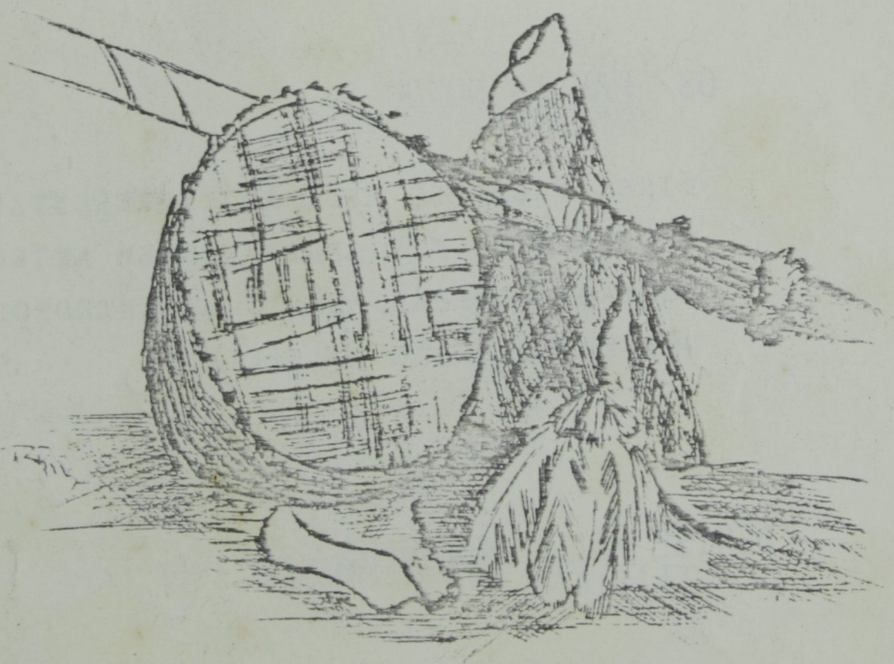
Fundação Universidade de Brasília

Denise Maldi Meireles



OS PAKAAS-NOVOS

UNIVERSIDADE DE BRASILIA - UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

OS PAKAAS-NOVOS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DO DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA.

DENISE MALDI MEIRELES

Tese M499p

004681

BRASÍLIA/1986

UNIVERSIDADE DE BRASILIA - UnB
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

OS PAKAAS-NOVOS

DENISE MALDI MEIRELES

CAPA: "Tambores de caucho e trakom' Pakaas-Novos"
por Regina Raick

BRASILIA/1986

Para Nair e Sebastião

e

Para Apoena.

Este tratado talvez não seja algo necessário. A princípio bastavam alguns mitos. Depois quis-se explicar; orgulho de sacerdote que anseia revelar os mistérios, a fim de se fazer adorar - ou antes, uma simpatia vívida, esse amor apostólico que nos leva a descobrir, profanando-os, os mais secretos tesouros do templo, pois sofremos em admirá-los sozinhos e gostaríamos que outros mais também os adorassem.

André Gide

AGRADECIMENTOS

Esta página evoca carinho, amizade, apoio, emoção. A certeza de que este trabalho não teria sido possível sem a ajuda inestimável de tantas pessoas.

Agradeço aos Pakaas-Novos, que pacientemente me ouviram e me receberam em suas casas, por tantas vezes. Muito especialmente, a Aô Kamip, do Ribeirão, que me abriu as portas do conhecimento; Maxuim Hat, do Laje; Xuã, A'Ai; Miai Karamai *(in memorium)*; Mam'xim Metê *(in-memorium)*; Maxuim Korai do Santo André; Orom Kŭin do Negro-Ocaia; Horei Peê do Negro-Ocaia. A Alfredo, do Santo André. A Frederico e Josuê, do Laje. A Tito e Jiemai Uom', do Santo André. E aos jovens: João Pakaa-Novo, Basílio, Daniel, Pedro, Jiemai Tô, Xerife, Adão, Orom Kŭin.

A meus pais, que me deram todo o apoio para que eu pudesse viajar inúmeras vezes, e de incontáveis formas me auxiliaram.

A Apoena, com quem tudo começou: pelas suas mãos cheguei ao Mamoré, ao Ribeirão, ao Laje, ao Ocaia...

Ao professor Roque de Barros Laraia, meu orientador, sempre aberto ao diálogo e que, com segurança, guiou o meu caminho.

Ao Professor Julio Cezar Melatti, a quem recorri inúmeras vezes, e que me acolheu com conselhos, críticas, sugestões.

À Professora Mireya Suarez, que, igualmente, teve a gentileza debater comigo tantas idéias, criticando e sugerindo. A esses três professores devo a minha formação acadêmica, e todo agradecimento é insuficiente.

Ao Professor Odilo Lunkes, do Departamento de Linguística, este pesquisador admirável que examinou o meu material e cuja colaboração foi imprescindível.

Ao corpo de professores e funcionários do Curso de Pós-Graduação em Antropologia, pela cooperação, pelo agradável convívio e pelas inúmeras gentilezas, fornecendo-me todo o apoio necessário à confecção deste trabalho.

A Regina Raick e Simone Maldonado, que me ajudaram com a sua amizade e inteligência, com carinho e erudição.

Ao Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico que me concedeu bolsa de Pós-Graduação durante os anos de 1984 a 1986.

À Fundação FORD que, através do Convênio FUB concedeu-me auxílio financeiro para a realização das pesquisas de campo.

Ao Governo de Rondônia, que me concedeu a licença necessária para o curso de Pós-Graduação.

Nenhuma das minhas viagens teria sido possível sem a colaboração do pessoal da Ajudância de Guajará-Mirim, sempre gentis e prestativos. Agradeço muito especialmente ao Dídimo, pelo seu carinhoso apoio.

Igualmente, é preciso agradecer a todos que me acolheram nas viagens: Alfredo e Sara; Lenilda e Cadinho; Ednéia e Muniz; Douro, Neuzete, Armanda e Cida.

A Isabel, reservo uma gratidão muito particular: enfermeira da FUNAI, extremamente querida pelos Pakaas-Novos, foi minha companheira de viagem e amiga.

A Lilian Newlands, que partilhou comigo os momentos belissimos da última viagem.

Ainda, agradeço ao meu irmão Vânio, que me deu apoio para as idas ao campo.

Finalmente, agradeço a Tainã e Chiquinho, pela paciência que tiveram com a mãe escrevendo uma Dissertação de Mestrado.

RESUMO

Esta Dissertação é uma etnografia de estilo monográfico clássico, sobre a sociedade indígena conhecida com o nome de Pakaas-Novos, do Estado de Rondônia, e o resultado de trabalhos de campo desenvolvidos ao longo de sete anos.

O fio condutor que guiou a sua tessitura foi a intenção de descrever e interpretar a organização social desse povo, que se divide em oito grupos nominados os quais constituem a totalidade social. O empreendimento exigiu a abordagem dos mais diversos temas, como a história da sociedade, a morfologia, os ritos, o parentesco, a onomástica e a cosmologia, que, no seu conjunto, conformam os sistemas simbólicos, cerimoniais e políticos cuja interdependencia atribui um significado às relações entre esses grupos, e cuja fundamentação ideológica explica a sua natureza.

ABSTRACT

This dissertation is a classic monograph style etnography about the Brazilian indian society known as the Pakaas-Novos, in the State of Rondônia. Fieldwork visits were made along seven years.

The guideline in the writing of the text was the intention to describe and to interpret the social organization of this people, whose totality is constituted of eight nominated groups.

The analysis undertaken here required approaches to diverse themes like the history of that society, its morphology, the rites, kinship, nomination systems and cosmology.

As a whole, these dimensions make up political, cerimonial and symbolic systems whose intertwinning gives meaning to the relations between these groups and whose ideological fondations explain their nature.

SUMÁRIO

NOTA PRELIMINAR..... 3

INTRODUÇÃO..... 6

CAPITULO I

TRAVESSIA: DAS PLANÍCIES DE MOJOS AO MAMORÉ..... 35

1. HISTÓRICO DA OCUPAÇÃO DA REGIÃO..... 37

2. OS POVOS TXAPAKURA..... 48

3. EM CENA, OS PAKAAS-NOVOS..... 71

4. BREVES INFORMAÇÕES SOBRE A LÍNGUA PAKAA-NOVA..... 108

CAPITULO II

VIAJANTES DA SERRA..... 114

1. HISTÓRIA E DIVISÃO DA SOCIEDADE..... 115

2. OS OUTROS "ORO"..... 142

3. A CHEGADA DOS UIAM'..... 160

CAPITULO III

O ESPAÇO DIVIDIDO..... 168

1. OS MAKARACON..... 173

2. CONSTRUINDO O NÓS..... 200

3. A ARGILA E O CAUCHO..... 210

4. O ESPAÇO DEFINIDO..... 218

5. TEMPO, ESPAÇO E IDENTIDADE..... 225

CAPITULO IV

MOVIMENTOS E TROCAS..... 232

1. OS SONS DA PAZ..... 233

2. CASAMENTO E PARENTESCO..... 262

3. OS GUARDIÕES DO TEMPO..... 296

4. JOGOS DE ESPELHOS..... 327

5. ENTRE O MITO E O RITO, OS CAMINHOS DO MAKARACON... 349

CAPITULO V

A MORTE, O OUTRO, A PESSOA. IDENTIDADE E ALTERIDADE.. 355

1. AS SOMBRAS E A ESSÊNCIA..... 358

2. O DESTINO DOS MORTOS..... 392

3. A PESSOA PAKAA-NOVA..... 433

CONCLUSÃO..... 441

APÊNDICES..... 450

BIBLIOGRAFIA..... 513

NOTA PRELIMINAR

O que me levou aos Pakaas-Novos não foi apenas uma empresa acadêmica, a escolha de um grupo para a coleta de dados. Vivi muitos anos em Rondônia. Primeiramente, no vilarejo chamado Riozinho, a quase 500 kms. de Porto Velho, na época uma cidadezinha poeirenta sem água encanada nem luz elétrica. Depois, em Porto Velho. Conheci de perto todos os Tupi do Parque do Aripuanã e seus vizinhos: os Suruí, os Cinta-Larga, os Gaviões e os Zoró. No meu cotidiano, eles participavam, sobretudo os Suruí, com uma presença gigantesca e inexorável.

Fui em Guajará-Mirim pela primeira vez em 1979, num monomotor pilotado por Ari Dal Toé, que viria a falecer tragicamente na pista de pouso do Posto de Atração Alta Lídia, construído para dar assistência aos Uru-Eu-Wau-Wau, os últimos Tupi ainda arredios, e hoje o Posto leva o seu nome. E depois continuei a ir sempre, conhecendo aos poucos os Pakaas-Novos. O acesso era difícil porque, de onde eu morava, são os Postos mais distantes. Mas os Pakaas-Novos tinham para mim um fascínio especial, como uma atração irresistível. Há cerca de 40 anos, havia sido Francisco Meireles, meu sogro, quem fundara o primeiro Posto de Atra-

ção para tentar o contato pacífico com eles, então guerreiros indomáveis que cortavam as cabeças dos trabalhadores da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Tudo em Guajará-Mirim lembra ainda essas histórias fantásticas. Hoje, a selva engoliu os trilhos da ferrovia por onde circulava a borracha, na sua época de glória. Mas a memória permanece. Fala-se em coragem, valentia. Respira-se História. A cidade, debrucada sobre o rio Mamoré, caudaloso e barrento, faz fronteira com a Bolívia. Para lá, ia-se de catraia até bem pouco tempo. Barcos dos quais até Deus duvida. Hoje, já se faz o percurso em modernas voadeiras. Guayará-Mirim, do outro lado da fronteira, recebe o visitante com uma frase amarga estampada nos muros: *El mar nos pertence por derecho, reconquistarlo es un deber.* Resquícios da perda de um vasto território. A História novamente nos olhando de frente, nessa bela e melancólica América do Sul, que sucumbiu, apesar da sua riqueza.

Sabia, há muito, dos relatos contados por tantos. Mas queria ouvi-los dos Pàkaas-Novos. Queria, talvez, percorrer esse caminho feito há mais de 40 anos, quando se navegava a remo. Iria fazê-lo, mas pela memória. Essa teia artesanal que é preciso tecer, ponto por ponto, qual uma Penélope, numa luta doida contra o tempo. E assim fui. Não sabia nada sobre eles, nada havia lido. Desconhecia a língua. Éramos estranhos, no sentido absoluto e total. Aos poucos, encontrei o meu primeiro ponto para começar a tecer a minha teia: ao lado do meu desejo de saber, estava o deles de poderem falar sobre si mesmos, para um interlocutor que, ouvindo-os, deixava aflorar um discurso pleno de emoção que estava, há muitos anos, abafado por uma forte pressão exercida pelos missionários.

Durantes esses sete anos, quatro dos velhos com quem conversei morreram, e também um jovem, que me im-

pressionou vivamente, veio a falecer de câncer. A cada uma dessas mortes, eu sentia uma responsabilidade imensa - e que não me julguem pretensiosa - de estar gravando no papel as suas palavras que, de outra forma - quem sabe? - cairiam no silêncio ao lado daquelas florestas imensas. Mas a morte ronda como uma sentinela do tempo. E quantos se foram desde então! Após 10 anos ligada à região, posso dizer que alí está a minha juventude nos seus mais dourados anos, e também esta sentinela indesejável, que engoliu amigos. Nas terras dos índios pelas quais lutamos - felizmente não inutilmente - até o definitivo adeus, em maio de 1986. Naquele mês percorri provavelmente pela última vez as negras águas do rio Pacaas-Novos. Trazia comigo a sua história, não na sua amplidão, mas no pouco que consegui captar. É um começo. Mas trazia a minha história, a minha teia, esta sim, tecida. Fecho os olhos e delineia-se a última imagem: os jovens correm para o porto e acenam. Acabavam de realizar uma festa que não era celebrada há 16 anos. Tudo renascia. Em volta, a mata intocável e absolutamente magnífica na sua exatidão milenar.

Trazer a história, ah, que pretensão! Melhor fazê-la, talvez. Mas os mortos não falam. E eu trago aqui, dentre outras, as suas palavras. Que me perdoem os erros, os Pakaas-Novos. Antes de ser apenas uma estrangeira, eu aprendera, de certa forma, a gostar deles. Ensinaram-me os homens que, de algum modo, foram os primeiros a lutar pela paz com esses guerreiros fantásticos, que fazem parte da sua história. Hão de compreender este tributo que me coube: escrever, nada mais nada menos, o tanto que ainda não fora dito.

INTRODUÇÃO

"A etnografia "definitivo" não existe"
(Michael H. Agar)

O filósofo e sociólogo Alfred Schutz analisa o mundo social como *pressuposto: "A pessoa nasce num mundo que existia antes do seu nascimento e que, logo de partida, não é um mundo simplesmente físico, mas também um mundo cultural. Esse último é um mundo pré-constituído e pré-organizado, cuja estrutura especial é resultado de um processo histórico e diferente, portanto, em cada cultura ou sociedade"* (1).

O pertencer a um grupo tem um significado subjetivo que consiste, segundo ele, no conhecimento de uma situação comum, situação esta que tem uma história, da qual participam as biografias dos membros individuais. O homem vê como *pressuposto* a *"existência material de seus semelhantes, sua vida consciente, a possibilidade de intercomunicação e a qualidade histórica da organização social e da cultura, da mes-*

(1) SCHUTZ, Alfred. 1979: p. 79

ma forma que vê como pressuposto o mundo da natureza no qual nasceu" (2). Assim, a vida social só é possível através do que ele chama de *relações interativas* entre os membros do grupo. Na *situação face-a-face,* as pessoas compartilham um tempo e um espaço comuns, suas experiências fluem lado a lado. Os atos de uma pessoa são orientados para o *Outro*, de uma forma intencional, que ele chamou de *orientação para o Nós,* introduzindo um conceito-limite. Na vida real, este relacionamento é concretizado e dotado de um conteúdo e o conceito é uma tentativa de se chegar a uma captação teórica da situação face-a-face. É nesta situação que os membros de um grupo equacionam as suas próprias interpretações das experiências que vivenciam. É nesta situação que as pessoas *interagem,* vivenciam e participam de um contexto motivacional. É o que possibilita, portanto, a própria vida social: *"A socialidade se constitui através de atos comunicativos em que o Eu se volta para os outros, apreendendo-os como pessoas que se voltam para ele, e todos conhecem este fato"* (3). Na situação face-a-face é essencial que as pessoas estejam interagindo no mesmo *ambiente,* isto é, o mundo exterior, que é apreendido diretamente, e o social, com todos os seus artefatos culturais, a língua, etc. É o que assegura a identificação de experiências vicenciadas do objeto ambiental, e o que assegura a adequação de um mesmo código de interpretação. Ou seja: uma pessoa pode ter a certeza de considerar justificada a equação da sua própria interpretação das experiências que vivencia com a interpretação dos outros membros do grupo nas ocasiões em que estão vivenciando o mesmo objeto (4).

Peter Berger e Thomas Luckmann afirmam que a situação face-a-face é a mais importante experiência socioló-

---

(2) Idem: p. 160
(3) Idem: p. 161
(4) Idem: p. 188

gica, é o caso "*protótipico da interação social*", do qual derivam todos os demais casos. "*Na situação face-a-face*" - argumentam - "*o outro é apreendido por mim num vívido presente partilhado por nós dois. Sei que no mesmo espaço vívido presente sou apreendido por ele. Meu "aqui e agora" e o dele colidem continuamente um com o outro enquanto dura a situação face-a-face. Como resultado, há um intercâmbio contínuo entre a minha expressividade e a dele.(...) Todas as minhas expressões orientam-se na direção dele e vice-versa e esta contínua reciprocidade de atos expressivos é simultaneamente acessível a nós ambos. Isto significa que na situação face-a-face a subjetividade do outro me é acessível mediante o máximo de sintomas*" (5).

Nessa situação, ou seja, face-a-face, a linguagem torna possível a reciprocidade com uma qualidade que a distingue de qualquer outro sistema de sinais. Isso possibilita também um "contínuo, sincronizado e recíproco" acesso às duas subjetividades (quem fala e quem escuta). Além disso, a participação num mesmo acervo social do conhecimento permite a "localização" dos indivíduos na sociedade e o "manejo" deles de maneira apropriada (6).

Por outro lado, a interação social torna-se "progressivamente anônima" à medida que se afasta da situação face-a-face. É o que ocorre com o estrangeiro, ou o estranho na comunidade.

O estranho - diz Schutz - "*torna-se em essência o homem que tem de colocar em questão praticamente tudo aquilo que parece inquestionável para os membros do grupo do qual se aproximou*" (7). É verdade que a cultura e história do grupo são acessíveis a ele, entretanto, ele jamais se torna

---

(5) BERGER, P. e LUCKMANN, T. 1983: p. 47
(6) Idem: pp. 61-62
(7) SCHUTZ, A. 1979: p. 87

parte integrante dela. "*Túmulos e reminiscências não podem ser transferidos nem conquistados*" (8). Mas para o estranho não há outra maneira de interpretar seu novo ambiente social a não ser em termos dos seus próprios padrões culturais, seus códigos de referência, trazidos do seu grupo de origem. Desse modo, o estranho tem de "*traduzir seus termos nos termos do padrão cultural do grupo de origem, desde que existam dentro desse último termos equivalentes de interpretação. Se existem, os termos traduzidos podem ser compreendidos e lembrados; podem ser reconhecidos quando se repetem*". Mas, mesmo assim, "*é óbvio que o estranho não pode supor que a sua interpretação do novo padrão cultural coincida com a interpretação corrente entre os membros do grupo interno. Ao contrário, ele tem de levar em conta as discrepâncias fundamentais quando vê as coisas e lida com as situações*" (9).

Mesmo porque, Schutz chama a atenção para um problema da maior relevância: o de que, numa interpretação objetiva, a própria noção de grupo é uma construção conceitual de quem está de fora. Isto é, a pessoa que está de fora classifica indivíduos que mostram determinados traços e características particulares numa categoria social. Esta categoria social construída pelo estranho pode corresponder à realidade social, conforme o ponto de vista e a definição daqueles indivíduos. Mas, seja como for, "*a interpretação do grupo pelo estranho nunca coincidirá plenamente com a auto-interpretação do grupo interno*" (10).

A situação do estranho é, pois, totalmente diversa da que se obtém num relacionamento face-a-face. Isto, de certa forma, pode ser contornado, quando se passa de observador a participante. Diz Schutz: "*Quando começo a fazer per-*

(8) Idem, ibidem
(9) Idem: p. 91
(10) Idem: p. 94

guntas à pessoa observada, não sou mais um mero observador"(11). Mas, mesmo assim, esse relacionamento não é recíproco, isto é, fica ausente "*a característica de espelhamento mútuo, multifacetado, do relacionamento face-a-face, onde o conteúdo da consciência dos parceiros é mutuamente identificado. O comportamento da pessoa observada, em vez de "orientado" em relação ao comportamento do observador, é completamente independente dele*" (12).

Além disso, a noção de "entender outra pessoa" carrega um grande número de ambigüidades. Estas, ainda segundo Schutz, tornam-se maiores "*quando introduzimos a questão dos signos que ela está usando. De um lado, há o que é compreendido no signo em si, há ainda o que a outra pessoa quer dizer com o uso deste signo e, finalmente, o significado ao fato de que ela está usando o signo aqui, agora e nesse determinado contexto*" (13).

Estes são, em larga medida, os problemas do etnógrafo. Em princípio, a sua condição de *estranho* no grupo. Deste encontro, com tão graves implicações, só pode resultar, de fato, uma interpretação: "*A etnografia não é nem "subjetiva" nem "objetiva". É interpretativa, mediando dois mundos através de um terceiro*" - diz Michael H. Agar (14).

Que "mundos" seriam esses? O do próprio etnógrafo, o do grupo que se propõe a estudar e o da audiência, isto é, a quem o etnógrafo se dirige. Ao se deslocar para o campo, o etnógrafo leva consigo a sua tradição, e é por isso que Schutz fala que não há outra maneira de interpretar o novo ambiente social a não ser em termos dos seus próprios padrões culturais, seus códigos de referência trazidos do seu grupo

---

(11) Idem: p. 192
(12) Idem, ibidem
(13) Idem: p. 164
(14) AGAR, M. H. 1982: p. 783

de origem. Aí se inclui o treinamento recebido na sua socialização profissional. Em conseqüência, o tipo de eventos que ele selecionará como problemas depende da sua tradição. Mas Schutz argumenta ainda que quando se passa a fazer perguntas, não se é mais um mero observador. De certa forma, a observação social direta pode ser convertida, com suas devidas reservas, num relacionamento face-a-face. É o que torna possível o encontro etnográfico. A "*observação participante*" - diz Michael H. Agar - "*ou seja, o tipo de envolvimento assim rotulado, não é nem um método nem uma maneira de coletar dados, é a situação que torna possível o trabalho etnográfico*" (15). Isto, é claro, nos conduz a uma série de implicações. O etnógrafo trabalha junto com o seu informante. As respostas, em última instância, são do informante, mas é o etnógrafo quem estrutura as questões: o texto é dele. O que os informantes fazem, e o que os informantes falam sobre o que fazem, são seus dados. A tarefa do etnógrafo é descrever e traduzir esses dados sem perda de significado e interpretar o conhecimento do informante sobre a sua própria cultura (16).

É esta a proposta de Clifford Geertz: considerando a etnografia como uma empresa interpretativa, postula que o desafio do etnógrafo é o de dar sentido ao discurso estrangeiro, preservando a complexidade de palavras e contextos. Nesse sentido, para ele, o dever da teoria é o de "*fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo - isto é, sobre o papel da cultura na vida humana*" (17). *Isto é possível, porque a etnografia procura atribuir um sentido às diferenças humanas em termos das similaridades humanas.*

Mas o que, em última instância, se busca in-

---

(15) Idem: p. 792
(16) MADAN, T. N. 1982: p. 102
(17) GEERTZ, C. 1978: p. 38

terpretar? O significado da *cultura*, assumindo-se o conceito de cultura conforme proposto também por Geertz: "*denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida*" (18).

Os "complexos de símbolos" representam "fontes extrínsecas de informações" que Geertz considera como programas que modelam o comportamento público. Além disso, esses complexos de símbolos também incorporam uma "estrutura conceptual" através das quais os indivíduos podem ser apreendidos. Desse modo, a cultura não deve ser vista como complexos de padrões concretos de comportamento, como costumes, usos, tradições, hábitos, mas como um "*conjunto de mecanismos de controle*", *isto é*, "*planos, receitas, regras, instruções que governam o comportamento*" (19). Isso significa que a cultura é um "contexto" que pode ser descrito, e a etnografia uma ciência interpretativa, em busca do significado.

Geertz alertou para o fato incontestável que os textos antropológicos são interpretações de segunda ou terceira mão, já que somente um "nativo" faz interpretações de primeira mão. Isso poderia significar uma "ameaça" no sentido de que a fonte do conhecimento objetivo antropológico não seria a realidade social, mas um "artifício erudito". Entretanto, para ele, tal ameaça pode ser considerada superficial na medida em que o etnógrafo se revelar capaz de "reduzir a perplexidade" ("que homens são esses?") dos atos não-familiares que surgem em ambientes também desconhecidos (20). A única abordagem possível, nesse caso, se faz "ganhando acesso ao

(18) Idem: p. 103
(19) Idem: p. 56
(20) Idem: p. 26

mundo conceptual" desses sujeitos, ou seja, conversando com eles. Já vimos o que pode significar "fazer perguntas", e as implicações na construção de um texto que, afinal, é do etnógrafo, já que é ele quem questiona e já que, ao questionar, estará introduzindo termos do seu próprio padrão cultural. Mas a interação entre o etnógrafo e o seu "informante" é uma relação possível porque toda interpretação é comparativa por excelência e o seu grande desafio é preservar a "alteridade" das palavras e dos contextos. É a relação com o informante que torna possível o "encontro etnográfico". E é o informante o "definidor da realidade social" para o etnógrafo. A realidade - argumentam Berger e Luckmann - é socialmente definida, mas "as *definições são sempre encarnadas, isto é, indivíduos concretos e grupos de indivíduos servem como definidores da realidade. Para entender o estado do universo socialmente construído em qualquer momento, ou a variação dele com o tempo, é preciso entender a organização social que permite aos definidores fazerem a sua definição. Dito um pouco rudemente, é essencial insistir nas questões sobre as conceitualizações da realidade historicamente acessíveis, do abstrato "o que?" ao concreto "quem diz?"* (21).

Madan alertou para o fato de que existem intelectuais entre os informantes, que são curiosos sobre a sua própria cultura e refletem sobre ela. Outros, entretanto, não são tão interessados ou bem informados. Mas qualquer um - homens e mulheres, jovens e até crianças - contribuem para o conhecimento e a compreensão do etnógrafo (22). Se qualquer um é um informante, o centro de atenção do etnógrafo (o observador) não deve ser o evento externo, mas a experiência vivenciada, o contexto de significado em que a ação se situa (23).

---

(21) BERGER, P. e LUCKMANN, T. 1983: p. 157
(22) MADAN, T. N. 1982: p. 102
(23) SCHUTZ, A. 1979: p. 166

Diz Geertz: "O impulso de se tirar um sentido da experiência, dar-lhe forma e ordem, é evidentemente tão real e tão premente como as necessidades biológicas mais familiares" (24). Desse modo, uma abordagem que se volte para o "comportamento de pessoas reais em sociedades reais, vivendo em termos de culturas reais procurando tanto o seu estímulo quanto a sua validade, irá afastar-nos dos argumentos muito escolásticos nos quais um número limitado de posições clássicas é repetido sempre e sempre, com muito pouca novidade a recomendá-los" (25).

A minha opção para a realização de um trabalho de campo junto aos Pakaas-Novos de Rondônia foi, apaixonadamente, uma opção pela etnografia. Havia várias razões para isso: em primeiro lugar, o desejo de conhecer a sociedade, por motivos afetivos, já que pessoas muito queridas e muito próximas haviam convivido com eles por um longo tempo, há muitos anos. Em segundo, por razões acadêmicas: a ausência quase total de dados sobre a sociedade. Finalmente, o fato de que se, reconhecidamente, "a etnografia definitiva não existe", não pude me furtar a realizar uma etnografia, porque vivi muitos anos na Amazônia e, em Rondônia, os acontecimentos pareciam superar o próprio tempo, e eu sentia estar vivendo os eventos de uma maneira absolutamente incomum.

Esta opção pela etnografia levou-me, inicialmente, a uma posição de descompromisso com qualquer abordagem teórica, ao mesmo tempo em que me conduziu a uma busca de maior interação com o grupo. O que procurei foi precisamente o que é postulado por Geertz, ou seja, uma interpretação. Uma interpretação do que vi e do que ouvi. Sabia da imensa distância que me separava daquelas pessoas reais, naquela sociedade real, mas tentava "vencer a perplexidade" na medida em que

(24) GEERTZ, C. 1978: p. 158
(25) Idem: p. 159

as respostas às questões "Que homens são esses?" e "Quem diz?" iam trazendo à tona não mais anônimos informantes, mas indivíduos que, após o convívio, eu aprendia a conhecer cada vez mais.

É evidente que, ao longo da interpretação, deparei-me com inúmeros problemas teóricos que me remetiam continuamente à teoria antropológica, mesmo a mais clássica. Mas não estava exatamente preocupada com este tipo de problema, porque, de fato, eu partia da etnografia à teoria, e fiz isso inúmeras vezes, sem me incomodar com modelos, mas unicamente com o que eu havia ouvido e visto, principalmente ouvido. Esse exercício, de certa forma, ajudou a superar os problemas que decorrem da posição de "estranho", embora, é claro, nunca se logre a interação. Ainda mais no caso em que nos deparamos com uma população que passou por tantas violências impostas pelos padrões culturais do nosso grupo de origem, e isso é uma realidade incontestável. Acrescente-se ainda a nossa distância lingüística, o "espelhamento mútuo e multifacetado" é absolutamente impossível.

Comecei a visitá-los e eventualmente a coletar dados em fins de 1979, o que se prolongou até 1986. Em 1984 iniciei a Pós-Graduação em Antropologia na Universidade de Brasília e levei ao meu orientador, Professor Roque de Barros Laraia, o material que já conseguira organizar. Foi quando o trabalho foi tomando uma feição acadêmica, e voltei várias vezes aos Pakaas-Novos, então com objetivos precisos.

