

Aspectos culturais (não linguísticos) dos povos falantes de línguas do tronco Macro-Jê

Roteiro para discussão no IX Encontro Macro-Jê

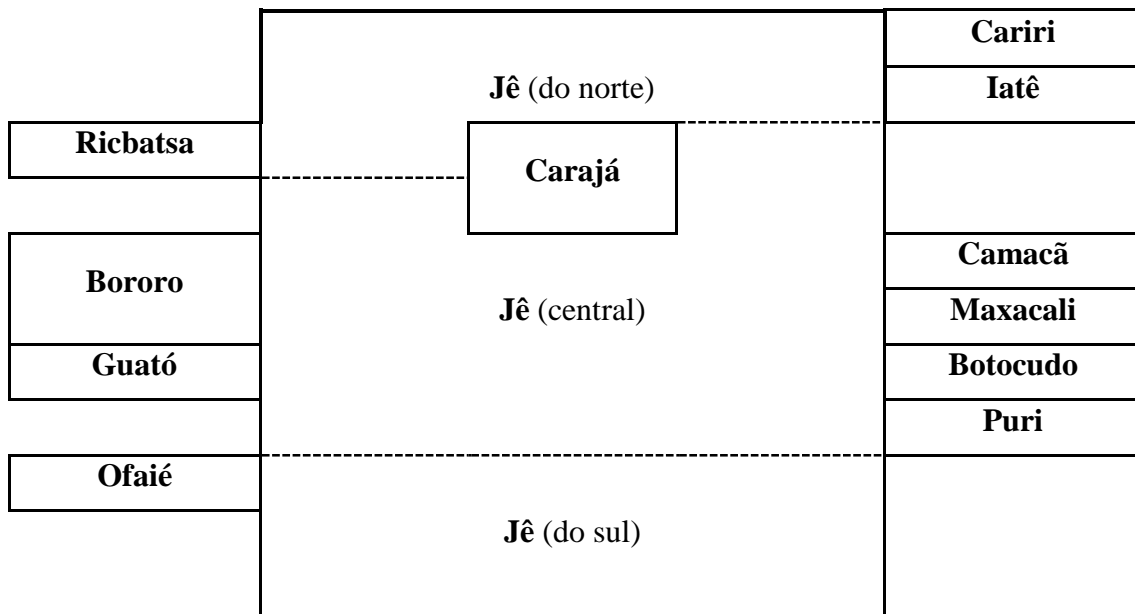
Julio Cezar Melatti

Geralmente se supõe que os povos falantes de línguas de um mesmo tronco resultam de sucessivas divisões de um único povo bem mais antigo com a conseqüente diversificação de sua língua em várias outras dela derivadas. Essas línguas recentes mantêm muitas semelhanças com aquela língua remota, tanto no vocabulário como em outras características. Tal como acontece com as línguas, também o restante da cultura daquele povo antigo pode deixar vestígios nas culturas dos povos recentes resultantes das sucessivas divisões. Por isso os etnólogos sempre esperam que povos falantes de línguas da mesma família e até do mesmo tronco mostrem também algumas semelhanças culturais não-linguísticas entre si.

Pode-se supor que assim tenha acontecido com as culturas dos povos falantes de línguas do tronco macro-jê. Por conseguinte, o que proponho como tarefa para esta oficina é a procura de semelhanças culturais entre os povos que falam ou falaram línguas do tronco macro-jê. Não vou fazer isso sozinho, nem estou muito preparado para fazê-lo. Preciso da ajuda dos participantes, indígenas ou não, falantes ou não de línguas desse tronco.

Na tabela a seguir apresento as 12 famílias incluídas no tronco macro-jê. Algumas dessas famílias só incluem uma língua, o que se costuma chamar de “língua isolada”. Mas só usamos essa expressão porque não sabemos de outras línguas passíveis de serem colocadas na mesma família. No entanto podem ter existido e desaparecido sem chegarem a nosso conhecimento. As famílias, portanto, podem conter uma só língua, como uma classe ter um só elemento.

Famílias do tronco macro-jê



A tabela acima acompanha de modo aproximado a distribuição geográfica das famílias. No centro e numa célula mais ampla está a família jê, pois suas línguas, mais numerosas do que as das demais famílias, distribuem-se desde o Maranhão e o Pará até o Rio Grande do Sul. No interior dessa grande célula, está a da família carajá, cujas línguas se distribuem ao longo do Araguaia, que tem povos jês ao norte, a leste e a oeste. À esquerda da célula jê estão as das famílias ricbactsa, bororo, guató e ofaié, pois ficam a oeste dos jês, as duas primeiras em Mato Grosso e as outras duas em Mato Grosso do Sul. À direita da célula jê estão as que lhe ficam a leste: cariri, da Paraíba ao rio São Francisco; iatê (que inclui a língua dos fulniôs) em Pernambuco; camacã, no sul da Bahia e norte do Espírito Santo; maxacali, na fronteira Minas Gerais–Espírito Santo; Botocudo, no interior de Minas Gerais; e Puri, na fronteira Minas Gerais–Espírito Santo–Rio de Janeiro.

Os povos jê-falantes são comumente distribuídos em três grupos: os do norte, os centrais e os do sul. Os do norte falam as seguintes línguas: timbira, apinajé, caiapó, suiá e panará. Duas dessas línguas são faladas por mais de um povo: a timbira, pelos canelas, apaniecrás, pucobiês, crincatis, creniês e cucoecamecrás do Maranhão, pelos gaviões do Pará e pelos craôs do Tocantins; a língua dos suiás também é falada pelos tapaiúnas no norte de Mato Grosso. Ainda quanto aos jês do norte, fica-me a dúvida se os panarás se incluem entre eles, pois Odair Giraldin apresenta fortes argumentos em favor da tese de que eles são os antigos caiapós do sul, que viveram junto ao rio Paraná e seus formadores, na fronteira São Paulo–Mato Grosso do Sul, no Triângulo Mineiro e no sul de Goiás. Será que sua língua é parecida com as dos jês do norte? Ou será que seu território se estendia desde a fronteira Pará–Mato Grosso, onde vivem hoje, até o rio Paraná, tendo daí recuado até se recolherem novamente à extremidade norte? Os jês centrais têm uma só língua, o acuên, falada pelos xavantes, de Mato Grosso, xerentes, de Goiás, mas esquecida pelos xacriabás, de Minas Gerais. É assim que parece indicar a tabela da p. 56 do livro *Línguas Brasileiras* de Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986). Porém a bibliografia indicada na nota de rodapé nº 3, pp. 50-52, dá a impressão de tomar como distintas as línguas xavante e xerente. Quanto aos jês do sul, os caingangs e os xoklengs falam línguas distintas, conforme a referida tabela, mas nada consta dos xokleng na bibliografia da citada nota de rodapé. Vale notar que Jules Henry (1964), no livro *Jungle People*, sobre os xoklengs, chama-os todo o tempo de caingangs.

Quanto à família carajá, a referida tabela nela inclui três línguas: carajá, javaé e xambioá. Todas faladas ao longo do Araguaia.

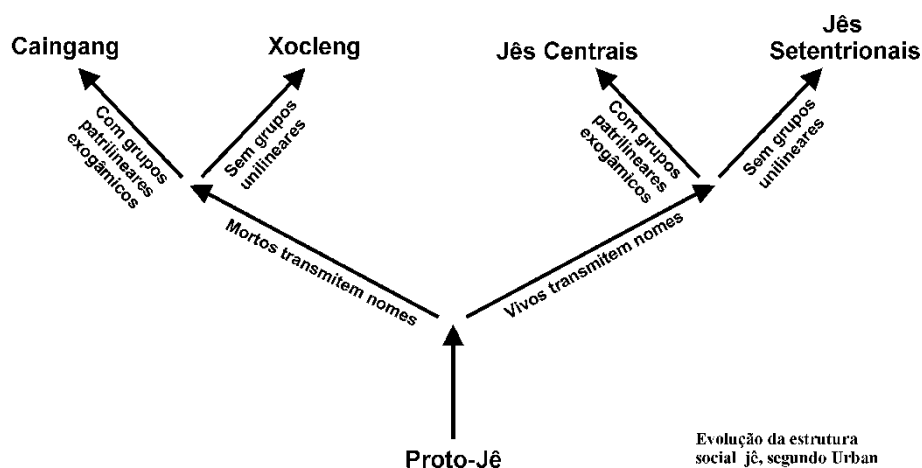
Passando às quatro famílias que ficam a oeste da família jê, a ricpactsa, a guató e a ofaié só incluem uma língua cada. A bororo abrange duas: a bororo e a umutina. Esta última, segundo informe recente, está reduzida a um só falante.

Por sua vez, das seis famílias a leste da jê, duas incluem línguas atualmente faladas: a iatê, que contém uma única língua, a dos fulniôs; e a maxacali, de cujas línguas, maxacali, pataxó e pataxó hãhãhãe, somente a primeira continua a ser falada. Da família cariri, nenhuma língua é mais falada, mas de duas delas há boa documentação, datada da passagem do século XVII para o XVIII: o quipeá e o dzubuquá. As línguas da família camacã (camacã, mongoió, cotoxó, meniên) se falaram até a primeira metade do século XX. As da família puri (puri, coroadó, coropó), até o final do século XIX. Das línguas da família botocudo (crenac e nacrehé), pouca informação se consegue nos dias de hoje dos descendentes daqueles que as falaram.

Reconstituição histórica com ajuda dos estudos linguísticos

Greg Urban (1998) inicia sua contribuição ao volume *História dos Índios*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha, com a seguinte pergunta: “O que podemos aprender acerca da história pré-colombiana do Brasil pelo estudo de línguas ameríndias historicamente documentadas?” E ele então explica que, no estado atual das pesquisas linguísticas no Brasil, a reconstituição do passado ainda não pode ser realizada de modo satisfatório. Porém, mesmo diante das deficiências ainda existentes, que não vou detalhar aqui, Urban resolve arriscar reconstituir como as línguas indígenas tiveram origem em outras precedentes e vieram a se distribuir geograficamente no Brasil. Começa pelo tronco macro-jê (pp. 90-91, mapa na p. 88), que é aquele que nos interessa. Diz que a família jê teria surgido há três mil anos (1000 a.C) e o tronco macro-jê, que a inclui, há cinco ou seis mil (3000-4000 a.C.). Supõe que os pontos de dispersão das línguas da família jê estaria entre os rios São Francisco e o Tocantins. E a primeira separação que houve nessa família se deu entre os jês meridionais (caingang e xoc Leng) e o resto. Entre um e dois mil anos atrás (1-1000 A.D.) houve uma segunda cisão, que ocorreu entre os jês centrais (xavantes, xerentes, xacriabás, acroás) e os setentrionais (timbiras, caiapós, suiás). Refere-se a um estudo de Joan Boswood que sugere ser a língua ricbactsa (que mantém com o proto-jê uma taxa de 38% de cognatos) mais próxima das línguas jês do que o carajá ou o maxacali. Urban tem dúvidas quanto à inclusão das línguas bororo, iatê (dos fulniôs) e ofaié no tronco macro-jê. Admite ainda que, se um estudo mostrasse que as línguas camacã, maxacali, botocudo e puri são remotamente relacionadas entre si, considerando também seu acentuado afastamento da família jê, o leste do planalto Brasileiro seria um possível lugar de dispersão das línguas do tronco macro-jê.

Em trabalho anterior, sua tese de doutorado, Greg Urban (1978, pp. 39-40 e 277-280) apresenta uma reconstituição hipotética do surgimento das principais divisões da família linguística jê acompanhada de algumas características socioculturais. A sociedade que deu origem às atuais sociedades jês teria sofrido uma primeira cisão, originando os jês meridionais, de um lado, e os demais jês de outro. Os jês meridionais se separaram em caingang e xoc Leng; os demais se separaram em jês centrais (xavantes, xerentes) e jês setentrionais (timbiras, caiapós, suiás). Grupos de descendência patrilinear existentes na sociedade original teriam se mantido na primeira cisão; mas, na segunda, esses grupos teriam se mantido num dos ramos (caingang, jês centrais), mas não no outro (xoc Leng, jês setentrionais). Observa também Urban que a transmissão de nomes se faz entre adultos e imaturos no caso dos jês centrais e do norte, mas entre mortos e imaturos vivos, no caso dos jês do sul.



O esquema acima, com que tento resumir a reconstituição histórica de Urban, é apenas um pequeno galho que brota do tronco macro-jê. Considera apenas a família jê. Faltam os outros galhos, as outras famílias, que brotariam de pontos mais inferiores do tronco. Não sei se os estudos linguísticos já permitem acrescentar mais algum deles no esquema. A pesquisa etnológica não tem como fazer. Aliás, deixando as línguas à parte, os itens culturais podem se deslocar geograficamente de duas maneiras: levados por migrantes que deles se valem ou passados por difusão entre povos vizinhos.

Aliás, o mito de Sol e Lua contado pelos maxacalis, anotado e traduzido pelo linguista Harold Popovich (s.d.), lembra o dos mesmos personagens narrado pelos timbiras. Dos seis episódios apresentados por Popovich, quatro versam sobre os mesmos temas do mito timbira. O mais parecido é o da obtenção do penhacho do pica-pau. Os outros — a origem da morte, a do trabalho e a da mulher — nem tanto. A semelhança é mais acentuada nas relações entre os dois personagens: o Sol, mais sabido, e Lua, imitador, canhestro e desastrado. Teriam os maxacalis e os timbiras herdado o mito de ancestrais comuns ou a narrativa lhes foi passada de uma outra fonte por difusão?

Alguns períodos críticos do contato interétnico

O contato interétnico não é tema desta oficina, mas destacar certos períodos críticos vividos por distintos povos macro-jês talvez nos ajude a entender por que, numa comparação entre suas culturas, algumas nos brindam com dados mais ricos do que outras.

No mapa abaixo destaco oito áreas geográficas que, em diferentes períodos históricos, foram cenário de acontecimentos de caráter interétnico que muito afetaram, entre outros povos, os macro-jês que nelas viviam. Numerei-as em frouxa ordem cronológica e passo a caracterizá-las de modo breve.

1 – Interior do Nordeste desde os meados do século XVII aos princípios do seguinte. Após a retirada dos holandeses, pairavam sobre alguns grupos indígenas acusações de que tinham sido seus aliados e, o que era considerado ainda pior, que tinham adotado sua religião, o protestantismo, uma heresia aos olhos dos colonizadores católicos portugueses. Além dos missionários encarregados de estabelecer aldeamentos, criadores de gado expandiam seus rebanhos, bandeirantes paulistas apresavam índios (um deles, Domingos Jorge Velho, destruidor do quilombo dos Palmares). Havia também várias expedições contra aqueles grupos indígenas que resistiam ao avanço dos colonos e que recrutavam combatentes entre os índios já submissos ao controle português. A esse conjunto de conflitos armados têm-se aplicado o nome de Guerra dos Bárbaros, aliás tema de um livro do historiador Pedro Puntoni (2000). Por sua vez Cristina Pompa, na segunda parte de sua tese de doutorado, focaliza a ação dos missionários e dá atenção aos fragmentos simbólicos das culturas indígenas que as fontes históricas deixam entrever e não mais encontráveis junto aos povos indígenas nordestinos dos dias de hoje. Suponho que seu livro *Religião como Tradução* (2003), que não li, reproduza integralmente a tese (2001), que li. Dois catecismos em língua quipeá e um em língua dzubuquá, produzidos por missionários nessa época, constituem a fonte para o conhecimento desses idiomas não mais falados, incluídos na família cariri. Sua referência bibliográfica está no livro *Línguas Brasileiras* de Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986, pp. 50-52, nota 3).



2 – Resistência dos índios de Mato Grosso ao avanço dos bandeirantes paulistas sobre as áreas auríferas na primeira metade do século XVIII. Não sei quase nada sobre isso. Mas, no que tange aos macro-jês, dando uma olhada no livro *Expansão Geográfica do Brasil Colonial* de Basílio de Magalhães (1978, pp. 165-187), podemos ver (na p. 183) que o governador de São Paulo, D. Luís de Mascarenhas, sob cuja jurisdição estavam Mato Grosso e Goiás, tinha em mente exterminar os caiapós do sul (panarás). Com esse objetivo, conseguiu que o sertanista Antônio Pires de Campos conduzisse 500 bororos de Cuiabá para atacá-los. Desse modo o sertanista afastou-os do caminho que conduzia de São Paulo a Goiás e guarneceu suas margens com as aldeias de Rio das Pedras, Santana e Lanhoso, nelas colocando seus auxiliares indígenas. Os bororos guardaram na memória esses confrontos, pois lembro-me de ter lido no livro *Os Bororos Orientais*, dos padres Colbacchini e Albisetti (1942), que, no início do século XX, eles ainda consideravam os “caiamó” como seus inimigos (a conferir).

