

Capítulo K2

Santa Marta–Guajira–Maracaibo–Perijá

Página inicial	Lista das áreas
--------------------------------	---------------------------------

Incluí nesta área as sociedades indígenas localizadas na península de Guajira, na margem ocidental do golfo da Venezuela (no fundo do qual se abre o lago de Maracaibo), na serra de Perijá e na serra Nevada de Santa Marta, envolvendo, pois, a fronteira setentrional da Colômbia e Venezuela.

Na verdade, a primeira pergunta que nos fazemos é se esta área foi delimitada segundo os critérios que escolhi ou se estou apenas sendo recalcitrante em reconhecer áreas que não atinjam uma superfície mínima. Portanto, os conjuntos que vou destacar aqui talvez pudessem ser tomados como três áreas distintas: a) a península de Guajira e a margem ocidental do golfo da Venezuela, b) a serra de Perijá e c) a serra Nevada de Santa Marta.

Península de Guajira e margem ocidental do golfo da Venezuela

Aí vivem os guajiros e os paraujanos, aqueles na península a que dão nome, tanto no lado colombiano como no venezuelano, e estes nas margens da laguna de Sinamaica. Falam línguas diferentes, mas ambas do tronco aruaque. Apesar da comparação de suas línguas apontar para uma possível origem comum que remontaria aos primórdios de nossa era (Wilbert 1983: 19), essas duas sociedades estão hoje adaptadas a ambientes diferentes, dedicando-se os guajiros à criação de gado em terras semi-áridas, enquanto os paraujanos vivem da pesca, morando em palafitas sobre terrenos alagados. Mas ambas estão sob a influência das atividades petrolíferas que se desenvolvem desde 1917 no lago de Maracaibo.

Segundo o velho resumo de Armstrong e Métraux (1963 [1948]) sobre os guajiros, estes começaram a criar gado desde sua introdução pelos espanhóis, sendo os bovinos já abundantes na área nos meados do século XVI (: 369). Entretanto, eles foram hostis aos espanhóis durante todo o período colonial; somente após 1930 relações mais amistosas com os brancos foram estabelecidas (: 370). Os autores referem-se à gradual diminuição da população guajira, devido à tuberculose, varíola, doenças venéreas, que teria descido então a uns 18.000 indivíduos (: 370). Comparando-se essa cifra com a do nosso quadro, vemos que os guajiros vêm recuperando sua população de maneira bastante vigorosa. Uma idéia da importância da criação de animais para os guajiros nos é dada pela estimativa, citada pelos autores, de 100 mil bovinos, 200 mil ovinos e caprinos, 20 mil eqüinos e muares, 30 mil asininos, além de porcos e galinhas. Cada unidade matrilinear tinha sua marca de gado. Relutava-se em comer carne de boi, pois os bovinos eram uma medida de riqueza, mas se aproveitava o leite, inclusive para manteiga e queijo. Não obstante, bovinos eram exportados para Curaçau e Aruba em troca de tecidos e milho (: 371). Convém lembrar que era nessas ilhas de posseção holandesa que todo o petróleo extraído do lago de Maracaibo era refinado,

até que a Venezuela passasse a exigir que uma parte do petróleo fosse refinado em seu próprio território, tendo sido construída uma refinaria na península de Paraguaná, que em 1949 começou a receber o petróleo do lago de Maracaibo por um oleoduto (James, 1959: 84-85).

Os guajiros se dividem em trinta unidades matrilineares, referidas como "castas" ou "tribos" e chamadas por Armstrong e Métraux de sibs, cada qual com domínio sobre uma parte do território, com diferenças quanto ao número de membros e riqueza em gado, e simbolicamente associada a uma espécie animal. Cada uma das divisões territoriais que lhes são correspondentes contém aldeias de duas a cinquenta casas e de 10 a 250 habitantes ou mais. Nem todas as unidades são rigidamente associadas a seus territórios e parece que não são obrigatoriamente exogâmicas, embora seja comum o casamento entre elas (: 371 e 374-375). As relações com o tio materno são importantes quanto à herança e às prestações matrimoniais. Ele deve deixar a herança para o sobrinho mais velho, mas costuma passar a maior parte de seus bens em vida para seus próprios filhos. Paga o preço-da-noiva de seu sobrinho, sem opinar na sua escolha, e recebe o preço-da-noiva dado por sua sobrinha, podendo recusar o pretendente (: 375). A unidade matrilinear também é a unidade política máxima e sua chefia se apoia na idade e na riqueza (: 375). O gado, além de fazer parte das prestações matrimoniais, também é transferido nas indenizações de sangue (: 376 e 377). Trata-se de uma sociedade estratificada que mantém inclusive escravos (: 376).

No comércio com os civilizados os guajiros adquirem armas de fogo, munição, tecidos, contas, cobertas, rum, instrumentos de corte, milho, açúcar, arroz, bananas, fumo e fornecem sal, gado, queijos, leite, couros, pérolas, madreperlas, pau-de-campeche (*Haematoxylon campechianum*, madeira que produz corante vermelho-escuro usado em tinturaria) e dividivi (*Caesalpinia coriaria*, de cujo cerne se fazem dormentes, da casca se tira goma-laca e da fava, tanino e adstringente medicinal). Trabalham no ensacamento e embarque de sal em Manaure (: 374). Às vezes pais vendem filhos em Sinamaica. Por outro lado, as crianças abandonadas são recebidas no orfanato de San Antonio (: 378). Pais também dão filhas em casamento a civilizados de Maracaibo e Riohacha, que pagam altos preços por elas e se valem dos laços assim estabelecidos em suas relações comerciais (: 379).

Trabalhos mais recentes retificam e ampliam as informações oferecidas por Armstrong e Métraux. Watson (1968), por exemplo, começando por separar as simples dádivas da herança propriamente dita, distingue esta última entre aquela que o indivíduo recebe após o casamento de transmissores vivos e a deixada por parentes falecidos. Uma e outra, entretanto, se fazem de modo que o gado permaneça nas mãos de membros da unidade matrilinear, ainda que abrindo margem para a expressão de sentimentos pessoais por acordo prévio entre os transmissores sobre qual deles dará a maior parte a determinado herdeiro. A diligência mostrada pelo herdeiro desde pequeno no cuidado do gado vem a influir no montante que recebe. É justamente no caso da herança deixada por pessoa falecida que, mais recentemente, os filhos vem recebendo uma boa parte, em prejuízo dos direitos tradicionais dos filhos das irmãs.