O que eu vou apresentar ao leitor é, portanto, o resultado de um encontro etnográfico, uma etnografia, nem a única nem a definitiva, mas, seguramente, apaixonada.

OS PAKAAS-NOVOS DE RONDÔNIA: UMA APRESENTAÇÃO

No atual Estado de Rondônia, numa vasta área que abrangia regiões interioranas e serranas, até às margens de grandes rios, viviam os índios conhecidos como Pakaas-Novos (26). Seus territórios espalhavam-se por uma extensa região recoberta pela florestal tropical, desde a franja da serraque leva o seu nome - Serra dos Pacaas-Novos - até as proximidades do rio Mamoré, e daí pelas orlas do seu afluente da margem direita, o rio Pacaas-Novos e depois ladeando os afluentes e tributários deste, sobretudo os rios Negro e Ocaia.

Esta sociedade que se auto-denomina Oro Wari (27) divide-se em oito grupos nominados que, antes da desorganização imposta pelo processo do contato, ocupavam territórios definidos e reconhecidos. Esses oito grupos admitem formar uma unidade, em termos de um só povo, de uma mesma "humanidade", em contraposição a outras sociedades. Falam a mesma língua e partilham o mesmo corpo de crenças.

Formaram, provavelmente, a sociedade indígena mais numerosa da área atualmente delimitada pelo Estado de Rondônia.

A história das relações entre esse povo e os brancos, até onde foi possível conhecê-la, transporta-nos à Bolívia - de onde provavelmente emigraram - e às missões religiosas da Coroa Espanhola, que marcaram uma presença imponente e definitiva no extremo oeste brasileiro e no oriente boliviano. Tendo permanecido em estado de isolamento até as primeiras décadas deste século, os contatos ocorridos a par-

---

(26) Esta é a grafia mais comum para o nome do grupo. Uma vez que não se trata de uma palavra indígena, embora não se saiba a sua origem, pode sofrer variações de gênero e grau. Mantive, portanto, a forma com c quando me refiro à Sociedade Pakaa-Nova, e a forma com c quando me refiro ao rio, à serra e à cordilheira homônimas. Para facilitar a leitura, todas as palavras indígenas no texto estão em negrito.

(27) O significado será discutido adiante.

tir de então foram marcados pela tônica da violência, quando os trilhos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré adentraram inadvertidamente parte do seu território, trazendo atrás de si, concomitantemente, os caucheiros e os seringueiros.

Classificação Linguística

Os Pakaas-Novos são o único grupo brasileiro classificado na família lingüística Txapakura (28).

CARACTERIZAÇÃO DA REGIÃO

Rondônia é caracterizada como uma área de transição entre a Amazônia e o Planalto Central Brasileiro e, por isso mesmo, apresenta aspectos variados. Ao norte, predomina o baixo-platô terciário amazônico; ao centro-norte, terrenos cristalinos atingindo até a Chapada dos Pacaas-Novos, com direção predominante sudeste-nordeste, formadas de sedimentos arenïticos que são uma continuação do Planalto Central Brasileiro. No baixo-platô as superfícies são planas, por onde correm os cursos dos afluentes e subafluentes do Madeira, pela margem direita. Em direção à Chapada, o relevo é dissecado e os rios são ricos em corredeiras.

A rede hidrográfica do Madeira-Mamoré abunda em afluentes, subafluentes e igarapés. A vegetação característica é a chamada mata perinifólia nas várzeas, semi-decídua nas terras firmes, com formações intercalares de campos e cerrados.

Vários rios cortam os territórios de ocupação tradicional dos Pakaas-Novos e das reservas atuais. Dentre os principais, o Pacaas-Novos, afluente da margem direita do Mamoré, nasce na serra homônima e recebe os seguintes afluentes pela margem direita (das cabeceiras à foz): igarapé Taboca,

(28) Oportunamente veremos com detalhes a classificação lingüística.

igarapé Boa Vista, igarapé da Gruta, igarapé Santo André e rio Ouro Preto. Pela margem esquerda: igarapé Água Branca, igarapé São João, rio Novo e igarapé Dois Irmãos. Os rios Laje e Ribeirão são rios menores e também têm suas nascentes em terras elevadas.

De um modo geral, predomina a vegetação caracterizada pelas densas florestas, mesmo nas franjas da serra, com exceção de algumas porções isoladas onde a mata é mais rala.

O ESPAÇO GEOPOLÍTICO

A área atualmente delimitada por Rondônia foi ocupada por inúmeros grupos indígenas, sendo a maioria absoluta, Tupi. Por ser uma região fronteiriça, foi alvo direto da política colonial vigente nas duas Américas, que se norteou pelo *uti possidetis*, o que concorreu para um povoamento significativo. Além da questão estratégica, a mineração, a procura de mão-de-obra indígena para escravização e a coleta das drogas do sertão configuraram o quadro dos determinantes que impulsionaram o povoamento no período colonial, conforme será visto com detalhes adiante.

Após a decadência da mineração, a desagregação das missões e o esvaziamento da política de ocupação, a região caiu num estado de ostracismo que permitiu às populações indígenas manterem-se relativamente isoladas.

No final do século XX a região sofreu um grande *boom* de ocupação, motivado pela procura da borracha e do caucho. Ocorreu, então, a migração de nordestinos e a hinterlândia voltou a ser ocupada, redundando em conflitos com índios. A situação era extremamente grave e inúmeros povos foram extintos neste período.

A produção da borracha decai por volta de 1912/15 e a área passa por outra desaceleração. Com o advento da 2a. Guerra Mundial, a procura da borracha sofre novo alento, e se intensifica, atingindo sobretudo o Guaporé.

A partir da década de 60, ocorre outro *boom*, desta vez motivado pela descoberta da cassiterita, tão abundante que permitiu o garimpo artesanal. Nesse processo, o quadro estrutural se modifica, e ocorrem as entradas das companhias colonizadoras, ao mesmo tempo em que a primeira estrada que liga a região ao Centro-Sul do País (BR-364) é entregue ao tráfego permanente. A partir de então, Rondônia transforma-se definitivamente numa zona de produção agrícola e vem a se constituir no maior pôlo de atração de migrantes do País. Os povos indígenas mais atingidos foram aqueles que viviam próximos ao eixo da rodovia, sobretudo os Tupi do Parque do Aripuanã.

Os momentos mais críticos para os Pakaas-Novos foram, sem dúvida, os primeiros decênios deste século, quando, por ocasião da exploração mais intensiva da borracha, e da construção e vigência da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, foram eles mais atingidos que os outros grupos e sofreram uma violenta depopulação. A colonização agrícola encontrou-os um pouco mais preparados, pelo menos no que se refere a uma resistência biológica e maior domínio do português, ao contrário dos Tupi do Aripuanã, que praticamente saíram do isolamento para o confronto.

O município onde estão localizados os Pakaas-Novos, Guajará-Mirim, é o mais isolado no que se refere à existência de estradas. Mas duas rodovias, a Ouro Preto-Costa-Marques e outra, ligando a cidade de Guajará-Mirim a Vilhena, darão acesso à área por vias não fluviais e, seguramente, o quadro ocupacional reverterá irreversivelmente.

LOCALIZAÇÃO ATUAL DOS PAKAAS-NOVOS

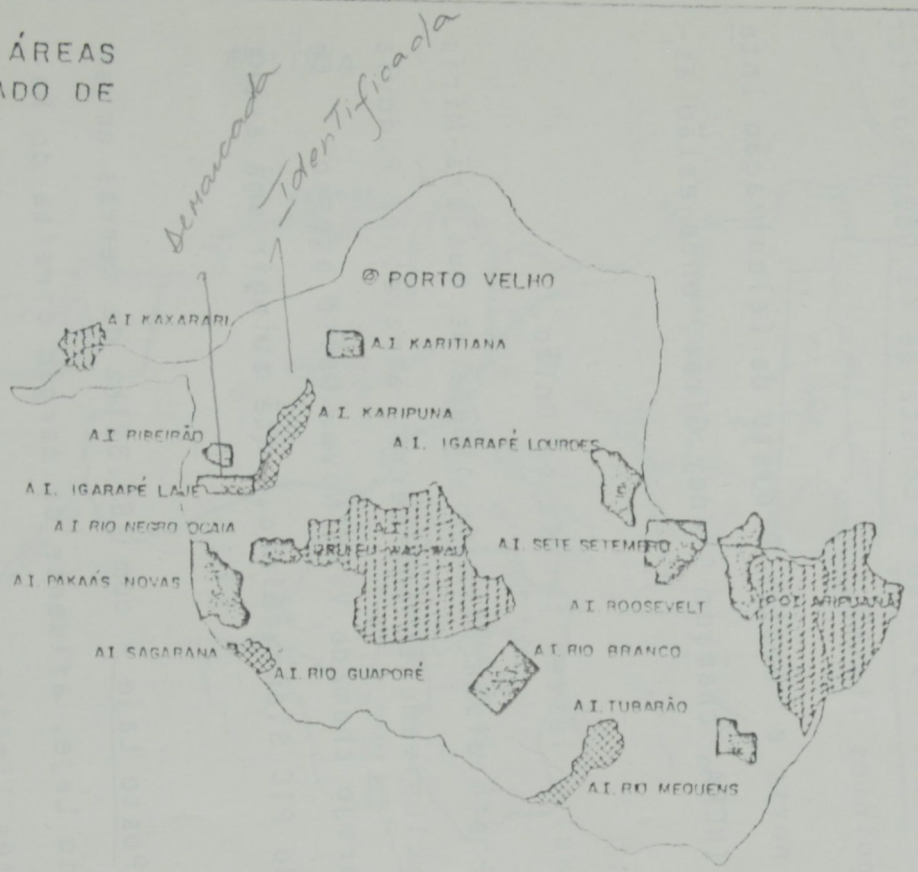
Dentro do Estado de Rondônia, os Pakaas-Novos estão situados a oeste, e algumas das suas reservas fazem fronteira com a Bolívia.

Rondônia pode ser considerada como o maior reduto de povos Tupi do Brasil. No mapa I, na página seguinte, o leitor pode ver a distribuição das áreas indígenas no Estado, que é a seguinte:

ÁREAS INDÍGENAS (A.I.)	MUNICÍPIO	GRUPO INDÍGENA	CLASSIFICAÇÃO LINGUÍSTICA
A.I. Ribeirão	Guajará-Mirim	Pakaas-Novos	Txapakura
A.I. Igarapé Laje	Guajará-Mirim	Pakaas-Novos	"
A.I. Negro-Ocaia	Guajará-Mirim	Pakaas-Novos	"
A.I. Pakaas-Novos	Guajará-Mirim	Pakaas-Novos	"
A.I. Sagarana	Guajará-Mirim	Pakaas-Novos	"
A.I. Guaporé	Guajará-Mirim	Makurap, Jaboti, Tupari, Guajaru, Arikapú, Aruá	Tupi e outros
A.I. Karitiana	Porto Velho	Karitiana	Tupi
A.I. Karipuna	Porto Velho e Guajará-Mirim	Karipuna	Tupi
A.I. Igarapé Lourdes	Ji-Paraná	Gaviões e Araras	Tupi
A.I. Sete de Setembro	Cacoal, Pimenta, Bueno e Aripuanã (MT)	Suruí	Tupi
A.I. Roosevelt	Pimenta Bueno e Aripuanã (MT)	Cinta-Larga	Tupi
Parque do Aripuanã	Vilhena e Aripuanã (MT)	Cinta-Larga	Tupi
A.I. Rio Branco	Costa Marques	Makurap, Tupari	Tupi
A.I. Tubarão	Vilhena	Mondé	Tupi
A.I. Mequens	Cerejeiras	Mequens	Tupi
A.I. Uru-Eu-Wau-Wau	Ariquemes, Costa Marques, Ouro Preto d' Oeste, Pres. Médici, Porto Velho	Uru-Eu-Wau-Wau	Tupi
A.I. Kaxarari	Porto Velho e Lábrea (AM)	Kaxarari	Aruak

MAPA I

LOCALIZAÇÃO DAS ÁREAS INDÍGENAS NO ESTADO DE RONDÔNIA



LEGENDA

IDENTIFICADA

DELIMITADA

DEMARCADA

Como se vê, há predominância de grupos Tupi.

Com relação à situação de contato, é variável: há grupos ainda em estado de isolamento, como os Uru-Eu-Wau-Wau, e grupos que estão em contato secular com seringueiros, como os Kaxarari.

A localização atual dos Pakaas-Novos pode ser vista no Mapa II. A população distribui-se dentro dos seguintes Postos da FUNAI:

1. Posto Ribeirão - consta de 43.863ha de terras que têm os seguintes limites:

- norte e oeste: Projeto de Colonização Integrado (P.I.C.) do INCRA, chamado Sidney Girão, onde estão assentados colonos;

- sul e leste: terras da União.

O Posto dista 81km da cidade de Guajará-Mirim e o acesso se dá exclusivamente por terra, através da rodovia BR 425, até um vilarejo chamado Vila Nova. Daí o acesso se faz via uma linha do PIC Sidney Girão, até atingir uma estrada da reserva.

2. Posto Laje - com 167.321ha de terras em ambas as margens do rio Laje, afluente da margem direita do Mamoré, com os seguintes limites:

- norte: Colônia Agrícola Presidente Dutra, a mais antiga colônia de Rondônia;

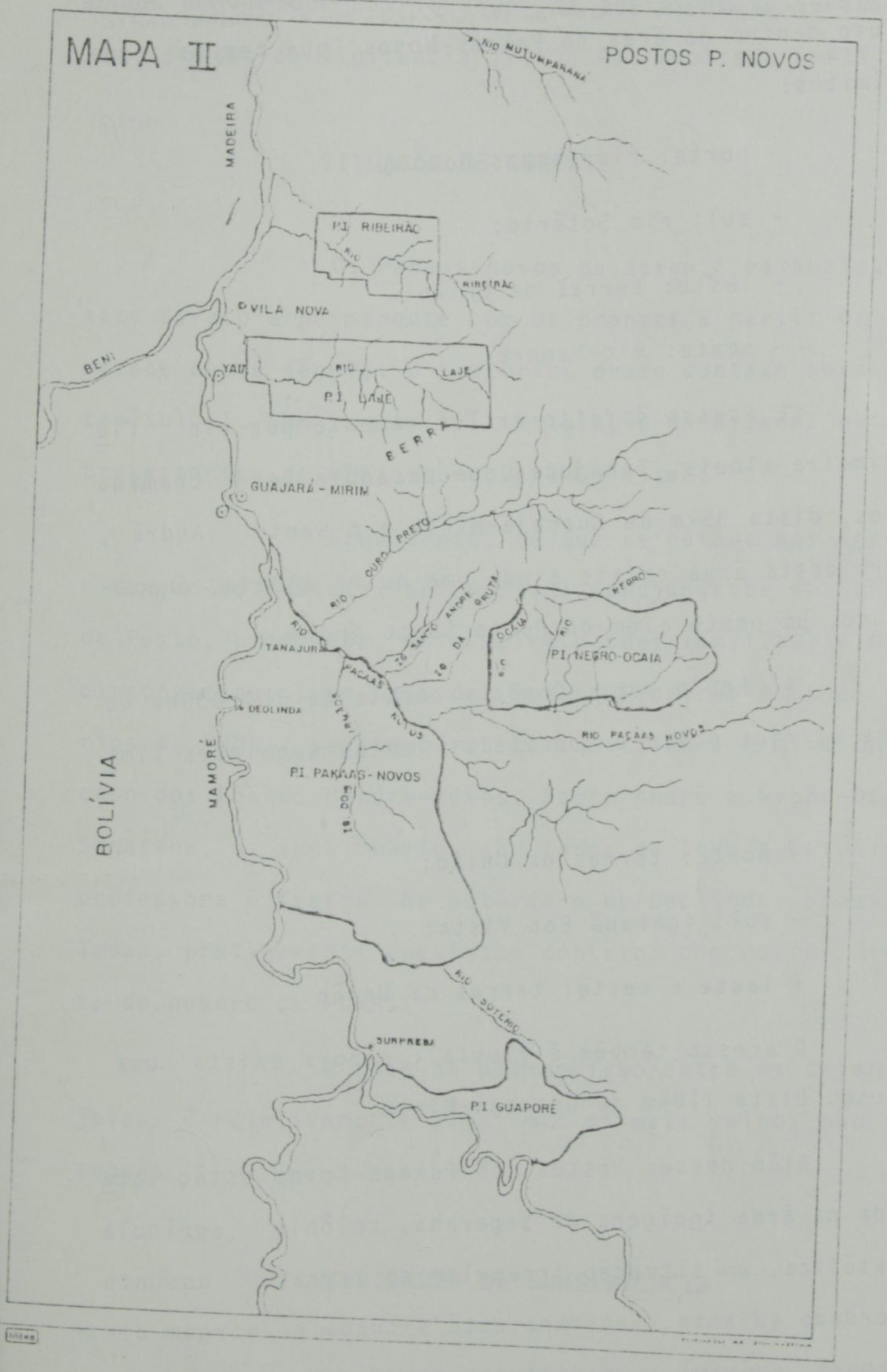
- sul - terras da União;

- leste - PIC Sidney Girão;

- oeste - Colônia agrícola Bom Sossego.

Dista 51km de Guarajá-Mirim e o acesso se dá também exclusivamente por terra, pela mesma BR 425.

3. Posto Pakaas-Novos - com 218.000ha de ter


MAPA II
POSTOS P. NOVOS
RIO MUTUMPARANÁ
MADEIRA
P.I. RIBEIRÃO
RIO
RIBEIRÃO
VILA NOVA
BENI
YAIP
RIO
LAJE
P.I. LAJE
SERRA
GUAJARÁ - MIRIM
RIO OURO PRETO
RIO
TANAJURA
SANTO ANTONIO
IG. DA GRUTA
MORRO
OCAIA
P.I. NEGRO-OCAIA
PAÇAAS
NOVOS
DEOLINDA
RIO PAÇAAS NOVOS
MAMORÉ
P.I. PAÇAAS-NOVOS
IG. DOS
BOLÍVIA
RIO SUTÉRIO
SURPRESA
P.I. GUAPORÉ

ras na margem esquerda do rio Pacaas-Novos. O posto se dividia em duas aldeias: a primeira, chamada Tanajura, e a segunda, Santo André, distantes 35km uma da outra. Em 1985 o Santo André foi elevado à categoria de Posto pelo então Presidente da FUNAI. O Santo André está incluso dentro da área do Pakaás-Novos, que tem os seguintes limites:

- norte: rio Pacaas-Novos;
- sul: rio Sotério;
- leste: terras da União;
- oeste: rio Mamoré.

O acesso é feito exclusivamente por via fluvial. A primeira aldeia, Tanajura, que passou a ser chamada Pakaas-Novos, dista 35km de Guarajá-Mirim e o Santo André, 70km. Dentro desta área existe ainda uma outra aldeia, chamada Bom Futuro, um pouco além do Posto Santo André.

4. Posto Negro-Ocaia - consta de 104.000ha de terras entre os rios Ocaia e Boa Vista. Tem os seguintes limites:

- norte: terras da União;
- sul: igarapé Boa Vista;
- leste e oeste: terras da União.

O acesso também é fluvial, embora exista uma pista de pouso. Dista 110km de Guarajá-Mirim.

Além desses Postos, os Pakaas-Novos estão localizados ainda na área indígena de Sagarana, colônia agrícola da Igreja Católica, em situação irregular de terras, assunto que será abordado adiante. Sagarana está situada na margem direita do Guaporé, próxima a um vilarejo chamado Surpresa.

Há cerca de dois anos, foi iniciado um processo de ocupação de duas novas áreas: Deolinda, na margem direita do Mamoré e Sotério, na margem direita do rio homônimo, a

alguns quilômetros da foz. Os índios começaram a ocupar estas áreas em virtude das invasões de posseiros, e foram criados dois Postos de Vigilância (PIV): PIV Deolinda e PIV Sotério.

SITUAÇÃO DE CONTATO

Os Pakaas-Novos passaram a estabelecer um contato direto e permanente com os brancos a partir da segunda metade deste século. O histórico deste contato será visto no capítulo 1. Bem remota é a instalação de missões estrangeiras protestantes na área, como verá o leitor.

Atualmente, no que se refere aos agentes da situação de contato, são vários: funcionários da FUNAI (Chefe de Posto, professor, enfermeiro e suas famílias) e os colonos circunvizinhos, no caso dos Postos Ribeirão e Laje; funcionários da FUNAI, seringueiros circunvizinhos e missionários no caso dos Postos Pakaas-Novos, Santo André e Negro-Ocaia. Em Sagarana, os funcionários são todos da Igreja Católica e a professora é freira. No Sotério e no Deolinda, áreas mais isoladas, praticamente inexistem contatos com outros brancos fora do quadro da FUNAI.

O grau de bilingüismo entre as crianças e os jovens é relativamente alto, mas os mais velhos não falam português.

ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA

Os Pakaas-Novos sempre foram agricultores, sobretudo plantadores de milho. Atualmente, trabalham em roças familiares, roças do Posto, são seringueiros e coletores de castanha. A maior parte da sua renda é adquirida através da venda da produção da borracha em Guajará-Mirim.

A caça e a pesca têm ainda importância na dieta, mas varia em função do Posto: no Laje, mais atingido pelos projetos de colonização, a caça escasseia cada vez mais e a pesca, que só pode ser feita no rio Laje, distante da aldeia, é mínima; no Ribeirão, a caça é um pouco mais abundante; no Pakaas-Novos, no Santo André e no Negro-Ocaia, Postos próximos de grandes rios e distantes de projetos de colonização, tanto a caça quando a pesca podem ser consideradas razoáveis. No Sotério e no Deolinda são abundantes.

As atividades econômicas obedecem ao seguinte calendário:

MÊS	ATIVIDADE
JAN	quebra da castanha
FEV	idem, colheita de roça
MAR	colheita de roças
ABR	idem
MAI	derrubadas
JUN	derrubada e broca
JUL	idem e início da coleta de seringa
AGO	coleta de seringa
SET	idem, queima de mato
OUT	plantio
NOV	idem, início da quebra da castanha
DEZ	idem, ibidem.

Nas roças planta-se sobretudo milho, arroz , feijão e mandioca ("brava" e "mansa").

Os Pakaas-Novos coletam mel, principalmente em outubro-novembro e coletam vários frutos silvestres, em épocas variadas, sendo o cacau o mais apreciado.

A PESQUISA DE CAMPO

Meu primeiro contato com os Pakaas-Novos foi, como mencionei, em 1979. A partir de então, sempre visitei os Postos, em épocas diversas, até abril do presente. Não sei dizer exatamente quanto tempo passei entre eles, pois em algumas ocasiões não fui com o intuito específico de realizar um trabalho de coleta de dados. Mas o certo é que, embora tenha ido diversas vezes, nunca passei muito tempo num Posto. Contudo, durante esses sete anos, quando tanta coisa aconteceu, foi possível conhecê-los um pouco e estabelecer uma relação afetuosa com alguns deles.

Estive em todos os Postos, incluindo uma ida rápida em Sagarana e Sotério, quando passei pelo Deolinda. Visitei-os em diferentes épocas do ano, no verão e no inverno. Certa vez, levei comigo minha filha Tainá, então com oito anos, e em outra, meu filho Chiquinho, com cinco.

Os Postos dessa região são bem organizados e bem mantidos, contrastando profundamente com o caótico padrão de outros Estados. Próximos de rios (com exceção do Laje), situam-se em locais belíssimos. O Sotério, que está sendo implantado, é a visão do Paraíso. O viajante chega de barco e, deixando para trás as águas barrentas do imenso Mamoré, penetra no rio homônimo de cor azul-escura, extremamente limpo e cristalino. Na foz, onde as águas de tons diferentes se encontram sem se confundirem, bandos de garças brancas e biguás pretos vagueiam pelas praias. É possível ver ainda, nas margens, capivaras assustadas.

É claro que durante sete anos muita coisa aconteceu, e o que vi inicialmente sofreu modificações. No início, os Pakaas-Novos dos Postos Pakaas Novos e Negro-Ocaia sofriam forte influência dos missionários [illegible]

ta influência diminuiu consideravelmente nos últimos dois anos, por razões que discutirei oportunamente.

Se, por um lado, não pude passar muito tempo seguido num Posto, o fato de ter ido e voltado por tantas vezes acabou por se revelar produtivo. O sistema de coleta de dados também se revelou eficaz, na medida em que eu passava um período num Posto, depois em outro, em seguida outro, retornando ao primeiro, ao segundo e ao terceiro, e assim sucessivamente. De certa forma, isto ajudou a contornar um problema relativamente comum que costuma ocorrer nos casos em que os etnógrafos notam que, quando o trabalho de campo progride, o pesquisador pode se tornar menos reflexivo sobre os primeiros encontros, enquanto os informantes se tornam menos informativos porque assumem que o etnógrafo sabe mais (29).

Com relação aos informantes, foram vários. Inicialmente, as mulheres mostravam-se mais retraídas, mas, com uma maior intimidade, foi possível estabelecer um bom diálogo. Como os Pakaas-Novos se dividem em vários grupos, procurei tomar informações com representantes de cada um e, nesse sentido, o leitor verá que tive o cuidado de apresentar as diferentes versões dos depoimentos. Conversei sobretudo com os mais velhos, por razões óbvias, já que, em larga medida, buscava informações históricas. Alguns desses velhos faleceram no decorrer deste período e senti a imensa importância e o raro privilégio que tive em ouvir os seus depoimentos. Ao longo do tempo, os Pakaas-Novos começaram a compreender o meu trabalho e, de extremamente reticentes e calados, passaram a colaboradores sinceros.

A língua foi a grande barreira que procurei contornar com intérpretes, embora consciente da imensa perda

---

(29) AGAR, M. H. 1982: p. 785

que a tradução acarreta. Ao final, eu já estava em condições de compreender alguma coisa, mas absolutamente aquém do desejado.

OBJETO DA DISSERTAÇÃO

Além de todos os problemas e dificuldades que mencionei, acrescente-se ainda um outro agravante: a ausência de uma literatura sobre o grupo e o fato de que são classificados numa família linguística sobre a qual também quase não há dados. (30) Evidentemente este fato confere ao trabalho uma certa qualidade de pioneirismo, o que, se por um lado, pode me deixar numa posição confortável, por outro, aumenta a responsabilidade.

É certo que a literatura sobre os povos **Tupi** é vasta e, atualmente, aumenta cada vez mais em qualidade, não só em função da retomada das fontes existentes, como também de novos trabalhos que vêm surgindo após recentes investigações em campo. O mesmo é válido para os povos Jê, considerados os povos melhor estudados do Brasil. Igualmente os **Karib** foram objeto de estudos e debates de alta qualidade teórica.

Com relação aos povos **Txapakura**, a situação é outra. Exatamente por isso, procurei investigar primeiramente as fontes sobre esses povos, que são extremamente interessantes, embora não façam referências aos **Pakaas-Novos**. Tive o cuidado de traçar um panorama informativo ao leitor (capítulo I) dentro da fascinante história da ocupação do extremo-oeste brasileiro e do oriente boliviano.

A partir do capítulo II começa a aventura etnográfica, o início do meu diálogo com os **Pakaas-Novos**, na tentativa de conhecer a sua história e também os elementos que configuram a construção da sua identidade.

No capítulo III abordo uma questão que se re-

(30) O pouco que há será analisado no decorrer dessa dissertação. É verdade que existem duas teses de Doutoramento, conforme verá o leitor, ambas em língua inglesa, sobre os **Pakaas-Novos**. Entretanto, infelizmente, informam muito pouco sobre os assuntos que aqui são abordados.

velou fundamental: a divisão espacial, a ocupação dos territórios definidos e nominados, na verdade, a chave para a compreensão da organização social.

O capítulo IV mostra ao leitor a vida dos Pakaas-Novos dentro dessse espaço: seus movimentos e suas trocas. Aí se incluem uma análise do parentesco, da onomástica, dos ritos e de alguns mitos, como elementos que nos permitem interpretar a sociedade, conferindo-lhe um significado.

Finalmente, no capítulo V, descrevo a cosmologia Pakaa-Nova a partir de alguns conceitos básicos, através dos quais é possível lograr a compreensão do xamanismoeda antropofagia.

Tratando-se de um grupo pouco conhecido procurei, é verdade, abordar um grande número de problemas, o que explica a pretensão do título desta dissertação, que sugere uma amplidão que pode conduzir à superficialidade: "os Pakaas-Novos", pura e simplesmente, como se os Pakaas-Novos pudessem se reduzir ao que apresento. Ora, isso não é verdade e foi postulado na epígrafe que abre esta Introdução, quando assumo que a etnografia definitiva não existe. Mas um título tão abrangente se explica por várias razões: em primeiro lugar, procurei não me limitar a traçar um panorama interpretativo do presente etnográfico e, de certa forma, evitei os problemas sobre "aculturação", "contato interétnico", pelo menos na forma em que, em larga medida, tem marcado as monografias sobre as populações indígenas. Convivendo intimamente com alguns povos indígenas, por mais de dez anos, sabia do quanto havia de exagero com relação às "perdas", sobretudo demográficas. Lendo um trabalho assinado por Omar Landi Santos, intitulado "Uma solução para a sobrevivência dos índios do Guaporé", e datado de julho de 1980, verifiquei surpresa que o autor previa a extinção física dos Pakaas-Novos dentro de 25 anos, e a extin-

ção cultural, à medida que os velhos fossem morrendo. O leitor verá que, ao contrário da extinção, a população Pakaa-Nova cresce em índices consideráveis e que, ao contrário da extinção cultural, novos modelos vêm emergindo, abrigando a tradição e a novidade. Não posso negar que a depopulação foi violenta e as primeiras décadas do contato altamente traumáticas, e ainda que a atuação missionária foi culturalmente criminosa. Mas os Pakaas-Novos - como de resto qualquer sociedade - não estiveram à margem de eventos que não os obrigassem a modificações estruturais, não são um povo sem tempo, nem sem história, nem tampouco a sua história se reduz às relações interétnicas. Creio que buscar um passado venturoso, cheio de rituais e padrões excêntricos seria uma empresa etnocêntrica, no sentido de buscar uma imagem do *outro* que muitas vezes só existe nas nossas projeções românticas. Procurei, é verdade, em larga medida, descrever instituições que já não existem mais, e seu desaparecimento se explica em função, dentre outros fatores, da desorganização espacial imposta pelo contato. Entretanto, verá o leitor que ao lado do "desaparecimento" estão surgindo soluções que permitem a mutenção dos modelos ideológicos que, em última instância, explicam a manutenção da totalidade social. Se, por vezes, menciono um tempo "pré-contato" em seguida acabo por apresentar ao leitor como a sociedade contornou a perda, o que nos livra de reificações simplistas e nos aproxima mais da ideologia do grupo. A menção se fez necessária para configurar um quadro descritivo, válido pelo ineditismo dos dados e para fornecer uma contribuição para o corpo etnográfico sul-americano. O leitor verá que mesmo a minha tentativa de conhecer a história do grupo é ideológica, já que o grande mediador do diálogo entre eu mesma e os Pakaas-Novos foi o mito, utilizado heuristicamente como o principal informador dos modelos sociais.