3 – Os aldeamentos da capitania de Goiás na segunda metade do século XVIII. Quando a produção aurífera começa a declinar e, sob a legislação assimilacionista portuguesa de iniciativa do Marquês de Pombal, regulamentada pelo Diretório dos Índios, criaram-se vários aldeamentos, não dirigidos por missionários, que os indígenas eram incentivados a povoar, de modo a ficarem mais próximos dos colonizadores e interagirem

com eles. Enumero a seguir os aldeamentos. No sul do atual estado do Tocantins ficavam: **a)** São Francisco Xavier do Duro, para os xacriabás, **b)** São José do Duro (ou Formiga), para os acroás, ambos próximos à atual Dianópolis, e **c)** Nova Beira, para os carajás e javaés, no sudeste da ilha do Bananal. Relativamente próximos à sede da capitania, a atual cidade de Goiás, estavam: **d)** Carretão ou Pedro III, próximo à atual Crixás, para os xavantes, **e)** São José de Mossâmedes, hoje cidade do mesmo nome, para acroás, xavantes, carajás, javaés, carijós e naudez, e **f)** Maria I, para os caiapós do sul. No Triângulo Mineiro, que então fazia parte da capitania de Goiás: **g)** Rio das Pedras, **h)** Rio das Velhas (ou Santa Ana ou Aldeia dos Índios), atual Indianópolis, para os xacriabás, e **i)** Lanhoso, próximo à atual Uberaba. Os seis primeiros aldeamentos foram tema de um livro de Marivone Matos Chaim (1974); os três últimos, do Triângulo Mineiro, ela apenas os enumera na p. 81, nota 30. Aliás esses três últimos, a julgar pelos seus nomes, são as mesmas aldeias criadas pelo sertanista que combateu os caiapós do sul com ajuda dos bororos. Note-se que foi no Triângulo Mineiro que um topógrafo, no início do século XX, anotou uma lista de palavras da língua dos caiapós do sul que serviu como um dos principais argumentos para identificá-los com os panarás (Giraldin, 1997). Os atuais tapuios, estudados por Rita Heloisa de Almeida (1985 e 2003), são os descendentes dos indígenas moradores do aldeamento do Carretão. Em suma, a maioria dos habitantes indígenas dos aldeamentos da capitania de Goiás eram falantes de línguas do tronco macro-jê: xavantes, xerentes, xacriabás, acroás, carajás, javaés, caiapós do sul. Sobre os “naudez” nada sei dizer.

4 – Os criadores de gado continuam para oeste, avançando sobre as terras habitadas pelos timbiras de meados do século XVIII a meados do XIX. Segundo Curt Nimuendaju (1946, p. 3), as notícias sobre os timbiras remontam ao século XVIII no Piauí, onde se restringiriam ao baixo Canindé, a seu sub-afluente Piauí e ao baixo Gurgueia. Teriam invadido a Vila da Mocha (atual Oeiras), sede da capitania, em 1728. O número de povos timbiras no sul do Maranhão no início século XIX era significativo. Nimuendaju, com base nos cronistas, dá notícias de pelo menos 15 (pp. 15-36). Um desses cronistas é Francisco de Paula Ribeiro, que, em três memórias, narra de como foram os combates entre timbiras e criadores de gado. Português, sargento-mor ou major de tropas regulares que combatiam os timbiras, desaprovava a maneira desleal e perversa com que os criadores de gado lidavam com os índios. No norte do Maranhão, em vez de pecuária, praticava-se a agricultura comercial do arroz e do algodão. Por isso, os timbiras aprisionados eram conduzidos como escravos para lá. Também podiam ser embarcados no rio Tocantins para serem vendidos em Belém. A carta-régia de 5 de setembro de 1811, assinada pelo príncipe regente D. João contra os carajás, apinajés, xerentes, xavantes e canoeiros, do Brasil central, reconhecia que a hostilidade dos índios se devia aos maus-tratos que tinham recebido de alguns comandantes de aldeia, mas agora não havia outra medida a tomar senão intimidá-los ou até destruí-los. Autorizava escravizar os índios aprisionados com armas na mão por 10 anos ou mais, enquanto durasse a sua “atrocidade”. Essa carta foi interpretada como também aplicável aos timbiras, e o comerciante Francisco de Magalhães, fundador de Carolina, na margem do rio Tocantins, aproveitou-se disso para remeter muitos índios escravizados para Belém. O fato é que, após tanta espoliação e abusos, na segunda metade do século XIX e na primeira do seguinte, a população timbira se estagnou ou diminuiu. Esses povos também não continuaram a se multiplicar por cisão de aldeias. Pelo contrário: aqueles que estavam mais dizimados eram absorvidos pelos que gozavam de uma situação melhor. William Crocker conta como em 1900 os txocamecrás foram recebidos ritualmente para integrarem a aldeia dos canelas (ditos ramcocamecrás).

5 – Frentes de expansão sobre os povos falantes de línguas das famílias camacã, maxacali, botocudo e puri durante o século XIX. A região fronteira entre os atuais estados de Minas Gerais, Bahia, Espírito Santo e Rio de Janeiro ficou um tanto à margem do interesse dos colonizadores durante os três séculos de domínio lusitano. Com a decadência da extração do ouro em Minas Gerais, essa região, cujas matas serviram como barreira para evitar o desvio do precioso metal da cobrança do quinto e da exportação legal, tornou-se atrativa para a exploração econômica e os povos indígenas que aí viviam se tornaram-se um obstáculo a ser removido para os empreendedores agrários, pecuaristas, mineradores e mesmo para o pequeno agricultor. A violência que desencadearam contra os índios foi apoiada pela carta-régia do príncipe-regente D. João de 13/05/1808, que declarava guerra ofensiva contra os botocudos de Minas Gerais, até quando pedissem paz “movidos pelo justo terror”. Outra, de 01/04/1809, estabelecia a escravidão por 15 anos a partir do batismo do prisioneiro, ou a partir da idade de 14 anos para os rapazes e de 12 anos para as moças. Um artigo de Maria Hilda Paraíso (1992) detalha toda a campanha contra os botocudos, desde a movimentação de tropas, recrutamento de voluntários, cooptação de índios já submetidos, aldeamento de botocudos junto a guarnições policiais, fortemente apoiada pelo governo real, depois imperial, e das províncias, que perdurou pela primeira metade do século XIX. A situação dos índios maxacalis, que talvez não tenham sofrido campanha tão dura, mas também passaram por repressão e espoliação dos invasores de suas terras, é tema de um volume que inclui artigos de Marcos Magalhães Rubinger, Maria Stella de Amorim e Sonia de Almeida Marcato (1980). José Otávio Aguiar (2010) aborda a situação dos puris e coroados na mesma época. Mas nada encontrei sobre a situação dos índios da família linguística camacã.

6 – Os jês do sul frente à imigração europeia e a expansão cafeeira na segunda metade do século XIX e início do seguinte. Os caingang, então chamados de coroados, e os xokleng, apelidados de botocudos, já tinham algum contato com os brancos no período colonial, pois um caminho ligava Viamão (perto da atual Porto Alegre) a Sorocaba, em São Paulo. Burros criados no Rio Grande do Sul eram levados até a feira de Sorocaba e aí vendidos para serem conduzidos às regiões auríferas. No tempo do Segundo Império, houve até missão capuchinha entre os caingang do Paraná (Marta Amoroso, 1998). Porém, companhias de colonização, ao venderem a imigrantes europeus terras habitadas por índios como se estivessem desocupadas, desencadeiam o conflito entre uns e outros. A situação mais aguda, que se prolonga até a segunda década do século XX, é a dos xoclengs, em Santa Catarina (Silvio Coelho dos Santos, 1970 e 1973). Os bugreiros, homens que, com sua tropa armada, vendiam seus serviços àqueles que desejavam desembaraçar-se da presença dos índios, massacravam-nos. Além disso, em São Paulo, desencadeia-se o conflito com os caingang, no começo do século XX, com a construção de ferrovias, estimuladas pela expansão dos cafezais, que entram pelas terras indígenas. A gravidade e prolongamento desses conflitos chegam às cidades, onde a opinião pública se divide, uns a favor da extinção dos índios em nome do progresso, outros que propõem uma solução humanitária. A solução virá com a criação do Serviço de Proteção aos Índios em 1910.

7 – Expansão dos caiapós por sucessivas cisões de suas aldeias, a partir do final do século XIX e prolongando-se pelo seguinte. Em sua tese de doutorado, Terence Turner (1966, pp. 48-78) reconstitui a história desse processo, que continuava no tempo de sua pesquisa de campo. Depois dele, Gustaaf Verswijver (1978) continuou a historiá-lo. Sem entrar em detalhes, a partir da margem esquerda do baixo Araguaia, os caiapós deslocaram-se para oeste, cindindo-se primeiro em dois ramos, os xicrins e gorotires, e

destes, mais tarde, destacaram-se os mencrangnotis. Imagino que os timbiras podem ter passado por um processo semelhante, multiplicando-se em vários povos no Piauí e no Maranhão em séculos precedentes ao XIX, quando, alcançados pelas fazendas de gado, foram dizimados, enfraqueceram-se e estagnaram-se. Mas os caiapós ficaram a salvo dos criadores de gado, que encontraram uma barreira no Araguaia, além da qual começava a floresta amazônica, que não podia ser transformada em pastagens com a tecnologia da época.

8 – Expansão das agro-pecuárias no norte do estado de Mato Grosso na segunda metade do século XX. Nessa região se formam três importantes rios: o Xingu, o Teles Pires e o Juruena. Os dois últimos, por sua vez, formam o Tapajós. Nela as agro-pecuárias foram precedidas por seringueiros, além de, a leste, pela criação do Parque Nacional (depois Indígena) do Xingu (PIX) e, a oeste, pelos instaladores da linha telegráfica dirigidos por Rondon e pela missão jesuítica sediada em Utiariti. O avanço das agro-pecuárias sobre as terras dos indígenas sujeitou-os a violências, desalojamento, contaminação por moléstias, depopulação, de modo que, em alguns casos, achou-se mais fácil transferi-los para o PIX do que lhes garantir a defesa dos territórios originais. Limitando-me aos jês, um dos povos transferidos foram os tapaiúnas, retirados das vizinhanças do alto Juruena e levados a morar junto com os suiás, que já estavam no Xingu desde longa data (Karl von den Steinen aí os encontrara em 1884), sob alegação de que ambos falavam a mesma língua, pois teriam constituído um único povo no passado. Além disso ambos estavam muito reduzidos em população e a união os ajudaria a se recuperar. Depois de alguns anos de vida em comum, os tapaiúnas resolveram ir viver junto aos mecranotires, na TI Capoto-Jarina, que fica logo ao norte do PIX, apenas separada pela estrada BR-80. Outro povo jê transferido para o PIX foram os panarás, retirados de suas terras no rio Peixoto de Azevedo, afluente do Teles Pires, e no alto Iriri, afluente do Xingu. Depois de alguns anos no PIX, os panarás conseguiram recuperar parte das terras de que tinham sido espoliados e para lá voltaram. Na região há ainda os ricbactsas, falantes de uma língua do tronco macro-jê, do trecho acima e abaixo da confluência do rio Arinos com o Juruena, que, depois de passarem por problemas semelhantes aos sofridos pelos tapaiúnas e panarás, conseguiram manter-se no mesmo trecho em três terras indígenas que lhes foram reconhecidas.

Corridas de toras

Volto então a minha pergunta inicial, que é: em que as culturas dos povos macro-jês se parecem? Que caminho tomar para esboçar alguma resposta? Resolvi começar por aquilo que é mais visível e palpável. Por que não as corridas de toras? E com a vantagem de Curt Nimuendaju (2001) já ter feito o trabalho para nós. Teria sido desejável que os tradutores (Hans Peter Welper e Elena Welper) de seu texto de 1934 (data constante do final da tradução, p. 182) para o português tivessem escrito uma nota que informasse se o original em alemão foi publicado; e também por que foi necessário traduzi-lo, se Nimuendaju escrevera uma versão em português em 1944, como dão a entender as notas de rodapé da p. 154.

A preocupação de Nimuendaju é combater a ideia muito difundida de que a corrida de toras é um teste para o acesso ao casamento. Ele quer demonstrar que na realidade ela é um esporte e que também está relacionada a rituais. Por isso discorre longamente sobre metades e outros grupos rituais dos canelas (ramcocamecrás) e apinajés, cujos membros participam nas corridas. Mas o que nos interessa mais de perto aqui é o mapa (p. 173) em que marca os povos indígenas que fazem ou faziam corridas

de toras, seguido de uma tabela em que indica as datas de sua ocorrência. Não entendi bem a distinção entre “observado” e “pesquisado” para essas datas: suponho que o primeiro termo queira dizer que Nimuendaju ou o cronista (naturalista, explorador, missionário) consultado assistiu pessoalmente à corrida; o segundo, quando ele foi informado dessa prática. Eu não cuidei dessa diferença; dei mais atenção às datas.

No mapa elaborado por Nimuendaju, cada povo praticante dessas corridas é indicado com um número, num total de 19. Os dez primeiros são timbiras. Dentre eles, os timbiras de Araparitua (nº 1) e os crepumcateiês (nº 2) já eram poucos e em situação difícil quando foram visitados pelo próprio Nimuendaju, em 1914-15 e 1929 respectivamente, e suponho não serem mais existentes como grupos organizados. Os ponrecamecrás (nº 7), observados em 1819 na margem esquerda do rio Tocantins, são aquele povo que teve uma parte atraçoada e escravizada pelos brancos sediados na recém-criada Carolina (MA) e outra parte juntada aos mancreres, formando, conforme Gilberto Azanha (1984), e como já aventava Nimuendaju (1946, p. 27), os dois subgrupos que integram os craôs (nº 6), que continuam a fazer as corridas de toras. Os txocamecrás (nº 10), cujo nome William & Jean Crocker (2009, pp. 27-30) traduzem como “povo raposa”, juntaram-se aos ramcocamecrás (nº 9) em 1900, e com estes continuam a realizá-las. Os demais, pucobiês (nº 3), crincatis (nº 4), gaviões do Pará (nº 5) e apaniecrás (nº 8), igualmente as mantêm.

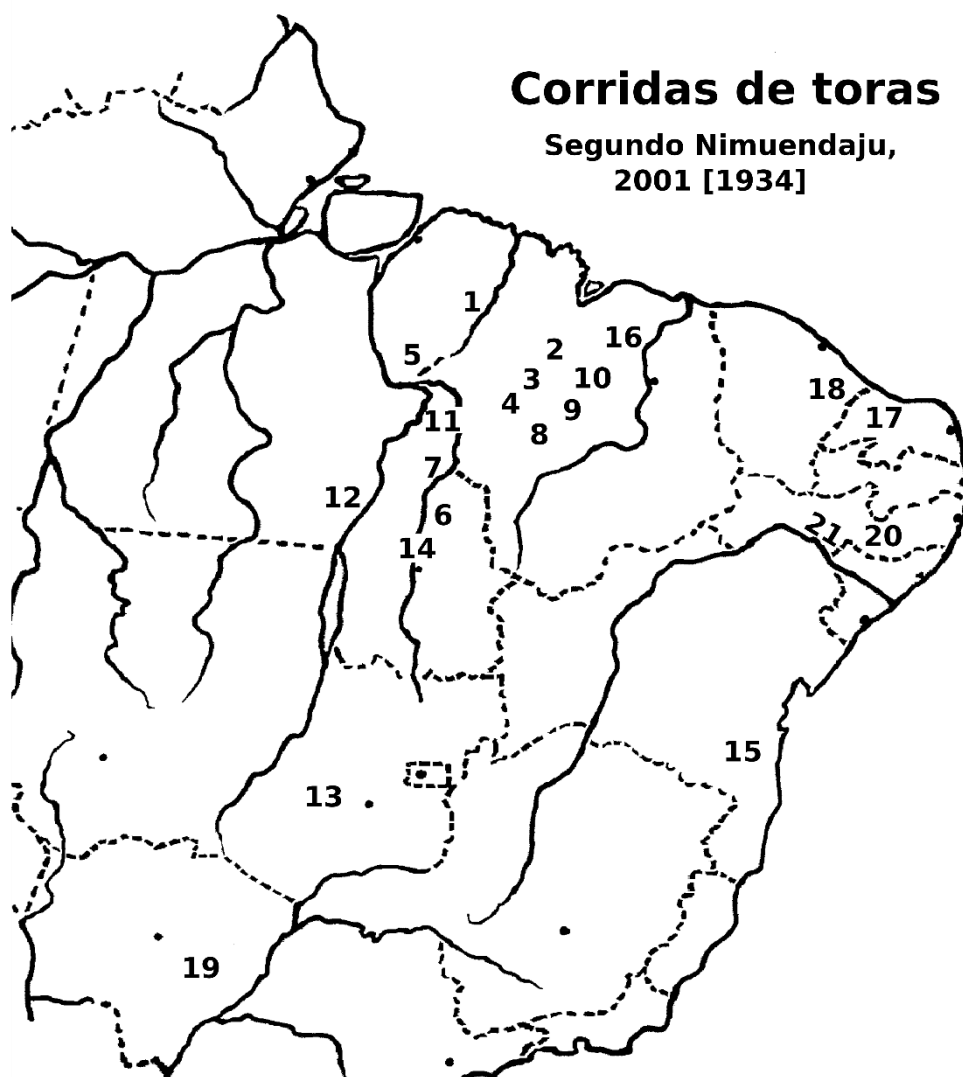
Os três seguintes são, como os timbiras, jês do norte: apinajés (nº 11), caiapós do norte (nº 12) e caiapós do sul (nº 13). A corrida de toras de que se tem notícia entre os caiapós do norte ocorreu em 1909, não muito longe da margem esquerda do Araguaia, ou seja no tempo em que eles iniciavam sua expansão para oeste. Possivelmente ela se conta entre as últimas vezes que a fizeram. Talvez a migração para o interior da floresta tenha dificultado sua prática pelos caiapós. O mapa indica corridas dos caiapós do sul realizadas próximo à cidade de Goiás, informadas em 1812 e 1819; suponho, pois, que ocorressem no aldeamento D. Maria I. Considerando que as pesquisas têm mostrado que os caiapós do sul e os panarás são o mesmo povo; que os panarás atualmente, na fronteira Mato-Grosso-Pará, realizam corridas de toras; que o mapa de Nimuendaju mostra maior concentração dessas corridas no norte; podemos supor que os caiapós do sul não fizeram sua retirada de sul para norte levando a corrida: eles teriam se expandido a partir do norte, levando esse esporte ritual para o sul; e, quando as condições de existência aí se tornaram impraticáveis, parte deles foi assimilada e parte se retraiu para o norte. Em suma, os panarás nunca teriam deixado completamente o norte.