Questões referentes à mulher guajira têm sido estudadas por Maria-Barbara Watson-Franke. Num de seus trabalhos (1974) mostra a importância da tecelagem na formação e na vida da mulher guajira, arte que lhe é ensinada desde a meninice e sobretudo durante a reclusão do rito de iniciação. O domínio da arte de tecer, além de tornar a mulher mais qualificada para o casamento, dá-lhe uma certa independência econômica, pois ela pode

ganhar dinheiro e comprar gado com o produto de sua arte; por isso, é geralmente o homem, e não a mulher, que migra para a cidade por motivos econômicos (Watson-Franke, 1979: 89-99). Desde os anos 1930 os guajiros começaram a migrar para a cidade de Maracaibo, não só devido às oportunidades oferecidas pela expansão das atividades ligadas à extração de petróleo, como talvez a um deterioramento das condições de vida por causa da seca e da dizimação do gado. Na cidade, a unidade matrilinear e a família extensa matrilocal não encontraram condições para se manter, cedendo lugar à família matrifocal (Watson-Franke, 1979: 95-96; Watson, 1970: 1-2), isto é, aquela que tem como núcleo uma ou mais mulheres adultas aparentadas e em que a figura do marido-pai é intermitente e até prescindível.

Conhecidos dos brancos desde 1499, os paraujanos, conforme uma breve descrição de Wilbert (1983), que entre eles esteve em 1958, têm vivido ultimamente à beira da extinção cultural. Apesar disso, no ano de sua visita tinham quatro localidades em torno da laguna de Sinamaica, que somavam 260 casas e abrigavam 1.348 indivíduos (: 15 e 18), cifra que, se comparada com a de nosso quadro, mostra que sua população tem crescido sensivelmente. Em 1912, cem falantes da língua paraujana viviam num povoado hoje englobado pela expansão da cidade de Maracaibo (: 18). Mas no tempo da pesquisa de Wilbert as gerações mais jovens não mais falavam a língua indígena e os velhos, embora a soubessem, tinham vergonha de usá-la; não obstante, no passado, além de falarem sua própria língua, muitos conheciam também o idioma guajiro. Um estudo genético dos paraujanos indica mestiçagem com os guajiros, com os quais os intercasamentos diminuíram depois da conquista européia, em parte devido aos preconceitos dos segundos contra a alimentação baseada em peixe dos primeiros, e ainda à mestiçagem com os brancos e os negros (: 19). Entre as influências dos guajiros sobre os paraujanos também se contam: a manta, um grande vestido colorido no estilo crioulo do século passado, usado pelas mulheres (: 22); o preço-da-noiva (: 30). Além disso, há semelhança na pintura facial (: 23). Por outro lado, a unidade econômica básica é a família nuclear, o grupo local é tradicionalmente endogâmico e a residência é neolocal, mas junto à morada anterior de um dos cônjuges (: 30). Em seus povoados os paraujanos vendem carne de porco, peixe seco, esteiras de "enea", cocos frescos e óleo de coco (o coqueiro foi introduzido entre eles no século XIX), produtos de que também fazem uso. O sal usado na conservação da carne e do peixe é obtido nas salinas da costa marítima vizinha. As esteiras são também vendidas em Maracaibo e em La Guajira. Tal como as cestas, as esteiras são feitas pelas mulheres. Por outro lado, os paraujanos não contavam com a cerâmica e a tecelagem entre suas atividades tradicionais (: 20 e 22).

Serra de Perijá

Na serra de Perijá vivem duas sociedades indígenas que durante certo tempo estiveram confundidas sob o nome de motilones (derivado do espanhol "motilar", isto é, "cortar curto os cabelos" — Ruddle, 1971: 19, nota 3). Uma delas, a dos motilones chamados mansos, por estarem em contato amistoso há mais tempo, é hoje conhecida na literatura etnográfica como iucpa ou iuco. A outra, a dos motilones bravos, de contato mais recente, tem o nome etnográfico de bari.

Segundo Ruddle (1971: 20-21), a distinção entre iucpas e iucos não se faz apenas porque os primeiros vivem na Venezuela e os segundos na Colômbia, mas é reconhecida pelos próprios índios, sendo reforçada por diferenças físicas, culturais e dialetais. Mas, a despeito

dessas diferenças e mesmo daquelas entre as subtribos em que se dividem essas duas sub-unidades, esse pesquisador admite haver suficientes similaridades que permitem classificá-las numa única unidade cultural maior que denomina de iupca-iuco. Segundo dados coletados por esse mesmo estudioso na região nos anos de 1969 e 1970, a população das sub-tribos que formam os iucpas-iucos se estimava em 1.484 iucpas e 692 iucos, num total de 2.176. A julgar pelo quadro incluso neste capítulo, que apresenta números mais recentes, constatamos que ela cresceu sensivelmente.