O título abrangente se explica ainda por ou-

tra razão: não procurei me deter em nenhuma temática específica, porque o principal problema a enfrentar me foi revelado logo no início: os Pakaas-Novos se dividem em oito grupos nominados. Compreender a natureza desses grupos, as suas relações internas e o seu funcionamento emergiu como o grande desafio. Aos poucos, fui percebendo que conceitos e categorias da teoria antropológica não os explicavam: não eram clãs, nem linhagens, não regulamentavam o casamento, nem a descendência, nem a filiação. Somente as relações estabelecidas entre eles os explicavam, e essas relações são a sociedade na sua totalidade. Todas as instituições sociais existem para ordenar, estabelecer e compor esta totalidade dividida, através de uma complexa dialética onde elementos vários atuam como unificadores e mediadores. Este é o modelo Pakaa-Novo, único e peculiar. Tal modelo explica em grande parte, a construção da identidade e da alteridade, opondo o *nós* aos *outros*, já que as relações são construídas de forma a manter constante esta oposição de um modo contínuo e ininterrupto, envolvendo o xamanismo, a onomástica, o parentesco, a antropofagia, enfim, toda a ordem social. O jogo entre a identidade e a alteridade, culturalmente construído é socialmente vivido e é o que confere sentido a esta totalidade, e, por isso, é uma temática que permeia todo este trabalho.

As vezes fui obrigada a estabelecer comparações entre os Pakaas-Novos e outras sociedades indígenas, já que "toda interpretação é por necessidade comparativa" (31), mas a empresa foi tímida e secundária neste trabalho. Gostaria, é claro, de ter apresentado ao leitor um quadro mais amplo e sofisticado que permitisse uma visão da posição dos grupos Txapakura com relação a outros. Entretanto, teria sido necessário um esforço suplementar, que não pude realizar, por ora. Preferi, portanto, apresentar uma contribuição etnográfica.

---

31 ROSALDO, Michelle, 1979. conclusão.

Na medida em que os temas forem abordados - como a questão do espaço, da antropofagia, do xamanismo, por exemplo - o leitor verá que os **Pakaas-Novos** parecem ter modelos ideologicamente fundamentados em concepções que me pareceram absolutamente originais. Nesse sentido, o objeto desta dissertação se inscreve também dentro da procura de interpretações teóricas que reflitam a especificidade das culturas indígenas ao invés de recorrer a categorias exteriores, assunto que retomo por várias vezes.

Afinal, o que me pareceu fascinante foi encontrar, entre os Pakaas-Novos, esses modelos culturais, verdadeiras jóias de construção intelectual que haviam resistido a tantas agressões externas. Há 30 anos eles vivem nas aldeias dos Postos da FUNAI, e o leitor verá o que isso significa em termos das profundas desorganizações que tal sedentarização acarretou. Não me admira que se pudesse julgá-los à beira da "extinção cultural", mas ocorre justamente o oposto, e os **Pakaas-Novos** têm conseguido demonstrar uma notável e admirável capacidade de resistência, que não os levou a um previsível destino de desfiguração étnica.

Os Postos mais isolados dos brancos, situados nas margens dos rios foram, a princípio, paradoxalmente, onde encontrei a maior "perda cultural". Neles, há dois anos atrás não se fabricavam sequer os tambores de caucho, que, de certa forma, simbolizam a sua cultura. Os Postos mais próximos dos colonos foram onde encontrei uma situação quase oposta. Não foi difícil entender que a "perda cultural" não era uma decorrência direta da intensificação do contato com os brancos, mas refletia o "domínio ideológico" dos missionários. Tanto assim que o quadro se reverteu nos dois últimos anos, na medida em que os **Pakaas-Novos** desses Postos passaram a contestar a atuação dos protestantes. Nesta, tudo era artificial: os "pasto-

res" índios jamais foram líderes nem tampouco exerciam qualquer tipo de autoridade sobre os demais.

O que ficou claro é que os Pakaas-Novos resistiram heroicamente, o que não deixa de ser surpreendente. E o que possibilitou esta dissertação, ou seja, uma "pintura" - em pinceladas - da sua imensa riqueza cultural. Para isso, foi preciso "ver", mas não apenas com os olhos, e "ouvir", mas muito além do que foi dito.

CAPÍTULO I

TRAVESSIA: DAS PLANICIES DE MOJOS AO MAMORÉ

Com duas mãos - o Acto e o Destino -
Desvendávamos. No mesmo gesto, ao
céu. Uma ergue o facho tremulo e di-
vino. E a outra afasta o véu.

F. Pessoa. "Occidente".

Neste primeiro capítulo, vou apresentar os dados históricos e etnográficos existentes sobre os grupos indígenas que os diversos autores classificaram na família linguística Txapakura e os dados sobre a ocupação das regiões por eles habitadas.

Muitas das questões suscitadas pela leitura das fontes me conduziu mais a novos problemas do que a soluções. A maioria dos autores - considerando-se evidentemente a época - partiu do pressuposto de que povos que falam línguas semelhantes têm necessariamente uma origem comum, um local ou região específicos, e chegou a conclusões evolucionistas ou difusionistas.

Mais complexa é a questão da reconciliação linguística com as afinidades sociais, ainda um tema vigen-

te na antropologia, mas tratado por estes autores de forma ingênua.

Os dados etnográficos propriamente seguem a tendência de homogeneizar as sociedades a partir de categorias culturais comuns a todas as populações, pré-concebidas teoricamente.

Sabemos hoje que as sociedades sul-americanas foram por longos anos interpretadas através de modelos que reduziram sobremaneira a sua complexidade, prestando-se a objetivos colonialistas. Atualmente, há uma mobilização no sentido de se repensar a etnologia sul-americana, não só se questionando os modelos existentes, como também se considerando a necessidade da criação de outros, atendendo à emergência de novas exigências suscitadas pelas pesquisas de campo. Questiona-se sobretudo a interpretação dessas sociedades divididas em "tribos", a partir da validade mesma deste conceito (1); as classificações feitas pelos primeiros americanistas (2) e os conceitos da antropologia tradicional na descrição das estruturas complexas das sociedades ameríndias (3). Exatamente por isso, face ao material utilizado, procurei traçar um panorama meramente informativo, cuja finalidade é, em última instância, o fornecimento de um quadro de dados.

A minha grande dificuldade residiu no fato de que a maioria absoluta das "tribos" mencionadas está extinta, o que limita mais o quadro a uma condição descritiva, mas não o invalida, enquanto uma introdução ao conhecimento desses grupos.

---

(1) RAMOS, Alcida Rita. 1982

(2) CLASTRES, Pierre. 1963

(3) KAPLAN, J. 1981 e também SEEGER, A. *et al.* 1979

Na verdade, os grupos indígenas classificados na família linguística Txapakura são, sem dúvida, os menos conhecidos do ponto de vista etnográfico. Por outro lado, paradoxalmente, são, na sua maioria absoluta, sociedades que mantiveram contatos muito remotos com o colonizador ainda no século XVII. E muitas se extinguiram antes do alvorecer do século XX, sem que delas ficasse nada além de um simples registro.

De forma diversa do que aconteceu com grande parte dos povos indígenas que foram remotamente conhecidos, entre eles não esteve nenhum cronista ou viajante que fornecesse informações detalhadas. Toda a literatura a seu respeito, no que se refere ao período colonial, é exclusivamente oriunda ou concernente às missões religiosas da Coroa Espanhola, nas quais alguns viveram por mais de um século. Nesse sentido, os dados existentes são vastíssimos (embora de difícil acesso) e, no que diz respeito especificamente às populações indígenas, são nebulosos. Ainda assim, foi essa literatura que serviu de embasamento para todos os pesquisadores que, de uma forma ou de outra, escreveram sobre os povos Txapakura.

1. HISTÓRICO DA OCUPAÇÃO DA REGIÃO

Os povos considerados Txapakura habitaram ambas as margens do rio Guaporé ou Itenes e de alguns de seus afluentes; o oriente boliviano (llanos de Mojos); as margens do Madeira, de alguns de seus afluentes e tributários.

Do ponto de vista da ocupação histórica de uma região tão vasta, deve-se levar em conta, em primeiro lugar, que a penetração e o povoamento no vale do Guaporé e no vale do Madeira guardam algumas diferenças consideráveis, embora o primeiro determinante que tenha impulsionado o colo

nizador tenha sido o mesmo: a busca de mão-de-obra indígena para escravização. Foi através do índio que o bandeirante chegou ao ouro, e seria a descoberta efetiva das minas auríferas que conduziria o povoamento na baixada cuiabana e, a partir daí, a ocupação mais intensiva da parte oeste da atual Rondônia, incluindo o vale do Guaporé. O rio, de águas negras e límpidas, tem uma extensão navegável de 1716 kms. e vários de seus afluentes (Corumbiara, Mequens, Colorado, Branco, São Miguel, Cautário) já eram bem conhecidos pelos mineradores e preadores de índios, ainda na primeira metade do século XVIII. A 12º de latitude sul, o Guaporé recebe as águas barrentas do Mamoré, vindo da Bolívia, numa grande confluência onde as cores de ambos lutam para se misturar, formando manchas cristalinas e marrons.

A busca constante de minas auríferas ia conduzindo o povoamento cada vez mais para o ocidente, o que acabou redundando na ocupação de terras da América Espanhola. Este fator é de fundamental importância, uma vez que se configurou num dos principais determinantes que impulsionaram a colonização: a sua condição de fronteira e região estratégica.

Teria sido precisamente a preocupação de se efetivar as conquistas das novas terras ocupadas que fez com que a Coroa Portuguesa procurasse estabelecer núcleos populacionais na região fronteiriça. A administração da Capitania de Mato Grosso (criada em 1748) teria então um caráter estratégico, sobretudo considerando-se as irregularidades e as incertezas que advinham dos Tratados de Limites e das flutuações das relações Portugal-Espanha. Com efeito, durante o período da exploração aurífera, dominado pelo mercantilismo, a manutenção dos domínios coloniais era uma questão absolutamente vital para a economia das Metrópoles, que podiam saldar suas exportações com ouro. Esta situação

teve profundos reflexos nas zonas fronteiriças - em grande parte províncias auríferas - alvos diretos de alguns Tratados de Limites e as áreas mais vulneráveis às dúbias interpretações do *uti possidetis*. Daí que "estratégia" venha a ser a palavra-chave para se compreender a política de ocupação ali levada a efeito. Uma das decorrências desta política era a conquista do índio, elemento catalizador para a detenção e a manutenção de um espaço geopolítico, que atuou largamente, não só como trabalhador servil, mas como soldado para a defesa dos interesses das Metrópoles.(4) Em função disto, a mão-de-obra indígena foi amplamente disputada, o que configurou uma situação singular na raia ocidental, com roubos de pessoas, contrabandos e acordos fraudulentos envolvendo populações indígenas. A historiografia constata amplamente esses fatos: as autoridades lusitanas e espanholas mantiveram, durante longo período, uma guerra ininterrupta pela autoridade temporal sobre os índios. A nível das organizações eclesiásticas, a guerra foi ainda mais sutil, pois portugueses e castelhanos conservaram-se unidos na preservação da Ordem religiosa e do seu direito de catequese, a despeito do estado de beligerância entre os dois Reinos.

Uma das maiores preocupações da política oficial portuguesa era a de deter o avanço das missões jesuíticas espanholas, que ampliavam o seu território, tentando se estabelecer na margem direita (portuguesa) do Guaporé. A penetração missionária no oriente boliviano remonta ao século XVII, quando foi fundada a primeira missão, Loreto (1674). Mas a ocupação desta região é mais antiga, quando, por volta de 1580 - 83, Dom Lorenzo Suarez de Figueroa,

---

(4) Para maiores detalhes sobre a importância da estratégia nesta região, consulte-se a Dissertação de Mestrado de VOLPATO, Luiza Rios R. - ver bibliografia.

Governador de Santa Cruz, liderou uma expedição e encontrou as tribos "Tapacura" e "Timbu". Seguiram-se várias expedições, sendo a mais célebre a do explorador Gonzalo de Solís Holguín, que, em 1630, alcançou os "Tapacura" e depois os Mojos, quando tomou a rota do rio São Miguel, tributário do rio Baures, afluente do Guaporé. (5)

Mojos é a denominação do primeiro povo catequisado, por volta de 1670, e por isto este nome passou a ser genericamente aplicado a vários grupos que habitavam ou percorriam a atual Bolívia entre 12º e 15º de latitude sul. A área da Província de Mojos, uma extensa zona de planícies tropicais, cortada por vários rios que se dirigem para o norte, bacia do Amazonas, ou para o sudeste, na direção do Paraguai, limitava-se com a Capitania de Mato Grosso e com a Província de Chiquitos, a leste e ao sul respectivamente. Dentre os principais rios que a atravessavam, estão o Mamoré, que recebe no caminho as águas do Aperé, do Tijamuchi e do Guapai ou Grande; o Guaporé ou Itenes, que recebe as águas do Baures e se reúne ao Mamoré, e o Beni, que, desaguando na corrente formada pelos dois últimos constitui o Madeira.

Os povos Mojos propriamente ditos, que Alfred Métraux classificou como Aruak (6), concentravam-se nas margens do Guaporé e se dividiam em pequenos grupos. Depois da catequese, a sua língua foi imposta em muitas missões, para outros grupos.

Segundo William Denevan (7), os conquistadores espanhóis perseguiram muitos "Eldorados" na América do Sul, e um dos menos conhecidos mas mais sonhados foi o Reino de

---

(5) FERNANDEZ, H. Sanabria. 1958: p. 123

(6) MÉTRAUX, A. 1948: p. 397

(7) DENEVAN, W. 1966: p. 1

Gran Moxo ou *Gran Paititi*. Moxos (Mojos) é uma região de savanas tropicais localizadas no nordeste boliviano entre os rios Beni e Guaporé. Permaneceu inexplorada, uma terra de mitos até 1617, quando os espanhóis, indo para Santa Cruz, passaram por Mojos e afirmaram ser uma terra de mosquitos e selvagens. Entretanto, os reinados ou "cheferias" de Mojos existiram e, embora não tivessem ouro e prata, exceto o que era obtido por trocas, tinham densas populações, largas cidadelas e uma tecnologia para a drenagem e cultivo das savanas. Esses reinados eram uma sociedade sofisticada.

Depois das primeiras explorações, Mojos se transformou numa província de missões e, sob a administração da Ordem Jesuíta, de 1668 a 1767, as culturas nativas se deterioraram e a população se reduziu drasticamente. O esplendor dos reinados de Mojos foi bem anterior a este período.

As primeiras missões foram fundadas entre 1674 e 1682, e se expandiram de tal forma que, em 1715, havia 15 estabelecimentos na Província, abrigando um número de índios difícil de ser calculado, mas não inferior a cem mil no século XVIII.(8)

Todas as missões localizavam-se em sítios estratégicos, próximas das minas de ouro ou de rios cuja navegação livre era preciso manter. Seus dirigentes tinham recomendações expressas de zelar pelos interesses da Espanha. Uma das mais antigas, San Pedro, situada às margens do Mamoré, chegou a ter uma artilharia, fundida no local com mão-de-obra indígena. Outras, como Exaltación de la Santa

(8) WILLIAM DENEVAN (1966: p. 31) fala de 21 missões semipermanentes em Mojos. O número exato é difícil de ser avaliado, porque algumas eram abandonadas em consequência de epidemias, enquanto outras eram criadas.

Cruz, também no Mamoré, mantinha treinada militarmente a metade da população indígena que abrigava. A sua maior riqueza, por isso, constituía-se nos próprios índios, enquanto uma população apta para trabalhar, dentro da rígida disciplina dessas missões. Como consequência, eram alvo constante de roubos, levados a efeito pelos comerciantes de escravos. O comércio de mão-de-obra indígena surgia como a única alternativa econômica para os mineradores sem recursos, que preferiam roubar os índios das missões do que buscar os povos arredios na mata.

Sem dúvida, a Província de Mojos constituía-se numa ameaça à soberania portuguesa, além de ser um foco de contrabando e servir de refúgio para escravos e homens livres fugitivos. Segundo os cronistas, as missões eram ricas em gado vacum e cavalar; o local como um todo abundava em caça e pesca; diversos caminhos uniam os povoados permitindo acesso relativamente fácil; os índios eram industriosos e bem preparados para todos os tipos de serviços. O estado de tensão na fronteira era constante: a missão de Santa Rosa, por exemplo, fundada em 1742 em terras de domínio lusitano, acabou sendo destruída. Depois do Tratado de Madri (1750) os padres espanhóis tiveram de abandonar diversos locais onde haviam deixado benfeitorias. As mudanças dessas missões sempre redundavam em discussões acirradas sobre o destino dos índios que as habitavam.

A extensão do domínio jesuítico espanhol era considerável: não era pequeno o número de índios e de missões na Província de Chiquitos, que fazia fronteira com Mojos. Desde o começo da conquista os índios dessa área eram chamados "chiquitos", "os pequenos", independentemente do grupo de origem. Existe uma língua isolada, chamada "chiquitana", mas, uma vez que numerosos grupos a adotaram como uma língua comum quando recolhidos às missões, foi im-

possível aos pesquisadores descobrir a sua distribuição. Os grupos mais antigos de Chiquitos foram conhecidos muito remotamente, por volta de 1542, mas a primeira missão só foi fundada em 1691. A partir deste ano, até 1775, foram estabelecidas oito missões, concentrando inúmeros povos.

Esses fatos demonstram que o vale do Guaporé teve uma ocupação tão antiga quanto intensa e desmistificam a idéia de que o extremo oeste brasileiro tenha sido uma área de vazio demográfico durante o período colonial.

As aldeias de índios originavam, na época, núcleos de povoação em dois sentidos: num primeiro, quando os padres conseguiam aldear alguns grupos e desenvolver, a princípio, uma lavoura de subsistência e, posteriormente, uma pequena criação de gado e até pequenos ofícios. Num segundo, quando grupos de pessoas falidas pela decadência da exploração de alguma lavra, ou fugindo aos credores, ou ainda, de crimes os mais diversos, penetravam pela mata e passavam a viver da roça dos índios, acabando por subjugá-los completamente. Este foi o caso da localidade chamada Ilha Comprida, na margem direita do Guaporé, onde,em 1746, os portugueses fundaram um arraial. Foi precisamente a fundação deste arraial que levou à completa extinção os índios Palmela. Estes, segundo uma notícia datada de 1877,seriam, muito provavelmente, originários de uma região próxima da Cordilheira dos Andes. Depois foram levados para as cercanias da missão San Miguel, no rio Baures e, finalmente, teriam se movido para o lado português. "Palmela" é o nome do local onde foram vistos pela primeira vez no Brasil. (9) Extintos no século XIX, foram considerados os representantes da família Karib localizados mais ao sul da América Meridional.

---

(9) FONSECA, João Severiano da. 1881.

Enquanto no vale do Guaporé lusitanos e castelhanos disputavam a mão-de-obra indígena, no vale do Madeira, a situação não era muito diferente. A região do Madeira, até 1755, fazia parte da Capitania do Grão-Pará e Maranhão. Precisamente naquele ano, passou a fazer parte da Capitania de São José do Rio Negro, cuja criação foi ato da legislação pombalina. Na realidade, a criação desta Capitania teve também o objetivo primordial de estabelecer um governo cuja jurisdição se estendesse até os domínios da Espanha, tornando evidente que a preocupação maior dos estadistas portugueses era de ordem estratégica. Procuravam efetivar, também, os meios para garantir a fronteira ocidental do Brasil e a navegação portuguesa pelos rios Tocantins, Tapajós e Madeira. Contudo, o rio Madeira, muito encachoeirado, tinha obstáculos naturais à penetração do colonizador. A área sempre foi considerada altamente insalubre, com constantes pragas de mosquitos e sujeita a enchentes. Além do mais, a dificuldade de acesso ao Madeira, no período colonial, devido à imensa distância de Belém do Grão-Pará, funcionou como um obstáculo a mais à sua ocupação. No vale do Guaporé dava-se o inverso: a fundação de Vila Bela da Santíssima Trindade, em 1752, na Capitania de Mato Grosso, permitiu que a penetração se fizesse de maneira regular e mais intensa, funcionando como uma base de apoio. Ainda assim, o vale do Madeira já vinha sendo explorado muito remotamente, tanto por expedições de sertanistas quanto pelos colonos que vinham à procura das chamadas "drogas do sertão", produtos tropicais que tinham então mercado certo na Europa. Como a colheita desses produtos dependia unicamente da mão-de-obra indígena, a solução para esse problema foi encontrada pelos jesuítas, que procuravam conservar os índios em suas próprias estruturas comunitárias, organizando a exploração florestal de forma extensiva, de modo a

ligar pequenas comunidades dispersas. Entretanto, por outro lado, grande parte da população indígena do vale do Madeira reagiu com declaradas guerras à ocupação do colonizador. Esperava-se que a ação dos jesuítas viesse minar a resistência dos grupos mais hostis. Tal fato não ocorreu. O confinamento de índios em missões não deu resultado no Madeira. Isso não quer dizer que os índios não tenham sido aldeados, mas os insucessos foram enormes. A vasta extensão de terras, as numerosas populações, a sua organização social voltada para a guerra, dentre outros fatores, contribuíram para que, no Madeira, os missionários não exercessem o domínio que exerceram sobre as populações indígenas de outros locais. Muitas vezes os jesuítas vinham atuar junto a povos já depauperados, que haviam sofrido violentos ataques de expedições punitivas que, sem dúvida, tiveram uma atuação definitiva no sentido de exterminar os grupos mais hostis. Ainda assim, a Companhia de Jesus prosperava. Os padres comerciavam abertamente, sem que desses negócios resultasse qualquer lucro para o Estado, já que os gêneros que exportavam estavam isentos do pagamento da dízima. As drogas do sertão eram recolhidas pelos índios, armazenadas nos estabelecimentos dos jesuítas e embarcadas para a Europa, sendo pagas por mercadorias européias com inteira isenção de impostos.(10)

Esta situação bem como a do vale do Guaporé, iria sofrer modificações radicais com a ascenção do Marquês de Pombal ao poder: a Companhia de Jesus foi extinta e os jesuítas expulsos dos domínios da Capitania em 1759. Poucos anos depois, mudanças políticas na América Espanhola incluíram também a expulsão dos jesuítas (1767) e a sua substituição por curas e administradores civis. A expulsão dos je-

(10) Ver, a esse respeito, DIAS, Manoel Nunes. 1971.

suítas das duas Américas viria a se constituir num marco decisivo na relação índio-colonizador, já que as missões jesuíticas articulavam grande parte desta relação. Na Província de Mojos, o novo regime permitiu o comércio com os índios, até então proibido pelos padres, e iniciou-se um processo de miscigenação, com os casamentos mistos. Tais casamentos foram também oficialmente estimulados pela legislação pombalina, que oferecia prêmios ao soldado português que contraísse matrimônio com mulher índia.

A desagregação do sistema de missões, entretanto, não significou nenhuma alteração estrutural na situação das populações indígenas dessas regiões. Isto porque a utilização da sua mão-de-obra jamais deixou de ocorrer, pelo contrário, foi ainda mais estimulada para os mais diferentes ofícios, inclusive o de remeiro. Por outro lado, o estímulo à assimilação através dos casamentos mistos contribuiu para o rapto e a violação de mulheres.

No final do século XVIII, a mineração não dava mais garantias de sobrevivência econômica e, da mesma forma, desagregava-se a economia extrativista do vale do Madeira.

Assistimos, no período colonial, a uma ocupação intensa do extremo-oeste brasileiro. O extrativismo, pelas suas características, leva o colono a penetrar áreas cada vez mais recônditas, ampliando as fronteiras políticas. Nesse sentido, o índio desempenhou um papel fundamental na economia colonial da região amazônica, sendo, por um lado, o sustentáculo do trabalho; por outro, o alvo central da disputa entre as organizações eclesiásticas e o colonizador laico. Mas dificilmente a atividade extrativista efetivava o povoamento, sobretudo a mineradora, desenvolvida precariamente, como foi o caso da mineração aurífera do Guaporé. Ocorria na verdade um aglomerado de pessoas

em torno de uma lavra, durando o tempo da sua exaustão. Da mesma forma a coleta das drogas do sertão não levava ao estabelecimento de atividades paralelas. A terra e seus frutos eram usufruídos até se exaurirem, deixando atrás de si um rastro de miséria.

A violência com as populações indígenas predominou durante todo o processo de ocupação desta área. De maneira direta, através da escravização, da usurpação de suas terras, da tomada de suas roças de subsistência, da desagregação das suas famílias. Ou de maneira mais sutil, mas não menos violenta, através das missões que, mantendo-as sob seu domínio, fizeram dos aldeamentos verdadeiros reservatórios de mão-de-obra, direcionando-os para os seus interesses. Apesar desse imenso custo humano e cultural, a região entrou no século XIX mergulhada na miséria. Com a decadência da mineração e da coleta dos produtos tropicais, buscou-se uma compensação econômica que permitisse um novo arranjo das forças produtivas. Esta viria principalmente na formação de fazendas de gado e no estabelecimento de engenhos de açúcar em áreas próximas a Cuiabá. Houve então desvio da polarização econômica de Vila Bela para Cuiabá; desvio das rotas de comércio do norte para o centro-sul, através do caminho terrestre para Goiás; mudança das rotas de navegação do Guaporé-Madeira para os rios Arinos e Tapajós, fatores que conduziram o vale do Guaporé e o vale do Madeira a um estado de ostracismo. Também a questão geopolítica perderia a importância após a Independência e a formação dos Estados Nacionais (Brasil e as Repúblicas vizinhas). Embora o problema das fronteiras não estivesse solucionado, adquiriu uma característica bem diversa da que teve no contexto colonial.

Somente a "descoberta" de um produto extrativo de alta significância econômica tornaria possível a ocu-

pação da área com nova intensidade, já que se tratava de um território em grande parte coberto pela floresta tropical. Tal "descoberta" seria, na verdade, o processo de vulcanização da borracha, realizado pela primeira vez em 1842, que permitiria a sua utilização em escala industrial. Na região, o período de exploração da borracha iria se caracterizar por uma intensa ocupação e assinalar uma grande penetração nos territórios indígenas.

Mas foi durante o esplendor da ocupação colonial que os povos Txapakura foram conhecidos, quando a caça ao índio, a procura do ouro, a questão geopolítica e a coleta das drogas do sertão articularam a penetração do colonizador de uma forma intensa e definitiva.

2. OS POVOS TXAPAKURA

Quais são os povos considerados Txapakura? A resposta está longe de ser um consenso. Vamos considerar, em primeiro lugar, a opinião dos linguistas, e acompanhar as suas fontes. A análise mais antiga e detalhada sobre a família linguística Txapakura é de autoria de Crèqui-Montfort e Paul Rivet.(11) Esses autores propuseram reunir sob o nome de "família linguística Čapakura" um certo número de idiomas das terras baixas da Bolívia (*sic*): o Čapakura, Tapakura ou Huači; o Kitemoka, o Pawumwa, o Napeka, o Iten e - com reservas - o Rokorona e o Mure. Suas fontes são Alcides d'Orbigny, no seu clássico *Voyage dans l'Amérique Méridionale*, datado de 1839, do qual consta um breve relato sobre a "Nação Ite ou Itenes", e a "Nação Chapacura"; Lorenzo Panduro Y. Hervás, autor de um *Catálogo de Línguas de Mojos*,

---

(11) CRÈQUI-MONTFORT e RIVET, Paul. 1913

datado de 1800/05 e Padre Cardús, que publicou também um Catálogo em 1886.

Hervás, a fonte mais antiga, localizou os Mure na missão de San Simon, situada provavelmente nas cabeceiras do rio San Martin, afluente do Baures, e na missão de San Miguel, no rio Baures, próximo da confluência com o Guaporé, que seria destruída pelos portugueses em 1742.

A localização dos Rokorona foi considerada mais difícil. Hervás cita uma língua, "Rocotona", falada na missão de San Martin, localizada provavelmente na margem esquerda do rio de mesmo nome, e na missão de Santa Rosa, que também foi destruída pelos portugueses em 1742. Ele considerou a língua "Rocotona" aparentada com o "Herisobocono", falado em 1767 na missão de Santo Ignácio, nas margens do rio Tijamuchi, afluente do alto Mamoré. Para Crêqui-Montfort e Rivet, Rokorona, Rokotona, Orokotono e Okorono eram um só povo cujo nome foi transcrito de diversas maneiras.

Quando d'Orbigny visitou a região, em 1831, os Čapakura estavam estabelecidos na missão de Carmem de Mojos, situada na margem direita do rio Baures, totalizando 300 indivíduos. De acordo com informações colhidas pelo célebre viajante, antes de 1794, o grupo vivia nas margens do Baures, perto de uma grande lagoa, chamada então Chitiopa. (12) Seus vizinhos eram todos povos Aruak.

Os Kitemoka, ainda segundo d'Orbigny, habitavam a missão de Concepción de Chiquitos, somavam cerca de 700 pessoas e seriam provenientes de áreas circunvizinhos. Nessa missão ele encontrou ainda os Napeka, sem, contudo, mencionar a sua proveniência.

Os Pawumwa habitavam as margens do rio São

---

(12) Aparece nos mapas modernos com o nome de Laguna Huaci.