Os xerentes e os xavantes são indicados apenas com o nº 14, sobre o curso do rio Tocantins, um pouco ao sul da foz do rio do Sono, seu afluente. As quatro observações de suas corridas se deram no período de 1820 a 1930. Ora, em meados do século XIX, os xavantes já tinham deixado Goiás, tendo atravessando o rio Araguaia e se instalado em Mato Grosso. Por conseguinte, o ponto indicado no mapa talvez corresponda apenas aos xerentes. Mas o texto de Nimuendaju data de 1934, quando a atração dos xavantes em Mato Grosso ainda não se fizera e não se sabia de suas corridas. Mas os xavantes atuais fazem corrida de toras, tal como os xerentes.

Aqui deixamos a família jê, mas continuamos dentro do tronco macro-jê: há quatro registros sobre corridas de toras realizadas pelos camacãs (nº 15) no período de 1817 a 1833. Os tradutores do artigo alertam, em notas de rodapé das pp. 173 e 174, que Nimuendaju acrescentou a lápis sobre o original mais duas referências. A uma delas, de 1934, referente aos fulniôs, de Pernambuco, que falam o iatê, língua do tronco macro-jê, atribuíram o nº 20. O outro povo numerado pelo tradutores são os índios de Brejo dos Padres (nº 21), Pernambuco, fronteira com Alagoas, junto à margem esquerda do rio São

Francisco, cuja prática de corrida foi registrada em 1937. É a terra dos pancararus, que não falam mais língua indígena, que não se tem como classificar. Mas, considerando que no período colonial as margens do São Francisco, desde o ápice setentrional de seu curso até a foz, eram habitadas por falantes de línguas da família cariri, não teriam os ascendentes dos pancararus falado uma delas?

E agora os casos externos ao tronco macro-jê. Mantendo-nos no Nordeste, temos os tarairiús, também chamados otschukayanas ou janduís (nº 17), no rio Assu, no Rio Grande do Norte, com quatro indicações de corrida, de 1633 a 1699. Um quadro do pintor holandês Albert Eckhout retrata alguns tarairiús dançando armados de bordunas, lanças e propulsores de dardos, enquanto duas mulheres cochicham. Eu penso ou imagino que já vi uma outra versão dessa cena, possivelmente do mesmo pintor, em que pelo menos dois dançantes têm toras de corrida nos ombros. Ainda no Nordeste, o mapa indica os paiacus (nº 18), no rio Jaguaribe, no Ceará, com corrida datada de 1699.



Retornando ao Maranhão, temos o caso dos índios apelidados de barbados (nº 16), no baixo curso do rio Itapecuru, datado de 1627. O artigo de Beatriz Perrone-Moisés (1998), incluso no volume *História dos Índios*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha, traz detalhes de uma aquarela que retrata um ataque realizado em 1720 sobre a aldeia grande dos índios barbados (p. 125). A mesma aquarela é reproduzida no interior da capa e da contra-capas do mesmo volume. Nela se veem muitas toras nos caminhos

radiais e no pátio. Há na internet uma reprodução por inteiro desse desenho: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/rede_memoria/projeto_resgate/iconografia_AHU/ahu-ma_846/ahu-ma_846.html

A província de Itatin inicialmente fazia parte do império colonial espanhol, mas hoje está incorporada ao estado brasileiro de Mato Grosso do Sul. A informação sobre índios (nº 19) que nela corriam com toras tem como fonte um missionário que aí atuou de 1649 a 1680. Nimuendaju não vê como atribuir sua prática aos guaranis, a não ser creditando-a à influência dos caiapós do sul, que se estendiam até o rio Nhanduny (seria o rio Nhanduí ou Anhanduí, afluente do Pardo, tributário da margem direita do Paraná, conforme o *Mapa Etno-histórico* do mesmo Curt Nimuendaju, 1981).

Em uma nota de rodapé de sua tese, Terence Turner (1966, pp. 206-208) explica que entre os caiapós não há corridas de toras. As toras que se fazem presentes em seus ritos são carregadas, sem disputa entre dois times. Vi uma alusão a corridas de toras de buriti em ritos funerários dos bororos em um artigo de Sylvania Caiuby Novaes (2006, p. 298), mas não sei onde procurar uma descrição.

Em suma, as corridas de toras são praticadas pelos jês do norte e os jês centrais, mas não pelos jês do sul. Os jês do norte, entretanto, principalmente no cerrado, a leste; na floresta, a oeste, as corridas lhes parecem mais difíceis: os caiapós não as fazem, embora os suiás e os panarás as pratiquem. Das outras famílias do tronco macro-jê, somente há notícias da corrida referentes aos camacãs, aos fulniôs e aos pancararus (caso os ascendentes destes últimos tenham falado alguma das línguas cariris). Os primeiros nem mais existem como grupo organizado, e nunca ouvi falar que os fulniô e os pancararus as realizem na atualidade. Curiosamente, os exemplos mais antigos de corridas de toras são externos aos macro-jês: janduins, paiacus e barbados, todos do século XVII.

Formato da aldeia

As aldeias macro-jês não têm todas o mesmo formato. Os jês do norte dispõem suas casas nas bordas de um círculo, pelo menos esse é o plano ideal. Os jês centrais fazem também assim; mas o círculo é aberto. Dos jês do sul, Greg Urban (1978, p. 248) reconstituiu a planta da aldeia xocling, com as casas dispostas em círculo aberto. Quanto aos falantes de línguas de outras famílias do tronco, só os bororos parecem adotar o círculo, aberto para o oeste, como a dos xoclings e a dos xerentes (Nimuendaju, 1942, p. 17). Dos demais povos, com exceção dos carajás, que têm uma forma mais retilínea, ao longo do rio, já não se pode dizer qual era o antigo formato.

Porém, mesmo entre os falantes de línguas muito próximas, as aldeias não são exatamente iguais. Nas aldeias timbiras, ao interior da circunferência formada pelas casas, se justapõe uma rua também circular. De cada casa parte um caminho radial, cortando uma área coberta de capim e desembocando num pátio central. Devido à regra da uxorilocalidade, as mulheres permanecem na mesma casa (ou casa desta resultante por cisão) ao longo de toda a vida. O homem se transfere para casa da esposa ao se casar. O grupo doméstico que ocupa cada casa é geralmente constituído por um casal mais velho, por suas filhas casadas, por seus genros, pelos filhos solteiros e por seus netos e netas ainda crianças. Quando o casal mais velho morre, geralmente o grupo doméstico tende a se cindir em duas ou mais casas. As mulheres dos casais dirigentes dos novos grupos domésticos são irmãs umas das outras. Suas filhas são primas paralelas, que se chamam de irmãs. Indivíduos nascidos nessas casas vizinhas que têm a mesma origem, ligadas por mulheres classificadas como irmãs, não devem casar-se entre si. Forma-se assim um

grupo exogâmico, sem nome, que não é linhagem nem clã, a que eu chamei, no caso dos craôs, de segmento residencial. Por sua vez o pátio central é o local das reuniões em que os homens decidem as atividades diárias e discutem outras questões. O pátio também é cenário dos cânticos noturnos das mulheres e, junto com o caminho circular e os radiais, da execução dos ritos, inclusive as chegadas das corridas de toras. Nimuendaju (1946) tomou como modelo para a descrição da aldeia, metades, classes de idade, grupos rituais, e outras instituições timbiras a aldeia dos canelas (ramcöamecrás), no seu tempo a aldeia do Ponto. Mas há pequenas diferenças entre os distintos povos timbiras, inclusive aqueles que por decréscimo de população e mudança social já não mantêm a forma da aldeia. Mas sobre isso não posso me alongar.

Os apinajés eram chamados até recentemente de timbiras ocidentais. Porém deixaram de sê-lo uma vez que se passou a considerar sua língua como distinta, embora, acredito, não seja totalmente incompreensível pelos orientais. Distinguem-se destes também no corte de cabelo (completam totalmente o sulco em torno da cabeça), na instituição da amizade formalizada, em alguns ritos, mantendo ligeiras semelhanças com os caiapós. Porém, na forma da aldeia, assemelham-se aos timbiras (orientais). O círculo foi abandonado, passou a uma distribuição mais retilínea das casas, mas os apinajés se lembram da forma original (DaMatta, 1976). Os segmentos residenciais se mantêm.

Já nas aldeias caiapós, não existem os caminhos radiais e a rua circular. É como se o pátio central dos timbiras se estenda até tocar as casas que abrigam os grupos domésticos dispostas em círculo. Porém, outros pontos significativos marcam esse grande espaço interior. Em sua tese de doutorado, Terence Turner (1966, capítulo 2) apresenta um esquema desse espaço entre as pp. 29-30. É o esquema ideal, pois as aldeias gorotire e kubenkränkren, que sediaram sua pesquisa de campo, já estavam construídas segundo um plano retilíneo ao gosto dos agentes indigenistas. No meio do dito grande espaço levantam-se duas casas dos homens, com suas portas voltadas uma para a outra. Dentro dessas casas os homens se acomodam, em espaços diferentes, de acordo com o seu grau de idade: no fundo os rapazinhos ainda não iniciados; envolvem-nos os jovens iniciados, mas ainda sem filhos; estes, por sua vez, são rodeados pelas sociedades masculinas, compostas por homens que já são pais, desde jovens até maduros; num cantinho no fundo da casa ficam os velhos. Entre as portas das duas casas, antes de os homens nelas se acomodarem, os chefes discursam, caminhando e cruzando uma pequena praça cerimonial. O chefe de cada sociedade tem a casa cujo grupo doméstico dirige deslocada no círculo de modo a ficar próxima à sua casa-dos-homens. E o chefe mais influente traz seu grupo doméstico para o extremo oriental ou ocidental correspondente a sua casa-dos-homens. As mulheres se separam em duas sociedades: a júnior e a sênior. Cada mulher escolhe a metade correspondente àquela a que seu marido pertence como membro de uma casa-dos-homens. As mulheres se reúnem, mais ou menos uma vez por semana, principalmente para fazerem pinturas corporais, em frente à casa do grupo doméstico do chefe sênior da casa-dos-homens de sua metade, cuja esposa é a chefe das sociedades de mulheres da mesma metade. Em um ponto próximo ao centro do pátio, as mulheres se reúnem na realização de uma cerimônia feminina anual. Turner, entretanto, notou que, na história recente dos caiapós, as disputas políticas que levavam à cisão de aldeias acabavam deixando cada qual com apenas uma casa-dos-homens. Esse era o aspecto que estava ganhando foros de normalidade no seu tempo. Aliás, a existência de duas metades nessas aldeias dependia da presença das duas casas dos homens. O esquema de Turner indica ainda uma linha circular de percurso de danças cerimoniais imediatamente interna ao círculo das casas, sendo também de uso cotidiano para comunicação entre elas. Ela

como que corresponde à rua circular das aldeias timbiras. Tem até a mesma orientação ritual no sentido contrário aos dos ponteiros do relógio.

Os mencrangnotis, outro ramo dos caiapós, seguem o mesmo plano, conforme mostra o livro de Gustaaf Verswijwer (1985, pp. 51-76 e 114-126). Também constroem apenas uma casa-dos-homens na atualidade, ocupada, tal como acontece entre os grotires, por indivíduos dos mesmos graus etários, sendo que os homens, a partir do momento em que se tornam pais, desde jovens até os velhos, integram sociedades de caráter político. A posição e o número de locais de reunião das mulheres difere do plano das aldeias do ramo grotire, pois são externos ao círculo das casas, e Verswijwer não se refere ao da cerimônia anual feminina.

A principal diferença entre o plano da aldeia xicrin e o das aldeias dos ramos grotire e mencrangnoti é quanto à posição da casa-dos-homens. Diz-nos Lux Vidal (1977, pp. 63-76) que ela não fica no centro da aldeia. Mas apesar disso as reuniões do conselho nele se realizam à noite, com a presença dos mesmos graus de idade masculinos que ocupam as casas-dos-homens dos outros dois ramos caiapós, dispostos em círculos concêntricos, ordenados de dentro para fora dos mais jovens para os mais velhos. Também era no ponto central da aldeia que outrora os jovens solteiros xicrins dormiam à noite ao relento (tal como fazem os rapazes timbiras). O centro da aldeia tem o nome de *ngobe*, o mesmo que recebe a casa-dos-homens dos outros caiapós. Mas outras ações, que não as reuniões do conselho, têm seu lugar numa edificação que fica fora, a pouca distância e a leste do círculo de casas da aldeia: o *atukbe*. É aí que dormem os rapazes solteiros, e os homens descansam, conversam, fazem adornos e outros artefatos, pintam-se, emplumam-se, raspam a cabeça, preparando-se para atos rituais. Outrora o *atukbe* ficava mais longe e era o lugar onde os velhos assavam sob pedras aquecidas bolos recheados com a carne proveniente das caçadas, que nunca entrava crua na aldeia.

Ao iniciar os anos 1970, os suiás compartilhavam sua aldeia com os tapaiunas. Uns e outros tinham vivido tempos difíceis, que resultaram em severa queda de população. Sob a alegação de que a língua de ambos os povos era a mesma, que eles tinham constituído um povo único no passado e para tirar o tapaiunas da violência e despojamento que sofriam diante do avanço das agropecuárias, os agentes indigenistas os tinham trazido do oeste para juntá-los aos suiás, que viviam no Xingu. Foi juntos assim que Anthony Seeger os encontrou ao começar seu trabalho de campo. Tomou a ambos como tema de seu estudo, mas sempre com o cuidado de distingui-los, chamando os do Xingu de suiás orientais e os tapaiunas de suiás ocidentais. Em seu livro, Seeger (1981) apresenta esquemas de sua localização, no rio Suiá-Missu, afluente da margem direita do Xingu (p. 39) e da sua aldeia (p. 40). Suas oito casas estão numa disposição circular, envolvendo um pátio no qual há um pequeno quadrado, assinalado com a palavra *ngàwe* (note-se a semelhança com a *ngobe* caiapó), que é a casa-dos-homens, mas a sudeste do centro, bem próximo das casas residenciais. Seeger não diz muito sobre como era utilizada, apenas se refere ao cuidado dos homens manterem as mulheres e crianças afastadas da mesma. No mesmo esquema Seeger apresenta os nomes de cada casa. As casas ou grupos de casas nomeados são exogâmicos (p. 73), o que é digno de nota, pois os grupos de casas ligadas por laços femininos dos outros jês do norte não têm nome. E também diz que casas e grupamentos residenciais são importantes na formação de facções políticas (p. 74), o que parece diferente dos caiapós, por exemplo, cujos conflitos costumam se desencadear entre as sociedades masculinas, dissociadas das casas.

Não sei se os estudos linguísticos nos autorizam a incluir os panarás entre os jês do norte, uma vez que os caiapós do sul, de quem são os atuais representantes, manifestavam-se nos períodos colonial e imperial numa faixa mais meridional. De

qualquer modo, suas aldeias circulares com as casas distribuídas em quatro clãs matrilineares exogâmicos com posições bem determinadas, sua oscilação entre uma ou duas casas-dos-homens no centro, metades cerimoniais, suas corridas de toras (Elizabeth Ewart, 2015, p. 211), fazem-nos bem semelhantes aos setentrionais. É digno de nota que os nomes de suas metades, que podem ser traduzidos, o da oriental por “povo da raiz” e o da ocidental por “povo das folhas”, nomes que são aplicados a dois de seus clãs, com o acréscimo da especificação de que são raiz e folhas são de buriti (Schwartzman, 1988, pp. 107-108 e 164). Tais nomes evocam uma das várias explicações da forma do céu dadas pelos craôs, que põe a leste o pé-do-céu e a oeste sua ponta, como se fosse uma grande folha cujas bordas tocam o norte e o sul (Melatti, 1978, p. 97).

No que tange aos jês centrais, as casas dispostas em arco aberto dão a forma tradicional às aldeias xavantes e xerentes. Uma das contribuições importantes do artigo de David Maybury-Lewis (1979), publicado como capítulo 7 do volume que organizou, *Dialectical Societies*, foi retificar a descrição defeituosa que Nimuendaju fizera do plano da aldeia xerente. Maybury-Lewis foi quem primeiro realizou pesquisa etnológica com os xavantes, e também fez trabalho de campo com os xerentes, antes e depois daquela. Afirmara Nimuendaju que os xerentes estavam divididos em metades patrilineares exogâmicas, cada qual constituída por quatro clãs, no que estava correto. Mas atribuiu a cada clã um trecho de arco da aldeia, assegurando a patrilocalidade como sendo a regra. Maybury-Lewis não encontrou as metades em vigor, mas sim os clãs. Também descobriu que a residência pós-marital era uxorilocal. A análise dos dados colhidos com os xerentes e sua experiência com os xavantes foi mostrando a Maybury-Lewis que, tal como os segundos, os primeiros também combinavam clãs e linhagens patrilineares com residência uxorilocal. Entre os xavantes um grupo de irmãos tende a se casar com um grupo de irmãs, e os irmãos classificatórios deles a se casarem com a irmãs classificatórias delas, o que faz com que rapazes de uma mesma linhagem patrilinear ocupem uxorilocalmente um trecho de casas contíguas. Nimuendaju, possivelmente, já não encontrara as aldeias xerentes desenhadas conforme a tradição e talvez se apoiara em poucos ou apenas um interlocutor para reconstituir sua forma e composição e por isso interpretara como patrilocalidade o que era ocupação uxorilocal por uma geração de maridos da mesma linhagem patrilinear. Os xavantes têm três clãs patrilineares e exogâmicos. Os xavantes orientais admitem que membros de um clã podem realizar casamento com qualquer dos outros dois. Mas os ocidentais proibem o casamento entre dois desses clãs, o que os transforma em uma metade exogâmica oposta à outra constituída apenas pelo clã restante. Nem os xavantes e nem os xerentes têm casa-dos-homens, mas perto de suas aldeias, hoje pelo menos as dos xavantes, se ergue a casa dos solteiros, geralmente junto a uma das pontas do arco de casas.