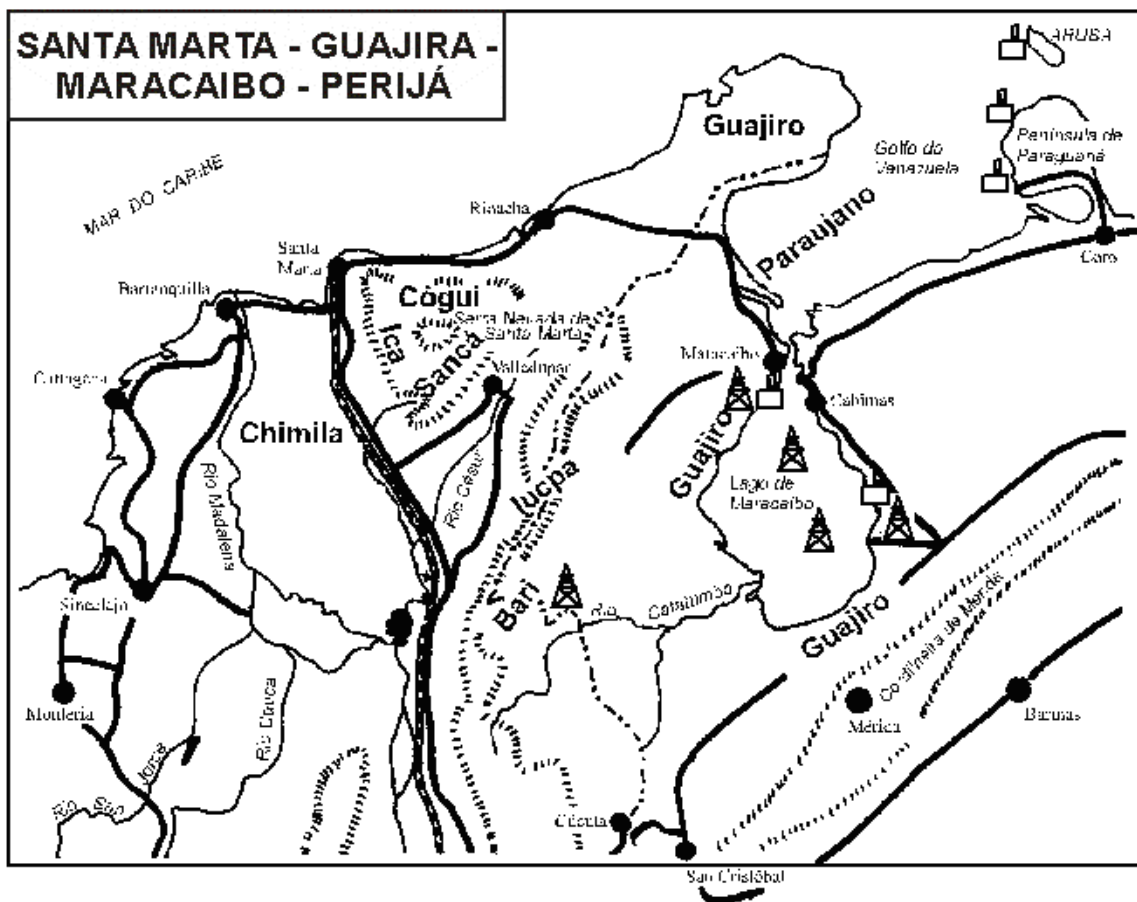
Ruddle & Wilbert (1983) fazem um bom apanhado etnográfico dos iucpas-iucos, bem mais substancial, e obviamente mais atualizado que a antiga compilação de Métraux e Kirchoff (1963 [1948]), na qual são chamados pelo nome de chaques, que lhes era outrora atribuído. Cada sub-grupo dos iucpas-iucos ocupa uma das pequenas bacias dos rios que descem a serra de Perijá em uma ou outra de suas vertentes, instalando-se seus povoados em diferentes altitudes, mas geralmente em pequenas mesetas descampadas. Tais povoados têm diversos tamanhos, desde uma ou duas filas de casas ao longo de um caminho até conjuntos de três, duas, ou mesmo uma casa, que correspondem a uma família extensa. Cada um dos subgrupos iupca-iuco constitui uma unidade política autônoma, é dirigido por um chefe e mantém um estado permanente de hostilidade para com os outros subgrupos. Cada subgrupo é endogâmico, compõe-se de famílias extensas, formadas, por sua vez, de famílias elementares. Permite-se o casamento entre primos cruzados e também com a filha da irmã e ainda com a irmã do pai (Ruddle & Wilbert, 1983: 80-82 e 98).

Uma questão que chamou a atenção da antropologia e outras disciplinas para os iucpas-iucos foi a suspeita de sua população poder caracterizar-se como de pigmeus ou pigmóides, com possíveis implicações com respeito aos vários tipos de população que teriam povoado as Américas, questão explorada em conhecido livro de Paul Rivet (1958: 99-105). Hoje, porém, o problema está esclarecido por pesquisas que mostram a presença, não de pigmeus, mas de um significativo número de anões entre os iucpas-iucos. Isso se deveria a pelo menos dois tipos de nanismo: uma osteocondrodisplasia espândilo-epífiso-metafisária de caráter recessivo que afeta sobretudo os homens, e um transtorno metabólico com baixo nível de somatropina e somatomedina e defeito no metabolismo dos glicídios e lipídios muito provavelmente hereditária (Arias, 1976: 69).

Os baris vivem ao sul dos iucpas-iucos, na mesma serra de Perijá. Em 1983 (data que vale ao menos para os dados venezuelanos) eles constituíam um total de 1.560 indivíduos, sendo 1.083 na Venezuela e 475 na Colômbia, uma população em franco crescimento desde a década de 60, quando estavam por volta de 800 ou 900 pessoas, dizimadas pelas epidemias provocadas pelo contato com os civilizados. Hoje ocupam uma área de aproximadamente 2.400 km², isto é, apenas 15% de seu território original em 1900, sendo que uns 300 baris na Venezuela e cerca de 50 na Colômbia vivem fora das terras tribais (Lizarralde & Beckerman, 1982: 42). Números mais recentes, apresentados no quadro que integra este capítulo, mostram que sua população continua a crescer.

Apesar de falarem línguas de famílias distintas, os iucpas-iucos e os baris constituem sociedades vizinhas e com alguns aspectos comuns no que tange ao contato interétnico. Antes de mais nada, mantinham entre si relações de hostilidade com seqüestros de mulheres e crianças de parte a parte (Ruddle & Wilbert, 1983: 47 e 115). Ambas as sociedades tiveram de defender seus territórios dos invasores espanhóis desde o início do período colonial. Ambas

foram e são objeto de catequese por parte de missionários capuchinhos, os iucpas-iucos desde o final do século XVII e os baris, pelo final do século seguinte, pois demoraram mais tempo a aceitarem o contato com os colonos. Entretanto, os missionários tiveram de deixar a região com a guerra da independência, caminhos que ligavam a Venezuela à Colômbia na região foram abandonados, e os capuchinhos voltam somente no século XX, criando a missão de Tucuco em 1945, mais ou menos na divisória entre o território iucpa-iuco e o bari. Em 1910 um posto missionário se havia instalado do outro lado da serra, na Colômbia, na mesma divisória, em Codazzi. Hoje, além de capuchinhos no lado venezuelano, há as irmãs Lauras em ambos os lados e ainda uma missão evangélica no lado colombiano (Lizarralde & Beckerman, 1982: 14-15 e 40-42; Ruddle & Wilbert, 1983: 45-48).



