundo Bello, o XIII CPV contou os 3.035 sanumás separadamente dos 12.234 outros ianomâmis. Pusemos no quadro a soma desses números, que é 15.269.
- [e]→ Data da publicação da fonte citada pelo PIB.
- [f] → A fonte consultada não indica a data da estimativa; por isso indicamos a data da publicação.
- [g] → As populações dessas etnias costumam estar somadas às daquelas que com elas convivem, de populações maiores. s.d. → Sem data.
- BR→ Brasil.
- CB→ Colômbia.
- GF→ Guiana Francesa.
- GY→ Guiana.
- SN→ Suriname.
- VZ→ Venezuela.
- Bello → BELLO, Luis Jesús. 2010. "Los pueblos indígenas aislados o con poco contacto en Venezuela". *Informe IWGIA* 8. Em: http://servindi.org/pdf/Informe_8.pdf
- 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.
- Mar→ MATOS MAR, José. 1993. "Población y Grupos Étnicos de América. 1994." *América Indígena* 53 (4): 155-234.
- PIB→ Site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://piib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental.
- XIII CPV → XIII Censo de Población y Vivienda (censo venezuelano de 2001). Em: http://venciclopedia.com/index.php?title=XIII_Censo_de_poblaci%C3%B3n_y_vivienda#Censo_de_las_Comunidades_Ind.C3.ADgenas

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)