Os jês do sul, isto é, os caingangs e os xoclengs, já não moram em aldeias tradicionais. Com base nas informações dos xoclengs, como já disse, Greg Urban (1978, p. 248) reconstituiu a planta de sua aldeia. Os caingangs continuam divididos em metades patrilineares, cada qual constituída de duas seções desiguais em prestígio. Em cada metade a seção superior em hierarquia tem o mesmo nome da metade. A exogamia dos clãs é mais estrita nos superiores. Das seções inferiores, uma descenderia de não caingangs, a outra de cativos.

Dos outros macro-jês, somente os bororos, os ricbactsas, os carajás e os javaés ainda dispõem de aldeias edificadas no seu antigo formato.

As aldeias bororos são as que mais se parecem com as dos jês do norte, pois suas casas se dispõem em círculo aberto e no centro se ergue a casa-dos-homens. Mais que segmentos residenciais, os trechos de casas contíguas constituem clãs matrilineares,

quatro ao norte e quatro ao sul, distribuídos em metades igualmente matrilineares e exogâmicas.

Apesar de as aldeias carajás e javaés não disporem as casas em círculo fechado ou aberto, como as jês e bororos, não deixam de se assemelhar com elas em outras características. As casas se dispõem em fila ao longo da margem do rio, com portas e janelas para ele voltadas. Nas aldeias grandes formam-se mais uma ou duas filas atrás da primeira e a esta paralelas. Um caminho se estende entre a margem do rio e a primeira fila, outro passa por trás da última fila, além dos que separam uma fila de outra. É nessa faixa de casas que circulam as mulheres. A uma distância de 20 a 100 metros para o interior, junto à floresta ou cerrado, ergue-se uma casa retangular. Ela é fechada por três lados, menos aquele voltado para a vegetação. É a casa dos *ijasò*; corresponde à casa-dos-homens dos jês e bororos. Um pátio margeia essa casa e dele partem vários caminhos na direção das casas que abrigam os grupos domésticos, afastando-se uns dos outros como se fosse um leque. A casa dos *ijasò*, o seu pátio externo e os caminhos que dele partem constituem domínio masculino, não devendo ser frequentado por mulheres e crianças. As mulheres só pisam neles para dançar como os *ijasò* (gente que vive abaixo das águas). Os grandes grupos domésticos resultantes da uxorilocalidade fragmentam-se em famílias menores que continuam a viver em casas vizinhas. Elas e outras casas próximas costumam manter um pequeno pátio comum, usado para conversar e desenvolver atividades diversas. Um lugar em que as mulheres podem se manter a salvo das incursões rituais ou depreciativas masculinas. Infelizmente a cópia da tese de doutorado de André Toral (1992, pp. 62-71) disponível na internet, de onde tiro essas informações, não inclui seus mapas e croquis.

Os ricbactsas têm metades patrilineares exogâmicas, cada qual constituída por um certo número de clãs, embora não haja unanimidade entre os pesquisadores sobre quantos são exatamente. A residência é uxorilocal, mas não constitui uma regra rígida. Suas casas não se dispõem em círculo, mas seus grupos locais, que podem apresentar-se até como uma única maloca, têm casa-dos-homens ou dos solteiros (Pires, 2009).

Jorge Hernández Díaz (2015, pp. 73-80) reproduz o que dizem pesquisadores mais antigos, como Estêvão Pinto e Max Boudin, a respeito dos cinco clãs fulniôs, cujos nomes são traduzidos como Tabaco, Pato, Porco, Periquito e Peixe, informações das quais nada se pode tirar de conclusivo. Parece que da forma tradicional da aldeia não ficou nenhuma lembrança e talvez nada conste sobre ela nos documentos escritos dos séculos passados. Cristina Pompa (2001) lida com estes com desenvoltura, mas talvez não tenha encontrado referências a formas de aldeia no Nordeste no século XVIII, região de que trata do capítulo 6 ao 9 em sua tese sobre as relações entre missionários e indígenas. Os autores de que se vale podem ser divididos em três grupos: holandeses sobre os indígenas dos rios Jaguaribe (CE) e Assu (RN), capuchinhos franceses sobre os índios do rio São Francisco e jesuítas sobre os das Jacobinas (que suponho ser a região em torno da atual cidade baiana de Jacobina, no alto Itapicuru). As informações incidem mais sobre as atuações de chefes e xamãs e o rito mais difundido na região era o que se fazia em torno de uma grande cabaça, com vários furos atravessada pela fumaça da lenha verde que sob ela se queimava e que era aspirado pelos presentes, ao mesmo tempo em que bebiam suco de tabaco por uns tubos de barro (por exemplo, pp. 380-381). Não sei se era a mesma ou outra cabaça que continha uma imagem de cera preta com ossos e pedras verdes nela inseridas (p. 366).

No meu curso de graduação tive um professor de Antropologia, Marcelo Moretzsohn de Andrade, que fora aluno de um dos cursos de especialização ministrados por Darcy Ribeiro. E como parte desse curso fez um período de campo entre os

maxacalis. Contou-nos uma vez que, quando os índios limpavam o mato que cobria a aldeia, deu para perceber que as casas se dispunham em um arco de círculo.

Uma parte significativa da pequena população ofaié hoje em dia é constituída por índios guaranis além de uns poucos brancos com os quais mantêm alianças matrimoniais. Não há memória da forma tradicional da aldeia. Mas uma foto apresentada na dissertação de Mirtes Cristiane Borgonha (2006, p. 73) é bastante curiosa, por parecer a reprodução intencional de uma aldeia timbira, com sua rua circular e caminhos que ligam cada casa ao centro. A praça central, entretanto, parece ocupada por prédios da administração (talvez escola, posto de saúde, posto da Funai).

Suponho que os assentamentos guatós sejam aqueles que mais diferem das aldeias dos demais macro-jês. Vivendo no Pantanal, instalam-se em pequenas elevações cujo topo fica fora d'água na estação em que a planície se alaga. Essas elevações são ampliadas e sua altura é aumentada por aterramento. Cada uma tem espaço para uma família nuclear os poligínica e sua roça. O deslocamento no tempo da cheia é feito de canoa, sobre a qual podem permanecer vários dias. Não sei se já existe uma pesquisa etnológica que descreva como essas famílias se articulam para estabelecer laços matrimoniais e tomar decisões de interesse comum. Jorge Eremites de Oliveira (1996), cuja dissertação é uma avaliação das fontes bibliográficas sobre eles existentes como preparo para uma futura pesquisa arqueológica, não parece ter conseguido informações sobre sua organização social.

O centro das aldeias circulares têm sido caracterizados como a área masculina, pública, onde se discute e se tomam as decisões. Na casa-dos-homens gorotire ou mencragnotire, no pátio xicrin, sociedades integradas por homens que nelas ingressaram por escolha individual a partir do momento em que se tornam pais constituem um conselho que dirige a aldeia. Na aldeia canela o conselho se reúne no centro do pátio, constituído por homens, que esperaram cerca de 40 anos antes de aí chegar, a partir de seu ingresso numa classe de idade, que ocupa sucessivamente dois pontos nas margens da praça correspondente à metade a que sua classe passou a pertencer desde que foi criada.

Batoques

O uso de batoques auriculares e labiais ocorre entre os macro-jês, mas não é exclusiva e nem todos o fazem. Não sei se existe um trabalho que exponha sua distribuição, tal como fez Nimuendaju com as corridas de toras. Alguns etnônimos aplicados a povos macro-jês fazem referência a seu uso: botocudos, para os crenacs e os xoclangs; beijos-de-pau para os tapaiunas; orelhas-de-pau para os ricbactsas. Os timbiras os usam nas orelhas. Em 1961, numa aldeia dos gaviões do Pará que visitei, acompanhando como auxiliar a Roberto DaMatta, os homens ainda tinham um furinho debaixo dos lábios, no qual já não punham batoque, porém lembravam dos mais velhos que os tinham bem grandes. O líder caiapó Raoni sempre aparece na mídia com o seu.

Mas esses batoques não são apenas ornatos. Eles têm um significado. No livro *Nature and Society in Central Brazil*, Anthony Seeger (1981) nos explica que, para os suiás, pelas orelhas não se ouve simplesmente. Na sua língua, a palavra para “escutar” também significa “compreender” e ainda “saber”. Com as orelhas se “escuta-compreende-sabe” e por isso homens e mulheres as marcam com batoques. Pela boca os homens cantam e fazem seus discursos, de modo que só eles têm batoques labiais. Vale acrescentar que no tempo de sua pesquisa os tapaiunas moravam na aldeia dos suiás, e ele notou que, dentre as mulheres, só as tapaiunas continuavam a usar batoques auriculares. Vale notar ainda que o homem, ao passar para a faixa de idade dos muito velhos, tem apagado o desenho circular da face inferior de seu batoque labial. A partir

daí se espera que o velho ou a velha atue como um a espécie de palhaço. O palhaço também tem seu lugar entre os timbiras, mas as performances humorísticas entre os canelas (ramcomecrás) ficam por conta daqueles que têm pendores inatos para tanto, enquanto entre os craôs é um papel associado ao nome pessoal. Nos capítulos 2 e 3 do volume *Os Índios e Nós*, Seeger (1980) volta a tratar dos batoques e dos velhos e velhas.

Seeger (1981) captou também a importância social de outros sentidos. Surpreende-nos com a descoberta de que os suiás classificam os animais, os vegetais, os seres humanos, pelo odor. Distinguem os odores em muito fortes, pungentes, brandos, e ainda os podres. Pelos odores os suiás classificam os animais em comestíveis, não comestíveis ou comestíveis apenas sob certas condições, e assim orientam sua dieta na vida quotidiana e nas situações liminares. Pelos odores distinguem as pessoas segundo sexo, idade e períodos críticos. Para eles, de líderes poderosos e irascíveis emana um forte odor. Entretanto, acho que Seeger não deixou evidente se os suiás marcam o nariz com algum artefato ou pintura.

Já os olhos, que permitem aos xamãs, sempre suspeitos de feitiçaria, verem no escuro e o que acontece em lugares muito distantes, são anti-sociais e por isso não trazem qualquer marca.

Esta digressão feita a partir dos batoques, cujo uso se relaciona a sexo e idade, vem lembrar-me que fico a dever uma comparação entre os graus de idade e as classes de idade na organização social e política dos distintos povos do tronco macro-jê.

O círculo feminino

Em seu livro *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis*, Vanessa Lea (2012), com base em pesquisa de campo entre os caiapós, especialmente os mentuctires, ramo dos mencrangnontis, dá preferência a focalizar o círculo de casas, em vez do pátio central da aldeia, que vinha recebendo mais atenção dos etnólogos. O pátio é uma área mais masculina, onde se desenvolve a vida pública e ritual. O círculo das casas é mais feminino e mais doméstico. Vanessa quis mostrar que há mais a dizer sobre esse círculo, que ela se recusa a chamar de “periferia”. O que alguns antropólogos têm chamado de “segmento residencial”, um grupo exogâmico de casas contíguas no círculo da aldeia, ligadas unilinearmente pelas mulheres nelas nascidas, resultante da operação da uxorilocalidade combinada com o processo de crescimento e cisão do grupo doméstico, Vanessa prefere dar-lhe o nome de “Casa”, com inicial maiúscula, inspirada na noção de “Maison”, lançada por Lévi-Strauss. A Casa tem um lugar fixo no círculo da aldeia com relação às demais Casas e segundo a rosa-dos-ventos, que se mantém mesmo quando a aldeia muda de lugar. A Casa pode ser o local de origem de pessoas que se envolveram em certos acontecimentos históricos e até de personagens míticos. E cada Casa tem direito de propriedade sobre distintos *nekretx*, bens simbólicos que focalizarei mais adiante.

Em *A troca de nomes e a troca de cônjuges*, Maria Elisa Ladeira (1982) também volta sua atenção especialmente à atuação das mulheres timbiras, tanto as canelas (ramcomecrás), como as apaniecrás e as craôs, descobrindo-as como as principais conhecedoras dos nomes pessoais e articuladoras das uniões maritais.

Ainda no que diz respeito aos timbiras, recordando de minha pesquisa com os craôs, lembro-me do título de *wyty*, altamente honroso, concedido a uma menina ou menino, que fica associado respectivamente aos homens ou às mulheres da aldeia. Na verdade é uma homenagem feita indiretamente aos pais da criança, que mantém o título até pouco antes da puberdade. A casa do grupo doméstico em que mora a *wyty* ou o *wyty* fica aberta a todos durante a realização dos ritos. É como se todos fossem parentes

consanguíneos de seus moradores, pois se lhes oferece tabaco, algum alimento, ali podem descansar, conversar, cantar. À porta da casa de *wyty* terminam as corridas de toras. É possível identificar a casa de *wyty* pela quantidade de toras de corrida deixadas diante dela. É como se fosse um pátio na margem da aldeia, pois o outro lugar onde terminam as corridas é o pátio central. O respeito por quem foi *wyty* dura a vida inteira.

Nos ritos *Ketwajê* ou *Pempcahàc*, acrescentam-se duas moças que são tratadas tal como os iniciandos, participando em tudo com eles. Para outros grupos rituais, em outras cerimônias, também se escolhem moças associadas. São honrarias para sempre lembradas.

Embora não tenham suas casas erigidas em círculo e sim à margem do rio Araguaia, vale lembrar também das mulheres carajás e javaés. Pelo menos quatro artigos de Patrícia de Mendonça Rodrigues (1995, 2005, 2006 e 2007) sobre os javaés têm como núcleo comum sua cosmologia, mais especificamente a maneira como consideram a constituição de seus corpos, a distinção entre corpos dos que vivem na terra e os que permaneceram no fundo das águas, e as distinções entre os corpos dos homens e das mulheres. Nem todos os seres humanos deixaram as águas para viverem no nível terrestre. Os que lá ficaram são os aruanãs. Seus corpos são contidos; não têm relações sexuais e por isso não emitem esperma, nem sangue menstrual. Como desse modo não perdem energia, não enfraquecem, não envelhecem e nem morrem. Os que vivem sobre o chão, pelo contrário, têm os corpos mais abertos. Os homens javaés, mais próximos do ideal dos aruanãs, é que usam suas máscaras nos períodos de visitas desses seres à aldeia. As mulheres devem ser mantidas afastadas. Elas não apenas são corporalmente mais abertas que os homens, como também mais voltadas para o exterior, para a alteridade. A maior continência dos homens não é apenas corporal; eles são mais atentos aos interesses coletivos, enquanto às mulheres é atribuída a propensão a cometer atos anti-sociais. Atos maléficos das mulheres estão na origem dos seres chamados *aõni*, com características opostas às dos aruanãs (*irasò*, na língua javaé). Essas malevolências das mulheres são explicitadas nos cantos do rito de Aruanã. O modo negativo de considerá-las não faz jus ao papel ativo que têm dentro da casa onde o homem ingressa pelo casamento. O prestígio das mulheres cresce com a idade. Fazem arranjos matrimoniais, contam mitos, conhecem a terminologia de parentesco e dão conselhos aos jovens, enquanto o homem velho é uma figura apagada. Além disso, em contraste com os cânticos masculinos, o choro ritual das mulheres no período de luto, com a explicitação dos nomes dos feiticeiros que teriam causado a morte de seu parente, granjeia-lhes grande respeito e admiração.

Lembro-me de uma palestra feita pelo linguista David Fortune, dirigida a uns poucos estagiários, etnólogos e linguistas do Museu Nacional, nos anos 1960, em que ele nos explicou que aquela imagem errônea, divulgada entre leigos, de que mulheres e homens carajás falavam línguas distintas se devia à existência de três fonemas com uma forma alofônica para homens e outra para mulheres (não conferi se isso está no texto publicado posteriormente com sua esposa, Fortune & Fortune, 1975).

Esquemas de terminologia de parentesco

No sétimo capítulo do volume *Dialectical Societies*, David Maybury-Lewis (1979, pp. 225-226) usa um esquema de duas seções para comentar a distribuição dos termos de parentesco nas sociedades dos jês centrais (xerentes e xavantes). Em um esquema desse tipo, os termos de parentesco são dispostos duas colunas, uma para “nós” e outra para “eles”, em linhas de cima para baixo, desde a segunda geração ascendente até a segunda descendente. As duas colunas principais são divididas em outras duas

colunas, de modo a distribuir o termos por sexo. Geralmente os termos que cabem num esquema como esse são aqueles mais englobantes. Tais termos podem ser aplicáveis a mais de uma geração ou abranger ambos os sexos. Por isso suas células ocupam mais de uma linha ou ambas as colunas que distinguem os sexos. Segue o esquema que resume a terminologia xavante.