Um problema que talvez tenha afetado mais os baris do que os iucpas-iucos foi a perfuração de poços de petróleo em seu território. Um interessante trabalho de Lizarralde & Beckerman (1982) mostra como o seu território se reduziu a partir da segunda década do século XX com o estabelecimento de campos de petróleo no mesmo. Atrás das companhias petrolíferas vieram os fazendeiros venezuelanos, invadindo o território bari pelo norte e colonos colombianos, fazendo o mesmo pelo sul. Estes, com menos recursos, ficavam sob a proteção das companhias petrolíferas ou empregavam-se nas fazendas venezuelanas, inclusive

como "mataíndios". Os missionários, por sua vez, se de um lado se opõem a novas invasões das terras baris nem sempre com êxito, por outro expandem seu próprio controle sobre essas terras (: 40-42). Hoje, um oleoduto parte das terras baris na direção do lago de Maracaibo e outro para Cartagena e para o golfo de Morrosquillo.

Serra Nevada de Santa Marta

Finalmente, o terceiro conjunto compreende as sociedades instaladas nas encostas da serra Nevada de Santa Marta, uma elevação muito alta, isolada, separada da serra de Perijá pelo vale do rio César. Ela tem uma forma geral de uma pirâmide de base triangular, cujos lados têm por volta de 300 quilômetros e com um pico culminante que alcança 5.780 metros. Nela habitam os côguis, os icas, os sancás e os cancuamas, aqui indicados em ordem dos menos para os mais modificados e envolvidos no contato com os civilizados. Os cancuamas foram absorvidos pelos últimos quase inteiramente (Reichel-Dolmatoff, 1985, vol. 1: 35 e 40-41). Dadas as semelhanças entre si e a proximidade espacial, eram todos conjuntamente chamados de aruacos ou arhuacos, o que nada tem a ver com aruaque, uma vez que todos pertencem à família lingüística chibcha.

Park, que visitou a serra Nevada em 1941, publicou um resumo etnográfico no *Handbook of South American Indians* (Park: 1963 [1946]), tomando como base os côguis e os icas, que são muito semelhantes entre si. Os chimilas são dados por ele como quase extintos (: 866 e 871). Vale considerar que os chimilas vivem nas proximidades e não propriamente na serra de Santa Marta. Por outro lado, os buntiguas, que cita como sendo em número de 500 (: 870), são aqueles a que Reichel-Dolmatoff (1985: vol. 1: 42) se refere como cancuamas. Tanto os homens côguis como os icas vestem uma túnica de algodão sobre uma calça que vai até o meio da perna, usam bolsas a tiracolo e um gorro do mesmo material, com pequenas variações de uma sociedade para a outra. O vestido das mulheres, em peça única, deixa um dos ombros a descoberto e é guarnecido por um cinto. Os homens sempre trazem consigo uma pequena cabaça, de gargalo estreito, onde guardam cal, a ser misturada com a coca que mascam. O bastão com que levam a cal à boca, raspado no gargalo, vai formando um prolongamento deste (Park, 1963: 884). Assim como as calças masculinas podem derivar da influência branca, o mesmo ocorre com as edificações retangulares que se insinuam entre as de base circular, de estilo mais antigo, mas tanto umas como outras com paredes de pau-a-pique. As aldeias dispõem de um portão de entrada coberto, um templo da religião indígena, redondo, conhecido como "cansamaria" (corruptela de "casa de Maria") e uma outra construção retangular que serve como capela católica. Quando nas aldeias, as mulheres ocupam casas individuais com seus filhos, enquanto os homens se abrigam na "cansamaria". Quando na roça, o homem e seus filhos, de um lado, e a mulher e suas filhas, de outro, ocupam casas separadas. A casa de mulher tem um bastão de pé em seu topo, enquanto a de homem tem dois, com um terceiro transversal a eles.

As depressões e cursos d'água que cortam os caminhos são atravessados por pontes feitas com pedras e madeira (: 875-878). A caça e a pesca não têm grande importância, mas é grande o número de vegetais cultivados, tanto os de origem americana como os trazidos pelos europeus. A atenção dada a cada vegetal depende da altitude em que os membros dessas sociedades se encontram. Assim, os côguis plantam muita cana, para abastecer de açúcar mascavo certos núcleos, enquanto os icas dão-lhe pouca atenção.

Apesar de não ser o primeiro a se interessar pelos índios da serra Nevada, Gerardo Reichel-Dolmatoff foi aquele que de modo mais intensivo estudou os côguis, entre os quais realizou 16 meses de campo em seus centros cerimoniais, povoados e roças, distribuídos ao longo dos anos 1946-1950. Durante esse período residiu na cidade de Santa Marta, próxima da serra, onde também pôde trabalhar com os côguis que o visitavam. Na referência a seus predecessores (vol. 1: 27-28), destaca o etnólogo germânico Konrad Theodor Preuss, a quem reconhece a contribuição no estudo da língua. Vale notar, apenas como curiosidade, que no século XIX esteve também na serra Nevada o geógrafo Élisée Réclus, que desejava aí desenvolver um programa de colonização.

Reichel-Dolmatoff aponta como as diferentes altitudes ao longo dos vales e encostas da serra permitem aos côguis diferenciar a produção agrícola (vol. 1: 35 e 107). Em baixa altitude plantam o plátano (*Musa sapientum*), a banana (*Musa paradisiaca*), a mandioca, o inhame, o abacate, o milho, o zapote e algumas fruteiras. Nas terras altas plantam batatas (*Ipomea batatas* e *Solanum tuberosum*), cebolas, arracacha, maguei de páramo. Entre uma e outra altitude, por volta de 1.700 metros, plantam cana, plátano, arracacha e feijão. Inés Ochiai (1978: 44-45) também destaca esse controle vertical da produção agrícola. Mas Reichel-Dolmatoff, por outro lado, chama a atenção para as desvantagens do sistema: a alta frequência com que cada família se desloca de um piso para outro, com crianças, velhos, ferramentas, animais domésticos, sujeitos às intempéries e mudanças de temperatura, sempre em trânsito (vol. 1: 107). Provavelmente o controle de pisos pré-colombiano praticado nos Andes Centrais, conforme descrito por John Murra (ver área Andes Centrais), extinto pela colonização espanhola, fosse menos esgotante, por manter membros da comunidade em todos os pisos, em vez de exercido por famílias isoladas.