Miguel, afluente da margem direita do Guaporé, fora da área de Mojos, em território da América Portuguesa. Os Itenes (aproximadamente 1000) foram localizados por ele entre os rios Guaporé e Mamoré, no delta formado pela sua confluência.

Crèqui-Montfort e Rivet concluíram que, depois do estabelecimento das missões, essas populações passaram a formar dois centros principais: um, na margem direita do Baures, desde a sua confluência com o Guaporé ao norte, até Concepción de Baures, ao sul, aí estariam incluídos os grupos conhecidos como Sansimonianos; outra, na margem esquerda do Mamoré, com seus afluentes Rapulo e Tijamuchi, correspondente às missões de San Francisco, San Borja e Santo Ignácio. O primeiro constituiria um traço de união entre os Čapakura-Kitemoka-Napeka, as tribos mais meridionais, e os Iten-Pawumwa, que seriam os representantes mais setentrionais. O segundo centro foi considerado completamente isolado do precedente por populações de línguas diferentes. Esse é naturalmente um quadro artificial decorrente dos múltiplos deslocamentos determinados pelo estabelecimento das missões.

Do ponto de vista linguístico, os autores consideraram as fontes muito pobres. Ainda assim, concluíram, pelo seu exame, que havia um estreito parentesco entre o Čapakura, o Kitemoka e o Napeka, de tal forma que propuseram chamá-los dialetos. Por outro lado, consideraram difícil estabelecer relações entre a língua Iten e as precedentes. Para eles, seria precisamente o Iten o representante mais arcaico de toda a família Čapakura.

No que se refere a um relacionamento possível da família linguística Čapakura com outra família sul-americana, esses autores só encontraram algumas semelhanças com as línguas do grupo Aruak brasileiro. A princípio, acredi

taram que as similaridades se explicariam pelo contato entre os grupos das diferentes famílias. Posteriormente, repensaram a questão, e formularam a hipótese de que o grande número de radicais Aruak encontrados na família Čapakura poderia ser interpretado como prova da unidade de origem entre as duas línguas. (13)

Em 1909, os Pawumwa (também chamados Abitana ou Huanyam) foram visitados por J. D. Haseman, que sobre eles escreveu um artigo no *American Anthropologist*. (14) Estavam então situados próximos das cabeceiras do rio São Miguel, tentando se manter afastados dos seringueiros que já começavam uma intensa penetração na área.

As informações fornecidas por Haseman - uma das únicas existentes sobre o grupo - são muito superficiais. Segundo notificou, os Pawumwa plantavam sobretudo milho, mandioca e fumo. Usavam flechas envenenadas para caçar, que eram carregadas em tubos de bambu. E também zarabatanas de taquara, sendo os dardos feitos de espinhos.

Haseman fez questão de enfatizar que os Pawumwa não eram canibais, sobretudo porque havia notícias constantes sobre o canibalismo praticado por um grupo desconhecido perto do Guaporé.

O pesquisador recolheu um pequeno vocabulário que serviu de fonte para que Alexander Chamberlain analisasse a posição linguística dos Pawumwa na América do Sul. (15)

---

(13) CREQUI-MONTFORT e RIVET, Paul. 1925. É interessante assinalar que William Denevan também forneceu dados de autores que acreditavam que os Tapacura antigos fossem Aruak. O linguista Joseph Greenberg, citado por ele, considerou os Chapacura como Aruak, num trabalho datado de 1960 e apresentado na Filadélfia. O próprio Denevan, entretanto, fala dos antigos Tapacura como uma "tribo de língua Chapacura". Diz ainda que formavam "uma poderosa nação" no século XVII. (DENEVAN, W. 1966: p. 56)

(14) HASEMAN, J. D. 1912.
(15) CHAMBERLAIN, A. 1912.

Estabelecendo comparações entre os dados de Haseman e os de d'Orbigny, Chamberlain concluiu que o Pawumwa , o Ite e o Chapacura faziam parte de uma mesma família linguística.

Durante os anos de 1904/05, 1908/9 e 1913/14, Nordenskiöld [16] analisou a cultura material de vários grupos da região de Mojos e de algumas áreas próximas, dentre eles, os "Huanyam" (outro nome para os Pawumwa). Nas suas conclusões, sugere que a diferença na cultura dessas tribos não poderia ser explicada em função das condições naturais em que viviam, mas sim em função da sua história. Grandes deslocamentos tiveram lugar em tempos pós-colombianos, de grupos que migraram de regiões andinas e de outras áreas. Seriam precisamente esses deslocamentos que explicariam a existência de um verdadeiro mosaico de línguas tão próximas.

Nordenskiöld considerou ainda que a análise etnográfica ficava particularmente prejudicada em virtude da remota influência dos brancos, com a introdução de novos elementos e o desaparecimento total de muitos elementos originais. A área em que o pesquisador registrou a maior perda de cultura foi a de influência das missões de Mojos. Os menos afetados teriam sido os grupos localizados no lado brasileiro do Guaporé e em certos distritos entre os grandes rios da planície boliviana. Alguns grupos,como os Huanyam, chegaram a viver numa missão no começo do século XVIII, mas depois conseguiram passar um longo período sem contato com os brancos.

Por outro lado, segundo observou, a perda linguística foi pequena. Nesse sentido, a única "tribo" que teria deixado de falar a própria língua foi a dos "Chapacura", que teria adotado a língua Baure. [17] O grande problema pa-

---

(16) NORDENSKIÖLD, E. 1924

(17) Os Baure, Aruak, formavam um dos grupos mais numerosos de Mojos.

ra uma reconstrução linguística dessa área residia no fato de que nos antigos dados das missões existem inúmeros nomes de "tribos" que não puderam ser posteriormente identificadas: em que medida seriam "tribos" de línguas diferentes ou meramente grupos de uma mesma tribo? E Nordenskiöld levou em conta também a grande confusão a respeito dos nomes dados a esses povos: nominação de um para o outro, raras auto-denominações, nomes atribuídos pelos brancos.

A despeito das dificuldades para a elaboração de uma reconstrução histórico-etnográfica dessa área, Nordenskiöld tentou chegar a algumas conclusões. Entretanto, os dados específicos sobre os "Chapacura" são os mais pobres. Ainda assim, alguns são dignos de registro: no que diz respeito ao cultivo de plantas, nessa região só era conhecida a mandioca "mansa". A leste e a nordeste da América do Sul, os dois tipos de mandioca conhecidos, popularmente "brava" e "mansa", eram cultivados juntos. Outro fator curioso é que algumas tribos cultivavam o tabaco, mas não tinham o hábito de fumar, usando a planta para fins medicinais.

A agricultura era a principal base de subsistência, tendo a caça um papel secundário. No que se refere aos implementos de caça, somente entre os Huanyam ele encontrou as flechas do tipo que chamou "Xingu", isto é, com penas costuradas. Mas encontrou também flechas do tipo "arara", ou seja, com penas amarradas, mais comuns na área. Os Huanyam e os Palmela constituiriam as duas notáveis exceções quanto ao uso de ossos nas pontas das flechas, já que em nenhum outro grupo o pesquisador o verificou. O uso do veneno - curare - só foi notificado entre os Huanyam, tanto nas flechas quanto nos dardos, embora várias das fontes citadas por ele tenham mencionado mortes causadas por flechas envenenadas nesta região. Tais flechas, entretanto, não eram usadas para a caça, mas exclusivamente para a guerra.

Esta curiosa ocorrência isolada do curare entre os Huanyam foi explicada por Nordenskiöld em função de uma provável influência dos Karib Palmela que, a seu ver, teriam migrado das Guianas. Para corroborar esta idéia, lembra que os Chapacura, os quais linguisticamente eram muito próximos dos Huanyam, não conheciam o curare.

Alfred Métraux dedicou um capítulo às tribos Chapacura no *Handbook of South American Indians*. (18) Do ponto de vista linguístico, incluiu na família Chapacuran as seguintes (*sic*) tribos: os Chapacura propriamente, os Quitemoca, os Rocorona, os Morê (ou Itene), os Huanyam, os Matama (ou Matana), os Cujuna, os Urunamacan, os Cumanã, os Urupá, os Jaru e os Torá. E ainda o grupo de índios que vivia próximo da Serra de San Simon e que são chamados Sansimonianos, os quais foram recolhidos numa missão perto do rio homônimo, tributário do Baures, no começo do século XVIII. Desses, apenas os três últimos viviam em território brasileiro, os demais, no oriente boliviano. A maioria absoluta desses povos extinguiu-se antes da segunda metade do século XX.

A presença de grupos Chapacura tanto em território Mojo quanto Chiquitano também é explicada por ele em função da instabilidade que teve lugar quando os jesuítas os concentraram nessas missões. Para Métraux, o habitat original dos Chapacura era o alto e médio rio Baures, a área em torno do lago Chitiopa e a área ao norte da missão de Concepción. Ou seja: mais ou menos coincidente com a área mencionada por d'Orbigny.

Os Chapacura foram erroneamente chamados Huarayos ou Guarayos, por terem sido identificados com os Guarani. Da mesma forma, a sua auto-denominação, "Huachi" ou "Huaci" causou outra identificação incorreta com os para-

(18) 1948: pp. 397 - 406

guaios Guachi.

Após o estabelecimento das Províncias de Mojos e Chiquitos, os Chapacura do alto rio Baures foram levados para a missão de Carmem de Mojos, onde se verificou que falavam a mesma língua dos Napeca e dos Quitemoca.

Os dados que serviram para um panorama etnográfico elaborado por Métraux foram fornecidos sobretudo por Stig Rydén (19) que visitou os Morê ou Itenes em 1938/39, quando estavam então agrupados no "Núcleo Indigenal More", sob os cuidados do governo boliviano, e também por Heinrich Snethlage que visitou o Guaporé em 1933.

Na opinião de Snethlage, os Morê seriam descendentes dos antigos Mure ou Rokorono (a seu ver um só povo) que muito remotamente foram recolhidos às missões. Nesse sentido, existem muitas contradições: Luis Leigue Castedo, fundador do Núcleo Morê, e que conviveu anos a fio com esses índios, publicou as suas experiências num livro, *"El Itenez Salvaje"* (20), onde expressa uma opinião diferente. Para ele, o povo que imemorialmente habitou a zona compreendida pela confluência dos rios Mamoré e Guaporé e a margem esquerda deste último, foram os Morê ou Itenes. Paul Rivet chamou-os Chapacuras e Nordenskiöld, Guaniam. O nome "Morê" foi dado ao grupo por índios que habitavam as margens do rio Cautário. Já o nome "Itenez" apareceu pela primeira vez no livro de d'Orbigny, *"El Hombre Americano"*. Para Castedo, trata-se de uma derivação do vocábulo "i tê" que significa "papai". É interessante observar que esta mesma palavra, em Pakaa-Novo é "ate". Seja como for, os Morê ou Itenes habitaram por longos anos uma vasta região ao longo do Guaporé.

---

(19) RYDÉN, S. 1942

(20) 1957

Rydēn fez observações gerais sobre o grupo: a agricultura era a principal base de subsistência, plantavam sobretudo milho e mandióca, a "mansa". A caça era atividade secundária.

As flechas eram do tipo "Arara", na sua maioria, embora Rydēn tenha verificado a existência de flechas do tipo "Xingu", exatamente como Nordenskiöld observou entre os Huanyam. O pesquisador notificou também que o tipo de trançado de algumas peneiras usadas pelos Moré era o mesmo de algumas peneiras usadas pelos Hu.nyam, Baures e pelos Bakairi e os Karajá. Na sua opinião esse elemento cultural cobriria grosseiramente a mesma área de distribuição das flechas tipo "Xingu".

Os Morē eram endocanibais. O endocanibalismo entre eles consistia no consumo dos ossos dos parentes, que eram reduzidos a pó e misturados com chicha. Segundo informações recolhidas por Rydēn, os Morē consumiam também os ossos pulverizados e os cabelos dos mortos misturados com bolo de castanha. O pesquisador considerou a existência do endocanibalismo como uma indicação direta da influência norte-amazônica. Entretanto, fontes muito arcaicas atestam a existência do endocanibalismo na área de Mojos, como as monumentais *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions Étrangers, par quelques missionaires de la Compagnie de Jésus*, de 1780/83, citados pelo historiador Robert Southey (21), e que devem ser, sem dúvida, uma das principais fontes primárias sobre Mojos, infelizmente, de dificílimo acesso. Segundo Southey, com base nessa fonte, grupos como "Retoronhos", "Pechunios" e Guarayos (os mesmos Chapacura), desenterravam os mortos, reduziam-nos a pó e os consumiam misturados com milho.

---

(21) SOUTHEY, R. 1965

São estas as informações mais antigas existentes sobre os Txapakura. Linguistas recentes têm feito várias classificações das línguas desta família. A primeira delas é de Alden Mason [22] que argumentou que, até 1950, nenhuma classificação definitiva das línguas e dialetos Chapacura tinha sido feita com uma base realmente linguística. Propõe assumir que cada grupo tinha seu próprio dialeto, proximamente relacionado e que as divisões feitas até então seguiam grosseiramente uma base geográfica. Nesse sentido, ele mesmo sugere três grandes divisões: as línguas da bacia do Guaporé, as da bacia do Madeira e as do extinto Ocorono. Considerou que as línguas do Madeira não poderiam ser muito variantes, pois as mudanças desses grupos teriam ocorrido em tempos pós-colombianos.

A classificação proposta por ele é a seguinte:

CHAPACURA

- 1 - Divisão do Guaporé
  - A. Grupo Chapacura
    1. Chapacura
    2. Kitemoca
    3. Moré
  - B. Pawumwa
    1. Wanyam
    2. Cabishi

(22) MASON, Alden. 1950

II - Divisão do Madeira
- 1. Torá
- 2. Jarú
- 3. Urupá
- 4. Pacas Novos

III - Divisão Ocorono
- A. Ocorono (Rokorono)
  - 1. Sansimoniano
- B. San Ignacio
  - 1. Borja
- C. Herisobocono

Dessa classificação, fica em situação duvidosa o "Cabishi". O grupo atualmente conhecido por Kabixi ou Sararé é considerado Nambikuára. O autor tinha dúvidas quanto a posição dos Torá: para ele, a sua língua poderia ser considerada um "Tupi impuro". Mason ressalvou que Paul Rivet e Loukotka encontraram intrusões Aruak em algumas línguas Txapakura. A exceção seria precisamente a língua Torá, que este último considerou "misturada" com Karib.

Cestmir Loukotka construiu duas classificações para a família Txapakura: na primeira, num artigo datado de 1963, classificou como (*sic*) Čapakura: o dialeto Abitana (Huanyam), a língua Yarú (Jaru) e a língua Kumanã. Em 1968, publicou uma nova classificação da família Chapacura - passando a usar esta grafia. Acrescentou novos grupos, fornecendo a localização:

- Chapacura ou Huachi ou Tapacura - língua extinta falada na região do rio Baures, em torno do lago Chitiopa, Província de Santa Cruz.
- Itene ou Morē - falado no Guaporē e Mamorē, Província de Beni.
- Itoreauhip - falado no Guaporē.
- Quitemo - falado no rio Uruvaĩto, Santa Cruz.
- Nape - lago Chitiopa.
- Mure - rio San Martin.
- Rocorona - idem.
- Herisobocon - rio Rapulo, perto da antiga missão de San Borja.
- Huanyam ou Pawumwa - rio São Miguel, Rondônia.
- Abitana - dialeto da língua Huanyam, idem.
- Kumanā ou Cautário - entre os rios Guaporē e Cautário.
- Pacahanovo ou Wari Wayo - "tribo selvagem e pouco conhecida do rio Pacas Novos". A única fonte de Loukotka é um vocabulário de Etta Becker - Donner, de 1955.
- Kabixi - entre os rios São Miguel e Preto, Rondônia.
- Urunamacan - ao norte dos Huanyam.
- Uõmo ou Miguelheno - rio São Miguel, Rondônia.
- Topoaya - desconhecidos, rio Cautário, Rondônia.
- Cujuna - ao norte dos Kumanā.
- Urupā ou Itarupa - rio Urupā, Rondônia.
- Yarū - rio Jaru, Rondônia.
- Torā ou Tura - rios Marmelos e Paricā, Amazonas.

Loukotka não indica as fontes sobre os grupos pouco conhecidos, como Topoaya, Uõmo e outros, e, uma vez que são citados apenas por ele, torna-se impossível compará-los esses dados.

Aryon Dall'Igna Rodrigues [23] considerou o Txapakura como um dos principais grupos que vivem inteiramente dentro da Amazonia, mas o único que não foi objeto de estudos descritivos. Para ele, são Txapakura: os Pakaas-Novos e os Urupá. Rodrigues chamou atenção para o fato de que cinco das oito famílias linguísticas classificadas no tronco Tupi localizam-se na mesma região dos Txapakura, isto é, no atual Estado de Rondônia. Na realidade, foi nesta região que ele verificou a maior concentração de línguas Tupi, particularmente entre os rios Ji-Paraná e Guaporé. Este fato levou-o a sugerir que talvez o centro de difusão Proto-Tupi deva ser procurado na área do Guaporé. [24]

Claude Lévi-Strauss [25] procurou demonstrar que, de uma forma diferente de outros rios da América do Sul, o Guaporé não é o eixo de uma cultura homogênea, e seria antes uma fronteira do que um elo. A área cultural Mojo-Chiquito se estenderia da margem esquerda até os Andes; as tribos heterogêneas da margem direita teriam, definitivamente, uma cultura amazônica. Nesse sentido, distinguiu duas grandes áreas: uma é a margem direita do Guaporé, entre os rios Branco e o Mamoré, ocupada por tribos Chapacura; outra, as bacias dos rios Branco, Mequens e Corumbiara, onde algumas das línguas eram Tupi.

Quanto aos grupos do Madeira - os Urupá, os Jaru e os Torá - os dados são muito escassos. Curt Nimuendaju [26] fez um ligeiro resumo sobre o histórico do contato e forneceu um pequeno vocabulário das línguas Urupá Torá.

---

(23) RODRIGUES, A. 1974: pp. 52 - 53

(24) Idem. 1964: p. 103

(25) LÉVI-STRAUSS, C. 1948: pp. 371 - 372

(26) NINUENDAJU, C. 1925

Notícias sobre os **Torá** são muito antigas, datadas de 1716, quando atacavam as aldeias dos missionários do baixo Madeira e foram vítimas de expedições punitivas, inclusive a célebre comandada por João de Barros Guerra naquele mesmo ano. Depois da perseguição, alguns **Torá** pediram paz, que lhes foi concedida sob a condição de passarem a viver em Abacaxis, uma das primeiras aldeias jesuíticas fundadas no Madeira. Grande parte do grupo, entretanto, manteve-se isolada.

Posteriormente, os missionários, que sofriam com as constantes incursões dos **Mura**, transferiram suas aldeias para a região de Itacoatiara, no Amazonas. Os **Torá** que nelas viviam retornaram para o rio Maici, perto da foz do Ji-Paraná. Durante o século XVIII, foram localizados no Madeira e, no começo do século XIX, no rio Maici. Pelos dados de Nimuendaju, fica claro que o grupo se dividiu. Na segunda metade do século XIX, uma parte ficou vivendo nas missões que o governo imperial fundou nas margens do Madeira; outra parte permaneceu afastada no alto rio Marmelos. E, finalmente, alguns **Torá** passaram a viver junto com grupos de **Arara**, **Urupá** e **Jaru**, na missão de São Francisco, estabelecida perto da foz do Ji-Paraná. Ali foram praticamente dizimados por epidemias de varíola e sarampo.

Quando os seringais começaram a ser instalados no alto Marmelos, os **Torá** passaram a ser explorados como remeiros. Em 1913, ano em que Nimuendaju esteve entre eles, restavam apenas doze indivíduos **Torá** "puros". O etnólogo coletou um pequeno vocabulário que - afirma - serviu para comprovar que eles eram (*sic*) **Čapakura**, e não Tupi, como supuseram alguns.

Os dados sobre os **Urupá** citados por Nimuedaju foram fornecidos por Otávio Félix Ferreira e Silva, da comis

são Rondon. (27) Ferreira e Silva afirma que a notícia mais antiga sobre os Urupá localiza-os nas cabeceiras do rio Canaã, afluente oriental do Jamari, em 1886/88. (28) No começo do século mudaram-se para Bom Futuro, um barracão de seringal situado na margem direita do Machadinho, afluente da margem direita do Ji-Paraná. Ali, naquele mesmo ano, uma epidemia de varíola reduziu-os a 40-50 pessoas. Nimuendaju considerou-os extintos enquanto uma tribo: os poucos indivíduos que restaram foram recolhidos à Colonia Rodolfo de Miranda, fundada por Rondon nas margens do rio Jamari, com o objetivo de prestar assistência a vários grupos.

Os Jaru, segundo informações do pesquisador Vitor Hugo (29), foram visitados em 1876 por Frei Teodoro de Massafra, que fundou várias missões no Madeira, e que sobre eles deu o seguinte testemunho: *"Tribo outrora hostil e antropófoga, visivelmente condenada a extinguir-se."* Em 1882, os Jaru foram recolhidos à missão de São Francisco, onde passaram a viver com outros grupos. De acordo com Nimuendaju, seu habitat original teria sido a parte oeste de Ji-Paraná, entre seus afluentes Jaru e Anari.

A rápida extinção dos Jaru e dos Urupá pode ser explicada pela intensa penetração decorrente da exploração da borracha e do caucho. A região do rio Urupá era a zona dos mais afamados seringais de toda a bacia do Ji-Paraná: a grande altitude e a existência de rochas graníticas contribuíam para a formação de um caucho de excelente qualidade, superior ao do Madeira.

Seria possível considerar-se a existência de

---

(27) FERREIRA E SILVA, O. F. 1920

(28) Entretanto, existe uma localização mais antiga: em 1870 foram notificados no rio Jamari (cf. HUGO, Vitor. 1952. V. 1: p. 168)

(29) Op. cit.: pp. 166 - 167

uma área cultural Txapakura, tendo em vista a sua grande dispersão geográfica? A esse respeito, os dois autores que incluíram grupos Txapakura nas suas classificações de áreas culturais, Kietzman (30) e Murdock (31), usaram critérios diferentes. O primeiro, que classificou as tribos brasileiras dentro de 11 áreas culturais, incluiu os Pakaas-Novos e os Urupá na área por ele denominada "Guaporé". O segundo, a partir de uma crítica dirigida aos critérios usualmente empregados para a elaboração de classificações de áreas culturais, inclusive os do *Handbook of South American Indians*, propôs nove outros critérios, que abrangem desde a filiação linguística até elementos da organização social, como o parentesco. As áreas culturais sul-americanas totalizariam, a seu ver, 24. Os grupos Chapacura estariam incluídos em duas delas: a área boliviana e a área de Loreto. A primeira (a planície boliviana) abrangeria tribos Tupi, Aruak e vários *stocks* isolados, dentre os quais o Chapacura. A área de Loreto cobre o nordeste do Peru. Abrange grupos Chapacura, Jívaro, Tucano e Záparo, muito relacionados aos tipos de cultura da floresta tropical.

Na opinião de Stefano Varese (32) os trabalhos classificatórios de Steward (*Handbook*) e Murdock sofrem de um defeito fundamental que reduz a sua utilidade: tratam-se de esquemas que minimizam a dimensão histórica da invasão e da colonização e, consequentemente, analisam os elementos tecnológicos, sociais e econômicos dos grupos indígenas à margem deste fato crucial. Desse modo, fornecem uma imagem "congelada", imóvel, que não leva em consideração

(30) KIETZMAN, Dale W. 1967: pp. 18 - 20

(31) MURDOCK, G. Peter. 1974: pp. 29 - 39

(32) VARESE, S. 1978: pp. 120 - 126

os fenômenos traumáticos pelos quais esses povos passaram.

As planícies de Mojos permitiram o desenvolvimento de uma economia de agricultura estacional que foi se aperfeiçoando no período pré-colombiano até atingir um complexo sistema de áreas habitacionais e de cultivo. Sob o ponto de vista do assentamento humano, a existência de uma complexa rede fluvial permitiu a comunicação por navegação entre pontos muito distantes. Os grupos étnicos dessa região, ao contrário do que se sucedeu na selva alta, entraram em contato, trocaram experiências e estabeleceram mecanismos de intercâmbio.

As margens de todos os grandes rios navegáveis foram densamente povoadas em épocas pré-colombianas. Essa grande densidade foi possível devido ao desenvolvimento da agricultura e do sistema de intercâmbio. A invasão européia alterou completamente esse quadro pela violência física, biológica (enfermidades, epidemias) e econômica. As populações das grandes vias fluviais desapareceram na sua maioria, outras subiram os afluentes até as suas cabeceiras e se isolaram em zonas marginais e de difícil acesso, e outras se assimilaram na sociedade colonial na qualidade de povos indígenas "genéricos", sem uma identidade étnica específica, ou com uma identidade reprimida, encoberta.

Na tentativa de traçar um panorama etnográfico, verifica-se que a maioria dos autores estava muito preocupada com a "ausência" de determinados elementos, o que, se não for feito levando-se em conta o marco histórico, redunda sempre em grandes equívocos. Por isso, o melhor seria assumir que, por ora, não se pode traçar, em definitivo, um panorama etnográfico dos grupos Txapakura. Os dados são úteis apenas enquanto uma introdução ao seu conhecimento. Desse modo, não se corre o risco de cristalizar certas concepções que serviram muito bem aos objetivos da colo

nização, apresentando os povos da floresta tropical - numa forte contraposição às comunidades andinas - como micro-sociedades (daí o grande número de "tribos"), muito semelhantes entre si e hostis umas às outras.

Evidentemente, um panorama poderia ser traçado, mas a partir de um profundo reexame do material existente, inclusive as fontes primárias, e da reavaliação das unidades sócio-políticas tanto na sua natureza quanto nas suas relações, tarefa que ultrapassaria os objetivos deste trabalho.