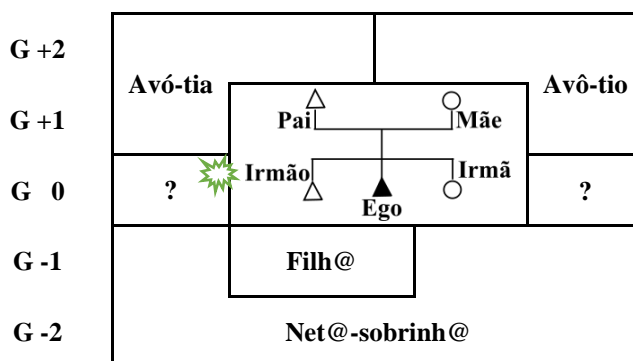
G +2	ĩ-‘rda		
	waniwihã △	ĩ-mãmã ○	wasi’re’wa
G +1	ĩ-tebe	ĩ-mãmã	wasiní simenḅ ‘rebzu
G 0	ĩ-dúmrada ▲ ĩ-nõ		
G -1	ĩ-ra otí	aibḅ	
G -2	ĩ-nihúdu		

No alto do esquema a seguir, embuti um outro menor que representa o casamento por troca de irmãs. Parece-me adequado para terminologias de sociedades que se dividem em metades, fazem o casamento de primos cruzados bilaterais ou aceitam a troca de irmãs. Nele inseri a terminologia de parentesco caingang apresentada no livro de Juracilda Veiga (2006, p. 129). Como se costuma neste tipo de esquema dar preferência aos termos mais inclusivos, parece-me que seria aceitável apagar as linhas pontilhadas com que separei certas células e substituir os termos que as preenchem por apenas um deles: *ióg*, *mbâ*, *kakrõ*, *nã* em G +1 e G +2; *iambré* em G 0; *kóxid* ou *kaitkõ*, *krẽ* ou *iambré* em G -1 e G -2. Quanto aos termos *kéinkê*, *réngrê* e *nhévy*, os três têm de ser mantidos, sem o acréscimo *-fi*, pois apontam a diferença relativa de idade entre irmãos e irmãs.

	Parentes Nossa metade		Afins A metade deles	
G +2	ióg-kófá	mbâ-kofá	kakrõ-kófá	nã-kófá
G +1	ióg	mbâ	kakrõ	nã
G 0	kéinkê réngrê nhévy	kéinkê-fi ● réngrê-fi nhévy-fi	iambré	iambré-fi
G -1	kóxid kaitkõ	kóxid-fi kaitkõ	krẽ iambré	krẽ iambré-fi
G -2	kóxid-xĩ kaitkõ	kóxid-xĩ-fi	krẽ iambré-xĩ	krẽ iambré-xĩ-fi

Casamento e transmissão de nomes pessoais

Para os jês do norte, Maybury-Lewis lança mão de um outro esquema (p. 238), de modo a atender a certas características da terminologia de parentesco, que é afetada pela transmissão de nomes pessoais, como a dos craôs e crincatis; feita por intermédio da patrifiiação ou matrifiiação simbólica, de que são exemplo os apinajés; ou sem ligação com tal filiação, que é o caso dos caiapós. Faço abaixo um arremedo do esquema de Maybury-Lewis.



Engendrei uns termos de parentesco de modo a fazer uma tradução aproximada dos usados pelos timbiras, geralmente cognáticos dos aplicados pelos outros jês do norte, de modo a dar alguma inteligibilidade ao esquema. Nota-se que certos termos se estendem a mais de uma geração, o que também pode acontecer no esquema de duas seções acima.

Outro detalhe a notar, e mais importante, é que esse esquema tem um centro, ocupado por uma família nuclear. Essa disposição se justifica pelo fato de a família nuclear, ou melhor, o grupo formado pelo genitor, a genitora e os filhos e filhas por eles gerados mantêm como que uma comunicação permanente entre seus corpos, de tal modo que, quando um deles passa por um período de crise, como uma enfermidade, picada de animal peçonhento, ou é muito frágil por sua tenra idade, todos devem se abster de alimentos e atos passíveis de agravar seu estado. Não estão obrigados a esses cuidados aqueles parentes que são referidos pelos mesmos termos aplicados aos membros da família nuclear, mas que não mantêm com Ego esse laço “biológico” mais imediato, como a irmã da mãe (chamada de “mãe”), o irmão do pai (chamado de “pai”), os primos e as primas paralelas (chamados de “irmão” e “irmã”), nem os filhos e filhas do irmão de Ego masculino ou da irmã de Ego feminino, chamados de “filhos” e “filhas”. Mesmo assim, esses parentes designados por termos classificatórios estão também invisivelmente incluídos no retângulo central do esquema, porque, junto com a família nuclear em destaque, contrastam com os de fora, pois eles não podem transmitir nomes pessoais a Ego (masculino ou feminino) e nem dele recebê-los. Quem dá nomes a Ego são aqueles que designei no esquema como “avô-tio” e “avó-tia”, e Ego só pode transmiti-los aos “net@s-sobrinh@s”. Junto com seu nome pessoal, aquele que o transmite a Ego também lhe concede a afiliação à sua metade sazonal, seus papéis rituais, seus amigos formais e, se for homem, a afiliação a um “grupo da praça”. Ego também pode referir-se a seus parentes mais distantes pelos mesmos termos que lhes aplica seu nominador. Chamei a atenção para essa distinção entre os parentes consanguíneos, uns ligados pelo corpo e outros ligados pelos ritos, em meu texto “Nominadores e genitores” (Melatti, 1971).

Outro detalhe: por que motivo pus pontos de interrogação nas células correspondentes aos primos cruzados? É que entre os jês do norte os termos de parentesco que lhes são aplicados variam de um povo para outro e até mesmo no seio do mesmo povo. Eu percebi entre os craôs uma tendência mais acentuada de Ego masculino designar

os primos cruzados matrilineares (da célula da direita do esquema) como “filh@s”, o que leva a irmã dele a chamá-los de “net@s-sobrinh@s”. A razão disso seria a identificação de Ego masculino com seu tio materno, que é o parente que com mais frequência lhe passa o nome pessoal. O mesmo motivo faz com que os primos cruzados patrilineares (da célula da esquerda do esquema) sejam chamados, tanto por Ego masculino como por Ego feminino, de “pai” e de “avó-tia”, uma vez que o pai de Ego (masculino e feminino) é o tio materno desses primos cruzados e pode lhes dar o seu nome pessoal.

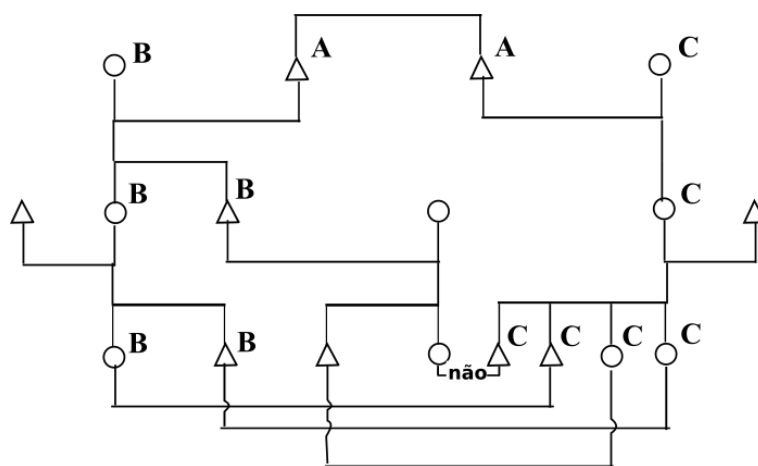
Com os caiapós se dá o inverso: Ego feminino chama de filh@s os primos e primas cruzados patrilineares, e seu irmão conseqüentemente os chama de “net@s-sobrinh@s”. Isso se explicaria por uma ênfase maior na identificação de Ego feminino com a tia paterna, uma das parentas que lhe pode dar seu nome pessoal. Por sua vez a prima cruzada matrilinear é chamada de “mãe” tanto por Ego feminino como por Ego masculino porque a própria mãe destes é uma possível transmissora de nome para aquela. E, em conseqüência, chamam o irmão da mãe de “avô-tio”.

Há mais a dizer sobre os primos cruzados, mas antes é preciso considerar outro detalhe do esquema relativo aos jês do norte. Comparando-o com o esquema de duas seções, notamos que lhe falta uma banda: a coluna dos afins ou “eles”. Lembro-me de que, nos anos 1960, quando lidava com terminologia dos craôs, eu sentia imensa dificuldade de achar, ou que os indígenas me indicassem, o ponto em que o esquema indefinidamente prolongável dos termos consanguíneos dava lugar à afinidade. Sabia que tinha de haver uma quebra, mas onde? Certamente me faltou um número maior de genealogias para marcar os casos que me eram relatados em que um homem e uma mulher que se chamavam por termos consanguíneos decidiam que iriam portar-se como parceiros sexuais. Ouvia comentários como: “Fulano está louco! Está virando toda parenta em namorada. Em que casa poderá receber comida?”

E assim foi até que Maria Elisa Ladeira (1982) propôs uma solução. Ela fez pesquisa de campo em três sociedades timbiras: canela (ramcocamecrá), apaniecrá e craô. Fez uma imensa genealogia das duas primeiras e na terceira concentrou-se na observação mais intensa dos mancras, um dos povos integrantes dos craôs. Constatou que são as mulheres quem mais conhece os nomes pessoais, que são elas quem dirige a escolha do nominadores dos recém-nascidos e até de quem ainda não nasceu. E que essa escolha tem a ver com o adiamento ou não da transição de certos parentes para a afinidade. Segundo Maria Elisa, o sempre lembrado acordo de um homem dar seu nome a um filho de uma irmã e ela passar o seu a uma filha dele geralmente não se faz entre germanos, mas entre irmãos classificatórios, primos paralelos. Os paralelos do lado materno moram no mesmo segmento residencial, que é exogâmico. Mas os paralelos do lado paterno são de outro segmento residencial e por isso parentes mais afastados, propensos a se tornarem afins. Se for interessante segurá-los como parentes, esses “irmãos” e “irmãs” é que serão convidados para a transmissão cruzada de nomes para os filhos. Quanto aos primos cruzados, os matrilineares, filhos de homens saídos do mesmo segmento residencial de Ego, ainda são parentes muito próximos. Porém os cruzados do lado paterno, inclusive os paralelos deles, podem ser cogitados para uma relação de afinidade. Por isso, no lado paterno do esquema terminológico dos jês do norte entre as células dos primos cruzados e aquela onde estão (invisíveis) os paralelos, pus uma marca que sugere a irrupção da afinidade. Comenta ainda Maria Elisa que o acordo entre primo e prima paralelos (que se chamam de “irmão” e “irmã”) para concederem seus nomes aos filhos um do outro é mais fácil de acontecer em aldeias mais populosas, como a canela (ramcocamecrá). Em aldeias pequenas, onde a escolha é mais limitada, é mais comum o acordo entre o irmão

e irmã verdadeiros. Se bem me lembro, Maria Elisa ainda diz do retorno do nome para a casa de onde saiu, mas eu teria de voltar a sua dissertação para me lembrar dos detalhes.

Por falar em primos paralelos patrilineares, são eles que abrem para seus filhos a possibilidade de casamento entre os panarás, cujos clãs são matrilineares e exogâmicos, numa forma de prescrição matrimonial que não é atendida por muitos deles. Dois irmãos (do mesmo clã **A**), ao casarem-se com mulheres de clãs distintos (**B** e **C**), neles geram filhos que são primas e primos paralelos entre si. Por sua vez, o filho de uma prima de um desses clãs pode e deve se casar com a filha de uma dessas primas do outro. Também o filho de um primo pode fazê-lo. Mas a filha do primo **não** se casa com filhos dessas primas (Schwartzman, 1987, pp. 129-143 e 467-477).



Mas não vou tentar aqui procurar semelhanças ou diferenças nas relações entre primos paralelos patrilineares panarás e entre os timbiras. Para começar, timbiras e panarás diferem na transmissão de nomes. Entre os panarás, quem dá nome, masculino ou feminino, é o pai; não o tio materno, que é classificado como “irmão”.

O dualismo da pessoa bororo

O contraste entre parentes vinculados pelo corpo (pelas também chamadas relações de substância, como as chamou Roberto DaMatta) e aqueles enlaçados pela transmissão de nomes pessoais, acima comentado no que tange aos timbiras, hipertrofiou-se nos bororos na grande divisão que tudo domina, dos seres, atividades e artefatos associados aos *aroe* e daqueles associados aos *bope*.

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

Já os *bope* se manifestam nos fenômenos naturais, como a chuva, a luz do dia, a escuridão da noite, o trovão, o relâmpago, o calor e o frio. Causam a reprodução, a frutificação, o crescimento, a degenerescência, a morte, enfim, presidem à transformação orgânica. Têm a ver com a força vital ou *raka*, que anima cada ser vivo, homem inclusive, veiculada sobretudo pelo sangue, o sêmen e o leite. Relações sexuais, trabalho físico, dança, canto, tudo isso implica em gasto, perda do *raka*, de modo que, quanto mais velho,

menos dessa força dispõe o indivíduo, o que significa também que os primeiros filhos são mais bem providos de *raka* pelos pais do que os últimos (pp. 36-7, 41-3).

A operação desses dois princípios complementares implica na atuação de dois tipos de xamãs, o *aroe etawa-are* e o *bari*. Os serviços deste último são imprescindíveis para permitir o consumo da carne de animais como a anta, diferentes espécies de veado, ema, seriema, capivara, queixada, caititu, de peixes como o pirarucu, surubim, jaú, e até frutos como a mangaba, pequi, cajá. O *bari*, possuído por um *bope*, deve comer porções desses alimentos, de modo a pô-los em disponibilidade para o consumo dos demais moradores da aldeia. Doença e morte são atribuídos à ação dos *bope* e geralmente por causa do consumo indevido de alimentos que não passaram por esse rito, mesmo quando a falta ocorreu muitos anos antes. Cabe ao *bari* a cura das doenças causadas pelos *bope*, o que faz por sucção da parte do corpo afetada, dela retirando de um inseto (pp. 140-1, 221-5, 226-232).

Já o *aroe etawa-are* atua naquelas caçadas coletivas cujos participantes representam bororos falecidos. Penetra no corpo de uma anta, de um pequeno porco-queixada e dirige os animais na direção dos caçadores, para que os abatam. Também pode transformar penas de aves aquáticas ou folhas da palmeira caeté em peixes como o dourado, pacu, pintado; transformado num pequeno peixe, conduz os grandes para as redes e armadilhas (pp. 298-300).

Cabe também ao *aroe etawa-are* curar os males provocados pelo rompimento de certas regras, como manter relações sexuais por ocasião de ritos, sobretudo os relacionados ao ciclo funerário; não ter em disponibilidade os alimentos preparados para os *aroe*; deixar que alguém os consuma antes deles; displicência no apagamento da decoração usada nos ritos secretos (: 303-6). Outra atribuição do *aroe etawa-are* é entoar vários cânticos em complexas cerimônias, entre as quais as fases de abertura e encerramento do ciclo funerário e o rito de iniciação (p. 308).

Hoje, talvez devido às mazelas do contato interétnico, como o decréscimo da população, os bororos não dispõem mais de *aroe etawa-are*. Não obstante, esse tipo de xamã continua a ser imprescindível na execução de determinados atos rituais. Os bororos resolvem o problema da seguinte maneira: considerando que o *bari*, ao morrer, se torna um *bope*; que o *bari*, quando vivo, tem espíritos *bope* que o ajudam, os familiares; que um *bari* pode ter entre os seus espíritos familiares o *bope* de um irmão falecido que tinha como seu familiar o *bope* de um parente mais remoto que havia sido simultaneamente *bari* e *aroe etawa-are*; então fazem com que o *bari*, por intermédio dessa cadeia, assuma algumas das tarefas do *aroe etawa-are* (p. 235).

Por conseguinte, o dualismo permeia os mínimos detalhes da vida bororo. A própria constituição e trajetória da pessoa bororo é marcada por ele. Na cerimônia de concessão do nome pessoal, tirado do repertório da linhagem da mãe, está presente aquela que fez as vezes de parteira, tradicionalmente a mãe ou irmã do pai do pai da criança (hoje mais freqüentemente a mãe da mãe), portanto da própria metade da criança, e que teve, por ocasião de seu nascimento, o poder de eliminá-la caso tivesse vindo à luz com defeitos físicos, acompanhada de irmão gêmeo ou precedida por sonhos de mau agouro dos pais. Ela entrega a criança ornamentada e emplumada a um tio materno desta, portanto de sua metade. A ornamentação terá sido toda providenciada pelas mulheres do clã paterno, logo da metade oposta, e, no caso de criança do sexo masculino, acrescentada de um instrumento perfurante feito de fêmur de veado pelo próprio pai. Tal instrumento é usado pelo tio materno para furar o lábio inferior do menino, bem como o septo nasal do pai (pp. 63-65).

Quando chega o tempo de sua iniciação, o jovem ganha um patrono da metade oposta, que o encoraja, sobretudo no momento em que lhe são revelados os segredos relativos ao assustador *Aije* e aos zunidores. Do patrono ele recebe o estojo peniano (um laço de folíolo). Esse patrono costuma ser um filho da irmã do pai e se espera que o jovem em iniciação venha a se casar com a irmã dele. Os dois passam a ter uma relação ritual vitalícia, de modo que o sobrevivente virá a ser o representante do outro, quando morrer, o *aroe maiwu* (pp. 106-7, 114-5, 271).

O *aroe maiwu* ou “nova alma” é sempre um homem, mesmo que represente uma mulher falecida. Ele mata caça que seu pai e mãe rituais, isto é, pai e mãe do morto que representa, distribuem como evidência de que o falecido continua presente na comunidade. Ele tem o encargo de matar um “animal da vingança”, que deve ser um grande felino ou um gavião real, o que possibilitará ao morto (cujo nome estava até então proibido de ser pronunciado) receber um novo nome, alusivo a certas características do animal abatido, que o perpetuará, sendo incluído no acervo de nomes-*aroe* de seu clã. O representante do morto também obtém com esse ato um nome, além de armas decoradas e outros adornos dos parentes do morto. Alguns desses adornos, ele os usará sempre, mostrando que, apesar de quite com seu encargo ritual, sua identificação com o morto não se anula totalmente.

Amizade formal

O *aroe maiwo* dos bororos tem um quê de amigo formal, ainda que eu não saiba se pode ser tomado como tal. Vale compará-lo com os amigos formais dos jês, de cujos deveres e retribuições faço o resumo abaixo.