A caça se resume a aves e pequenos roedores. Os animais domésticos não são destinados à produção de alimentos. Os bois são usados para carga; sua carne às vezes é consumida em um ritual. Porcos, galinhas e ovos são destinados à venda para os civilizados. As melhores terras, aquelas dos terraços construídos por índios pré-colombianos, são evitadas por receio dos mortos. Também não fazem a rotação de cultivos, mas abrem valas para irrigação. Razões religiosas estimulam a plantação e consumo da coca, e aprovam a parcimônia na alimentação; em compensação é comum encontrar-se a geofagia entre as crianças. Fazem a rapadura, vendida aos não índios, que a utilizam na produção de rum, por sua vez adquirido pelos côguis. Dos civilizados também adquirem pequenas quantidades de peixe seco. A eles vendem plantas medicinais, de que os próprios côguis não fazem uso (vol. 1: 103-133).

Os povoados côguis não são continuamente ocupados por todos os seus habitantes. Geralmente as famílias ficam em uma de suas casas de roça (marido e mulher em casas separadas) e vêm ao povoado em fins de semana, para realização de ritos ou receber os civilizados que aí aparecem para negociar. Além das casas de família, o povoado tem uma casa cerimonial e uma “casa do governo”, usada para hospedar os civilizados. O povoado é dirigido por um sacerdote (*mama*) e um cacique; mas o último quase não tem autoridade perante aquele. Ambos têm seus auxiliares. O *mama* pode morar no povoado ou nas imediações. Há também os centros cerimoniais, povoados frequentados apenas nos ritos e festas religiosas e onde a casa cerimonial é bem maior. O *mama*, indivíduo educado desde bebê para exercer a atividade religiosa, dirige minuciosamente o povoado, atento a todos os atos dos moradores. É consultado para resolver dúvidas, ouve confissões, impõe castigos, às

vezes aplicados por ele próprio, dirige a iniciação sexual do rapaz e da moça, orienta a escolha do cônjuge (vol. 1: 137-142).

Os côguis se distinguem segundo grupos de descendência, os dos homens chamados *tuxe* e os das mulheres, *dake*. Cada homem pertence ao *tuxe* do pai e cada mulher ao *dake* da mãe. No passado as uniões matrimoniais se faziam segundo esses grupos, os homens de determinado *tuxe* devendo se casar com as mulheres de um certo *dake*. Mas já no tempo da pesquisa de Reichel-Dolmatoff a regra não era mais seguida, pela dificuldade de encontrar o parceiro permitido nas vizinhanças e também devido ao desequilíbrio populacional, pois as mulheres eram em número inferior ao dos homens. Reichel-Dolmatoff enumera 19 grupos masculinos e 20 femininos. De cada um informa a etimologia de seu nome, origem mítica, localização, ascendência totêmica, amuletos (*sewá*), indumentária (diferentes formas de gorros e de listras sobre suas túnicas, calças, vestidos e embornais), atributos sociais e rituais e grupo com o qual se alia matrimonialmente. Porém essas informações são mais ricas sobre uns e se reduzem a umas poucas referências sobre outros. Mas os grupos primordiais são oito: os masculinos associados totemicamente ao jaguar, ao gambá (mucura), ao puma (suçuarana) e à coruja, que se casam respectivamente com os femininos associados ao porco queixada, ao tatu, ao veado e à cobra (vol. 1: 163-185). Caso houvesse apenas esses quatro grupos masculinos com a prescrição matrimonial com os quatro grupos femininos e a regra de descendência paralela, o sistema apresentado incorreria na mesma crítica que incidiu sobre o sistema apinajé descrito por Nimuendaju (ver área Tocantins-Xingu): irmãos e irmãs, e também primos e primas paralelas, estariam incluídos nos grupos que se casam entre si. Mas existem outros *tuxe* e outros *dake*, o que torna o sistema mais complexo. Porém, como já não regulamenta o matrimônio, não há como testá-lo.

Na terminologia de parentesco, pai e mãe se distinguem dos tios e tias, que por sua vez são todos chamados pelos mesmos termos aplicados a irmãos e irmãs mais velhos. Os termos para irmãos, com suas distinções de sexo e idade relativa, são aplicados a todos os parentes da geração de Ego. Aos parentes da geração dos filhos e filhas se aplicam também os mesmos termos, que supomos ser os correspondentes a irmãos mais novos, embora isso não seja explicitado. Ou seja, os termos para irmãos e irmãs se estendem por três gerações consecutivas (a dos tios, a de Ego e a dos sobrinhos). Não obstante, também se diz que o sogro é o irmão da mãe e a sogra a irmã do pai. E apesar disso, Reichel-Dolmatoff afirma que outrora, não fazia muito tempo, era proibido o casamento entre primos paralelos e cruzados (vol. 1: 201-215). Parece-me, por conseguinte, que o parentesco fica a merecer um exame mais cuidado. O homem deve viver por algum tempo na casa dos sogros, trabalhando para eles. Ao se dar por satisfeita a sua obrigação, o novo casal pode se retirar para morar em sua casa e cultivar as suas terras (vol. 1: 214).

Para os côguis, o mundo tem a forma de um imenso ovo, com a ponta para cima. É internamente dividido em cinco patamares, sendo o do meio aquele em que vivem os homens. O ovo descansa sobre duas vigas, sustentadas pelos ombros de quatro homens, dois a leste, dois a oeste. A Grande Mãe, sentada sobre uma pedra, dá alimento e água aos homens, e lhes sova os braços, os ombros e as costas, para que não se cansem. Quando um deles troca a viga de um ombro para o outro, a terra treme. Pelo mesmo motivo, uma mulher não deve se movimentar durante o coito (vol. 1: 225).