O que vimos até agora, a partir da ocupação histórica de parte do oriente boliviano e do extremo ocidente brasileiro, nos permite traçar a localização dos grupos Ixapakura. Nesse sentido, construímos dois mapas. Uma vez que as localizações variam conforme a fonte e a época, procuramos mantê-las. O mapa III cobre a área do Guaporé, e o mapa IV, a área do Mamoré-Madeira. A divisão nessas duas áreas justifica-se exclusivamente em função de facilitar a sua leitura. Desse modo temos:

MAPA III - GUAPORÉ

GRUPO	LOCAL	FONTE
1. Huanyam ou Pawumwa	A. Rio São Miguel, afluendo Guaporé	Snethlage(1937)*apud* Loukotka (1963)
	B. Baixo curso do Guaporé, entre os rios São Miguel e São Domingos	Métraux

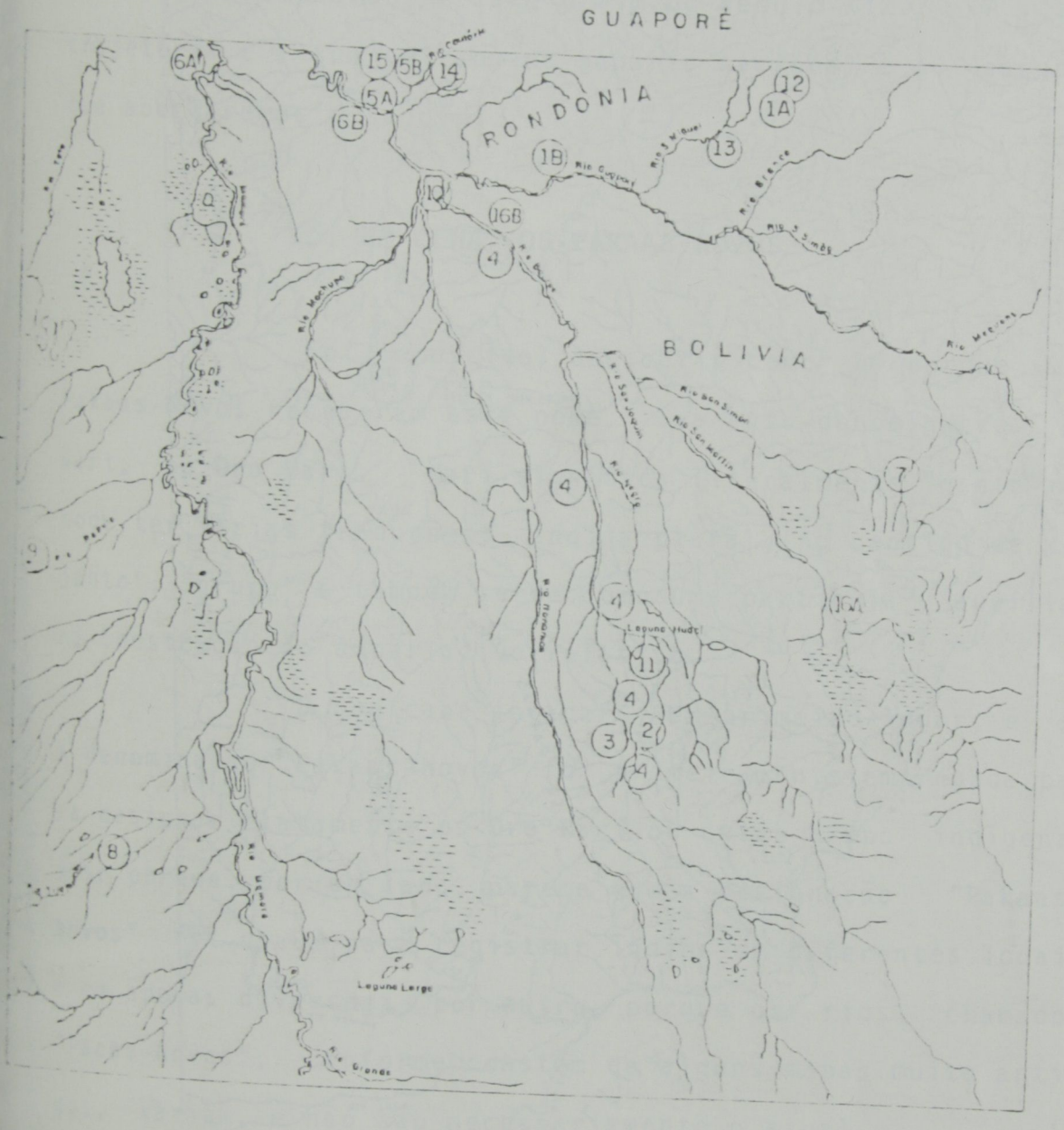
GRUPO	LOCAL	FONTE
2. Kitemoca	Cabeceiras do Baures ou Blanco	Métraux
3. Napeka	Cabeceiras do Baures ou Blanco	Métraux
4. Chapacura	Alto e médio Baures, lago Chitiopa(Huachi), norte das cabeceiras do Baures	Métraux, Créqui-Montfort e Rivet, D'Orbigny *apud* Nordenskiöld
5. Kumanã ou Cautário	A. Entre os rios Guaporé e Cautário	Loukotka (1963)
	B. Rio Cautário	Loukotka (1968)
6. Ite ou Itenes ou Moré	A. Confluência dos rios Guaporé e Mamoré	D'Orbigny *apud* Nordenskiöld
	B. Rio Guaporé	Rydén
7. Itoreauhip	Confluência dos rios Baures e Guaporé	Snethlage *apud* Rydén

GRUPO	LOCAL	FONTE
8. Sansimonianos	Rio São Simão	Métraux
9. Ocorono	Rio Tijamuchi	Métraux
10. Herisobocono	Cabeceiras do rio Rapulo	Métraux, Loukotka (1968)
11. Nape	Lago Chitiopa(Huachi)	Loukotka (1968)
12. Urunamacan	ao norte dos Huanyam	Loukotka (1968)
13. Gomo ou Miguelheno	Rio São Miguel	Loukotka (1968)
14. Topoya	Rio Cautário	Loukotka (1968)
15. Cujuna	Ao norte dos Kumanã	Loukotka (1968)
16. Mure	A. Cabeceiras do rio San Martin	Crēqui-Montfort e Rivet
	B. Rio Baures, próximo da confluência com o Guaporé	Idem

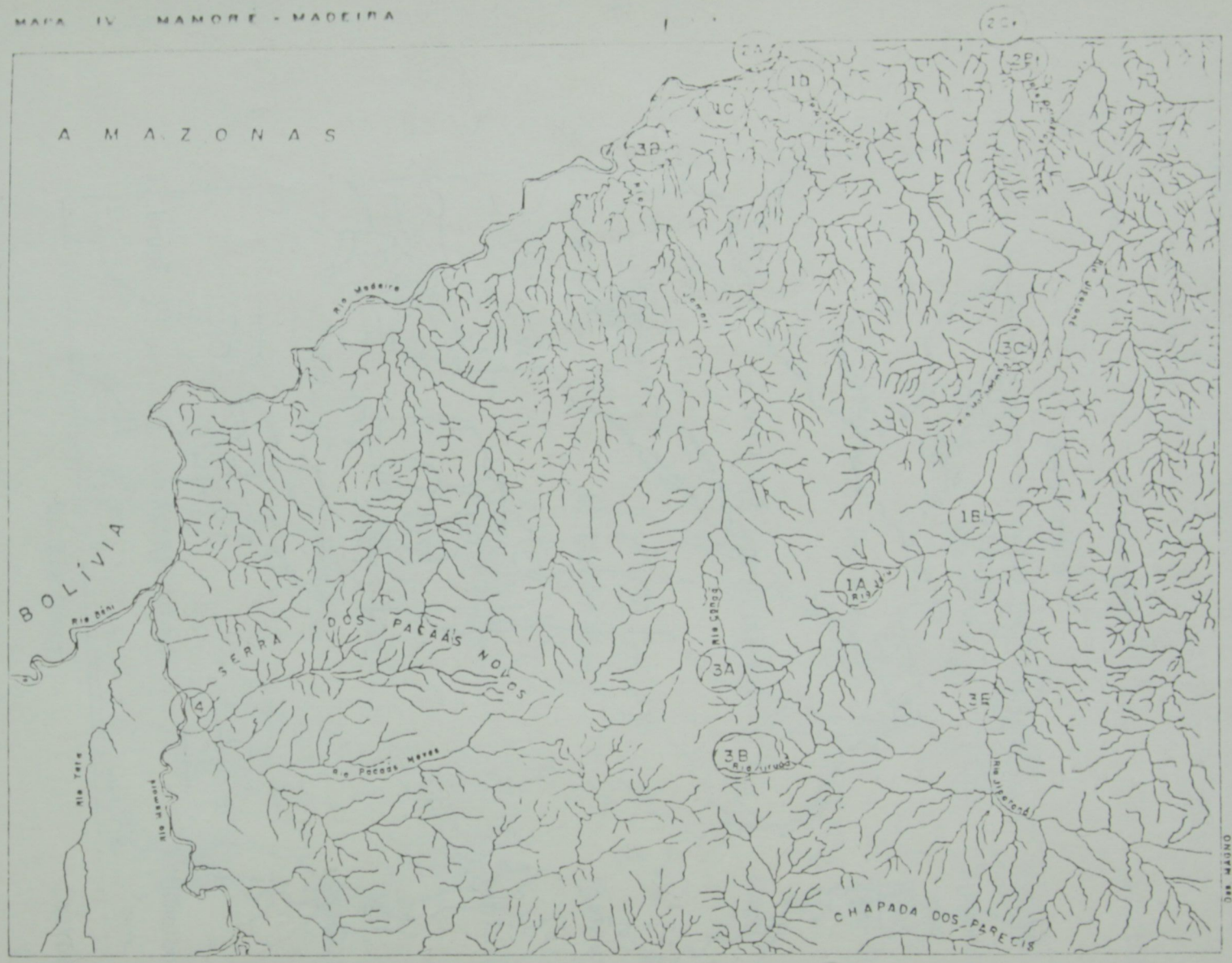
MAPA IV - MAMORÉ - MADEIRA

GRUPO	LOCAL	FONTE
1. Jaru	A. Rio Jaru	Loukotka (1963/68)
	B. Entre os rios Jaru e Anari	Métraux e Nimuendaju
	C. Rio Madeira	Vitor Hugo
	D. Rio Ji-Paraná	Idem
2. Torá	A. Rio Madeira	Métraux
	B. Rio Marmelos	Loukotka (1968)
	C. Rios Madeira e Marmelos	Nimuendaju
3. Urupá	A. Rio Canaã	Nimuendaju
	B. Rio Urupá	Loukotka (1968)
	C. Rio Machadinho	Ferreira e Silva
	D. Rio Jamari	Vitor Hugo
	E. Rio Urupá	Idem
4. Pacahanovo	Rio Pacas Novos	Loukotka (1968)

MAPA - III


GUAPORÉ
RONDONIA
BOLIVIA
Laguna Hudel
Laguna Larga
Rio Grande
Rio Mamoré
Rio Machupo
Rio Guaporé
Rio Branco
Rio San Simón
Rio San Martín
Rio Negro
Rio Mequens
6A
15
5B
14
5A
6B
12
1A
13
1B
10
16B
4
7
16A
11
2
3
8
9

MAPA IV MAMORÉ - MADEIRA



Os Pakaas-Novos não são citados em nenhuma notícia ou crônica colonial, e só constam das listas mais recentes, de Alden Mason e Loukotka. Ambos mencionam como fonte um vocabulário de Etta Bécker-Donner, datado de 1955.

O exame desta literatura deixou suficientemente claro que o grupo permaneceu desconhecido - pelo menos com esta denominação - até o fim do século XIX. A sua trajetória e a sua entrada no cenário nacional é o assunto que abordaremos a seguir.

3. EM CENA, OS PAKAAS-NOVOS

Foi impossível descobrir como e porque os Pakaas-Novos receberam este nome. Sua auto-denominação é Wari, ou Oro Wari. Wari significa literalmente "gente";oro pode ter várias traduções: indica plural, no sentido de "conjunto", "grupo" e também serve como uma partícula auxiliar na construção do superlativo relativo.

O que cabe indagar, em primeiro lugar, é se a denominação "Pakaas-Novos" foi primeiramente empregada para designar exatamente os Oro Wari ou outro grupo indígena. Isso porque, por um lado, parece que a designação "Pakaas-Novos" foi usada para registrar índios em diferentes locais e em épocas diversas; por outro, porque os rios chamados "Pacas-Novos", conforme constam de alguns mapas muito antigos, variam, e não são necessariamente o atual.

Vamos examinar os dois fatos. Ao que tudo indica, a primeira localização dos Pakaas-Novos consta da Carta da Nova Luzitânia, de 1798 (ou 1804?) que assinala o "Gentio Pacanoa" logo acima da cachoeira de Guajará-Mirim, mas na margem esquerda do rio Mamoré, bem próximos dos "Cayubabas". Esse é o único documento que os localiza na área da atual Bolívia e, ao mesmo tempo, o mais antigo. Por

outro lado, o rio "Pacanova", nesse mesmo mapa, é registrado como um afluente da margem direita do Mamoré, quase idêntico à sua localização atual. Seus vizinhos nesse mapa, os Cajubabas, viviam, desde 1704, na missão de Exaltación de la Santa Cruz del Mamoré. Pouco se sabe sobre eles anteriormente: habitantes imemoriais do Mamoré, possuiam uma organização social complexa e eram bem preparados para a guerra. Em 1832, segundo d'Orbigny, dividiam-se em oito grupos que aparentemente correspondiam a "subtribos" e eram liderados por chefes diferentes. No princípio do século XX quase nada restava da cultura Cajubaba. Na metade do século, estavam extintos. Sua língua foi considerada isolada. (33)

Não existe nenhum outro documento que mencionou os Pakaas-Novos próximos dos Cajubabas.

Em 1781, Francisco José de Lacerda e Almeida passou pela foz do rio "Pacanova" mas não encontrou índios vivendo no local. No seu roteiro, também não encontrou índios vivendo próximo das cachoeiras do Madeira ou da foz dos seus afluentes. Somente no Salto do Jirau, afastados pela mata adentro, notificou a existência, de um lado, de índios Pama, de outro, dos Karipuna. (34)

Em 1790, aparece a primeira menção aos Pakaas-Novos, localizados por Ricardo Franco: "*Pacaas-Novos, no Rio d'este nome, braço do Mamoré, estas são as nações qui vivem na face occidental da Serra dos Parecis e sobre os rios laterães do Guaporé.*" (35)

A segunda referência mais antiga surge em 1843, no documento *Descripção das Diversas Naçoens de índios que residem em diversos lugares da Província de Mato*

---

(33) DENEVAN, N. 1966: pp. 51 - 52

(34) LACERDA E ALMEIDA, F. J. de. 1841

(35) SERRA, P. Franco de Almeida. 1857

Grosso, no qual se lê: "*Pacáas - Novos - Nação que reside na margem direita do rio deste nome, que desagua no Mamoré, não hé tão valente, mas sempre foge de ter comercio com os negociantes do Pará.*" (36)

Em 1867, von Martius localiza a tribo dos "Pacas-Novos" ou "Pucanova" no rio Madeira.(37) É provável que o pesquisador se referisse ao Mamoré, e não ao Madeira.

No ano de 1877, João Severiano da Fonseca percorreu o Guaporé, o Mamoré e o Madeira e alcançou a foz do "*ribeirão dos Pacahás-Novos, assim chamado de uma tribo que o habitava.*" Ou seja: Fonseca não viu índios no local e usou o verbo no passado. O explorador percorreu todas as cachoeiras do Madeira: Guajará-Mirim, Guajará-Açu, Bananeiras, Pau Grande, Laje, Madeira, Misericórdia, Ribeirão, Araras, Pederneiras, Paredão, Três Irmãos, Salto do Jirau, Macacos e Santo Antônio. Chegou inclusive a adentrar pelos rios Ribeirão e Laje, mas não encontrou vestígios de índios. Por outro lado, registrou a presença de muitos barracões de seringal. Somente próximo da foz do Mutum-Paraná, encontrou grupos de Karipuna, "mansos". (38)

Já o mapa de Alphonse de Beauchamp, datado de 1815, não registra nem o rio nem índios com esse nome. Esse mapa é particularmente detalhado, porque o autor procurou dar a localização das tribos então conhecidas vivendo próximas das margens dos rios. No Madeira, registrou somente os Karipuna e os Tupinambarana. (39)

Num mapa de 1826 (40), aparecem dois rios: um

---

(36) HUGO VITOR. 1952. V. 1: p. 32

(37) MARTIUS, F. von. 1867

(38) FONSECA, João S. da. 1881

(39) BEAUCHAMP, A. 1815. Tomo III

(40) In: STEVENSON, W. B. 1826

chamado "Pacanova", outro chamado "Paca". Entretanto, exame deste mapa revela que o primeiro é o atual Ribeirão o segundo, o atual Laje. O hoje chamado Pacaas-Novos é registrado.

Muitos anos depois, no primeiro decênio d te século, Rondon percorreu o Madeira e afirmou que nas as margens, desde a cachoeira de Guajará-Mirim até a cac eira de Santo Antônio, não foi encontrado nenhum outro po indígena além dos Karipuna, cujas aldeias estavam calizadas na zona compreendida entre o Mutum-Paraná e Ribeirão. (41)

Não seria arriscado concluir que: 1. as f tes que registram os Pakaas-Novos no "rio do mesmo nome" dem não estar se referindo ao atual rio Pacaas-Novos; 2. Pakaas-Novos devem ter, de fato, habitado as margens do morê, acima da cachoeira de Guajará-Mirim, provavelmente primeira metade do século XIX, mas devem ter se movido p o interior em época impossível de ser determinada com e tidão, no mesmo século; 3. como os movimentos migratór geralmente seguem os cursos d'água, os Pakaas-Novos pro velmente acompanharam os afluentes do Mamoré, sobretudo rio Pacaas-Novos. As cabeceiras deste último, localiza na serra dos Pacaas-Novos, são próximas das cabeceiras rio Jaci-Paraná. Seguindo o seu curso, dirigiram-se m para o ocidente e alcançaram o rio Mutum-Paraná. Foi en o Madeira e este último que J. Barbosa, da Comissão Rond localizou-os em 1944 (Mapa V).

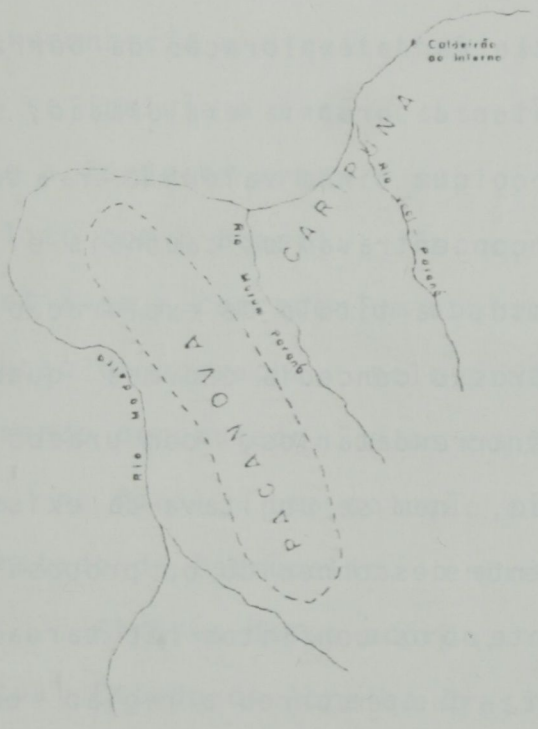
Os deslocamentos dos Pakaas-Novos e a sua calização através do tempo na segunda metade deste séc poden ser conhecidos pela análise dos documentos do Serv

(41) RONDON, C. M. da Silva. 1916

MAPA V

COPIA DO CROQUIS DE J. BARBOSA
COMISSÃO RONDON - 1.944

REGIÃO OCUPADA PELOS INDIOS
CARIPUNA



de Proteção aos Índios (S.P.I.) oriundos da 9ª Inspetoria Regional e dos Postos Indígenas (P.I) a ela subordinados. Entretanto, antes de considerar essa documentação, é preciso esclarecer que os contatos com os **Pakáas-Novos** se deram dentro de um quadro de ocupação motivado exclusivamente pela borracha.

O grande surto da procura teve início em 1860, a princípio na Província do Pará, estendendo-se depois para o Amazonas e, finalmente, para o Mato Grosso. Na atual Rondônia (então incluída na Província de Mato Grosso), a penetração foi feita tomando-se como eixo o rio Madeira.

Como se sabe, a mobilidade constante é uma das características mais marcantes da exploração da borracha e de caucho. Seja pelo caráter da própria exploração, seja pela desvinculação da terra: o que tinha valor não era a terra em si, mas as áreas onde se concentravam os cauchais e as seringueiras. Em função disso, a título de exploração de seringa, o Governo de Mato Grosso concedia enormes quantidades de terra a pouquíssimos arrendatários, com prazos muito longos. Numa tal situação, nem se cogitava da existência de índios - dado realmente desconhecido ou propositadamente ignorado. Evidentemente, os conflitos não tardariam a surgir. A Comissão Rondon, que percorreu a região entre 1907/1914, não encontrou um único rio ou igarapé que não estivesse ocupado por, pelo menos, um barracão de seringal. E levou a público a existência de vários grupos à beira da extinção.

A exploração da borracha cria também um sistema de comércio muito peculiar, o de "aviamento", efetivado pelos "regatões", barcos que transitavam pelos mais longínquos rios, alcançando, evidentemente, populações indígenas. Essa penetração, entretanto, foi tão intensa quanto efêmera. A partir de 1912, a exportação brasileira de bor

racha entrou em declínio, devido à concorrência asiática.

Nessa primeira fase (a segunda deu-se durante a 2ª Guerra Mundial) a busca de seringais teve uma conseqüência política de alta relevância para a área: trata-se da anexação do Acre ao Brasil. Durante muitos anos, a área desse atual Estado esteve sob uma situação de indefinição e tensão. Sabe-se que os grandes investidores norte-americanos viam na presença de brasileiros no local um obstáculo ao seu domínio econômico. A razão era a seguinte: no início deste século, capitalistas americanos e ingleses criaram uma associação, a *Bolivian Syndicate*, uma forte corporação que reconhecia o direito boliviano sobre uma vasta região onde se incluía a área do atual Estado do Acre, comprometendo-se a fornecer armas e munições à Bolívia no caso de um conflito com o Brasil. Em contrapartida, a Bolívia comprometia-se a conceder um abatimento de 50% dos direitos da produção da borracha, pelo prazo de 10 anos. O acordo acabou sendo denunciado, e os conflitos eclodiram. A questão teve, no final, uma solução diplomática, com a assinatura do Tratado de Petrópolis, entre o Brasil e a Bolívia, em 1903. Através desse acordo, a Bolívia cedia o território do atual Estado do Acre ao Brasil, mediante a indenização de dois milhões de libras esterlinas e ao comprometimento do governo brasileiro em construir uma estrada de ferro do porto de Santo Antônio do Madeira (a primeira cachoeira) até Guajará-Mirim (a última cachoeira). Seria a legendária Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

A concorrência da construção foi vencida por uma firma americana, direcionada por Percival Farquhar, que atuou com o nome de Madeira-Mamoré Railway Co. A mão-de-obra foi recrutada em diversos países, sobretudo das Antilhas e Barbados, através de agenciadores que faziam uma descrição sedutora da região. Muitos vinham com a ilusão de se

tornarem agricultores após a conclusão da ferrovia.

A pequena cidade de Santo Antônio não passava de uma vila imunda e doentia. Para ali afluía grande parte da população migrante, a maioria formada de miseráveis nos seus países de origem:

> "Uma população ondulante, instável, de aventureiros aliciados para um trabalho que oferecia todas as probabilidades da desventura. Fracassados na vida, audaciosos, viciados, aumentavam ao sabor das condições econômicas. O dia escoava-se ao ritmo do trabalho; a noite, ao ritmo da algazarra, da música, dos gritos e discussões em uma dúzia de línguas nos botequins, casas de jogo e tolerância. Essas eram numerosas: as francesas, chegadas de Paris, alinhavam-se com as brasileiras, as barbadianas, as espanholas e as bolivianas, de permeio aos homossexuais e pederastas." (42)

Vários povoados surgiram em decorrência da ferrovia: Porto Velho, Jaci-Paraná, Mutum-Paraná, Abunã e Vila Murtinho. Mas essas povoações eram anárquicas e desordenadas e seu crescimento artificial. Na verdade, inchavam com os trabalhadores migrantes, sem qualquer infra-estrutura que possibilitasse seu crescimento posterior. A própria Madeira-Mamoré Railway impedia que a colonização se efetivasse, assegurando para seu uso uma faixa de 150m de eixo para cada lado da linha férrea, ou seja, 300m de largura, e, também, monopolizando toda a comercialização de gêneros básicos, que eram importados. Além disso, a situação de saúde era a pior possível: a região do Madeira chegou a ser

(42) HUGO VITOR. 1959. V. 1: p. 215

considerada a mais insalubre do mundo. Durante a construção da estrada, 30 a 50% dos europeus ficavam invalidados para o trabalho mensalmente. Entre os brasileiros, o percentual subia para 40 a 75%. (43)

A ferrovia foi inaugurada em agosto de 1912, com uma extensão de 364 kms. entre Porto Velho e Guajará-Mirim. Coincidentemente, este foi o último ano em que a produção da borracha foi considerada lucrativa. A partir daí, a receita possou a cair vertiginosamente. A estrada continuou a funcionar, em condições precárias. Em 1931, foi nacionalizada. Foi utilizada até 1972, quando foi oficialmente fechada. Recentemente foi reaberto um pequeno trecho, para fins turísticos.

Foi dentro desse quadro de ocupação que os Pakaas-Novos passaram a ser "conhecidos" e de forma muito peculiar: atacando os seringueiros que subiam os afluentes do Mamoré, sobretudo os rios Pacaas-Novos e Ouro Preto, e os trabalhadores da ferrovia, principalmente na altura do rio Ribeirão.

No princípio do século começaram os ataques aos índios; em 1910, uma turma de exploradores da Madeira-Mamoré Railway invadiu uma aldeia Pakaa-Nova e raptou alguns índios, para mostrá-los em Porto Velho. (44)

A 9ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios, com jurisdição sobre o então território do Guaporé (passou a chamar-se Território de Rondônia em 1956), foi criada em 1945. Até essa data, os Postos existentes estavam sob a jurisdição do Amazonas. A sua criação foi voltada para a realização dos serviços de pacificação, já que a situação era verdadeiramente caótica em toda a região.

---

(43) Idem, V. 2: p. 60

(44) FIGUEIREDO, Lima. 1945

Dois anos antes, ou seja, em 1943, o Presidente Getúlio Vargas visitou a área e, numa entrevista coletiva, sugeriu que a solução para o seu desenvolvimento estaria na implantação de colonias agrícolas. Politicamente, em setembro daquele ano, deu o primeiro passo para a descentralização, com a criação do Território do Guaporé, desmembrando a região de Mato Grosso. Em 1945 foi fundada a primeira colonia, a Presidente Dutra ou Iata, perto da foz do rio homônimo, originário da Bolívia. Logo após a sua fundação, passou a ser sistematicamente atacada pelos Pakaas-Novos.

O primeiro Posto de Atração para a pacificação dos índios que atacavam a ferrovia foi fundado cinco anos antes da instalação da Inspetoria, ou seja, em 1940. (45) Trata-se do Posto Major Amarante, localizado nas margens da estrada, km. 294, próximo da cachoeira Ribeirão. Este trecho foi escolhido pelo sertanista Francisco Meireles para sustar os ataques ao longo da ferrovia, mais propriamente entre o km. 240 - Estação de Periquitos, e o km. 320 próximo à localidade de Vila Murtinho.

Em 1945 foram instalados outros Postos, em diferentes localidades. O Posto Cel. Tibúrcio, na margem esquerda do Jaci-Paraná, foi criado depois de um ataque de índios Pakaas-Novos nas proximidades das cabeceiras do rio Formoso. Três anos depois, estava em estado de completo abandono, sem condições de funcionamento. No rio Mutum-Paraná foi instalado o Posto Tte. Marques, que, alguns anos depois, foi mudado para perto da cachoeira Jenipapo, onde

---

(45) Os dados sobre o contato com os Pakaas-Novos e a atuação dos Postos de Guajará-Mirim aqui citados constam dos Microfilmes 41, 42, 43, 44, 45 e 46 do Museu do Índio. Fazem parte da documentação ofícios, relatórios, estatísticas, cartas e telegramas - Ver bibliografia.

os Pakaas-Novos transitavam com assiduidade. Mas funcionou por pouco tempo. A presença de um Posto no Mutum-Paraná para a atração desses índios revelou-se inútil.

A antiga colonia Rodolfo de Miranda, fundada por Rondon no Jamari, com o tempo entrou em decadência. Suas benfeitorias foram transferidas para o Major Amarante, passando a funcionar anexas a este. Posteriormente, em 1960, o Rodolfo de Miranda foi novamente mudado e instalado num local a cerca de 40 kms. da foz do Ribeirão. Na verdade, alguns dos Postos do S.P.I. eram "móveis", deslocando-se conforme se fazia necessária e urgente a instalação de novas unidades. Essa era uma das medidas usadas para fazer frente à crônica falta de verbas. Outros Postos foram criados a partir da pressão exercida pelos seringalistas. Foi o caso do Tte. Lira, fundado em 1945, na margem direita do rio Laje, a 28 kms. da cachoeira dos Macacos, para sustar os Pakaas-Novos na área compreendida entre o rio e a ferrovia. Ao longo desse rio, existiam várias benfeitorias para a exploração de seringa, que eram constantemente atacadas pelos índios. Com efeito, a área compreendida pelo Posto Tte. Lira estava totalmente cercada de seringais. A localidade mais próxima era Vila Murtinho, mas o acesso era difícil, sobretudo no verão, quando se tornava impossível o uso de canoas. Os índios percorriam a região, desde Vila Murtinho até o local do Posto, passando pelos seringais, onde, quase cotidianamente, deixavam vestígios.

Exatamente devido ao fato de estar a região completamente ocupada, os trabalhos desenvolvidos através dos Postos Major Amarante e Tte. Lira ficavam seriamente prejudicados. Os Postos eram mal aparelhados, não dispunham de pessoal e de verbas.

Dois anos após a instalação do Major Amarante, os Pakaas-Novos atacaram um seringal na cachoeira Chocolatal,

no rio Laje, pouco abaixo do Tte. Lira. Meses depois flecharam um trabalhador no km. 280 da ferrovia. No começo do ano seguinte, um guarda foi morto no km. 302. Em 1950, um grupo matou um missionário católico no rio Pacaas-Novos e, em 1951, o próprio Posto Major Amarante foi atacado.

Em 1954 um grupo fez uma aparição naquele Posto. Seguiram-se outras visitas durante o ano de 1955, mas o contato não foi realizado. Ainda em 1955, no mês de setembro, devido às intensidades dos conflitos ocorridos na região dos rios Pacaas-Novos e Ouro Preto, foi fundado o Posto Dr. Tanajura, perto da foz deste último. Posteriormente, o Posto foi mudado para a margem esquerda do rio Pacaas-Novos, cerca de 35 kms. de Guajará-Mirim. Ficava então um pouco distante das duas aldeias conhecidas que estavam localizadas, uma na margem esquerda do igarapé Dois Irmãos, afluente do Pacaas-Novos, a 40 kms. do Posto; outra, em Pitop, palavra Pakaa-Nova que designava um aldeamento situado a 3 kms. do Posto, nas margens do Pacaas-Novos.

O rio Pacaas-Novos passou a ser intensivamente ocupado no início da década de 40, quando a busca de novas colocações de seringa foi altamente incentivada devido à ocupação da Malásia - então o maior produtor mundial de borracha - pelos japoneses. Em pouco tempo tornou-se o afluente do Mamoré mais densamente povoado.

A fundação do Posto Dr. Tanajura não impediu que naquele mesmo ano fosse realizada uma expedição contra os Pakaas-Novos, comandada por Manuel Lucindo, conhecido seringalista de Guajará-Mirim, implicado em diversos massacres e hoje respondendo por crime de genocídio. Apesar desta expedição, no ano seguinte, um pequeno grupo aproximou-se pacificamente do Posto. Oficialmente, foi portanto, em 1956, que ocorreu o primeiro contato pacífico com os Pakaas Novos, no rio Ouro Preto. Esse grupo já apresentava sinais

de contaminação e subnutrição.

Um ano antes, em 1955, Etta Becker - Donner publicou um artigo sobre o rio Guaporé.(46) Localizou os Pakaas-Novos entre os rios Ouro Preto e Pacaas-Novos. Segundo o seu relato, até cerca de 1930, os índios vinham pacificamente pescar nas margens destes rios, indo até o Mamoré. A partir daquele ano, a situação começou a mudar, e os índios se tornaram hostis e arredios. A causa dessa mudança teria sido a organização de expedições para matá-los, comandadas por seringalistas e seringueiros. Essa atitude disseminou o ódio entre índios e seringueiros, mesmo que alguns desses últimos nunca tivessem tido intenções hostis.

Becker - Donner afirmou ter tido conhecimento da existência de cinco aldeias. Uma vez que chegou a ver cinco malocas grandes numa única aldeia, concluiu que cada uma deveria ter 60 habitantes, num total de, pelo menos, 350 habitantes para o grupo. Naquela ocasião, grupos arredios viviam ao norte da serra dos Pacaas-Novos e eram chamados "Araras". Ninguém sabia ao certo se eram Pakaas-Novos.

A pesquisadora subiu o rio Pacaas-Novos e caminhou pelo menos 9 dias pela mata adentro, até encontrar uma aldeia abandonada. Não chegou a ver nenhum índio, e limitou-se a descrever a aldeia deserta. Viu cinco malocas que não estavam agrupadas num espaço aberto; nas roças encontrou pés de algodão, restos de milho por toda parte, mas nenhum sinal de mandioca ou de banana. As poucas flechas que viu eram do tipo "Arara".

Enquanto prosseguiam os trabalhos de atração no rio Pacaas-Novos, continuavam os ataques na ferrovia. Em 1957, foram tantos os conflitos ao longo da estrada que a

(46) BECKER - DONNER, E. 1955

população das vilas estava completamente revoltada contra o S.P.I. Ao mesmo tempo, continuavam os ataques no Ouro Preto: pelo menos 4 seringueiros foram flechados. Por outro lado, alguns grupos vinham ao Tanajura, completamente famintos, para buscar alimentos.