Timbira. No seu livro sobre os canelas (ramcocamecrás), Curt Nimuendaju (1946) apresenta sob o título de amizade formal dois tipos de relação: a de *hōpin* (pp. 100-103) e a de *ikwônō* (p. 104). Pesquisadores subsequentes têm reservado o adjetivo “formal” apenas para a primeira. A razão sem dúvida é o caráter mais espontâneo da segunda. Ambos os tipos de relação também são mantidos por outros timbiras. Eu as constatei entre os craôs.

A relação de *hōpin* (ou seu feminino *hōpinxôj*, abreviado *pinxôj*) se transmite com o nome pessoal. Cada nome é ligado a alguns outros, masculinos ou femininos, por essa amizade. Desse modo, cada pessoa ganha vários amigos, tanto masculinos como femininos. Mas um deles o será de modo especial, por assumir suas obrigações de modo pleno. Nimuendaju ainda acrescenta que essa relação pode ser assumida de modo voluntário pela realização um ou outro de dois ritos simples. Em um deles o pretendente põe um ornamento no pescoço de uma mulher grávida, tornando-se amigo da criança que vier a nascer, qualquer que seja o sexo. Noutro, os dois pretendentes a se tornarem amigos caminham até o centro de uma pequena lagoa rasa e, de costas um para o outro, mergulham e nadam em direções contrárias; ao emergir, encaram um ao outro. Os vários exemplos de como os *hōpin* se comportam, presenciados por Nimuendaju, mostram que se trata de uma relação evitativa (não pronunciar o nome do outro, passar ao longo quando se cruzam num mesmo caminho, evitarem-se sexualmente e conseqüentemente não casarem um com o outro) e simultaneamente de exagerada solidariedade (aplicar contra si aquilo que tenha molestado o outro). Em situações rituais alegórica ou realmente difíceis, defendem, substituem, carregam o outro. Em um rito de final de luto, entre os craôs, em que se repetia uma cerimônia na qual a falecida tinha um papel importante, o comportamento de um homem que era seu *hōpin* e de uma mulher que era provavelmente

sua *hōpinxôj* me sugeriam que eles a estavam substituindo, ou que a estariam ajudando se fosse viva (Melatti, 1978, p. 120).

O outro tipo de amizade, *ikwônō*, é mais uma relação de companheirismo. Dizem os craôs que assim se chamam aqueles que nasceram no mesmo dia ou que exerceram juntos certos papéis de caráter ritual ou político. Esse tipo de amizade também se estabelece entre mulheres. Nimuendaju descreve um rito canela realizado por aqueles que desejam estabelecê-la: é o contrário daquele rito da lagoa, pois aí os pretendentes nadam juntos, lado a lado. Diz também que esses amigos se permitem o acesso de um à esposa do outro. Entre os craôs esse acesso também é possível, a julgar pelo termo de parentesco com que Ego se refere ao *ikwônō* do pai e seu recíproco, que correspondem respectivamente a “pai” e “filh@”.

Manuela Carneiro da Cunha (1978), em *Os Mortos e os Outros*, livro resultante de sua pesquisa entre os craôs, dedica todo o capítulo 5 a uma longa discussão dessas relações de amizade. Além da atuação acima referida, Manuela também considera a participação dos *hōpin* no final do resguardo do matador e na proteção aos reclusos nos ritos de iniciação, os seja, de restauração de status e no acesso a um novo. Comenta também as relações prazenteiras com os parentes dos amigos formais, como acontece com os insultos que lhes são bradados nas tardes em que aparece pela primeira vez a Lua em quarto crescente.

Caiapó. Manuela faz referência à tese de Lux Vidal, sobre os xicrins, ramo dos caiapós, que depois foi publicada como livro (1977). Entre os xicrins os amigos formais se herdavam do pai, podendo ser desde vários a nenhum. No primeiro caso é preciso escolher um; no segundo, tratar de estabelecer a relação com alguém. Lux já havia apontado a participação dos amigos (*krobdjuo*) e amigas formais (*kro*) nos ritos de passagem, como o acesso a um novo grau de idade motivado pelo nascimento do primeiro filho, com o conseqüente ingresso no conselho da aldeia. Mas não atuam nos ritos funerários. Diz também que há relações prazenteiras com os afins do amigo formal. E também apresenta casos que ilustram essas relações com os filhos da amiga formal, inclusive a consideração da filha da amiga formal como esposa potencial, o que não quer dizer preferencial (pp. 96-102).

Tal como acontece com os xicrins, os amigos formais entre os mencrangnotis, um outro ramo dos caiapós, também não podem casar entre si. Vanessa Lea (1995), que fez pesquisa com eles, toma como ponto de partida a possibilidade de casamento com a filha da amiga formal, tal como admitido pelos xicrins, para fazer um exercício de procura de um padrão de casamento. Mas confesso que não sei acompanhar o complexo diagrama e a argumentação da pesquisadora.

Apinajé. Odair Giralдин, em tese sobre os apinajés orientada por Vanessa Lea, também trabalha com a relação entre amizade formal e casamento. Porém os apinajés não transmitem a amizade formal do mesmo modo que os caiapós e nem tal relação conduz ao casamento pela mesma via. Os apinajés não fazem a transmissão dos nomes pessoais do epônimo para o nominado, como os timbiras ou os caiapós. Há entre os dois um intermediário, um arranjador de nomes, um pai (*pam kaag*) ou mãe (*nã kaag*) classificatórios (como FB e MZ). Os epônimos são, como os timbiras e os caiapós, aqueles parentes da segunda geração ascendente, avós ou seus paralelos, ou aqueles chamados pelos mesmos termos de parentesco na primeira ascendente (FZ ou MB e seus paralelos). O arranjador de nomes, geralmente do mesmo sexo do nominado (Ego), também lhe passa seus próprios amigos e amigas formais. Eles serão os *kràm-gêx* de Ego. Alguns desses *khàm-gêx* são também arranjadores de nomes de outras pessoas,

consideradas seus filhos nominados (no dizer de Giraldin, para distingui-los de filhos biológicos). Ego também chamará a estes de *kràm-gex*. Em favor da clareza Giraldin qualifica aqueles de seniores e estes de juniores. O termo recíproco para uns e outros será *pahkràm*. Não pode haver casamento entre amigos formais. Mas é possível o casamento com filhos e filhas biológicos de *kràm-gêx* ou *pahkràm* e também entre filhos e filhas biológicos deles, de que Odair Giraldin oferece vários exemplos. Para chegar a sua demonstração, Giraldin (2000) teve de fazer um ajuste na descrição de Roberto DaMatta.

Suiá. Anthony Seeger (1981, pp. 142-145) distingue três tipos de amizade entre os suiás. Uma se denomina *ñumbre-krà-chi*. É um laço que se estabelece entre indivíduos do sexo masculino por ocasião de uma corrida de toras. Dois homens amigos, formais ou simplesmente espontâneos, aproximam-se conduzindo seus filhos e apresentam um ao outro, dizendo-lhes: “Este é seu *ñumbre-krà-chi*.” E assim a relação é estabelecida entre cada menino e o amigo do pai e também com os filhos dele. A relação se consolida quando, pela primeira vez os *ñumbre-krà-chi* pintam um ao outro para a corrida de toras. E ela pode ser herdada de pai para filho. Acontece que, nas vizinhanças da aldeia onde Seeger realizou sua pesquisa, não havia buritis e, por isso, as corridas não se realizavam, não dando a oportunidade à criação de novos laços. Só os mantinham aqueles que puderam herdá-los do pai. Cabe aos *ñumbre-krà-chi* cortar e pintar a máscara um do outro na cerimônia do camundongo e papéis menores em outras cerimônias. Os tapaiunas nessa época moravam na aldeia suiá e Seeger os denominou suiás ocidentais. Cabia a seus *ñumbre-krà-chi* servir água um ao outro e também algum papel na introdução de um novo residente na casa-dos-homens. Essas tarefas rituais devem ser realizadas solene e silenciosamente, pois o *ñumbre-krà-chi* sente vergonha diante do outro, não pode dizer seu nome, nem conversar com ele e nem dirigir-lhe o olhar.

As irmãs e as filhas de um *ñumbre-krà-chi* são as *kràm-ngedi*. Elas ajudam a pintar as máscaras e também os cadáveres de seus *ñumbre-krà-chi*. As relações com as *kràm-ngedi* são formais, porém menos solenes. Não há muita vergonha nem muitas obrigações entre mulheres que são *kràm-ngedi* uma da outra, a não ser pintar o corpo da que vier a morrer primeiro.

A relação de *ñumbre* (distinta de *ñumbre-krà-chi*) se estabelece entre dois (ou mais?) jovens que moram na casa-dos-homens antes do nascimento de seu primeiro filho, que os faz mudarem-se para a casa da esposa. Os *ñumbre* partilham alimento, cantam juntos e são companheiros de viagem. Podem ser da mesma ou de metades opostas. A relação tem caído em desuso com a descontinuação do período de residência na casa-dos-homens.

Mais espontânea ainda é a relação de *kràm* (nada a ver com *kràm-ngedi*), que os outros atribuem a dois homens mais ou menos da mesma idade, por verem-nos sempre juntos caçando, cantando, comendo. Eles próprios não se tratam pelo termo *kràm*.

Xavante. Aracy Lopes da Silva (1986, pp. 203-239) distingue entre os xavantes dois tipos de amizade formal. Ambas têm seu começo durante a reclusão na casa-dos-solteiros. Uma é a relação entre os *daminiwainhõ*. A reclusão dura cerca de cinco anos. Desde o início, o pai de cada recluso escolhe para seu filho um especial protetor e conselheiro dentre os integrantes da classe etária que lhe está a dois graus de idade acima para ser o seu *daminiwainhõ* (termo recíproco). Ele assiste o iniciando nas provas e ritos. Entre um e outro a relação é de respeito. Uma vez terminada a reclusão, essa relação se mantém, mas vai se esmaecendo com o tempo, conforme os dois vão passando pelos outros graus de idade e se envolvendo mais nos embates políticos.

A outra relação, entre os *da'amõ*, nasce também na casa-de-solteiros, unindo três de seus moradores, pelo menos um dos quais afim dos outros dois. É uma relação de companheirismo. Ela também sobrevive aos fim da reclusão. Porém os assim unidos passam a renovar seus laços com outros membros da sua ou de outras classes de idade. A solidariedade entre os *da'amõ* serve para aliviar as relações mais difíceis entre os afins e entre as facções.

Nomes pessoais de prestígio

Dentre os nomes pessoais, diz Curt Nimuendaju (1956, pp. 21-25) que alguns os apinajés consideram “nomes grandes”. Assim qualificam aqueles nomes que reservam a seus portadores o privilégio de atuarem em certos papéis de ritos bem determinados. Alguns desses papéis formam pares, desempenhados por dois indivíduos, cada qual com seu nome, um de cada metade, *Kolti* e *Kolré*. Nimuendaju descreve o papel que cabe a cada nome.

Também entre os caiapós existem “nomes grandes”, que devem ser transmitidos em cerimônias especiais, que só podem ser preparadas por pais capazes de arregimentar os esforços de vários parentes. São nomes perigosos, que não podem ser transmitidos a crianças e jovens de saúde frágil ou criancinhas muito novas. Mas devem ser passados antes do jovem ingressar na casa-dos-homens ou da menina completar uns 10 anos de idade. O portador de um desses nomes tem uma dieta especial, que proíbe o consumo de certas espécies, uma evitação que também seus pais devem cumprir (Turner, 1966, pp. 167-176). A longa cerimônia da concessão do nome *Bẽmp* acompanhada por esse pesquisador correu paralelamente com um rito de iniciação (pp. 178-246).

Se a pesquisa de Terence Turner se desenvolveu sobretudo das aldeias grotire e cubencrancrén, a de Lux Vidal (1977) se realizou com outro ramo dos caiapós, os xicrins. Entre estes ela também encontrou a distinção entre nomes grandes e nomes comuns e os cuidados especiais relacionados aos primeiros. Observa ela que, se no passado os xicrins realizavam uma cerimônia para cada nome grande, tinham optado em tempos mais recentes por realizar uma só para a transmissão de todos esses nomes, por estarem demograficamente reduzidos e incapazes de arcar com tantas obrigações. Essa cerimônia é o *Mẽ-rêrêmê*, que ela apresenta mais adiante (pp. 182-193). Mas tais nomes também podem ser atribuídos na Festa do Milho Novo (pp. 113-115).

Os nomes grandes caiapós sempre começam por um prefixo. Três iniciam os nomes masculinos: *Bep*, *Totok* e *Katob*. Seis os femininos: *Bekwe* (ou *Bekwoi*, feminino de *Bep*), *Nhiok*, *Ire*, *Paÿn*, *Kôkô* e *Ngrei* (Vidal, 1977, 108-112). É digno de nota que os nomes comuns das mulheres xavantes também são precedidos por prefixos. Enquanto os homens xavantes recebem seus nomes pela via dos laços de parentesco, as mulheres os ganham numa cerimônia em que os homens, divididos em grupos segundo os graus de idade, escolhem as casadas ainda sem nome e lhos concedem, precedidos dos seguintes radicais: *'Rẽ* (periquito), *'Ro'ó* (macaco), *Pê* (peixe), *Tsiñotse'e* (quero-quero) e *Wautomo* (uma árvore do cerrado) (Lopes da Silva, 1986, pp. 121-124).

Os caingangs dividem-se em metades patrilineares e exogâmicas. Cada metade se divide em duas seções, uma delas com o mesmo nome da metade. A metade *Kanhru* inclui as seções *Kanhru* e *Votor*. A metade *Kamé*, abrange as seções *Kamé* e *Wonhétky*. O nome pessoal é dado à criança, poucos dias depois de nascida, a pedido do pai, por uma pessoa mais velha, conhecedora dos costumes antigos. Ela não dá seu próprio nome, mas sim o escolhe no repertório da seção patrilinear da criança. Tal como acontece com os apinajés e caiapós, os caingang têm nomes bonitos e nomes comuns. Uns poucos pesquisadores

procuraram achar a razão dessa distinção, dentre eles a linguista Ursula Wiesemann. No capítulo 7 de seu livro *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*, Juracilda Veiga (2006) procura uma explicação mais plausível. Segundo a pesquisadora, a solução deve estar no mito de origem dos próprios caingang, segundo o qual os irmãos *Kanhru* e *Kamé* foram criando os nomes pessoais conforme os acontecimentos de que participavam. Argumenta Juracilda que esses nomes criados pelos irmãos míticos é que são os bonitos ou bons. Eles seriam os nomes dos repertórios das seções *Kanhru* e *Kamé*. Mas os nomes pessoais das seções *Votor* e *Wonhétky* não foram criados por esses personagens míticos. Essas duas seções têm origem externa, seus membros constituem a descendência de gente incorporada aos caingangs por aliança ou cativo. Os nomes pertencentes a essas seções seriam como que ilegítimos, e a pesquisadora se refere a algumas opiniões depreciativas sobre eles, emitidas por interlocutores caingangs. Por outro lado, os portadores de nomes comuns, feios ou ruins, parecem mais fortes nas lides com os mortos. Por exemplo, os da categoria *Péin*, tanto da metade *Kanhru* como da *Kamé*, são especialistas nos serviços funerários, pois enterram os mortos e cuidam de seus túmulos; outrora os construíam. Os membros da seção *Votor* são os encarregados de abrir e de fechar o buraco no cemitério pelo qual emergem e depois se retiram os ancestrais e espíritos dos mortos que comparecem ao rito de *Kikikoi*. De qualquer modo, Juracilda Veiga acha que a questão ainda está em aberto.

Riqueza simbólica

Tratando dos caiapós, especialmente dos mentuctires, explica Vanessa Lea (2012, caps. 8 e 9 e apêndice 7) que os *nekretx* são bens imateriais, prerrogativas sobre papéis rituais, cânticos, adornos, xerimbabos de certas espécies, privilégio de consumir determinadas partes do corpo de alguns animais de caça, e inúmeros outros. Admite-se a concessão do usufruto de alguns deles a membros de outras Casas, mas têm de ser devolvidos. Tal como os nomes pessoais, constituem prerrogativa de cada Casa, um direito que é exercido por um ou alguns de seus membros; são passados de seus detentores mais velhos para os mais jovens.

Entretanto, nomes e *nekretx* não se transmitem juntos. Algumas dessas regalias são gozadas pelos homens, como o consumo da carne de certa parte da anta, que tem seu corpo setorizado, cada qual destinado a uma Casa distinta, como mostra a interessante figura 45 (p. 347). Outras são das mulheres, como a criação de xerimbabos, filhotes de animais abatidos na caça, detendo cada Casa a prerrogativa sobre uma ou mais espécies. Assim, filhotes de onça só podem ser criados numa determinada Casa, mas os adornos e as armas feitos de ossos, dentes ou couro de diferentes espécies de onça constituem *nekretx* de Casas distintas. Até mesmo certos objetos de origem não indígena podem ser *nekretx*, como o gorro vermelho, que lembra aquele tirado de um morto no primeiro confronto que os caiapós tiveram com seringueiros, de que é exemplo o que está na cabeça do bebê da foto da capa do livro.

Um artigo de Gustaaf Verswijver (1983/1984) antecede Vanessa Lea ao reconhecer que os nomes pessoais e os *nekretx* pertencem às Casas (Verswijver diz segmentos residenciais) e ainda que, quando transmitidos a pessoas nascidas em outras, devem retornar à Casa de origem na transmissão seguinte. Verswijver reduz o significado do termo *nekretx* às prerrogativas rituais e aos itens de enfeite pessoal (*õ nekrêtx*); os direitos a receber partes específicas de certos animais são *õ mry*; e o direito de criar animais específicos é *õ krít*. Mas os três tipos de direitos pertencem a segmentos residenciais, aos quais devem sempre retornar.