Não atribuem as enfermidades a ações de outras pessoas mal intencionadas, como feiticeiros. O enfermo acredita que sua moléstia se deve a suas próprias faltas e procura identificar, entre os parentes mortos e os donos míticos de enfermidades, a quem poderia ter desagradado. Jejum, confissões e oferendas são os meios de debelá-la. As doenças se classificam segundo cores: as brancas e vermelhas são curáveis; as azuis e negras são fatais. Elas podem ser trazidas pelos ventos, que também se classificam segundo as direções. Para pequenos mal-estares, não raro procuram remédios baratos que adquirem entre os civilizados. Reichel-Dolmatoff notou que é comum os homens se queixarem de dor de cabeça, o que não acontece com as mulheres. Como os homens fazem um contínuo uso da coca, que não é permitida às mulheres, ele se inclina a tomá-la como causa desse problema (vol. 1: 233 e 252-253).

Os cõguis consideram a anatomia humana como semelhante à do porco. Mas, por outro lado, viver é pensar, e a sede do pensamento é o coração e a cabeça, que formam um único órgão, unidos que são por uma grossa medula branca. Mas as mulheres não pensam bem com a cabeça. É preciso sonhar, para não se perder o sentido da visão. Os novos seres humanos se formam com a união do sêmen (que é o sangue da cabeça) com o sangue menstrual. A velhice é um retorno ao estado infantil e a única morte aceitável é a do velho. A morte de uma criança, um acontecimento frequente, é interpretada como um chamado de um parente já falecido que a deseja como auxiliar (vol. 1: 250-252).

A sexualidade e a procriação constituem uma constante no pensamento cõgui, mesmo na interpretação simbólica dos objetos. Assim, a casa cerimonial, a sepultura, os cestos, os vasos de cerâmica, a cabaça em que cada homem guarda a cal para misturá-la à coca são representações do útero. As redes de dormir, os embornais de guardar as folhas de coca são a placenta. Os fusos, os palitos de tirar a cal da cabaça, os cavadores de madeira, as flechas, os bastões de comando, as bordunas cerimoniais são o pênis. As armadilhas de caça, o ápice da casa cerimonial são o órgão genital feminino. Os fios, o cordel que, amarrado aos cabelos do defunto, sai da sepultura são o cordão umbilical. As portas são a boca (vol. 1: 240-241). Teria Reichel-Dolmatoff selecionado apenas aqueles objetos que lembram sexo e procriação?

No pensamento religioso cõgui há noções de difícil tradução. Uma delas é *yulúka*, estar de acordo, um modo de identificar-se com as forças e personagens sobrenaturais, de modo a não conflitar nas suas relações com eles. Outra é *aluna*, que seria intenção, imaginação (algo que chega a lembrar o próprio mundo platônico das idéias): o contato com o personagem que não está presente, a visão do filho que ainda não nasceu, a ida a um local inalcançável, as relações sexuais imaginadas se fazem em *aluna*. Uma terceira noção é a de *sewá*, que apesar de se apresentar concretamente como um objeto, não pode ser traduzida simplesmente como amuleto. Para o exercício de toda e qualquer atividade é preciso conseguir um *sewá*, do pai, mãe ou dono mítico que a preside: o plantio de cada vegetal, o corte de madeira, palha, cipós. O próprio *mama* precisa de ter os *sewá* para o desempenho de cada uma de suas inúmeras atribuições. Geralmente os *sewá* são contas de quartzo conseguidas nos sítios arqueológicos da vertente setentrional da serra Nevada, sobretudo no trecho que os cõguis atribuem aos antigos taironas. Para ser usada, deve-se destacar um pedacinho da conta e transformá-lo em pó, que é oferecido ao pai, mãe ou dono da atividade a ser desempenhada, o que é tomado como um casamento ou uma cópula com esse ser. Há outros *sewá* que não são contas, como a cabacinha de cal e o palito para extraí-lo. Um *sewá* importante é a “pedra do coito”, um pequeno disco de osso, madeira ou concha que o homem tem como objeto indispensável para

colocar debaixo do órgão sexual da parceira durante o coito. Caso alguma gota de seu sêmen caia na terra, impregnada pelo sêmen dos mortos, esse disco evitará que se desencadeie uma enfermidade. Os *sewá* não deixam de ser oferendas. Mas há outras, oferecidas em caráter individual ou coletivo, que se consideram “comidas”, e que além de pedras e contas inteiras ou pulverizadas, podem ser conchinhas marítimas, fios de algodão, sêmen, sangue menstrual, pelos, unhas. Com esse material se fazem embrulhinhos com as folhas internas da espiga de milho, como se fossem minúsculas pamonhas. Outrora o próprio milho fazia parte das oferendas, mas já no tempo de Reichel-Dolmatoff ele era muito raro nas roças côguis. O pesquisador oferece uma extensa lista de *sewá*, oferendas de pedra e seus pais, mães e donos (vol. 1: 254; vol. 2: 94-114). E na cerimônia do casamento o noivo traz uma conta com perfuração que representa a mulher; a noiva, uma sem perfuração que representa o homem. O *mama* envolve as duas contas numa folha de milho e as entrega ao noivo. Assim são declarados marido e mulher e se tornam *sewá* um do outro (vol. 2: 209).

Para os côguis, o mundo depende de suas ações. E o peso do saber de um *mama* é tão grande que um avião não aguentaria levá-lo (vol. 1: 271). Os brancos são oriundos de um piso terrestre inferior (vol. 1: 226). Os “antigos” ou *teirúna*, como os côguis se referem aos taironas e outros povos indígenas do passado, fizeram aviões, rodovias, ferrovias, navios, automóveis, casas de pedra, relógios, armas de fogo, roupas, botas. E, como “irmãos mais velhos”, deram tudo de presente aos “irmãos mais novos”, os civilizados. Mas não lhes deram o segredo da “Lei da Mãe”, o “saber” de como sustentar a terra com danças e cantos, a adivinhação que garante o alimento, o verão, a chuva, a fertilidade. Isso eles deram aos côguis, que não se importam de serem pobres, pois em compensação são eles que sustentam o mundo (vol. 2: 115-116). Por outro lado, notou Reichel-Dolmatoff que, naqueles povoados côguis mais próximos de núcleos urbanos ou de moradores rurais civilizados, havia mais fartura de alimentos, os homens não passavam todas as noites na casa cerimonial, o *mama* morava mais afastado e era menos assiduamente procurado, e a dedicação quase exclusiva à Grande Mãe cedia lugar à atenção para com outros seres mitológicos, como o Sol e a Lua (vol. 2: 255-258). Notou também que aprendizes para *mama* só havia em três centros cerimoniais e seu número estava em torno de meia dezena; apesar de até então ter sido considerada uma grande honraria ceder seus bebês para serem educados como *mama*, as famílias agora mostravam resistência em fazê-lo, dando mais valor à ajuda que eles poderiam vir a lhes proporcionar (vol. 2: 118-119).