Em 1958, bem próximo ao Major Amarante, outro seringueiro foi morto. Começou então um novo surto de revolta: sua cabeça tinha sido decepada e levada pelos índios. Meses depois, um grupo de castanheiros foi dizimado nas margens do alto rio Ribeirão; um seringueiro flechado no alto rio Laje e outro no alto rio Pacaas-Novos.

Ao mesmo tempo em que era impossível sustar os ataques, tinham início os problemas com os índios recém-contatados: um surto de malária, febre e tosse causou inúmeras mortes entre o grupo do Tanajura.

No início de 1959, um trabalhador da estrada foi flechado perto do Major Amarante. Em março daquele ano, o jornal "O Guaporé", de Porto Velho, estampava a manchete: "Vila Murtinho sobressaltada", relatando a situação de tensão que dominava o povoado. Concomitantemente, outros grupos atacaram um núcleo de povoação no igarapé Saldanha, a menos de 3 kms. do centro de Guajará-Mirim e flecharam um seringueiro no baixo rio Ouro Preto. Naquele mesmo ano, seringueiros mobilizaram-se no sentido de forçar a mudança do Posto Tte. Lira para outro local, mais próximo da ferrovia. Alegavam que o Posto não havia conseguido atrair de fato os "índios guerreiros" que, por sua vez, passaram a atacar a própria Vila Murtinho.

Em 1960, trabalhadores de um seringal próximo ao Major Amarante foram mortos. Pouco tempo depois, um ferroviário foi flechado e, a quilômetros de distância, uma embarcação do seringalista Manoel Lucindo foi atacada no rio Pacaas-Novos. No final daquele ano, no km. 10 da estrada

Guajará-Mirim - Colonia do Iata, uma menina de 15 anos foi morta, seus braços e pernas cortados e levados pelos índios. A 6ª Companhia de Fronteiras de Guajará havia solicitado ao S.P.I. que iniciasse um trabalho de contato na estrada de rodagem em construção, que ligava aquela cidade a Vilhena. No km. 13 dessa rodovia havia aparecido um pequeno grupo de índios. Para a realização desse trabalho, foram levados alguns índios Pakaas-Novos do Tanajura. Apesar da abertura de uma nova frente, a situação naquele Posto era a pior possível: diversos índios estavam contaminados pela pneumonia e em estado grave. Muitos não queriam mais permanecer lá e retornavam às suas aldeias no igarapé Dois Irmãos.

Ainda no início de 1960, chegaram à região os missionários da *New Tribes do Brasil*. Embora não tivessem apresentado documentos, afirmaram ter licença para se fixarem nos Postos, e instalaram suas residências. Em abril, e depois em junho de 1961, alguns grupos passaram a estabelecer contato pacífico no Tte. Lira. Um dos primeiros a chegar já estava contaminado com sarampo e catapora e deu a entender que havia deixado muitos índios doentes nas aldeias. O Posto não dispunha de pessoal nem de medicamentos para atendê-los. Ao mesmo tempo, vários índios apareciam na Colonia do Iata para pedir alimentos, causando pânico.

Em novembro daquele ano, foi organizada uma expedição para tentar o contato com os grupos das cabeceiras do rio Laje, onde se acreditava existir várias aldeias. Novamente alguns Pakaas-Novos participaram como intérpretes. Depois de pecorrer 3 dias de viagem, a expedição encontrou, de fato, algumas malocas, abandonadas. Após 5 dias, resolveu tomar novo rumo, em direção ao rio Ribeirão. Nas margens desse rio, a expedição se deparou com um grupo de índios, que os intérpretes afirmaram tratar-se de um povo di-

ferente. O episódio serviu para que os expedicionários confirmassem a sua suspeita de que os Pakaas-Novos se dividiam em vários grupos. Essa constatação iria, em larga medida, esclarecer fatos até então difíceis de entender: em 1962, um grande grupo procurou pacificamente o Posto do Ribeirão em virtude dos conflitos que estavam ocorrendo entre eles e outro grupo de Pakaas-Novos.

Em maio de 1961, a situação em Guajará-Mirim era insustentável; os agricultores do lata abandonavam os seus lotes e a cada dia chegavam aos hospitais seringueiros e colonos flechados. A Prelazia de Guajará-Mirim (hoje Diocese) resolveu intervir. Na ocasião, as relações entre a Igreja e a Inspetoria Regional eram muito tensas, por motivos que serão vistos adiante. Os padres de Guajará fizeram então um acordo com os funcionários de lá, ignorando a Inspetoria sediada em Porto Velho. E, com efeito, foi organizada uma expedição, relatada com detalhes por um de seus participantes, o Pe. Roberto Gomes. (47) Essa expedição partiu de Guajará para o Posto Tanajura. Ali, segundo o padre, os índios eram explorados pelos protestantes. Descontentes, pediram para ir embora, mas somente três foram selecionados, como intérpretes. Partindo do Tanajura encontraram logo em seguida um seringal, onde toda a mão-de-obra era formada por índios Pakaas-Novos que, insatisfeitos com os missionários estrangeiros e com o S.P.I., deixavam-se explorar em troca de comida. Com a chegada da expedição, muitos viram uma oportunidade para fugir, e a acompanharam.

No rio Negro, afluente da margem direita do Boa Vista, afluente do Pacaas-Novos, foi estabelecida a primeira base. Menos de 15 dias depois, chegou alí o Inspetor Regional, que na opinião do padre, viera com o pro-

(47) GOMES, Roberto, 1970

pósito de desmoralizá-los. Fazia-se acompanhar de funcionários e de índios já contatados, do rio Laje. Esses convenceram os outros Pakaas-Novos a abandonarem a expedição. Indignado, o padre retornou a Guajará. Um funcionário do S.P.I., em contrapartida, recrutou outros índios do mesmo Laje, sem que o Inspetor tivesse conhecimento, e levou-os para a base do rio Negro. Assim, a expedição prosseguiu. Alcançaram o rio Ocaia, em cuja margem esquerda encontraram uma maloca queimada. Ali estabeleceram outra base. De lá, os Pakaas-Novos da expedição partiram em busca dos grupos arredios. Três dias depois, retornaram com alguns "chefes". Esses os conduziram até a aldeia. O encontro se deu pacificamente e esses mesmos "chefes" afirmaram que havia mais 22 aldeias naquela região.

Algum tempo depois, em agosto, o padre retornou ao local, na esperança de encontrar essas aldeias. Encontrou, de fato, uma delas, mas em estado calamitoso: ao que tudo indicava tinha sido atacada recentemente, muitas casas estavam queimadas, os habitantes esqueléticos e em pânico. O mais impressionante é que, ainda em junho de 1961, funcionários do S.P.I. tinham encontrado acampamentos nas margens do mesmo rio Ocaia, completamente destruídos, com as barracas incendiadas e mortos os seus habitantes. A impressão clara era a de que se tratava de uma outra expedição punitiva. O fato foi amplamente divulgado pela imprensa. Em vista disso, no mês seguinte, foi fundado outro Posto, nas margens do rio Negro, denominado Posto Negro-Ocaia, visando a atração dos grupos situados entre esses dois rios. Sua fundação, entretanto, conforme ocorrera em outros locais, não impediu que os índios permanecessem dispersos na mata, pedindo alimentos aos seringueiros. Muitas vezes, chegavam a invadir suas casas, e os conflitos eclodiam.

No começo de 1962, grupos até então desconhecidos apareceram no rio Pacaas-Novos completamente famintos e suplicando alimentos. Naquele ano, a situação era extremamente grave: houve uma epidemia de catapora no Tte. Lira; os índios contatados não queriam permanecer nos Postos, preferindo ir trabalhar nos seringais; os ataques contra seringueiros prosseguiam. Em agosto ocorreu uma nova expedição punitiva contra um aldeamento de índios que estava sob a proteção do Posto Tanajura. Foi um verdadeiro massacre, em que foram utilizadas até metralhadoras. O seringalista Manoel Lucindo - novamente acusado de ser o mandante - ficou algum tempo sob a custódia da Delegacia de Polícia de Guajará. Entretanto, nada de concreto foi feito para punir os responsáveis.

Mas foi no início de 1962 que o País, como um todo, ficou "conhecendo" os Pakaas-Novos: a revista "O Cruzeiro" publicou, em janeiro, uma reportagem sobre as fotos que haviam sido vendidas por um funcionário do S.P.I., retratando cenas de antropofagia. A questão assumiu as proporções de um escândalo sensacionalista. Surgiram protestos de várias entidades, e a revista convocou uma reunião com antropólogos e sertanistas, para que a fidedignidade das fotos fosse afastada. Na realidade, a intenção da revista era assegurar o seu trunfo, ou seja, um material fotográfico inédito no mundo, que poderia ser divulgado a qualquer momento.

O repórter Bernardinho de Carvalho resolveu ir até o Posto Negro-Ocaia acompanhando o então diretor do S.P.I., que pretendia verificar *in loco* a existência da antropofagia. O que essa expedição encontrou, na verdade, foram grupos de índios em estado lastimável de miséria e subnutrição.

A situação dos Pakaas-Novos era trazida a pú-

blico de uma maneira muito peculiar, isto é, através da comprovação da antropofagia. Mas, a despeito deste fato, as suas reais condições de saúde foram conhecidas. O episódio teve também uma consequência política: em agosto de 1963, Oswaldo Lima Filho, então Ministro da Agricultura, órgão ao qual era subordinado o S.P.I., enviou um telegrama ao Inspetor Regional de Rondônia, determinando que fossem imediatamente articulados entendimentos com a Prelazia de Guajará, no sentido de ser prestada toda a assistência aos Pakaas-Novos do Ribeirão. O tom do texto do radiograma era seco e não deixava dúvidas: o prazo seria de, no máximo, 5 dias. A Igreja Católica viu no acontecimento uma oportunidade para interferir no processo de atração e assistência aos índios Pakaas-Novos, já que não encarava com bons olhos o espaço crescente adquirido pelos missionários protestantes da *New Tribes*. Após o incidente sobre a antropofagia, o Ministro autorizou a Prelazia a instalar um posto de assistência médica sem ônus para os cofres públicos, a fim de atender aos índios. Por sua vez, a Prelazia comprometia-se a organizar grandes lavouras de subsistência e criação de gado. Na ocasião, o Pe. Roberto Gomes foi a Brasília, e declarou que a Prelazia já vinha há alguns anos oferecendo ajuda ao S.P.I., que era sistematicamente recusada. Ao mesmo tempo, denunciou as precárias condições de funcionamento do órgão. Os padres, afirmou, passariam então a "*ajudar os Pakaas-Novos a vencer a fome.*" (48)

Na verdade, por detrás dessa solicitação estavam os interesses eclesiásticos que, além de não verem com bons olhos a atuação da *New Tribes*, constatavam que o monopólio protestante estendia-se também aos próprios funcionários do S.P.I. através da conversão de muitos deles.

(48) Folha de São Paulo: 18/7/1963

Além do mais, os missionários protestantes não se limitavam a visitar os Postos, mas estavam definitivamente estabelecidos nas suas áreas, assumindo o papel do órgão tutor.

Em novembro de 1965, a Prelazia começou a estimular os índios a se transferirem para uma região perto da confluência do Mamoré com o Guaporé, onde fora instalado um hospital. No local já se encontravam alguns índios Makurap. Inicialmente o lugar foi denominado "Núcleo de Recuperação do Elemento Humano", hoje Colônia Agrícola Sagarana. Em 1969, parte do grupo contatado foi levado para lá, onde, no ano seguinte, muitos morreram.

A Colônia de Sagarana foi o local escolhido por Bernard von Graeve para coletar dados de campo em 1970 sobre os Pakaas-Novos. A sua tese de doutoramento, *"Protective Intervention and Interethnic Relations - A Study of Domination on the Brazilian Frontier"*, defendida em Toronto em 1976, é praticamente a única literatura sobre o local. Graeve fez um estudo sobre o histórico do contato, e forneceu informações ligeiras sobre a organização social dos Pakaas-Novos. Mas seu interesse estava mesmo em Sagarana, sobre a qual revelou-se um grande crítico. Segundo informou, em 1965 a Prelazia ganhou uma grande concessão de terras ao longo do Guaporé, perto da localidade chamada Surpresa, sob a condição de construir um estabelecimento para pacificar os Pakaas-Novos. O Posto Indígena mais próximo era o de Ricardo Franco (hoje P.I. Guaporé), que abrigava os remanescentes dos Makurap, Tupari, Jabuti e outros. Na sua opinião, embora a missão em si fosse o objetivo principal, a Prelazia planejava a criação de um grande centro de desenvolvimento na fronteira, tendo em Surpresa a base de apoio para os pequenos agricultores e os fazendeiros dos rios Guaporé e Mamoré.

Em 1966, o controle do projeto foi passado

para as mãos do Pe. Bendoraites, um médico europeu que havia chegado a Guajará em 1962. Já tinha uma respeitada reputação no trato com índios e, segundo Graeve, seu procedimento consistia numa combinação de paternalismo com mordenização. Em Guajará, ele construiu um hospital, e tornou-se um homem influente, com excelentes ligações políticas.

Em Sagarana, a população indígena trabalhava na lavoura e, em troca, recebia comida e alguns bens. Esta população cresceu rapidamente, através da emigração de índios de outros Postos. Estes eram terminantemente proibidos de deixar a missão. Os que escapavam eram trazidos de volta.

Em 1967, o Pe. Bendoraites introduziu algumas cabeças de gado na colônia. O estabelecimento era, na descrição de Graeve, *"estritamente regulado pelo administrador. Todas as decisões políticas, econômicas e sociais eram tomadas pelo encarregado sem consulta à população indígena. A disciplina e a supervisão constante nos primeiros anos eram reminiscências do sistema das missões jesuíticas espanholas dos séculos XVII e XVIII."* O horário era rígido; tanto os homens quanto as mulheres eram considerados força de trabalho. Somente aos domingos era permitido algum lazer. Todas as atividades culturais tradicionais foram proibidas e também o contato com pessoas fora da colônia.

Em 1968, a população Pakaa-Nova chegou a mais de cem e, em 1969, um grupo composto de índios Makurap, Jaboti e Guajuru foi levado de um seringal para Sagarana. Naquele mesmo ano, 29 índios Pakaas-Novos recém-contatados, foram enviados para lá, onde muitos morreram.

A economia da missão, ainda segundo a análise de Graeve, embora fosse concebida como um empreendimento do tipo comunitário e cooperativista, na realidade, tornou-se uma *fazenda*, caracterizada, por um lado, por um forte

controle, por outro, pelo paternalismo. Do ponto de vista da produção agrícola, os objetivos não foram atingidos, sendo a despesa maior do que a receita, já que os índios dependiam da distribuição de comida para seu sustento, o que, para o autor, era um mecanismo de controle social. Em vista disso, a política da missão mudou um pouco, e os índios tiveram permissão de fazer suas roças um pouco distantes do centro da colônia.

Para o antropólogo, os verdadeiros benefícios de Sagarana reduziam-se "à sua existência", fato que o Pe. Bendoraites explorava habilmente: armado de slides de "selvagens" nus (despidos para isso) causava grande impressão do seu trabalho "de salvação". Em Paris, a publicação das *"Lettres d'Amazonie"*, somente sobre a missão (que continua até hoje), ecoava esta ênfase, do estereótipo do amazônico e do esforço dos padres para "salvá-los". Mas, na colônia o *encarregado* ridicularizava os índios, sobretudo os mais velhos, o que, em consequência, levava os jovens a evitar tudo que fosse tradicional. Na escola, por exemplo, a oposição entre "civilizado" e "caboclo" era sempre lembrada, levando os índios ao embaraço e à vergonha.

Durante algum tempo, a colônia ficou entregue a voluntários da Operação Anchieta - OPAN. Segundo o testemunho de Graeve, esses voluntários, vindos do sul do País, tinham uma visão "romântica" do índio, e não concordaram com os métodos da Prelazia. Nas suas conclusões, Graeve observou que, para a Prelazia, o estabelecimento da missão continuou uma atividade tradicional da Igreja Católica que estava sendo ameaçada pelos protestantes, e servia como fonte de prestígio e de poder local.

O antropólogo Mauro Leonel Jr. visitou Sagarana em 1984 e escreveu um relatório de avaliação a serviço da Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE). Na

sua opinião, na colônia existe "*um proselitismo velado, repressão aos costumes e vacilação com relação ao patrimônio da terra, que ocasionou a perda praticamente irrecuperável de 20 mil hectares.*" Ele afirma ainda que a posição da Operação Anchieta e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é curiosa, sempre denunciando as omissões da FUNAI mas calados e intimidados diante da ação da Igreja em Sagarana.

Em julho de 1985 visitamos rapidamente a colônia. Fica evidente, mesmo para o mais desatento dos observadores, que alí existe uma nítida política contra a FUNAI, ou seja: desenvolve-se um trabalho ideológico visando a manutenção dos índios no local, através de críticas aos Postos da Fundação. Por exemplo: difunde-se a idéia de que os Postos são insalubres, e Sagarana não; os Postos são cheios de pragas de mosquitos e Sagarana não; em Sagarana a escola funciona, nos Postos, não. Além disso, quando vão a Guajará-Mirim os índios são desistimulados de procurar a Ajudância, e permanecem hospedados na Diocese.

Na ocasião, um dos nossos informantes, o índio Xuã, afirmou que trabalhava na roça da colônia, recebendo 35 mil cruzeiros semanais. Grande parte deste dinheiro revertia para a própria colônia, já que os gêneros alimentícios básicos consumidos pelos índios são adquiridos numa cantina controlada pelo administrador de Sagarana, na época, um francês. A presença de franceses é muito comum, sobretudo de jovens, que passam por lá cerca de dois anos, como prestação de um serviço de tipo "militar".

Não há dúvida de que a administração de Sagarana foi moldada e funciona de forma autoritária, os índios temem o administrador e não há nada que indique que a situação de saúde seja melhor do que nos Postos da FUNAI. Além disso, de fato, tudo o que o CIMI critica na FUNAI existe em Sagarana: uso da mão-de-obra indígena, desrespei

to à cultura, autoritarismo. Como se não fosse suficiente, do ponto de vista fundiário, segundo Mauro Leonel, a colônia ficou reduzida, de 30 mil hectares iniciais, para 10 mil. Parte das terras foi requisitada pelo INCRA para colonização. Atualmente a Prelazia reivindica 3700 hectares onde estão as benfeitorias, e o restante permanece sem solução.

Enquanto Sagarana era estabelecida e crescia, os protestantes ganhavam espaço dentro dos Postos da FUNAI. Contra eles, pesavam as mais sérias acusações: em 1963, o então chefe da Inspetoria, José de Melo Fiuza, foi informado que o missionário Ricardo Sollis estava mantendo relações sexuais com uma índia do Tte. Lira [49]; pouco depois, o encarregado daquele Posto pedia transferência por não suportar mais a interferência dos missionários, retirando e vendendo artesanato, levando os índios para trabalhar fora do Posto e acusando-os de ladrões. Inúmeras vezes o responsável pela *New Tribes* tentou desmoralizar a atuação dos Postos perante a 6ª Companhia de Fronteira em Guajará.

Em meio a todos esses acontecimentos, os contatos prosseguiram: em março de 1963 aconteceu um encontro pacífico com um grupo de 51 pessoas que passaram a viver perto do Major Amarante. Foi o primeiro contato após mais de duas décadas da fundação do Posto. Contudo, a proximidade da ferrovia e dos seringais redundava em problemas de alcoolismo, promiscuidade e epidemias, sobretudo de sarampo.

Em 1965, os Pakaas-Novos estavam espalhados por uma vasta região ao longo do rio Laje, igarapé Bananeiras, cabeceiras do Jaci-Paraná, rio Ouro Preto, Negro, Ocaia, Pacaas-Novos, até próximo da Serra dos Parecis. O

---

(49) OF. nº 107/63. 9ª Inspetoria Regional. Microfilme 44 - Posto Tte. Lira.

S.P.I. não podia controlar uma área tão extensa.

Em 1966, um grupo de índios matou um seringueiro próximo ao Tanajura. No ano seguinte, uma família foi morta a flechadas a 4 kms. de Guajará. Em 1968 ocorreu um novo massacre, num seringal do Jaci-Paraná, perto da foz do seu afluente Formoso. Os corpos foram mutilados e levados pelos índios. Em 1969, ocorreu outro ataque, em região próxima. Em vista disso, foi organizada uma nova expedição de atração, chefiada por Cícero Cavalcanti de Albuquerque. Essa expedição se dirigiu para as cabeceiras do Mutum-Paraná. Durante 10 dias não foram encontrados vestígios de índios. Quando, finalmente, aconteceu o encontro, os intérpretes tentaram convencer o grupo arredio das intenções pacíficas dos expedicionários. Tiveram êxito, e os índios os conduziram até o local onde estavam vivendo. Tratava-se de um verdadeiro esconderijo, sem casas. Fizeram o percurso a pé, dentro dos igarapés, para não deixar rastros, tamanho era o pavor que tinham dos seringueiros. Após algum tempo, esse grupo acompanhou a expedição até o Major Amarante e depois parte dele foi para Sagarana, onde muitos morreram.

Naquele mesmo ano, sabia-se que os Pakaas-Novos estavam localizados nos rios Pacaas-Novos, Ouro Preto, igarapé Dois Irmãos, rios Negro, Ocaia, Laje, Ribeirão, Jaci-Paraná e Mutum-Paraná.

Qual era a população Pakaa-Nova? Esse é um dado praticamente impossível de ser avaliado. O primeiro grupo que entrou em contato no Ribeirão contava 150 índios; no Major Amarante, 170, e no segundo encontro do Ribeirão, 137. A aldeia do Laje, de onde saiu este último, teve sua população avaliada em 250 indivíduos. A população das aldeias dos rios Negro e Ocaia foi inicialmente avaliada em 200 - 250 pessoas, mas ninguém sabia ao certo quantos al-

deias havia.

A título de comparação, vamos considerar os recenseamentos de 1962 e 1963:

POSTO	ANO	
	1962	1963
Major Amarante	105	176
Tte. Lira	142	131
Tanajura	62	69
Negro-Ocaia	90	90
Total	399	466

O aumento verificado no Major Amarante e a diminuição no Tte. Lira indicam que alguns grupos, evidentemente, não estavam fixados nos Postos. Com efeito, em 1966, o total da população nos Postos é ainda menor: 425 pessoas. Ao mesmo tempo em que a população dos Postos diminuía, aumentavam os ataques a colonos e seringueiros, revelando a existência de outros grupos.

Em 1970, a população distribuía-se do seguinte modo:

Major Amarante	72
Tte. Lira	83
Tanajura	241
Negro-Ocaia	71
Total	467

Descontadas as diferenças que possam existir em função da metodologia da coleta de dados, esta população, nesses anos, está absolutamente aquém do total da população Takaa-Nova. Este fato pode ser facilmente constatado pelo seguinte dado: em 1974, na aldeia de Pitop viviam

107 pessoas; na aldeia do Dois Irmãos, 302. Ou seja: somente sob a jurisdição do Tanajura viviam 409 pessoas. Deve-se considerar também que muitos grupos se ausentavam dos Postos por algum tempo, ou se mudavam de Posto, razão pela qual até hoje é difícil precisar as suas populações.

Em 1969 o contato com os Pakaas-Novos foi oficialmente consolidado, isto é, todos os índios estavam reconhecidamente vivendo sob a proteção dos Postos ou em Sagarana.

A partir da década de 50, o município de Guajará-Mirim sofreu um relativo esvaziamento em função da diminuição da procura da borracha mas, no início de 1960, Rondônia como um todo sofreu um novo *boom* de ocupação, motivado pela descoberta da cassiterita. O caso da exploração da cassiterita na região foi considerado original e único. A riqueza dos aluviões que foram encontrados e o alto preço do mineral possibilitaram a sua exploração inicial sob a forma de garimpagem, fenômeno que normalmente só ocorre com pedras e minerais preciosos. Um grande número de garimpeiros afluiu para a região, principalmente ao longo dos afluentes e tributários do rio Ji-Paraná. A descoberta do minério abriu caminho para a entrada de multinacionais na área. As grandes companhias de mineração substituiram o garimpo artesanal pelo garimpo mecanizado, provocando a paralização de um mercado de trabalho que absorvia cerca de 5000 pessoas. Ao mesmo tempo, a necessidade de escoamento da produção levou à construção da BR-364 (Cuiabá - Porto Velho), que foi entregue ao tráfego em 1968.

No início da década de 70, a região começou a sofrer um grande processo de especulação imobiliária. A colonização privada começou a ser efetivada antes dos projetos oficiais de colonização do governo federal. E de maneira anárquica e ilegal, através de projetos de má-fé e

da grilagem, que redundaram na invasão de várias terras indígenas, sobretudo do Aripuanã.

Em 1972, o INCRA fundou dois projetos: um nas margens da BR-364; outro, o "Sídney Girão", nas margens da BR-319 (Porto Velho - Guajará-Mirim). O último alcançou as terras dos Postos dos rios Laje e Ribeirão, então em situação indefinida.

De uma maneira geral, a ocupação do município de Guajará-Mirim é ainda pequena se comparada com o espantoso processo de ocupação ao longo da BR-364, onde, em alguns municípios, no fim da década de 70, chegou-se a registrar a entrada de 600 famílias migrantes por mês, todas em busca de terras.

O crescimento populacional em Rondônia entre os anos 50 - 80 foi da ordem de 1965%. Na década de 70 - 80, da ordem de 587%. (50) O município de Guajará-Mirim é um dos menos populosos: em 1980, a densidade demográfica era de 0,54 hab./km² numa área total de 63.935 km². (51)

O relativo isolamento da região pode ser explicado em função da dificuldade de acesso. A rodovia Porto Velho-Guajará está sempre em péssimo estado de conservação e fica intransitável por vários meses durante o inverno regional. Entretanto, esse panorama tende a sofrer mudanças irreversíveis, com a inauguração da rodovia que liga o município de Costa Marques (desmembrado de Guajará) a Ouro Preto, dando acesso ao centro-sul do País através da já asfaltada BR-364.

A situação das terras ocupadas pelos Pakaas-Novos passou por longos períodos de indefinição. Pela documentação a respeito dos conflitos e dos contatos, vê-se que

---

(50) Governo de Rondônia. SEC. Diagnóstico Educacional de Rondônia. 1980.

(51) IBGE. Sinopse preliminar do Censo Demográfico. V.1, T. 1.

os índios transitavam por uma região vastíssima. As áreas dos Postos, onde passaram a viver, foram cedidas para fins de pacificação e estavam, na maior parte, cercadas ou ocupadas por seringais. Ainda em 1956, Francisco Meireles solicitou ao Governador de Rondônia que considerasse terras de índios, com base na Constituição, uma extensa área entre os rios Mamoré, Pacaas-Novos e o igarapé Dois Irmãos, mas nada ficou definido. Em 1958, as terras do Posto Tte. Lira começaram a ser invadidas. Essas terras oficialmente, não pertenciam ao S.P.I., que não dispunha de nenhum documento legal para sustar as invasões. Posteriormente, foi solicitado ao governo de Rondônia assegurar aos índios a posse das terras entre o rio Ribeirão e seus tributários, atingindo as margens do rio Laje. Em 1962, foi solicitada a doação de glebas para os Pakaas-Novos dos rios Ouro Preto e Pacaas-Novos.

Os seringalistas, de um lado, procuravam pressionar o governo, alegando que as suas propriedades haviam sido estabelecidas em época anterior à chegada dos índios; de outro, pressionavam o próprio S.P.I. com propostas de arrendamento de seringais nativos dentro da área dos Postos. A partir de 1964, alguns Postos começaram a ser invadidos por garimpeiros em busca de cassiterita.

Em 1969, os nomes de alguns Postos foram mudados, visando facilitar as suas identificações. O Major Amarante passou a chamar-se Ribeirão; o Tanajura, Pakaas-Novos; o Tte. Lira, Laje. Este último, em 1980, foi transferido, devido à alta insalubridade, de perto das margens do rio Laje para o local onde se encontra hoje.

A criação do Projeto Sidney Girão praticamente "ignorou" as terras indígenas, que ficaram bloqueadas dentro dele. Em novembro de 1974, a FUNAI pediu ao INCRA a liberação da área. Naquele mesmo ano, foram encontrados

vestígios de índios arredios na área do Ribeirão. Não se sabia de que grupo eram e os Pakaas-Novos mostraram-se temerosos.

A primeira delimitação das áreas do Laje e do Ribeirão foi feita em 1975. Na ocasião, o P.I. Ribeirão encontrava-se abandonado, com a população dispersa dirigindo-se à BR-319 e ao "Laje velho", antigo local do Tte.Lira. A despeito dessa delimitação inicial, os dois P.I. estavam sendo invadidos. Ainda em 1975, foi feita a delimitação do Negro-Ocaia. No Pakaas-Novos, a quantidade de invasores era tão grande naquele ano que ameaçava a sobrevivência dos índios, já que os invasores competiam pelos mesmos recursos. O Banco do Brasil fornecia financiamento para projetos de seringa dentro da área indígena, ignorando os Postos da FUNAI.

Naquele mesmo ano, a interferência dos missionários protestantes prejudicava seriamente os trabalhos da FUNAI, que não podia contar com os índios para a realização de nenhuma atividade. Ao mesmo tempo, foi denunciado que famílias Pakaas-Novas estavam sendo levadas à força para Sagarana.

Em 1978, as aldeias de Pitop e do igarapé Dois Irmãos foram abandonadas. Os habitantes da primeira moveram-se para o P.I. Pakaas-Novos, e os do Dois Irmãos, para um local distante 35 kms. ao sul do Posto, onde, um ano depois, foi fundada a aldeia Santo André, hoje também Posto.

Em 1981, as demarcações das áreas do Negro-Ocaia, Laje e Ribeirão foram homologadas para efeitos legais, por Decreto presidencial.