Conhecidos há mais tempo entre os pesquisadores que os direitos das Casas caiapós são os patrimônios dos clãs bororos em nomes, cantos, danças, ornamentos corporais e representações rituais (Novaes, 2006, p. 295), cujo exercício é concedido aos da metade oposta. Não sei dizer se as espécies animais e vegetais e alguns outros seres e artefatos arrolados no Apêndice 1 (Quadro das espécies clânicas) do livro *As Aldeias Bororo*, de Renate Viertler (1976) fazem parte desses patrimônios.

Presença dos mortos

Manuela Carneiro da Cunha (1978) nos mostrou com sua pesquisa que, para os craôs, os mortos são os outros. A morte faz uma separação radical entre vivos e mortos, que nem são sepultados pelos seus parentes próximos, mais sim pelos afins. Os mortos procuram os vivos, querem atrair algum parente para lhes fazer companhia e, se este aceitar alimento ou relações sexuais com uma alma de falecido, morrerá. Por isso, é preciso tomar precauções para evitar o encontro com uma delas. Entretanto, em certas ocasiões rituais, a aproximação dos mortos é procurada ou pelo menos tolerada.

Curt Nimuendaju (1946, pp. 171-179), ao iniciar sua detalhada descrição do rito de *Kêtwajê*, que os canelas (ramcocamecrás), timbiras como os craôs, realizam, inicia com a apresentação do mito de sua origem. Dá duas versões, mas com a parte principal comum: um jovem (ou dois) retornando a sua aldeia cujos habitantes tinham sido todos devorados pelo gigantesco gavião (ou retornado à aldeia abandonada devido à ação de uma amazona canibal), surpreende as almas de mortos fazendo um rito. Protegido(s) por um tio falecido (ou avô falecido), afasta-se subindo a uma árvore (foge da tapera e vai procurar o novo local da sua aldeia, de onde sai um homem que vai observar a festa), de onde assiste e aprende o rito. É o *Kêtwajê*, o primeiro dos ritos de iniciação por que passam os jovens. É um rito longo. Aquele a que Nimuendaju assistiu durou dois meses e meio. Não cabe descrevê-lo aqui. Mas há nele um momento em que se supõe a presença das almas dos mortos. Certos gestos repetem aqueles que o jovem (ou jovens) vira(m) no mito: receber uma comida ilusória apanhada no ar (no mito o avô falecido dá alimento aos jovens, mas ele desaparece antes de ser tocado), ou receber um pedaço de paparuto e não comê-lo, passando-o a um parente.

Eu também vi a realização de partes do *Kêtwajê* entre os craôs, em aldeias distintas (Melatti, 1978, pp. 274-302). Um craô me contou o mito de origem do rito. Mas me parece que se confundiu com outro mito e não ficou claro se os seres que falam aos rapazes que foram encarregados inspecionar as roças e pernoitaram na aldeia vazia porque seus moradores estavam em expedição de caça e coleta eram almas de vegetais ou de humanos falecidos. Nas partes do rito a que assisti não percebi ou ouvi qualquer alusão a almas de mortos. Mas há um momento, próximo do encerramento, em que os reclusos são levados para fora da aldeia por membros do grupo ritual Tatupeba. Não os acompanhei. Mas soube que os Tatupebas vão levando os reclusos para fora sem parar e somente se detêm quando bloqueados pelos amigos formais destes. Então os reclusos voltam correndo para a aldeia, alguns adultos lhes dão varadas quando passam e duas moças os borifam com uma infusão de um vegetal que tem o mesmo cheiro da formiga *pêphà*, se não me engano a mesma em que o homem que foi levado ao céu, pelos urubus, se transformou para punir aqueles que o tinham abandonado. A ida dos reclusos para fora da aldeia, levados por um grupo com o nome de um tatu conhecido por cavar muito fundo e violar sepulturas, tem uma leve similaridade com uma caminhada ao mundo dos mortos.

Continuando com os craôs, a última refeição do morto, oferecida por seus parentes cerca de uma semana após o funeral, também os põe em proximidade com sua alma. Ela

vem comer os alimentos dispostos num jirau fora da casa em que os parentes se mantêm recolhidos (pp. 114-118).

Não vi o rito de *Pàrcahàc*, o mais frequente entre os craôs para marcar o final do luto. Mas a musicóloga Kilza Setti (1994/1995) o viu e anotou sua música. Ela ouviu de Diniz, chefe da aldeia do rio Vermelho, sobre algo que os mortos deixam para os vivos: quando alguém morre, sua alma vai para aldeia dos mortos ou vaga ao léu até que morre outra vez e se transforma num animal de grande ou médio porte. Morrendo outra vez vira um animal menor até que, morrendo outra vez, transforma-se em toco de pau ou cupinzeiro. Quando um incêndio o queima, fica a cantiga (p. 194). Infelizmente ela não perguntou mais. Que música? Ela sai do cupinzeiro? Ou é a lembrança dos cânticos que o falecido costumava entoar?

No capítulo 9 de *Aspectos Fundamentais da Cultura Caingang*, Juracilda Veiga (2006) descreve o rito de *Kikikoi*, dedicado aos mortos. Apesar de os caingang estarem distribuídos por quatro estados brasileiros, somente a comunidade de Xapecó, em Santa Catarina, realizou periodicamente esse rito nas décadas de 1970 a 1990. Para os mortos a quem é dedicado, o *Kikikoi* proporciona seu último retorno como pessoa relacionada à comunidade e o momento em que eles devolvem seus nomes pessoais aos vivos, liberando-os da proibição de pronunciar-los e permitindo que venham novamente a ser dados às crianças. Por conseguinte, tal como acontece entre os timbiras, em que há presença, pelo menos sugerida, dos mortos no primeiro dos ritos de iniciação por que passam os jovens, entre os caingang eles permitem a aplicação de uma marca importante na primeira etapa do ciclo de vida: o nome pessoal.

Jules Henry (1964, pp. 181-194) descreve os ritos funerários e de luto dos xoclengs. Antes de sua pesquisa de campo (1932-1934), os xoclengs faziam a cremação dos mortos. Nota-se uma certa ambiguidade na relação dos xoclengs para com os seus mortos, que o próprio Henry reconhece. Junto à pira funerária punham nas mãos do cadáver carne e cera (em lugar de mel), socavam-lhe o peito e, lembrando os sofrimentos por que tinham passado juntos, pediam-lhe que fosse embora, que deixasse os animais de caça, que deixasse os filhos e fosse. Ao pôr fogo na pira, cantavam. Os integrantes do grupo local sentiam-se em perigo com a possibilidade da volta do morto. O homem ou a mulher que enviuvava tinha de se afastar do grupo durante uma temporada, pois trazia nos seus cabelos e unhas vestígios de seu longo e íntimo contato com aquele que morreria (compare-se com a fuga do viúvo para floresta, onde cortava o cabelo e ficava escondido alguns dias, entre os cariris no Nordeste do século XVII, conforme Pompa, 2001, p. 384). Entretanto, após o período de luto, em qualquer ocasião em que o falecido ou falecida era lembrado, seu parente, parenta ou cônjuge entoava uma lamentação cantada em que lembrava as atenções, ajudas, alimentos que o morto ou morta lhe tinha dado, e admitia como seria bom tê-lo junto a si. Henry transcreve e traduz algumas dessas lamentações (pp. 188-194).

No rito de *Hetohokỹ*, realizado tanto pelos carajás como pelos javaés, a presença dos mortos é maciça, sobretudo nos seus momentos finais. Eles são representados pelos indivíduos do sexo masculino que já passaram pela iniciação, vestidos e adornados livremente, de um modo até desleixado. Os mortos não são individualmente identificáveis (sim aqueles que os representam). Distinguem-se por aldeias, ou mais precisamente por cemitérios. Até aqueles de aldeias que já desapareceram comparecem. A aldeia que promove o rito tem os seus mortos. As aldeias convidadas, comparecem com os seus. O momento culminante da participação dos mortos é a disputa em torno do alto mastro que os mortos da aldeia anfitriã se empenham em erguer, enquanto os das aldeias visitantes se esforçam por derrubar. André Toral (1992) faz inúmeras referências a esse rito em toda

a sua tese, além da seção que lhe dedica especialmente (pp. 244-253). Por sua vez, Manuel Ferreira Lima Filho (1994) dedica seu livro, *Hetohokÿ*, especialmente ao estudo desse rito, com base em seu trabalho de campo na aldeia carajá de Santa Izabel para elaboração de sua dissertação de mestrado. Durante o mesmo assistiu ao período de confinamento de dois rapazes em iniciação (pp. 96-103). Por conseguinte, também entre os carajás e javaés os mortos estão presentes na iniciação dos jovens.

No artigo “Funerais entre os Bororo”, Sylvia Caiuby Novaes (2006) descreve-os com clareza e analisa-os de modo a descobrir-lhes o sentido num complexo de cerimônias que pode chegar a três meses de duração. E assim aborda toda uma sequência de atividades rituais desde momentos anteriores ao desenlace, prolongando-se pelo sepultamento provisório, a escolha do representante do morto, sua dança, sua recepção pelos homens que agitam os zunidores *aije*, a exumação, a limpeza dos ossos, sua pintura e emplumação, quando os parentes se lamentam e se escarificam, até a colocação dos ossos num cesto, levado para ser mergulhado numa lagoa. Mas o luto só termina quando o representante do morto, o *aroe maiwu*, mata um grande felino, cujo sopro vital é recolhido a uma cabacinha feita pelo pai ritual do falecido e que será tocada daí por diante pelo caçador. Este entrega os dentes e garras do animal abatido aos parentes do falecido e o couro a sua mãe ritual. A dança do caçador com esta última encerra o ciclo. O *aroe maiwu* continuará a tocar a cabacinha, de modo que falecido, como *aroe*, continue a participar da vida da aldeia.

É digno de nota que o momento em que os homens recebem o *aroe maiwu* fazendo zumbir o *aije* é também a ocasião em que os rapazes em iniciação tomam conhecimento desse segredo masculino, transformando-se em adultos que poderão se casar. Mais um exemplo da conexão entre mortos e rito de passagem entre fases etárias.

Harald Schultz (1961/1962), em texto sobre os umutinas, da família linguística bororo, com base em pesquisa realizada na década de 1940, descreve um longo e complexo ritual dos mortos, para o qual uma casa de máscaras é construída (pp. 258-311). É diferente do rito funerário bororo, apesar de haver entre os dois um certo ar de família. Não há referência, por exemplo, a sepultamento secundário. Mas há algo que evoca os *aroe* bororos, dir-se-ia que de modo até mais concreto: os tuiuius, gaviões, mutuns e araras que se criam junto às casas umutinas são portadores de almas de mortos identificáveis. Uma ave pode até abrigar almas de mais de uma pessoa (p. 296). As almas podem habitar também os corpos de animais não amansados, que vivem no mato: onças, antas, porcos selvagens (p. 220-3). A alma que habita um animal é uma das três que tem uma pessoa; a outra vai para o céu; e sobre o destino da terceira Schultz não obteve informação (p. 223).

Schultz não faz qualquer referência à vingança contra um ser sobrenatural responsável pela morte de um humano, como realizam os bororos contra o *bope*, mas os couros de onça, ariranha e lontra que os umutinas usavam às costas, secos e esticados, eram oferecidos aos espíritos, eram portadores de almas (p. 128-9, 224), evocando as partes do animal abatido, não raro a onça, que o representante do morto bororo entrega aos pais deste. Talvez tais representantes correspondam a certas máscaras umutinas (pp. 292, 297 e prancha LXXXIII) ou dançarinos (pp. 260-1), que também se punham no lugar de mortos individualizados.

Tradições arqueológicas

Procurei saber se as pesquisas arqueológicas já fizeram alguns achados capazes de lançar alguma luz sobre o passado dos macro-jês. Consultei então o livro *Arqueologia*

Brasileira de André Prous (1992). Achei algumas referências sobre eles no capítulo 10, que trata das tradições ceramistas do interior. Essas tradições recebem os nomes de Una (variedades A e B), Aratu, Uru e Taquara-Itararé. As três primeiras têm os seus sítios nas partes oriental, nordestina e central do planalto Brasileiro. A última, na parte meridional.

Ao tratar da tradição Una (variedade B), Prous lembra que uma das fases nela incluídas, também chamada Una, foi atribuída aos ascendentes dos puris, e outra, a Mucuri, aos Goitacás, na fronteira entre os estados do Rio de Janeiro e do Espírito Santo. Seus últimos sobreviventes, conhecidos como puris-coroados, formaram bandos errantes que abandonaram a cerâmica e teriam feito os últimos sepultamentos encontrados nos abrigos. Alguns se puseram sob a tutela portuguesa após o desaparecimento dos tupis do litoral, de quem eram inimigos (p. 344). Refere-se também aos corpos naturalmente mumificados de uma mulher e duas crianças depositados numa gruta profunda, perto de Ubá (MG), que foram levados para o Museu Nacional (RJ) no século XIX. A mulher estava embrulhada num fardo que possuía alças. Uma das crianças, recém-nascida, tinha as pernas apertadas por tiras de algodão logo abaixo dos joelhos. O achado também incluía duas bolsas e um saco. Estudos mais recentes do achado revelaram que as técnicas de tecelagem são semelhantes às dos atuais maxacalis e que a datação do material textil o põe entre os anos de 1320 e 1480 A.D. (pp. 344-345).

A tradição Aratu se estende por uma área muito mais ampla, uma faixa desde o Nordeste até o sudeste de Minas Gerais e daí até o sul de Goiás. No litoral norte da Bahia e também no Recôncavo concentra-se a maioria dos seus sítios conhecidos e a datação de 400 A.D. aí obtida ainda é insegura, por ser isolada. Outros resultados de cálculo radiocarbônico feitos no Espírito Santo, Minas Gerais e Goiás, além de documentação histórica, indicam um período do século IX ao XVII de nossa era (p. 346). Encontraram-se em sítios da fase Itanhém vestígios de cabanas que formavam alinhamentos ou círculos ao redor de uma praça central, o que lembra as aldeias jês centrais, jês do norte ou bororos (p. 346). Em Goiás, em sítios da fase Mossâmedes, desta tradição, também se encontraram vestígios de casas formando um círculo, ou até dois círculos concêntricos, em torno de uma praça. A diminuição de dois círculos para um é atribuída ao decréscimo da população, devido à doenças e outros problemas decorrentes do contato interétnico. Nota-se a intrusão de cerâmica tupi-guarani, proveniente dos vizinhos. E ainda a introdução do antiplástico vegetal (cariapé), vindo de grupos da tradição Uru, também das vizinhanças. As aldeias circulares são atribuídas aos caiapós do sul. As datações são do século X ao XII A.D., mas supõe-se uma ocupação estável desde o início de nossa era até o século XVII. Entre o material cerâmico e lítico encontraram-se dois machados semilunares (pp. 349-350). Eu me pergunto: teriam os arqueólogos encontrado aldeamentos promovidos pelo governo português no século XVIII? Em um sítio arqueológico na fazenda São Geraldo, no município de Ibiá (MG), os pisos das habitações formam um círculo de 200 metros de diâmetro. O círculo não se fecha, dando lugar a uma saída para o rio. Junto a esse caminho há uma habitação menor, uma espécie de ateliê lítico, com polidores. O plano lembra o modelo xavante (p. 351). Na região de Lagoa Santa (MG), as pinturas rupestres do abrigo de Caetano mostram um machado semilunar (p.354, p. 339, fig. 56).

Da tradição Aratu no Nordeste, não há muito a dizer quanto a prováveis conexões macro-jês, a não ser machados semilunares em Alagoas (pp. 360-361) e os vestígios de fogueiras em covas rasas cheias de blocos de pedra, o que sugere o uso do forno característico dos jês (p. 363).

Digna de nota, ainda no âmbito da tradição Aratu, é a presença em Minas Gerais de casas subterrâneas, tal como na região Sul. Um exemplo é do município de

Nepomuceno. Há outros exemplos no sopé de Arcos e na serra do Cipó. O clima frio e a presença de pinheiros aumentam a semelhança com o Sul (p. 355). Outros exemplos são citados em Rótulo, Santana do Riacho, porém o mais notável é o do sítio Pula Cinco, onde duas casas grandes, com mais de dois metros de profundidade, fazem os extremos de um alinhamento onde há três habitações menores. Duas destas são ligadas por um estreito corredor. Uma datação remonta o conjunto ao primeiro milênio a.C., o que o faz mais antigo que as casas-poço da região Sul. Esse tipo de construção chegou até o tempo da colonização portuguesa, pois Soares de Sousa os menciona para os guaianases, na fronteira São Paulo–Paraná e entre os tapuias do rio São Francisco, que viviam em “furnas” (pp. 356-357).

Prous ainda faz referência ao material reconhecido como da fase Uruaçu, da tradição Uru (do alto Tocantins e bacia do Araguaia), que, segundo os pesquisadores que estudaram o complexo, é o ancestral da cultura carajá. Porém não dá maiores explicações (p. 360).