Obviamente não é possível reproduzir aqui a rica etnografia de Reichel-Dolmatoff, que inclui também a apresentação da mitologia côgui (vol. 2: 17-82) e ainda a descrição minuciosa do ciclo de vida, mostrando como as experiências de cada fase são importantes para a formação dos adultos, para a distinção entre homens e mulheres, com suas atitudes distintas diante da sexualidade, do alimento, da disciplina corporal, do trabalho e das dificuldades (vol. 2: 159-227). E conclui condensando sua imagem dos côguis no que chama de conflitos focais, relativos ao alimento, à conduta sexual, à agressão e ao ciclo reprodutivo (vol.: 231-258). Seu texto lembra as abordagens pautadas pelo tema da cultura e personalidade, ainda que este último termo nunca seja mencionado no livro.

Em um outro texto, Reichel-Dolmatoff (1974: 290) assegura que os côguis, os icas e os sancás pautam sua vida por variações de um mesmo sistema religioso, sendo a dos primeiros a mais elaborada. Os côguis assumem, então, a supervisão das atividades religiosas dos membros das outras duas sociedades.

Relações entre as três sub-áreas

São poucas as referências que temos sobre as relações entre a serra de Santa Marta e as outras duas sub-áreas. Linda Gawthorne (1985: 35-36) diz que os côguis têm mais contato com os icas e sancás, dispondo de palavras indígenas para designá-los. Por outro lado, estão conscientes da presença dos chimilas e dos guajiros nas vizinhanças da serra Nevada de Santa Marta, mas se referem a eles usando nomes em espanhol. Armstrong e Métraux (1963: 372) afirmam que os ornamentos de ouro em forma de animais usados pelas mulheres guajiras são encontrados nas sepulturas taironas, isto é, de um povo desaparecido, relacionado às atuais sociedades de Santa Marta.

Bibliografia

- ARIAS C. Sergio. 1976. "Etiologia multiple del enanismo entre los indios Yukpa (Irapa) de la Sierra de Perija llamados 'pigmoide'". *Boletín Indigenista Venezolano* 17 (13): 49-70.
- ARMSTRONG, John M. & MÉTRAUX, Alfred. 1963 [1948]. "The Goajiro". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.), vol. 4. Nova Iorque: Cooper Square. p. 369-383.
- COMUNIDAD GUAJIRA. 1979. "Los Indios y la Frontera". Em *Indianidad y Descolonización en América Latina: Documentos e la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagem. p. 241-253.
- EHRMAN, Susan Barbara. 1972. *Wayuunaiki: a Grammar of Guajiro*. Tese de doutorado em Antropologia pela Columbia University (University Microfilms International 75-18374).
- FERNÁNDEZ, Nemesio Montiel. 1974. "Nociones sobre los Guajiros Prehispánicos y su Procedencia". *América Indígena* 34 (1): 105-111 (Extraído do periódico *Nunuiki Wayuu — La Voz del Guajiro*).
- GAWTHORNE, Linda. 1985. "Cogui Kinship". Em *South American Kinship: eight kinship systems from Brazil and Columbia*, org. por William R. Merrifield. Dallas: The International Museum of Cultures, (Publication 18), p. 35-42.
- GOULET, Jean-Guy. 1978. *Guajiro Social Organization and Religion*. Vols. I e II. Tese de doutorado em Antropologia pela Yale University (University Microfilms International 78-19004).
- LIPPINCOTT, William Julian. 1970. *Ethnohistory and the Autochthonous Peoples of Western Venezuela During the Immediate Postcontact Period*. Tese de doutorado em Antropologia pela University of California, Los Angeles (University Microfilms International 71-09238).
- LIZARRALDE, Roberto & BECKERMAN, Stephen. 1982. "Historia contemporánea de los Barí". *Antropológica* 58: 3-52.
- MACKENZIE, P. José A. 1945. "El Piache Guajiro". *América Indígena* 5(2): 153-160.
- MÉTRAUX, Alfred & KIRCHOFF, Paul. 1963 [1948]. "The Northeastern Extension of Andean Culture". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.), vol. 4. Nova Iorque: Cooper Square, 1963. p. 349-368.
- MOSONYI, Esteban E. 1975. "El Idioma Guajiro". *Boletín Indigenista Venezolano* (nova etapa) 16 (12): 101-115 (a continuar).
- MOSONYI, Esteban E. [s.d.]. "Autogestión y Ecodesarrollo para la Alta Guajira". *Hacia la Autogestión Indígena*, Ano 1 (3 e 4): 9-10. (Venezuela): Fundación Arte y Vida.
- MOSONYI, Esteban Emilio; SALAZAR, Carmem Rosa; & POCATERRA DE OBERTO, Noeli. 1975. "Situación de la mujer indígena en Venezuela: un estudio preliminar". *América Indígena* 35 (3): 631-642.
- OCHIAI, Inés. 1978. "El contexto cultural de la coca entre los indios Kogi". *América Indígena* 38 (1): 43-49.