Atualmente, a situação das terras dos Pakaas-Novos pode ser avaliada do seguinte modo:os Postos Ribeirão e Laje, embora muito próximos de projetos de colonização,

não têm problemas de invasão, com exceção de algumas eventualidades, como é o caso da coleta de castanha por parte dos colonos em área indígena. Mas todos os colonos circunvizinhos conhecem os limites das reservas e sabem da proibição à sua entrada. Os Postos Negro-Ocaia e Pakaas-Novos têm problemas de invasão. Neste último, as entradas de posseiros foram feitas a partir dos rios Sotério e Mamoré. Esta região é delicada porque se trata de uma área de fronteira internacional, portanto, de segurança nacional. Por isso, os índios do P.I. Pakaas-Novos, numa decisão tomada em conjunto com a FUNAI, resolveram fundar um novo Posto, o Posto de Vigilância (P.I.V.) Sotério, pouco acima da confluência do rio homônimo com o Mamoré. O local, de rara beleza, abunda em caça e pesca. Os índios do P.I. Pakaas-Novos vinham, há anos, mantendo a área do Posto subocupada. Uma das razões se deve à influência missionária: estabelecidos há muito tempo diretamente no P.I., os protestantes chegaram a construir um templo próximo da aldeia, estimulando os índios a frequentarem cultos aos domingos. Com isso, foram deixando de caçar e evitavam se afastar da sede. Sob o pretexto de alfabetizarem os índios na língua original, os missionários desenvolveram um lento trabalho de desrespeito cultural. A aprendizagem da língua se processa completamente divorciada do universo cultural, o que, em última instância, presta-se ao propósito último e declarado da *New Tribes*, que é o da catequese. Para tal, não hesitaram em proibir a realização das festas tradicionais, o consumo ritual da chicha, os cantos ao som do tambor.

Em 1973, os protestantes foram expulsos do Laje e do Ribeirão, atendendo uma solicitação dos próprios índios. Em função disso, intensificaram suas atividades no Negro-Ocaia e no Pakaas-Novos. Até cerca de 1981, o seu domínio sobre os índios foi considerável. No P.I. Pakaas-

Novos, por exemplo, a missionária utilizava as salas de aulas recém-construídas com verbas do POLONOROESTE para realizar, junto às crianças, uma sessão diária de cantos e hinos religiosos. Entre o final de 1981 e início de 1982, os índios começaram a se desvincular da influência protestante. Uma das razões para isso deve-se à melhor atuação que os Postos passaram a ter, com a construção de escolas, enfermarias e da Casa do Índio em Guajará-Mirim e com a lotação de pessoal melhor qualificado. Aos poucos, os índios do P.I. Pakaas-Novos foram percebendo também que a subocupação da área do Posto impedia-os de serem os guardiões das suas terras. De fato, a área deste P.I. é a única que ainda não foi homologada por Decreto e a que vinha sofrendo o maior número de invasões. A mudança para o Sotério alterou um pouco esse quadro, e se processou dentro de um clima emocional muito forte, marcado pela tônica da liberdade.

Do ponto de vista demográfico, a população Pakaa-Nova pode ser considerada uma população em crescimento. Mas não existe um recenseamento atualizado definitivo. Os dados são contraditórios, devido aos já referidos frequentes deslocamentos entre os Postos. Em maio de 1981, realizamos um levantamento com o auxílio da 8ª Delegacia Regional da FUNAI em Porto Velho, à qual sou muito grata. Naquela ocasião, a população Pakaa-Nova se distribuía por localidade, idade e sexo, conforme o quadro :

POPULAÇÃO PAKAA-NOVA POR POSTO INDÍGENA (SEDE), IDADE E SEXO - MAIO DE 1981

IDADE	N.OCAIA		LAJE		RIBEIRÃO		P. NOVOS		TOTAL
	FEM.	MASC.	FEM.	MASC.	FEM.	MASC.	FEM.	MASC.	
0 - 4	32	22	16	19	11	17	32	21	170
5 - 9	23	28	19	22	11	06	36	35	180
10 - 14	12	26	17	06	06	06	33	32	238
15 - 19	12	04	05	08	00	05	18	14	66
20 - 24	07	03	04	01	09	07	05	04	40
25 - 29	05	04	07	04	04	05	15	16	60
30 - 34	09	12	09	11	06	07	11	07	72
35 - 39	04	08	08	05	03	03	12	18	61
40 - 44	06	06	03	06	03	02	04	05	35
45 - 49	03	02	01	04	01	02	05	04	22
50 - 54	00	00	00	05	00	01	01	03	10
55 - 59	03	03	00	01	00	01	04	05	17
60 e +	05	09	06	02	02	04	05	08	41
SUBTOTAL	121	127	95	94	56	66	182	172	
TOTAL	248		189		122		354		912

Esses dados, além de desatualizados estão aquém da realidade, uma vez que só foram computados os habitantes das aldeias-sede dos Postos. Ainda assim, demonstram uma população em crescimento, constatável no registro de 38,4% de menores de 9 anos. Os estrangulamentos verificados em algumas faixas etárias refletem os traumas do contato. (52)

Em julho de 1984, a população do P.I.Ribeirão totalizava 108 pessoas; em setembro do mesmo ano, no P.I. Laje viviam 186 pessoas; em julho de 1985, no P.I. Negro-Ocaia viviam 246 pessoas.

Segundo dados da Ajudância de Guajará, em maio de 1986, a população Pakaa-Nova total distribuia-se da seguinte forma:

LOCAL		POPULAÇÃO
P.I	Pakaas-Novos	140
P.I.	Negro-Ocaia	265
P.I.	Ribeirão	120
P.I.	Laje	256
P.I.	Santo André	198
P.I.V.	Sotério	110
P.I.V.	Deolinda	30
	Sagarana	90
	Total	1209

A diminuição da população no P.I.Pakaas-Novos explica-se em função da mudança dos índios para o Sotério e o Deolinda. Este último é também um Posto de Vigilância na margem direita do Mamoré, que só recentemente começou a ser ocupado. O aumento de população do Laje deve-se a evasão

(52) Para o leitor interessado, apresento alguns dados demográficos no Apêndice I.

de Sagarana, que vem sofrendo um esvaziamento desde o início deste ano. O mesmo é válido com relação ao Ribeirão.

A história do contato com essas populações emerge como uma das mais violentas de que se tem conhecimento. A ocupação desenfreada da área, por uma frente econômica extrativista tomou as características de uma verdadeira guerra. Tanto a instalação de seringais quanto a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré deram-se em territórios indígenas. O S.P.I., sempre mal aparelhado e sem verbas, enfrentou todos os tipos de pressões. Por um lado, havia a necessidade inadiável de realizar os contatos; por outro, a total falta de meios para assistir as populações contatadas. As gravíssimas condições de saúde dessas populações, entretanto, não podem ser computadas unicamente na responsabilidade do órgão. Pelo contrário: os documentos comprovam que os grupos de índios que chegavam aos Postos de atração já estavam depauperados, contaminados e famintos. A grande mobilidade verificada entre os anos 50 - 70 indica que esses grupos fugiam desesperadamente dos novos ocupantes. O registro desses índios, como foi visto, em locais tão distantes e em épocas concomitantes demonstra uma profunda desorganização. O relato do contato realizado por Cícero Cavalcanti é particularmente significativo nesse sentido: os índios literalmente se escondiam em abrigos provisórios, chegando a andar dentro dos igarapés para não deixar rastros. Exatamente por terem se tornado fugitivos, não tinham tempo de fazer roças, e o estado de subnutrição dos grupos encontrados pelo S.P.I. era calamitoso.

Mesmo depois da realização dos contatos, os grupos não permaneciam nos Postos, que, na verdade, haviam se tornado focos de contaminação. Muitos preferem trabalhar nos seringais, em troca de alimentação. Os Postos, além de passarem por toda a sorte de dificuldades decorren-

tes da falta de verbas, não podiam funcionar como um local de assistência por várias razões: em primeiro lugar, devido à irregularidade da situação fundiária, sério obstáculo para a implementação de projetos agrícolas e para sustar as constantes invasões; em segundo, pela profunda discrepância entre a política do órgão e as missões protestantes. Desde os primeiros anos do contato, como vimos, travou-se uma guerra fria pela assistência dos Pakaas-Novos, envolvendo funcionários, católicos e protestantes. Se, durante os primeiros anos, a situação de abandono dessas populações serviu como uma justificativa para a interferência religiosa, hoje a situação é completamente diversa. De fato, a partir de 1979, os Postos sofreram uma considerável melhoria, conforme foi mencionado.

Nas escolas, atualmente, a metodologia de ensino é a mesma empregada nas escolas rurais de Rondônia, proposta pela Secretaria de Educação do Estado. Embora não seja ideal, é a única alternativa para os índios que, querendo aprender o português, vêm se recusando a assistir as aulas ministradas pelos protestantes, já que a educação bilíngue camufla a doutrinação declarada, e as salas de aula são usadas para o proselitismo.

Grave, sem dúvida, é o problema alimentar. A caça e a pesca vêm diminuindo consideravelmente. As roças, na maioria, são insuficientes e sempre existiram problemas com as roças dos Postos, sobretudo onde estão os missionários. Os projetos agrícolas que insistem na criação de "roças coletivas", pressupondo, aprioristicamente, que este era um elemento da cultura tradicional, têm fracassado. Esta é uma idéia alienígena em muitas sociedades indígenas, inclusive entre os Pakaas-Novos.

Quase todos os índios tornaram-se coletores de seringa e castanha. Mas a coleta é problemática, porque as

famílias têm de se deslocar para lugares distantes, o que é incompatível com a vida escolar, e a única solução seria a mudança do calendário. Com os produtos da coleta, os índios adquirem mercadorias e podem dispor de um saldo em dinheiro.

O artesanato atualmente visa mais à comercialização. Muitos objetos deixaram de ser fabricados, sobretudo nas áreas de influência missionária.

Quando se chega, hoje, a uma aldeia Pakaa-Nova, percebe-se, em primeiro lugar, a imensa carga de violência pela qual passaram esses povos, como uma cicatriz ainda viva, um grito de revolta calado.

Vendo-os nos dias quentes e tranquilos, em meio a seus afazeres, um observador descuidado poderia supor que muito pouco da cultura tradicional estivesse vivo. Mas, com o tempo, veria que o sentido da existência desses povos poderia ser conhecido, compreendido, esclarecido. Através da sua história, da sua tradição, dos símbolos, das palavras e dos gestos, eles podiam expressar a sua experiência fundamental, a sua situação - única - de ser. Através do seu discurso - tão pleno de emoção - fui conhecendo os viajantes do tempo, as longas travessias, os wari. Embora estivesse consciente de que estava na incômoda posição de *estranho* na comunidade, aquele que "*torna-se em essência um homem que tem de colocar em questão tudo aquilo que parece inquestionável para os membros do grupo do qual se aproximou*". (53)

---

(53) SCHUTZ, Alfred. 1979: p. 84.

4. BREVES INFORMAÇÕES SOBRE A LÍNGUA PAKAA-NOVA

É imprescindível fornecer ao leitor algumas informações breves sobre a língua Pakaa-Nova, que servirão também para complementar o quadro etnográfico sobre os Txapakura. A língua Pakaa-Nova ainda não foi analisada por linguistas, e os trabalhos existentes foram feitos por missionários protestantes ou padres católicos de Sagarana.

Do ponto de vista histórico, em função do material disponível, é possível o estabelecimento de um quadro comparativo, no qual pode-se observar o estreito parentesco entre o Pakaa-Novo e as línguas Torá e Urupá, conforme se vê a seguir:

Português	Morẽ	Chapacura	Pawumwa	Kitemoka	torã	Urupã	P. Novo
homem	huataki	kiritian	pahu-nmuwãn	kiritian	nakõdn	kitramã	tramã
mulher	tana	yamake	jemarimã	namaki	namakin	yamrã	narimã
osso	-	atat	-	tari-ce	at	ara-si	at, arain
dente	-	-	-	-	yat	yeti-si	jat
sangue	-	-	-	ahuci-ce	wi	wiki-si	wic
mãe	-	-	-	-	inyã	ivẽ	nã
avõ	-	-	-	-	iyẽ	-	jeo
avõ	-	-	-	-	apã	-	apa
gente, nõs	-	huaci	-	-	wati	wari	wari
civilizado	-	-	-	-	-	ihari	uiam'
alma	-	-	-	-	-	uyam'	iami
marido	-	-	-	-	tasi	-	taxi
fogo	iche	isse	itce	-	ixẽ	isẽ	xẽ
ãgua	como	acum	kũm	ako	kom	kom	kom'
lua	panero	panato	pãnawũ	pnato	panaõ	panao	panaõ
estrela	-	pipião	-	pie'ahu	pipiyõ	upiõ	piiõ
paca	-	-	-	-	mikop	-	mikop
macaco-prego	-	-	-	-	yuĩn	yuĩn	jowin
jacarẽ	-	-	-	-	ahop	ahob	ahop
abelha, mel	-	-	ta + uhi	tuci	tawi	tavĩ	tawi
arara verm.	-	-	trami'n	-	tramin	tramin	tramin
mandioca	-	-	akũpa	tupa	akõp	akob	kõp

As fontes desses vocábulos são as seguintes: Morê - d'Orbigny apud Chamberlain; Chapacura: idem e Crêqui-Montfort e Paul Rivet; Pawumwa - Haseman; Kitemoka - Crêqui-Montfort e Paul Rivet; Torá e Urupá - Nimuendáju. Nos vocabulários, com exceção dos fornecidos por Crêqui-Montfort e Paul Rivet, que estavam preocupados com o aspecto linguístico, as palavras foram transcritas conforme os pesquisadores achavam mais próximo do português. O próprio Haseman usou este procedimento mas, posteriormente, pronunciou as palavras para R.H. Lowie, que as reescreveu sob a forma que constam do quadro.

Nimuendaju achou desnecessário coletar um vocabulário Jaru, porque a sua língua era idêntica à língua Urupá, com ligeiras diferenças fonéticas.

Um fato em comum chamou a atenção desses pesquisadores: na língua Urupá, as palavras que designavam partes do corpo humano se faziam acompanhar do sufixo "sí"; na língua Pawumwa, do sufixo "tci". Crêqui-Montfort e Rivet observaram que, tanto o Capakura quanto o Kitemoka apresentavam essa particularidade, acompanhando os nomes que designavam partes do corpo com o sufixo "ci" ou ce", mas não conseguiram explicar o fenômeno. Tal fato, à luz de um exame da língua Pakaa-Nova, pode ser esclarecido. Ocorre que os substantivos se fazem acompanhar de morfemas indicativos de pessoa, o que, para o padre L.G. Arruda, seria uma espécie de "declinação". Por exemplo, a palavra xitot, "a roça", sofre as seguintes alterações conforme a pessoa:

tota	-	a roça minha
totam	-	a roça tua
totacon	-	a roça dele
totacam	-	a roça dela
totaxi	-	a roça nossa (inclusivo)

tataxũt	-	a roça nossa (exclusivo)
totahũ	-	a roça de vocês
totacoton	-	a roça deles
totacacam	-	a roça delas
totain	-	a roça dele-a-es-as(neutro)

Analisando a língua, Pe. Arruda concluiu que o radical é sempre fornecido pela 3ª pessoa do plural na forma inclusiva, ou seja: **totaxi**, retirando-se o morfema xi, obtém-se **tota**, que é o radical.

Existem vários grupos de palavras que sofrem o mesmo processo e que podem variar conforme o radical. Algumas modificam-se completamente, como é o caso de "osso": **at**, palavra irregular, ao sofrer o acréscimo do morfema (3ª pessoa) passa a ser **araxi**; **arain** é a forma neutra. Num outro exemplo, **wic** é a palavra para "sangue", como é irregular, modifica-se:

cocu	-	o sangue meu
cocum	-	teu
quicon	-	dele
quicam	-	dela
quixi	-	nosso (inclusivo)
quixut	-	nosso (exclusivo)
cocuhu	-	de vocês
quicocan		deles
coqui	-	neutro

O que os pesquisadores observaram e não puderam explicar foi a presença do radical **xi**, ou **ci**, ou **tci** ou **si**, que indicava a forma plural inclusiva, tal como ocorre na língua Pakaa-Nova. Esta particularidade foi descoberta precisamente quando anotaram as palavras para partes do cor-

po humano. Com efeito, se se perguntar a um índio Pakaa-Novo como se diz "osso", ele responderá araxi; "corpo", corexi; "cabelo", tenenexi e assim por diante, sempre com a forma plural. Ora, o mesmo deveria ocorrer com os outros grupos. Não é difícil concluir, portanto, que a presença desses morfemas seja uma característica das línguas Txapakura.

Voltando à lista comparativa, observa-se que a auto-denominação dos Pakaas-Novos, wari, é a mesma palavra para "nós" em Urupá e Torá. A palavra uiam'que é empregada na língua Pakaa-Nova para designar os "brancos" ou "civilizados" é de difícil tradução. Pode ter o sentido de "diferente", "estranho", e de "inimigo". Comparando os vocábulos, vê-se que uma palavra idêntica, uyam', era usada para designar "alma" na língua Urupá. A palavra para "alma" em Pakaa-Novo é iami ou jami, o que não deixa dúvidas de que uiam' tem uma conotação cosmológica, de vez que esse grupo de palavras (uiam' - iami) tem uma origem comum, e um sentido semelhante. (54)

Provavelmente um estudo mais detalhado de listas comparativas poderia esclarecer fatos extremamente interessantes sobre os povos Txapakura.

Finalmente, quero ainda esclarecer ao leitor que transcrevi as palavras Pakaas-Novas conforme se aproximassem ao português. Ainda assim, o leitor verá os seguintes símbolos:

- ɓ - ler como em francês, "bureau";
- c - no início da palavra, como no alemão "Ich";
- ' - a apóstrofe no final da palavra, como em uiam', indica articulação do m ou n;

---

(54) O assunto será retomado adiante.

- o h no início das palavras é articulado como uma fricativa glotal;
- a apóstrofe entre duas vogais, como no nome próprio A'ai, indica oclusão glotal.

Feitos esses esclarecimentos, convido o leitor a percorrer comigo outra fascinante travessia, em direção aos wari.

CAPÍTULO II

VIAJANTES DA SERRA

"Os viajantes do tempo trazem o herbário dos sonhos." (Lorca)

A Serra dos Pacaas-Novos, que é uma continuação da Serra dos Parecis, constitui-se no grande cenário do universo Oro Wari, berço mítico, palco das migrações, dos estabelecimentos, das andanças.

Prolongamento das mais extensivas terras altas de Mato Grosso, estende-se na direção norte entre os rios Guaporé e Mamoré de um lado, e o Ji-Paraná, de outro. A altitude varia, chegando a 800 m em alguns lugares. Essa região é constituída essencialmente por relevos tabulares. Drenando a porção sudoeste está a bacia das nascentes do rio Pacaas-Novos, que tem origem numa área recoberta por vegetação de contato entre savana/floresta. Próximo, estão as cabeceiras dos rios Jaci-Paraná e do Ouro Preto. Na parte noroeste, as bacias dos rios Ji-Paraná e Candeias, tributários do Madeira.

Há abundantes cursos d'água margeados pela

floresta de tipo galeria. Aproximando-se do Mamoré, a mata se torna mais densa. Durante a estação chuvosa, quando os cursos d'água imundam as áreas circundantes, o Pacaas-Novos e o Ouro Preto tornam-se rios "negros". Com o verão, vão clareando paulatinamente.

A característica mais marcante do clima nessa área é a distinção entre a estação chuvosa e a seca. A primeira começa em setembro e dura até março ou abril. Durante a segunda, os rios secam consideravelmente, podendo ser atravessados a vau em alguns locais.

É esta a paisagem da vida dos Oro Wari, que vamos conhecer a seguir.

1. HISTÓRIA E DIVISÃO DA SOCIEDADE

Como eu poderia conhecer a história de uma sociedade sobre a qual existem tão poucos dados ? Nesse momento, estava diante de dois recursos de investigação: de um lado, a escassa historiografia, de outro, o discurso Oro Wari, sob a forma de narrativas míticas. A questão pode ser posta também como pano de fundo de um objetivo teórico - o meu encontro (do etnógrafo) com a sociedade, e a necessidade que se revelou imprescindível de situar o mito para a identificação de acontecimentos, para se lograr a possibilidade do inteligível.

O meu problema inicial - como de resto o de todo etnógrafo - estava em tentar superar o imenso abismo que me separava dos Pakaas-Novos. Ficou claro que só poderia apreender os Pakaas-Novos historicamente, porque, é certo, eu entendo o mundo desse modo, esta é uma realidade cultural minha. Os primeiros passos na tentativa de superar esse abismo me levaram a procurar eventos no tempo, porque - isto se tornou muito evidente - os Pakaas-Novos tornam inteligível o

presente pelo passado, como, me parece indiscutível, qualquer sociedade o faria. Foi nesse momento que compreender a concepção do pensar como sendo fundamentalmente um ato cultural, me fez ver que a procura de *eventos* no tempo me levaria a encontrar o sentido dos acontecimentos através dos quais a sociedade vive. Desse modo, foi o mito o informador básico das estruturas sociais para que eu pudesse compreender as relações dos homens wari entre si. O mito sendo usado heuristicamente para informar sobre os eventos que constituem a sociedade, foi o grande mediador do diálogo que estabeleci com os Pakaas-Novos, por um lado porque só dessa forma eu poderia tentar me aproximar deles, já que não os compreenderia uma sociedade "sem tempo"; por outro, porque é no mito que se situa a experiência fundamental sobre a qual os wari imprimem significados que empregam para se orientarem a si mesmos e explicar um mundo que, de outra forma, seria ininteligível.

Trata-se, portanto, de um problema teórico, que põe em relevo a discussão - nunca esgotada - em torno da questão mito e história. O problema, é verdade, foi tratado de inúmeras formas, algumas aparentemente antagônicas. Examinando-as, Percy Cohen (1) distinguiu pelo menos sete principais teorias do mito: a que trata o mito como uma forma de explanação e, em particular, uma forma que ocorre num certo estágio de desenvolvimento da sociedade humana e da cultura; a que trata o mito como forma de enunciado simbólico que tem a função, não de explicar, mas de ser uma expressão e um fim em si mesmo e que reflete um tipo particular de pensamento, a mitopoética; a que o trata como uma expressão do inconsciente; a que atribui ao mito funções como as de criar e manter a coesão e a solidariedade sociais, etc.; a que enfa-

(1) COHEN, Percy, 1971: pp. 338-340.

tiza as suas funções de legitimar as instituições e práticas sociais; a que o considera como uma forma de enunciado simbólico sobre a estrutura social, possivelmente ligado ao ritual e, finalmente, há a teoria estruturalista.

Cohen argumenta que, se se considerar que um fenômeno cultural como o mito tem diferentes funções, e que estas podem ser intimamente relacionadas, então as diferentes teorias do mito podem ser vistas como complementares e não competidoras. No seu ponto de vista, o fato de que os mitos são narrativas, tem uma importância primordial. Uma narrativa é uma ordenação de eventos específicos. Esta atividade requer o estabelecimento ou a criação de um momento de origem, ou momento de transformação. A sequência do tempo, ou o que Lévi-Strauss chama de aspecto diacrônico da construção do mito, não é irrelevante. Alguns aspectos da estrutura do mito podem ser reversíveis, mas o fato de que o mito tenha uma forma narrativa não é acidental, pois a narrativa tem um começo, um momento no qual uma série de eventos fica ancorada. Portanto - argumenta - uma das importantes funções do mito é a de ancorar o presente ao passado. Ao fazê-lo, mesmo que o tempo seja inespecífico, o mito cria um efetivo recurso para a legitimação.

Lévi-Strauss, n'*O Pensamento Selvagem* (2), usa a expressão *história mítica*, e analisa - solucionando-a meu ver - a questão mito/historiografia. Segundo argumenta, os arquivos, "*por um lado constituem o acontecimento na sua contingência radical (já que apenas a interpretação, que dele não faz parte, pode fundá-lo numa razão), por outro lado, dão existência física à história, porque neles fica superada a contradição de um passado terminado e de um presente, em que eles sobrevivem. Os arquivos são o ser encarnado da aconte-*

(2) LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970a: pp. 271 e 278.

mentalidade." Já na história mítica, "não é inconcebível que alguns acontecimentos relatados sejam reais, embora o quadro que pintam seja simbólico e deformado. Todavia, a questão não é esta, já que o acontecimento histórico resulta, de modo geral, do recorte do historiador. Mesmo que a história mítica seja falsa, ela não deixa por isso de exibir, no estado puro e sob a forma mais marcante (tanto mais, poder-se-ia dizer, que é falsa) os caracteres próprios do acontecimento histórico, que se prendem, por um lado, à sua contingência: o ancestre apareceu em tal lugar; foi aqui, depois lá, fez tal e tal gesto; por outro lado, a seu poder de suscitar emoções intensas e variadas (...)."

N'A Gesta de Asdiwal[3], Lévi-Strauss procurou demonstrar que as atividades de natureza econômica que surgem no mito não eram menos reais do que a geografia física e os povos mencionados. Já o exame dos aspectos sociológicos revelou "maior liberdade de invenção. Não se trata aqui de uma representação fiel, quase documentária, da realidade indígena, mas de uma espécie de contraponto, que ora acompanha esta realidade, ora dela se afasta, para a ela reunir-se novamente adiante."

Ao final, conclui: "analisamos o mito distinguindo quatro níveis: geográfico, técnico-econômico, sociológico e cosmológico. Os dois primeiros traduzem fielmente a realidade, enquanto o quarto lhe foge inteiramente e o terceiro entrelaça instituições reais e imaginárias. Apesar destas diferenças, o pensamento indígena não separa os quatro aspectos. Tudo acontece como se eles lhes fornecessem todos tantos códigos diferentes, utilizados de acordo com as necessidades de momento, e segundo a capacidade individual para transmitir a mesma mensagem (...)."

---

3) Idem, 1970b: pp. 21, 39 e 24.

De fato, parece ser somente para o espírito ocidental que é desconcertante não ver no mito precisamente a história. Por isso mesmo, o problema pode ser encarado em função da perspectiva de quem o analisa: *"A relação entre mito e a história não deve ser concebida como uma relação entre lenda e verdade, mas como duas maneiras de ver o horizonte de realidade, que é interpretado como mito por quem está de fora e como história por quem está de dentro."* (4)

Visto dessa forma, mito e ação histórica conferem significado um ao outro, e a prática histórica pode ser um referencial concreto ao pensamento mítico e à metáfora. Isso significa admitir que haja simultaneidade do significado em coisas aparentemente díspares. Com esse enfoque, a questão se os símbolos refletem e/ou mascaram a realidade não é considerada problemática.

Se considerarmos ainda que o foco na dimensão histórica do processo social mostra as pessoas dentro de *eventos* que iniciaram ou transformaram as suas relações com os outros e entre elas mesmas, o entendimento cultural dessas situações nos mitos revela símbolos e paradigmas para a construção de mensagens. Admitindo-se ser essa a dinâmica da narrativa mítica e do contexto histórico, obtém-se uma perspectiva muito mais complexa do que reduzir a questão ao problema mito/realidade.

A idéia de que a prática histórica e o mito se interpretam conferindo inteligibilidade mútua foi magistralmente explorada por Marshall Sahlins (5). Partindo da constatação de que o estruturalismo privilegiou o sistema so-

---

(4) PANIKKAR, Raimundo. 1975: p. 92. O autor, numa interessante análise sobre o tempo e a história na Índia, diz ainda que: *Aquilo que, no Ocidente, preenche a função da história é o que na Índia o ocidental chamaria de mito. Em outras palavras, aquilo que o ocidental chama, no Ocidente, de história, é vivido pelos hindus como mito. E também vice-versa: aquilo que, na Índia, possui o grau de realidade da história, é o que no Ocidente o hindu chamaria de mito."*

(5) SAHLINS, M. 1981.

bre o evento e a sincronia sobre a diacronia, pôs a questão em discussão, argumentando que as estruturas podem ser determinadas na história e vice-versa. Sua análise concentrou-se na chegada do navegador Cook ao Havaí, em 1779. Os nativos interpretaram o evento como o retorno de um ancestral. Desse modo, o evento entrou na cultura como uma categoria pressuposta, dotada de um significado. A partir desse fato, Sahlins procurou demonstrar algumas formas pelas quais a história é organizada em estruturas de significado. Os povos - afirmagem sob circunstâncias de acordo com as suas pressuposições culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e coisas. Através do evento, essas categorias são potencialmente reavaliadas na prática, redefinidas funcionalmente. Isso significa que o processo histórico estende-se num contínuo e recíproco movimento entre a prática da estrutura e a estrutura da prática.

Ao recorrermos aos dados documentais e à narrativa mítica, passamos a considerá-los como perspectivas concorrentes de investigação, cada um assumindo um papel funcional às exigências da investigação mesma, e não como dimensões metafísicas opostas.

Além disso, o discurso sob a forma narrativa é o grande intermediário da temporalidade. Quer se trate de mitos, de recitações, de crônicas, de estórias, todas as modalidades do gênero narrativo atestam, pela sua universalidade, o caráter simbólico da consciência humana do tempo. Contando histórias, os homens articulam sua experiência do tempo. O homem narrador torna inteligível para si mesmo a inconstância das coisas humanas. Reconhecer a estrutura simbólica da experiência temporal é estar pronto a reconhecer a diversidade dos sistemas simbólicos que organizam essa experiência. Os sistemas simbólicos concernindo o tempo consti-

tuem códigos culturais específicos. (6)

É certo que o mito, da mesma forma que a nossa ideologia, não é uma descrição transparente do mundo. Seu conteúdo é por natureza cheio de lacunas e contraditório, por isso, a leitura etnográfica consiste em apreciar a diferença entre o dito e o feito, entre a teoria e a prática e, de certa maneira, entre a aparência e a realidade. O discurso mítico é uma manifestação privilegiada do modo de pensar. Exatamente por isso pode ser utilizado como *modelo*, mais do que como discurso explicativo, de um modo de apreensão do real. (7)

Por outro lado, não vamos, no momento, proceder a um estudo exaustivo dos mitos que compõem a história da sociedade Oro Wari, mas utilizá-los heuristicamente, como um dado na construção de uma certa situação problemática, existencial, que procuramos enfocar precisamente nos seus problemas constitutivos.

Os dados historiográficos sobre a região nos permitem deduzir, com segurança, que os Pakaas-Novos viviam nas margens do Mamoré, acima da cachoeira de Guajará-Mirim, no princípio do século XIX.