Os sítios da Taquara-Itararé (pp. 310-333) se distribuem desde o norte do Rio Grande do Sul até o norte do Paraná, nas terras altas irrigadas pelos afluentes da margem esquerda do rio Paraná. Também ocorrem na província de Misiones, na Argentina, onde a mesma tradição é denominada Eldoradense, nome que tem prioridade cronológica. Os sítios não mostram vestígios de aldeias circulares. Revelam assentamentos ao rés do chão e também constituídos por casas-poço. Estas consistiam de uma escavação circular cujo piso podia alcançar até cerca de dois metros abaixo do nível do solo, coberta por um teto cônico sustentado por um poste central. Seus caibros inclinados não se assentavam diretamente sobre o chão externo, mas em estacas verticais, deixando um espaço entre o beiral e o solo, que poderia ficar aberto para ventilação ou, quando necessário, ser fechado. Essas casas se edificavam em grupos, havendo delas versões maiores que podem estar associadas a um período mais recente ou a diferentes funções, como rituais, por exemplo. Também a elas estão associadas plataformas de terra (sobre as quais há vestígio de fogo), galerias subterrâneas e muros. Nelas se encontram evidências do consumo de pinhões, milho e do uso de cabacas. A julgar pelas datas extremas até agora encontradas, essa tradição floresceu entre 140 (apogeu do Império Romano) e 1790 (tempo da Revolução Francesa) de nossa era. Por conseguinte, o período colonial já ia avançado quando ela desapareceu. Há, pois, uma grande possibilidade de que os homens que mantiveram essa tradição tenham sido ancestrais dos caingang e dos xocling. Se tal modo de vida vigorou até pouco mais de duzentos anos atrás, pode até acontecer de virem a ser encontrados registros documentais escritos que façam a sua conexão com grupos indígenas do presente. Tratando-se de uma síntese dos resultados do trabalho de distintos arqueólogos que escavam e interpretam o que encontram de vestígios culturais na região Sul, é óbvio que André Prous teve de fazer escolhas entre interpretações divergentes. Por exemplo, o arqueólogo Igor Chmys faz uma outra classificação das tradições do Sul, dentre as quais a chamada Casa de Pedra seria proto-caingang e a Itararé, proto-xocling (p. 330).

Os vestígios de casas dispostas em círculo da tradição Aratu podem corresponder a aldeias de macro-jês. Machados semilunares e montes de pedras para assar alimentos colocados sob elas também. Vale lembrar que nenhum desses itens constitui uma exclusividade dos macro-jês.

Entretanto, a atribuição das casas-poço da região Sul aos caingangs e aos xoclings tem de ser considerada com mais cautela diante a reconstituição da aldeia circular xocling por Greg Urban.

As cinco tradições arqueológicas aqui consideradas são cerâmicas. A maioria dos macro-jês dos dias de hoje não fazem recipientes de cerâmica. Alguns perderam essa técnica. Outros talvez nunca a tenham desenvolvido. É também algo a pensar.

Referências bibliográficas

Gerais

- CHAIM, Marivone Matos. 1974. *Os Aldeamentos Indígenas na Capitania de Goiás: Sua importância na política de povoamento (1749-1811)*. Goiânia: Oriente e Departamento Estadual de Cultura.
- MAGALHÃES, Basílio de. 1978. *Expansão Geográfica do Brasil Colonial*. 4ª edição. São Paulo: Nacional, Brasília: INL.
- MAYBURY-LEWIS, David (org.). 1979. *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1981. *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE, Fundação Nacional Pró-Memória.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 2001. “A corrida de toras dos Timbira”. Tradução de texto em alemão de 1934. *Mana* 7 (2): 151-194. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local—files/biblio%3Animuendaju-2001-toras/nimuendaju_2001_toras.pdf
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1998. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)”. Em *História dos Índios no Brasil*, org. por Manuela Carneiro da Cunha. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 115-132.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local—files/hist%3Ap115-132/p115-132_Perrone-Moisés_Índios_livres_índios_escravos.pdf
- PROUS, André. 1992. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Ler pp. 310-333.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. 1986. *Linguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- SOUZA, Marcela Coelho de. 2002. *O Traço e o Círculo: O conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional.
http://www.uft.edu.br/neai//file/diss_marcela.pdf
- URBAN, Greg. 1998. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. Em *História dos Índios no Brasil*, org. por Manuela Carneiro da Cunha. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 87-102.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local—files/hist%3Ap87-102/p87-102_Urban_A_historia_da_cultura_brasileira_segundo_as_linguas_nativas.pdf

Jês do Norte

- AZANHA, Gilberto. 1984. *A forma “timbira”: estrutura e resistência*. Dissertação de mestrado pela Universidade de São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e a Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
<https://criticasobrenatural.files.wordpress.com/2015/03/manuela-carneiro-da-cunha-os-mortos-e-os-outros.pdf>
- CROCKER, William H. & CROCKER, Jean G. 2009. *Os Canelas: Parentesco, Ritual e Sexo em uma Tribo da Chapada Maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio (FUNAI). Tradução com pequenas modificações de *The Canela: Kinship, Ritual, and Sex in na Amazonian Tribe*, Belmont (California): Wadsworth/Thomson Learning, 2004, 2ª edição com pequenas modificações de *The Canela: Bonding through Kinship, Ritual, and Sex*, Holt, Rinehart and Winston, 1994.
- DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

- EWART, Elizabeth. 2015. “Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: Grupos de descendência espacial entre os Panará”. *Revista de Antropologia* 58 (1): 199-221. São Paulo: USP.
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102104/100520>
- GIRALDIN, Odair. 1997. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- GIRALDIN, Odair. 2000. “Relações entre forma de transmissão de amizade formal e sistemamatriimonial Apinaje”. Comunicação apresentada no 24º Encontro Anual da ANPOCS (GT 04 – Etnologia Indígena).
<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/24-encontro-anual-da-anpocs/gt-22/gt04-12/4745-ogiraldin-relacoes/file>
- LADEIRA, Maria Elisa. 1982. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de mestrado pela Universidade de São Paulo.
- LEA, Vanessa. 1995. “Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê)”. Em *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios* (org. por Eduardo Viveiros de Castro). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 321-359.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp.
- MELATTI, Julio Cezar. 1971. “Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó”. Em *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses Stuttgart-München, 12, bis 18. August 1968*. Vol. 3. Munique: Kommissionsverlag Klaus Renner. pp. 347-353. Republicado em *Leituras de Etnologia Brasileira* (Egon Schaden, org.). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. pp. 139-148. Disponível na internet: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-nominadores.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática (Ensaio, 53).
- NIMUENDAJU, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 41). Disponível na internet: <http://anthropology.si.edu/canela/literaturefr.htm>
- NIMUENDAJU, Curt. 1956. “Os Apinayé”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 12: iii-xiii e 1-146. Existe 2ª edição em português.
- SCHWARTZMAN, Stephan. 1988. *The Panará of the Xingu National Park: the transformation of a society*. Tese de doutoramento na Universidade de Chicago.
- SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- SETTI, Kilza. 1994/1995. “Os sons do Përekahëk no rio Vermelho: Um ensaio etnográfico dos fatos musicais Krahó”. Em “Die Musikkulturen der Indianer Brasiliens” (org. por Antonio Alexandre Bispo). *Musices Aptatio*, Liber Anuarius 1994/1995, pp. 183-239. Roma: Consociatio Internationalis Musicae Sacrae. (O volume inclui também a versão em alemão do mesmo artigo).
- TURNER, Terence S. 1966. *Social structure and political organization among the Northern Cayapó*. Tese de doutoramento por Harvard University. (mimeo).
- TURNER, Terence. 1979^a. “The Gê and Bororo societies as dialectical systems: A general model”. Em Maybury-Lewis (org.), 1979, capítulo 5, pp.147-178.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1978. “A história dos índios Kayapó”. *Revista de Atualidade Indígena*, vol. 12, pp. 9-16. Brasília: Funai.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1883/1984. “Ciclos na práticas de nomeação Kaiapó”. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 29, pp. 97-124. São Paulo.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1985. *Considerations on Mëkrãgnoti Warfare*. Tese de doutorado. Universidade de Gante (Gent, Bélgica).

VIDAL, Lux Boelitz. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. São Paulo: Hucitec.

Jês Centrais

ALMEIDA, Rita Heloisa de. 1985. *O aldeamento do Carretão: duas histórias*. Dissertação de mestrado pelo Curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. (xerox).

ALMEIDA, Rita Heloisa de (org.). 2003. *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: Conversas gravadas em 1980 e 1983*. Brasília: FUNAI – CGDOC.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e Amigos: da Prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: USP-FFLCH (Antropologia, 6).

MAYBURY-LEWIS, David. 1984. *A Sociedade Xavante*. Tradução de Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

NIMUENDAJU, Curt. 1942. *The Šerente*. Los Angeles: The Southwest Museum (Publications of the Fredrick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 4).

http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1942-serente/nimuendaju_1942_serente.pdf

Jês do Sul

AMOROSO, Marta. 1998. *Catequese e Evasão: Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP-FFLCH-Departamento de Antropologia.

https://www.researchgate.net/profile/Marta_Amoroso/publication/311788889_Catequese_e_Evasao_o_Etnografia_do_Aldeamento_Indigena_Sao_Pedro_de_Alcantara_Parana_1855-1895/links/585a823008ae3852d2571d1d/Catequese-e-Evasao-Etnografia-do-Aldeamento-Indigena-Sao-Pedro-de-Alcantara-Parana-1855-1895.pdf

BALDUS, Herbert. 1979 [1937]. "O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas". Em *Ensaio de Etnologia Brasileira* (de H. Baldus). 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasília: Instituto Nacional do Livro. pp. 8-33.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1970. *A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1973. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme.

HENRY, Jules. 1964. *Jungle people: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil*. Nova Iorque: Vintage Books. (Observação: Kaingáng aqui deve ser entendido em sentido amplo; na verdade, o livro trata dos Xókleng).

URBAN, Gregory P. 1978. *A model of Shokleng social reality*. Tese de doutoramento pelo Departamento de Antropologia de The University of Chicago.

VEIGA, Juracilda. 2006. *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*. Campinas: Editora Curt Nimuendajú. [Originalmente *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: Uma Introdução ao Parentesco, Casamento e Nominção em uma Sociedade Jê Meridional*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1992].

WIESEMANN, Ursula. 1960. "Semantic category of 'good' and 'bad' in relation to Kaingang personal names". *Revista do Museu Paulista* (nova série) 12.

Carajás e javaés

FORTUNE, David & FORTUNE, Gretchen. 1975. "Karajá men's-women's speech differences with social correlates". *Arquivos de Anatomia e Antropologia* 1, p. 111-124. Rio de Janeiro: Instituto de Antropologia Prof. Souza Marques.

http://etnolingua.wdfiles.com/local--files/biblio%3Afortune-1975-karaja/fortune_1975_karaja.pdf

- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 1994. *Hetohokÿ — Um rito Karajá*. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1993. *O Povo do Meio: Tempo, Cosmo e Gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação de Mestrado pelo Curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1995. “Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da ilha do Bananal”. *Cadernos Pagu* 5: 131-147. Disponível na internet: <http://www.pagu.unicamp.br/files/cadpagu/Cad05/pagu05.06.pdf>
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2005. “De corpo aberto: O poder tecnológico dos não índios no mito e na cosmologia Javaé”. *Habitus*: 3 (1): 125-143. Goiânia: UCG – Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia. Disponível em na internet: <http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/217/171>
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2006. “Vida cerimonial e luto entre os Javaé”. *Revista de Estudos e Pesquisas* 3 (1/2): 107-131. Brasília: FUNAI. Disponível na internet: http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/REP3-2-1/04Vida_cerimonial_e_luto_entre_os_Javae_Patricia_de_Medonca_Rodrigues.pdf
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2007. “O Meio como o lugar da História”. *Campos* 8 (1): 33-44. Disponível na internet: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/9551/6624>
- TORAL, André Amaral de. 1992. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional. http://www.andretoral.com.br/_img/autor/cosmologia_e_sociedade_karaja.pdf

Bororo e Umutina

- COLBACCHINI, A. & C. ALBISETTI. 1942. *Os Boróros orientais Orarimogodogue do planalto oriental de Mato Grosso*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, Grande Formato, vol. 4). <http://www.brasiliana.com.br/obras/os-bororos-orientais-orarimogodogue-do-planalto-central-de-mato-grosso>
- CROCKER, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 2006. “Funerais entre os Bororo: Imagens da refiguração do mundo”. *Revista de Antropologia* 49 (1): 283-315. São Paulo: USP. <http://www.scielo.br/pdf/ra/v49n1/v49n1a09.pdf>
- SCHULTZ, Harald. 1961/62. "Informações etnográficas sobre os Umutina". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 13: 75-313 (mais 96 fotos nas pranchas I a X, entre as pp. 314 e 315 e nas pranchas XI a XCVI entre as pp. 332 e 333 — A série de fotos, por falha de revisão, está interrompida por uma série suiá, pertencente ao artigo seguinte, do mesmo autor).
- VIERTLER, Renate Brigitte. 1976. *As aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social*. São Paulo: Coleção Museu Paulista (Série Etnologia, 2).

Rikbactsas

- ATHILA, Adriana Romano. 2006. *ARRISCANDO CORPOS: Permeabilidade, alteridade e as formas de socialidade entre os Rikbactsa (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico*. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ – IFCS. <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp011638.pdf>
- HAHN, Robert. 1976. *Rikbacka categories of social relations: an epistemological analysis*. Tese de doutorado pela Universidade de Harvard. Segundo Paula Pires (2009, p. 191), existe uma versão para o português de tradutor desconhecido e publicação autônoma.

PIRES, Paula Wolthers de Lorena. 2009. *Rikbaktsa: Um estudo de parentesco e organização social*. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03022010-102032/pt-br.php>

Guatós

FLORENCE, Hercules. 1977. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. Tradução do Visconde de Taunay. São Paulo: Cultrix e Edusp. (Com gravuras do Autor).

MARTINELLI, Fabio Silva. 2011. “O registro e a organização do mapa Guató”. I Seminário Internacional dos Espaços de Fronteira, realizado em setembro de 2011 no Campus Mal. C. Rondon da Uniãoeste, PR.
<http://cac-php.unioeste.br/eventos/geofronteira/anais2011/Arquivos/Artigos/TERRITORIOS/Artigo127.pdf>

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. 1995. *Os Argonautas Guató: Aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense*. Dissertação de mestrado em História. Porto Alegre: PUC-RS.
<http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/textos/oliveira1995/oliveira%201995.pdf>

SCHMIDT, Max. 1942. *Estudos de Etnologia Brasileira: Peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901 e seus resultados etnológicos*. Tradução de Catharina Baratz Cannabrava. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, Grande Formato, vol. 2).
<http://www.brasiliana.com.br/obras/estudos-de-etnologia-brasileira-periepecias-de-uma-viagem-entre-1900-e-1901-e-seus-resultados-etnologicos/preambulo/1/texto>

Ofaiés

BORGONHA, Mirtes Cristiane. 2006. *História e Etnografia Ofayé: Estudo sobre um grupo indígena do Centro Oeste Brasileiro*. Dissertação de mestrado. em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Aborgonha-2006/borgonha_2006.pdf

Macro-jês do Nordeste

BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1972. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Universidade Federal da Bahia (Estudos Baianos 6).

BRASILEIRO, Sheila. 1999. “Povo indígena Kiriri: Emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo”. Em *A Viagem da Volta* (João Pacheco de Oliveira, org.), Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 173-196.

HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge. 2015. *Los Fulni-ô – Lo Sagrado del Secreto: Construcción y defensa de la identidad en un pueblo indígena del Nordeste brasileiro*. Quito: Abya-Yala, Oaxaca: Universidad Autónoma “Benito Juárez”.

NANTES, Martinho de. 1979. *Relação de uma Missão no Rio São Francisco: Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris*. Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Nacional; (Brasília): INL. Coleção Brasileira, vol. 368.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Anantes-1979-relacao/Nantes_1979_Relacao_OCR.pdf

POMPA, Maria Cristina. 2001. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp – IFCH – Departamento de Antropologia. Ler capítulos 6, 7, 8 e 9.
<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280432?mode=full>

PUNTONI, Pedro. 2000. *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec, Edusp e Fapesp.

TRUJILLO FERRARI, Alfonso. 1957. *Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história*. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Publicações Avulsas da Revista *Sociologia*, 3).

Macro-jês do Leste

- AGUIAR, José Otávio. 2010. "Quem eram os índios Puri-Coroado da mata central de Minas Gerais no início dos oitocentos? Contribuições dos relatos de Eschwege e Freyreiss para uma polêmica (1813-1836)". *Revista Mosaico* 4 (2): 197-211.
<http://tede2.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/viewFile/2382/1468>
- ALMEIDA MARCATO, Sonia de. 1980. "O indigenismo oficial e os Maxakali (séculos XIX e XX)". Em *Índios Maxakali: resistência ou morte* (Marcos Magalhães Rubinger, Maria Stella de Amorim & Sonia de Almeida Marcato). Belo Horizonte: Interlivros. pp. 119-199.
- AMORIM, Maria Stella de. 1980. "Os Maxakali e os brancos". Em *Índios Maxakali: resistência ou morte* (Marcos Magalhães Rubinger, Maria Stella de Amorim & Sonia de Almeida Marcato). Belo Horizonte: Interlivros. pp. 98-117.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. 1992. "Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX". *Revista de Antropologia* 35: 75-90. São Paulo: USP.
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111329/109545>
- PARAÍSO, Maria Hilda B. 1998. "Os Botocudos e sua trajetória histórica". Em *História dos índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 413-430.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap413-430/p413-430_Paraiso_Os_Botocudos_e_sua_trajetoria_historica.pdf
- POPOVICH, Harold. s.d. "The Sun and de Moon, a Maxakali text". Summer Institute of Linguistics.
<https://www.sil.org/system/files/reapdata/15/65/98/156598146213039361854239801646084980926/MXSunMoo.pdf>
- RUBINGER, Marcos Magalhães. 1980. "Maxakali, o povo que sobreviveu: estudo de fricção interétnica em Minas Gerais". Em *Índios Maxakali: resistência ou morte* (Marcos Magalhães Rubinger, Maria Stella de Amorim & Sonia de Almeida Marcato). Belo Horizonte: Interlivros. pp. 9-97.

Para uma bibliografia mais extensa:

<http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-bib-macro-je.pdf>