- PARK, Willard Z. 1963 [1946]. "Tribes of the Sierra Nevada de Santa Marta". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.), vol. 2. Nova Iorque: Cooper Square. p. 865-886.
- PARTRIDGE, William L. 1974. *Exchange Relationships in a Community on the North Coast of Colombia with Special Reference to Cannabis*. Tese de doutorado em Antropologia por The University of Florida (University Microfilms International 75-03519).
- PERRIN, Michel. 1976. "L'extraordinaire et le quotidien: mythes ou fantasmes Guajiro?" *Antropológica* 44: 59-115.
- PINTON, Solange. 1956. "Les Barí". *Journal de la Société des Américanistes* 54: 247-333.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1974. "Funerary customs and religious symbolism among the Kogi". Em *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent* (Patricia Lyon, org.). Boston e Toronto: Little, Brown and Company. pp. 289-301. (Original espanhol em *Razón y Fábula* 1: 55-72, 1967 — Bogotá: Univ. de los Andes).
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1985. *Los Kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. 2 tomos. 2ª edição. Bogotá: Procultura. (1ª edição: Tomo I: *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, vol. IV, entregas 1a. e 2a., Bogotá, 1949-1950. Tomo II. Bogotá: Iqueima).
- RUDDLE, Kenneth. 1966. "The hunting technology of the Maracá Indians". *Antropológica*: 25: 21-63.
- RUDDLE, Kenneth. 1971. "Notes on the nomenclature and the distribution of the Yukpa-Yuko tribe". *Antropológica* 30: 18-27.
- RUDDLE, Kenneth & WILBERT, Johannes. 1983. "Los Yukpa". Em *Los Aborígenes de Venezuela*, org. por Walter Coppens & Bernarda Escalante, Vol. II (Etnología Contemporánea I, org. por Roberto Lizarralde & Haydée Seijas. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales - Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía 29), p. 33-124.
- SALER, Benson. 1988. "Los Wayú (Guajiro)". Em *Los Aborígenes de Venezuela*, vol. 3 (Walter Coppens e Bernarda Escalante, orgs.). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Monte Avila. pp. 25-145.
- UNGRÍA, Adelaida G. de Díaz. 1974. "Microevolución en las poblaciones indígenas Yupa". *América Indígena* 34 (1): 113-134.
- VILLAMAÑÁN, Adolfo de. 1975. "Cosmovisión y religiosidad de los Barí". *Antropológica* 42: 3-27.
- VILLAMAÑÁN, Adolfo de. 1982. "Introducción al mundo religioso de los Yukpa". *Antropológica* 57: 3-24.
- WATSON, Lawrence C. 1967. "Guajiro Social Structure": a Reexamination". *Antropológica* 20: 3-36.
- WATSON, Lawrence C. 1968. "The inheritance of livestock in Guajiro society". *Antropológica* 23: 3-17.
- WATSON, Lawrence C. 1970. "Urbanization and the Guajiro matrifocal family; consequences for socialization and personality development". *Antropológica*: 27: 3-23.
- WATSON, Lawrence C. 1972. "Sexual Socialization in Guajiro Society". *Ethnology* 11 (2): 150-156.
- WATSON, Lawrence C. 1972. "Urbanization and Identity Dissonance: a Guajiro case". *American Anthropologist* 74: 1189-1207.
- WATSON, Lawrence C. 1973. "Marriage and Sexual Adjustment in Guajiro Society". *Ethnology* 12 (2): 153-161.
- WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1970. "Zur Desintegration eines Matrilinearen Verwandtschaftssystems: die Position des Mutterbruders bei den Guajiro". *Antropológica* 25: 3-20.
- WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1974. "A woman's profession in Guajiro culture: weaving". *Antropológica* 37: 24-40.
- WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1975. "Guajiro-Schamanen (Kolumbien und Venezuela)". *Anthropos* 70 (1 e 2): 194-207.

WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1976. "Social pawns or social powers? The position of Guajiro women". *Antropológica* 45: 19-39.

WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1979. "The urbanization and liberation of women: a study of urban impact on Guajiro women in Venezuela". *Antropológica* 51: 93-117.

WILBERT, Johannes. 1983. "Los Añu (Paraujano)". em *Los Aborígenes de Venezuela*, org. por Walter Coppens & Bernarda Escalante, Vol. II (Etnología Contemporanea I, org. por Roberto Lizarralde Y Haydée Seijas. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales-Instituto Caribe de Antropología y Sociología, p. 11-32.

Textos gerais

JAMES, Preston. 1959. *Latin America*. 3ª edição. New York: Odissey.

SANTA MARTA–GUAJIRA–PERIJÁ					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
guajiros	Guajiro Wayú	aruaque	293.777 VZ 93.882 CB	2001 1993	XIII CPV Bodnar
paraujanos	Paraujano Añú		11.205 VZ	2001	XIII CPV
côguis cágabas	Kôgí Kágaba	chibcha	6.422	1993	Bodnar
ica	Íka		11.407 [a]	1993	Bodnar
sancás sanjás malaios arsários	Sanká Sanhá Maláyo Arsário		3.868 CB	1993	Bodnar
baris motilones bravos motilones do sul	Barí Motilones Bravos Motilones del Sur		1.520 VZ [b] 996 CB	1993 1993	Mar: 231 Bodnar
iucpas/iocos iapas iaprerias japrerias motilones mansos motilones do norte	Yúkpa/Yôko Yápa Yaprería Japrería Motilones Mansos Motilones del Norte	caribe	7.522 VZ 2.126 CB	2001 1993	XIII CPV Bodnar
chamilas chimilas	Txamíla Tximíla	chocó	160	1993	Bodnar

Abreviaturas e notas do quadro

[a]→ Este número é a população dos arhuacos segundo Bodnar. Como arhuaco é a denominação comum pela qual são conhecidos os côguis, os sanjás e os icas, e como Bodnar explicita as populações dos côguis e dos sanjás, mas não a dos icas, supomos que a população indicada como arhuaco seja a dos icas.

[b]→ Não encontramos referência à população bari no XIII CPV.

Bodnar → BODNAR, Yolanda. "Pueblos Indígenas de Colombia: Apuntes sobre la diversidad cultural y la información sociodemográfica disponible". Em *Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de América Latina y el Caribe: Información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago: CEPAL, 2006, pp. 135-154, Quadro 2. Em: <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/5/23525/notas79-cap8.pdf>

CB→ Colômbia.

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 Etimologia 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. México: Instituto Indigenista Interamericano.

VZ→ Venezuela.

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](#)