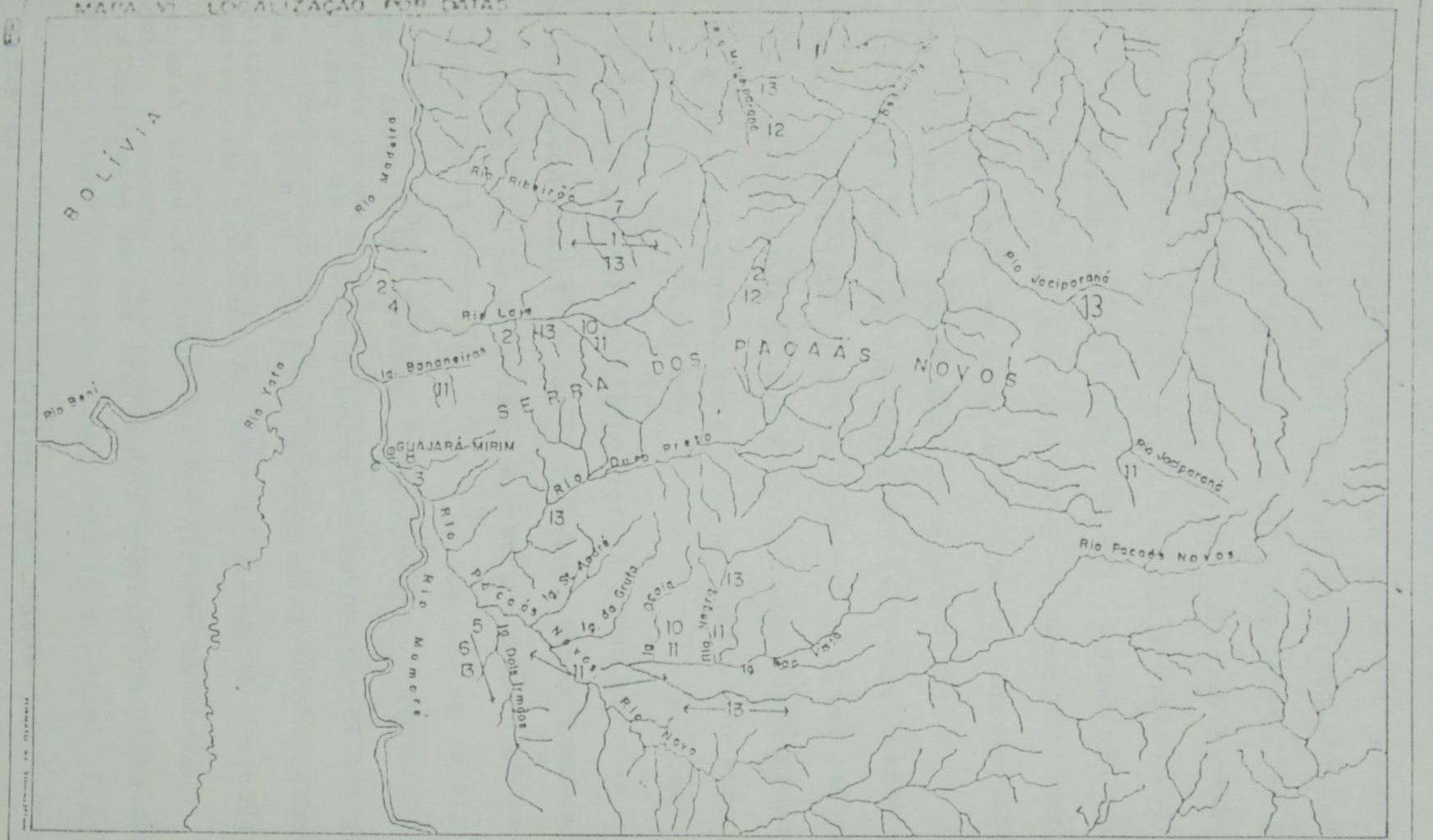
Por volta de 1840, estavam localizados nas margens do rio Pacaas-Novos e - provavelmente - de alguns de seus afluentes, onde permaneceram até 1930, ou seja, por quase um século. A partir de 1940 teve início a sua grande expansão, fugindo da pressão dos seringueiros. Desta data em diante, as suas localizações conhecidas são as seguintes(Mapa VI):

1. 1940 - rio Ribeirão, em toda a sua extensão.
2. 1945 - cabeceiras do rio Formoso, foz e

(6) RICOEUR, Paul. 1978.

(7) JACOPIN, Pierre-Yves. 1972: p. 113.

MAPA VI LOCALIZAÇÃO POR DATAS



médio rio Laje.

3. 1947 - rio Mamoré.
4. 1949 - rio Laje.
5. 1950 - Igarapé Dois Irmãos, rio Negro e Ocaia.
6. 1956 - Igarapé Dois Irmãos, rio Pacaas-Novos.
7. 1958 - alto rio Laje; alto rio Ribeirão.
8. 1959 - Igarapé Saldanha.
9. 1960 - rio Ocaia, confluência com o Pacaas-Novos.
10. 1961 - rio Laje; rio Ocaia.
11. 1965 - rio Laje, igarapé Bananeiras, cabeceiras do Jaci-Paraná, rio Ouro Preto, rio Ocaia e rio Pacaas-Novos.
12. 1968 - cabeceiras do Mutum-Paraná; cabeceiras do rio Formoso.
13. 1969 - rio Pacaas-Novos, rio Ouro Preto, Igarapé Dois Irmãos, rio negro, rio Ocaia, rio Laje, rio Ribeirão, rio Jaci-Paraná e rio Mutum-Paraná.

O que se convencionou chamar "habitat imemorial", para a sociedade Pakaa-Nova, seguramente, seria a região dos rios Pacaas-Novos e Ouro Preto. E se é nessa área que a historiografia fornece a sua localização secular, é nela também que os Oro Wari reconhecem a sua área original.

O mito de origem reporta-os a uma serra("gruta")próxima das cabeceiras do rio Pacaas-Novos. (8) Lá teria surgido a sociedade wari como um todo, *mas não como uma unidade indivisa*. O herói cosmogônico, no palco da sua criação, dividiu os Oro Wari em vários grupos, que tomaram rumos

(8) Com efeito, a área próxima das cabeceiras deste rio é repleta de grutas.

diferentes e passaram a ocupar espaços diversos. Cada um recebeu um nome, que é hoje a sua auto-denominação e a forma como são chamados pelos outros: Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien, Oro Kao Oro Ajê, Oro Jowin, Oro Dao, Oro Eo, Oro At.

A narrativa mítica revela esse instante de gênese, não só o fundamento originário, mas as razões de ser da ordem atual da sociedade, a construção das relações dos homens Oro Wari' entre si.

É o contexto dessa narrativa, através de um complexo sistema de representações que nos permite vislumbrar, nas diferentes versões, o substrato da sociedade, ou seja, uma unidade que se divide, mas que mantém a totalidade nas partes que ao mesmo tempo confere sentido à totalidade preliminar.

Vamos passar a palavra aos Oro Wari.

Mito de origem

Versão Oro Dao

Um dia, começou a chover e não parou mais. As pessoas começaram a morrer afogadas. Então apareceu uma velha, e pensaram que ela era uma avó. Foi chegando perto de onde estavam as pessoas. Assim que as alcançou, essas providenciaram para que se aquecesse perto do fogo, pois ela estava tremendo de frio.

A velha ficou se aquecendo um pouco e resolveu ir embora.

"Não vá" - disseram. "Espere a chuva passar."

"Não, eu já vou" - respondeu ela. E partiu.

Logo em seguida, a terra começou a apodrecer, e a água a subir. Um homem, chamado Nananã, que tinha muitos filhos, correu com eles até um lugar mais alto, onde estava uma grande castanheira. Ali se abrigaram, e a água não

os alcançou. Quando resolveram voltar, verificaram que todos os outros tinham morrido.

Nananã comunicou aos filhos que todos os seus parentes estavam mortos. Em seguida, cobriu uma casa com cera de abelha, para impermeabilizá-la. A água continuava a imundar tudo, mas, quando bateu na casa coberta, parou.

Nananã saiu e foi até o rio. Observou que tinha gente do outro lado. Cortou um pedaço de pau e jogou sobre o rio, formando uma ponte. Atravessou. Viu que naquele lado tinha muito caucho. O filho dele, que veio logo atrás, viu uma fita de caucho [9] e quis pegar para acender [10]. Não conseguiu, caiu, foi parar dentro d'água e virou um poraquê.

Nananã gritou, esperando que as pessoas o ouvissem. Então apareceu uma velha que tentou atravessar a "ponte". Quando estava na metade, caiu. Virou jacaré.

Depois apareceram três moças. A primeira caminhou até o meio, caiu e virou bôto. As outras não atravessaram.

Apareceu um rapaz e tudo se repetiu: caiu e virou lontra. Nananã resolveu voltar para casa. Falou com os filhos: Vamos na casa dos uiam' [11]. Foram. Atravessaram e viram roças de mamão. Tiraram sementes. Quando estavam lá, chegaram duas moças. Nananã correu na sua direção, mas elas fugiram, com medo. Nananã gritou: "Não tenham medo, estou sozinho, todos morreram!" Elas resolveram se aproximar. Nananã perguntou-lhes se tinham pais e irmãos. Pediu que os avisassem que ele iria visitá-los, mas primeiro chamaria os outros filhos. Elas concordaram.

---

(9) Fita de caucho: o caucho é retirado do caule, como uma "fita".

(10) Os Pakaas-Novos usam o caucho como combustível para lamparinas.

(11) O significado da palavra uiam' neste mito não é "civilizado", mas "estranho", "estrangeiro".

Nananã voltou para casa e comunicou aos outros filhos que havia encontrado os uiam'. Em seguida buscou jenipapo e urucum, e os pintou.

Na manhã seguinte, partiram. Entretanto, chegando ao local, viram que lá não havia casas, mas uma gruta no alto de uma montanha. Dessa gruta pendia um grande cipó. Nananã balançou o cipó. As pessoas começaram a descer: quem desceu primeiro foram os homens wari. Quando chegaram perto dele, quiseram matá-lo. "Não me matem!" - gritou - "Eu tenho filhas que podem casar!" Os homens concordaram. Começaram a chamá-lo de Kromïta (sogro). Nananã foi entregando as filhas. Os filhos dele, por sua vez, tomaram como companheiras as mulheres que saïram da gruta.

Um dos homens chamou o pai, que ainda não descera. Entretanto, ele não conseguia sair, porque era muito gordo. A mulher dele, da mesma forma, não podia sair por causa da gordura. O pai, da gruta, falou com os filhos: pediu-lhes que fizessem roças para o seu Kromïta. E assim foi feito. Entretanto, a terra foi ficando pequena porque os homens da gruta e as filhas de Nananã e os filhos de Nananã e as mulheres da gruta tiveram muitos filhos. Resolveram então procurar outros locais. Primeiro foram os Oro Eo, Oro Dao e Oro Bone. Depois os Oro At saïram juntos com os Oro Kame Xien, mas tomaram rumos diferentes.

E assim foram todos. Os Oro Jowin foram os únicos que atravessaram o rio Pacaas-Novos, indo para a margem esquerda, e ficaram por lá.

Versão Oro Bone

Só existia uma grande família que morava dentro de uma gruta, numa serra. Essas pessoas tinham rabo, como os macacos.

O local era quente, não havia mata para der-

rubar e não havia o que comer. Por isso, resolveram sair e procurar terra para plantar. Encontraram. Plantaram milho e mandioca-mansa. Quando a roça ficou pronta, passaram a levar comida para o pai,, que não saíra da gruta porque era muito gordo. Já estavam cansados de levar comida para o pai, todos os dias. Pediram que ele saísse, mas ele não conseguiu.

Na aldeia, as pessoas começaram a brigar, porque alguns homens queriam tomar as mulheres dos outros.

Os Oro Dao começaram a fumar sabugo de milho; os Oro Bone preferiram raspar pupunha e fumar.

Os Oro Rame se zangaram com os Oro Bone. Um homem Oro Dao avisou aos outros que ia embora, procurar outra terra. Então os Oro Bone falaram para os outros que os Oro Dao iriam viver muito longe, e por isso sua língua seria um pouco diferente. Depois, os Oro Bone resolveram procurar outra terra também. Encontraram e se fixaram. Os Oro Rame e os Oro Rame Xien ficaram com inveja e decidiram se afastar.

Versão Oro Jowin

A versão Oro Jowin é parecida com a versão Oro Bone. Entretanto, nela, as pessoas não saíram juntas da gruta. Os que saíram primeiro foram os Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien e Oro Jowin. Depois do Oro Eo, Oro At e Oro Dao. Esses três últimos teriam se dirigido para o rio Ouro Preto, mas não puderam ficar lá por causa dos Oro Mauin (mauin=urucum), que os expulsaram. Os Oro Jowin resolveram se afastar dos Oro Dao e fazer uma aldeia na margem esquerda do Pacaas-Novos.

Versão Oro Rame

Todos moravam numa gruta, numa serra próxima

do rio Ouro Preto. Essas pessoas, naquele tempo, tinham rabo.

Um dia, um rapaz resolveu sair para procurar outras pessoas que viviam no mato. Encontrou-as e voltou. Avisou ao seu pai que havia gente andando pela mata, e pediu-lhe que saísse da gruta. Mas ele não conseguiu sair, porque era muito gordo. Sua mãe também tentou sair mas não pode por causa da gordura.

O pai, contudo, pediu a todos que saíssem: os Oro Rame, Oro Rame Xien, Oro Bone, Oro Eo, Oro At, Oro Dao, Oro Jowin. Eles saíram à procura de taboca para fazer flechas. E se espalharam por vários locais.

Esse mito, nas suas diferentes versões, faz-se invariavelmente acompanhar de outro, que é o da origem dos nomes dos grupos. Também este mito tem várias versões, nas quais, sempre, os nomes foram atribuídos pelo "pai" que ficou na gruta. São elas:

Versão Oro Dao

Oro Dao - dao significa "morcego". Os Oro Dao foram assim chamados porque costumavam andar de noite, dormiam com seus arcos perto e defendiam suas mulheres arremetendo-os contra os seus inimigos.

Oro Rame - rame é "macaco-preto". Receberam esse nome porque, quando queriam chamar os outros para o tamará (12), saíam gritando como os macacos-pretos.

Oro Rame Xien - xien é a palavra para "outro". No princípio, eram um só grupo. Mas quando os Oro Rame receberam esse nome, alguns velhos se reuniram e decidiram: *"Nosso nome vai ser* Oro Rame Xien."

---

(12) Tamará: uma das festas que reunia os diversos grupos. Será analisada adiante.

Oro Bone - bone significa "fezes". O grupo recebeu esse nome porque as pessoas costumavam defecar perto de casa.

Oro Eo -eo é uma onomatopéia: o som do grito dessas pessoas.

Oro At - at significa "osso". Receberam esse nome porque eram compridos e magros e também porque costumavam guardar os ossos das caças.

Oro Kao Oro Ajê - kao quer dizer "comer" e ajê significa "fruta verde". Esta designação, na verdade, é metafórica: o grupo foi assim chamado porque os homens tinham relações sexuais com as meninas antes da menarca, não tinham paciência de esperar.

Oro Jowin - jowin é a palavra para "macaco-prego". Foram assim chamados porque as pessoas achavam graça em tudo, riam como os macacos-prego.

Versão Oro Bone

Numa versão Oro Bone, idêntica à anterior, é reconhecido que bone significa "fezes". Entretanto, os Oro Bone afirmaram que seu nome, na verdade, quer dizer "anta". E deram a seguinte explicação: eles roubavam as mulheres dos outros da mesma forma como fazem as antas-macho, que andam sozinhas e, quando encontram uma fêmea, levam consigo.

Ainda nessa versão, eo de Oro Eo, quer dizer "maracanã", ou seja, o som do grito dos maracanãs.

Numa outra versão Oro Bone, o nome desse grupo foi explicado assim: logo que todos saíram da gruta, um homem perguntou ao pai que nome eles iriam ter. O pai então disse: "*Vocês sempre cagam perto da aldeia. Vão se chamar* Oro Bone". Eles acharam bonito.

Para os Oro Jowin, o pai disse: "*Vocês vão*

ter esse nome porque têm rabo, como os macacos-prego."

Para os Oro Rame, disse que teriam esse nome porque eles eram pretos, como os macacos-pretos.

Aos Oro Rame Xien falou: *"Vocês vão ter esse nome porque vocês mentem muito."* A palavra para "mentira" é mixeina, portanto, xien seria uma derivação.

Para os Oro Dao, Oro Eo e Oro At, disse: *"Vocês gostam de andar à noite, de brigar à noite, vão se chamar* Oro Dao; *vocês vão ter o nome de* Oro Eo *porque gritam assim e vocês,* Oro At, *porque comem ossos."*

Finalmente, aos Oro Kao Oro Ajẽ disse que teriam esse nome porque não esperavam as meninas crescerem para desvirginá-las.

Versão Oro Rame Xien

Os Oro Rame Xien explicaram que têm esse nome porque roubaram as mulheres dos Oro Rame e foram embora, procurando um outro local para morar. Por isso, os Oro Rame passaram a chamá-los de "outros".

Nesses mitos, a idéia da divisão do espaço é um dos grandes temas, onde a dispersão se fez acompanhar pela identidade. Na realidade, emergem três grandes temáticas dessas narrativas:

- a divisão territorial e o surgimento de um espaço social;
- o reconhecimento de uma origem comum;
- a noção de identidade dos grupos paralela à noção de uma identidade comum.

O pensamento trata do espaço porque a existência original se constitui de movimento e de expansão, e porque fica fundamentado o espaço social no qual a sociedade irá

viver.

No mito de origem, é a própria história que começa: o mundo anterior não era, na verdade, um mundo, porque dentro da gruta a existência não podia se realizar. A partir do momento em que os Oro Wari dirigem-se ao mundo exterior, passam pela trajetória do espaço, a qual, por sua vez, implica numa identidade. O mito é, portanto, também uma cosmogonia do espaço (13). E o que é mais original nesse pensamento, é que a relação estabelecida a partir daí não é mais mítica, mas histórica. Ou seja: um dos sentidos do mito é o estabelecimento de uma relação histórica, a natureza das relações sociais wari por excelência.

Isso permite que o homem wari permaneça ligado à sua origem, já que é a dimensão mítica que lhe dá a sua própria história, na qual, por sua vez, ele encontra a sua origem. Em outras palavras: o elo de ligação com a sua origem não implica num transcender a história para chegar à dimensão mítica, o pensamento não obriga a esta evasão. Além disso, é essa origem que dá sentido ao conjunto da sociedade Oro Wari enquanto uma totalidade. A idéia de totalidade contudo, é inquietante, porque o mundo real é a antítese dessa tese. Uma vez fora da gruta, o que tem existência são os grupos, ocupando espaços diferentes. Ocorre, por isso, que as relações entre esses grupos oscilam entre a mediação e a unificação, recompondo essa totalidade perdida, mas jamais negada. As falhas ou rupturas que possam haver nessa totalidade são constantemente reconstituidas, permitindo que a continuidade passe através das gerações. O homem wari permanece então unido com a sua origem, inserido num fluxo de histó-

---

(13) Adotamos as definições de Suzanne Lallemand, segundo a qual a cosmologia deve ser entendida como "*um conjunto de crenças e conhecimentos, como um saber composito, que abrange o universo natural e humano; a cosmogonia (parte da cosmologia centrada na criação do mundo), por seu lado, expõe, sob a forma de mitos, as origens do cosmos e o processo de constituição da sociedade.*" (1974: p. 27)

ria.

A dialética das relações entre esses grupos que, precisamente, tem a função de reparar as fissuras dessa totalidade e permitir uma leitura contínua da sociedade é a chave para a sua compreensão.

As primeiras rupturas dessa totalidade já aparecem no mito, quando surgem os primeiros desentendimentos entre os grupos. Mas, ao mesmo tempo, essa tensão é solucionada, quando o "pai" estimula os casamentos intergrupais. Na versão Oro Dao surge a palavra **kromĩta**, "sogro", e a deliberação da prestação de serviços pelos genros. Isso não impede, entretanto, que os **Oro Rame Xien** expliquem o seu próprio nome em função de um desentendimento com os **Oro Rame**, devido ao roubo de mulheres. Estabelece-se assim a tênue fronteira entre a guerra e a paz, já que a troca de mulheres pode conduzir a uma ou a outra, e já que a regra exogâmica pode conduzir à aliança política, mas também ao risco de agressão e hostilidade.

Na versão **Oro Bone** surgem, da mesma forma, fissuras nessa totalidade: "Os **Oro Rame** se zangaram"; "a língua dos **Oro Dao** ficaria um pouco diferente": "os **Oro Dao** fumaram sabugo de milho, os **Oro Bone** preferiram pupunha". Nesse sentido, emergem, claramente, os primeiros elementos para a construção da categoria de identidade dos grupos, através do estabelecimento de diferenças. Entretanto, como irei demonstrar, a construção dessa categoria entre os **Pakaas-Novos** é altamente complexa, porque, por um lado, temos diversos grupos num espaço cultural onde têm lugar as suas relações, que são dialéticas, porque se definem através de elementos mediadores e unificadores. Por outro lado, a totalidade reconhecida se opõe ao *"outro"*, este, os não **wari**, ou, mais especificamente, os outros índios e os brancos.

Essa idéia inicial é fundamental e irá nortear

o corpo desta etnografia. Por ora, vamos nos ocupar das primeiras temáticas: a divisão territorial e o reconhecimento de uma origem comum.

No plano mítico, como vimos, ficou evidenciado que cada grupo passou a ocupar um espaço. Veremos adiante que o conhecimento desses espaços é extremamente detalhado e rico, revelando a profunda intimidade dos Pakaas-Novos com a geografia local.

O que importa salientar agora é que informações precisas complementam as duas primeiras: tratam-se das descrições das localizações iniciais de cada grupo. Existem várias versões que, em síntese, fornecem os seguintes dados:

1. os Oro Dao, Oro Eo, Oro At e Oro Jowin fixaram-se ao longo da margem direita do rio Pacaas-Novos, de alguns de seus afluentes e tributários.

2. Os Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien e Oro Kao Oro Ajé atravessaram o rio Ouro Preto, afluente da margem direita do Pacaas-Novos e se aproximaram do rio Laje, onde se fixaram inicialmente, alcançando depois o rio Ribeirão e alguns de seus afluentes.

3. Os Oro Dao posteriormente se subdividiram: parte do grupo cruzou o rio Pacaas-Novos e passou a ocupar ambas as margens do igarapé Dois Irmãos, afluente da margem esquerda do rio Pacaas-Novos; parte continuou habitando uma vasta área na margem direita do Pacaas-Novos. Os que passaram para o igarapé Dois Irmãos começaram a ser chamados "Oro Dao Uiam'" pelos outros; por sua vez, os "Oro Dao Uiam'" chamavam aos que ficaram na margem direita do Pacaas-Novos de "Oro Dao Ji Bone". Segundo explicaram, os "Oro Dao Ji Bone" passaram a ser chamados assim porque "defecavam perto de casa", ou seja, a mesma explicação dada para o nome dos Oro Bone. Os "Oro Dao Uiam'" passaram a ser chamados assim como uma forma que os outros encontraram para expressar a sua

"diferença". Essa cisão no grupo Oro Dao ocorreu numa época não muito anterior aos primeiros contatos com os brancos.

4. Os Oro Jowin, segundo os informantes mais velhos, habitavam as margens do rio Negro, afluente da margem direita do igarapé Boa Vista. Posteriormente cruzaram o rio Pacaas-Novos (que segue em curso paralelo ao igarapé Boa Vista) e alcançaram o rio Novo, afluente da margem esquerda do Pacaas-Novos. Depois ocuparam ambas as margens do igarapé Inajatuba, afluente da margem esquerda do rio Novo. Desse modo, os Oro Jowin ficaram mais próximos dos "Oro Dao Uiam". Esse deslocamento também se deu em época pouco anterior à chegada dos primeiros brancos.

5. Os Oro Kao Oro Ajé, logo nos primeiros tempos do surto da borracha, sofreram uma epidemia de gripe que praticamente os exterminou. Os que restaram se juntaram aos Oro Rame Xien e, por essa razão, muitos afirmam que passaram a ser um só grupo.

6. Os Oro Jowin sofreram igualmente uma violenta depopulação, mas em menor escala que os Oro Kao Oro Ajé. Depois dos primeiros contatos, passaram a viver juntos com os Oro Dao do Igarapé Dois Irmãos, razão pela qual muitos Oro Jowin se identificam com os Oro Dao, fato que será analisado adiante.

Essas localizações reportam-se inicialmente ao roteiro seguido pelos grupos, ou seja, à dispersão segundo a orientação do pai mítico; posteriormente, reportam-se às cisões havidas entre os Oro Dao e a um deslocamento dos Oro Jowin. O panorama apresentado é o do seu estabelecimento em locais onde passaram a viver e onde a sociedade como um todo, funcionava. Entretanto, com a intensificação da penetração do branco, aconteceram uma série de novos deslocamentos, que os desorganizou.

Vimos, no mapa VI, como os grupos foram s

estendendo para outras áreas, ocupando até mesmo regiões dos rios Mutum e Jaci-Paraná.

No final da década de 50, os funcionários do S.P.I. perceberam que os Pakaas-Novos estavam divididos em vários grupos. O primeiro contato oficial, ocorrido em 1956 no Posto Tanajura, conforme vimos no capítulo 1, foi travado com um grupo Oro Dao. Os Oro Eo e os Oro At mantiveram-se afastados até 1961.

O segundo contato foi estabelecido nas margens do rio Ribeirão em 1960, com um grupo Oro Rame. No ano seguinte, alguns desses Oro Rame foram trabalhar como intérpretes numa expedição. Seus participantes encontraram um acampamento que identificaram como sendo Oro Bone, nas margens do Laje. Esses Oro Bone, contudo, fugiram. Na tentativa de seguir a sua trilha, acabaram encontrando um grupo de Oro Rame Xien, ainda nas margens do Laje, que também fugiu. Na ocasião, os Oro Rame intérpretes afirmaram que as aldeias dos Oro Rame Xien estavam localizadas entre as cabeceiras dos rios Laje e Ribeirão.

Pouco depois, um certo número de Oro Bone procurou pacificamente o Posto do Ribeirão, sendo, portanto, o terceiro grupo a estabelecer contato com o S.P.I.

Ainda em 1961 a Prelazia de Guajará-Mirim organizou uma expedição para a atração dos índios do rio Ocaia, conforme relatei no capítulo anterior. Esses índios já eram conhecidos como Oro Eo. Em agosto foi encontrada a primeira aldeia Oro Eo em condições lastimáveis: casas queimadas e habitantes seriamente doentes. Segundo o relato do Pe. Roberto Gomes (14), as explicações dadas para o fato foram confusas. Na sua opinião, os Oro Eo tinham sido atacados de surpresa, provavelmente pelos Oro At. As reservas

(14) Gomes, Roberto. 1965: p.7.

longínqua, e ambos reconhecem que seus territórios anteriores estavam na margem direita do rio. Tradicionalmente, portanto, o rio Pacaas-Novos foi o grande marco dos grupos: os Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien e Oro Kao Oro Ajê fizeram a histórica travessia rumo aos rios Ribeirão e Laje, enquanto os demais permaneceram na sua margem direita. A chegada do branco alterou completamente esse quadro.

É verdade que, nos últimos anos, tem havido movimentos de Oro Bone para o rio Pacaas-Novos e de Oro Dao para o Ribeirão e Laje, mas essa situação reflete o desejo do casamento exogâmico de um lado, e deve ser entendida - em alguns casos - em função de problemas que ocorrem nos Postos.

Os quadros seguintes nos permitem avaliar melhor essa situação:

I. População total P.I. Ribeirão, por grupos - julho/84

Grupo	Total	%
Oro Bone	68	63,0
Oro Rame Xien	27	25,0
Oro Jowin	08	7,4
Oro Dao	02	1,2
Oro Rame	01	0,9
Oro At	01	0,9
Oro Kao Oro Ajê	01	0,9
Total	108	100,0

II. População total P.I. Laje, por grupos - setembro/84

Grupo	Total	%
Oro Rame	72	38,7
Oro Bone	63	33,9
Oro Rame Xien	42	22,6
Oro Dao	08	4,3
Total	186	100,0

III. População total P.I. Pakaas-Novos - por grupos - julho/85

Grupos	Total	%
Oro Dao	193	73,1
Oro Bone	45	17,0
Oro Eo	18	6,9
Oro Rame	05	1,9
Oro Rame Xien	02	0,8
Oro At	01	0,3
Total	264	100,0

IV. População total P.I. Santo André, por grupos - setembro/84

Grupo	Total	%
Oro Dao	134	74,8
Oro At	24	13,4
Oro Eo	13	7,3
Oro Jowin	08	4,5
Total	179	100,0

V. População total P.I. Negro-Ocaia, por grupos - julho/85

Grupo	Total	%
Oro Dao	102	58,3
Oro Eo	38	21,7
Oro At	25	14,3
Oro Bone	04	2,3
Oro Rame Xien	04	2,3
Oro Jowin	02	1,1
Total	175	100,0

Antes de analisar esses dados, devemos levar em consideração os seguintes fatos: em primeiro lugar, não foi recenseada a população total dos Postos, de tal modo que esses quadros devem ser tomados como uma amostra significativa. Em segundo, há um aspecto mais complexo a ser ressaltado: algumas pessoas tendem a se identificar com o grupo majoritário do Posto, escondendo, numa primeira instância, a sua identidade. Observamos que, às vezes, alguns se diziam de um grupo para depois modificar a resposta. Ora, as razões desse comportamento só podem ser explicadas em função da construção da identidade, e não serão discutidas agora. Por enquanto, é preciso ressalvar que os quadros são representativos, mas muito provavelmente, contêm erros. Nesse sentido, é possível que haja mais indivíduos Oro Jowin e Oro Kao Oro Ajé, por exemplo, que se identificaram como Oro Dao e Oro Rame Xien, respectivamente.

Os quadros demonstram claramente a predominância das populações Oro Bone, Oro Rame e Oro Rame Xien nos Postos Ribeirão e Laje; e a predominância dos Oro Dao, Oro At e Oro Eo nos P.I. Santo André e Pakaas-Novos e no P.I. Negro-

-Ocaia, ou seja, a divisão territorial tradicional continua ser mantida. A exceção seria o significativo número de Oro Bone no Tanajura, mas essa é uma tendência bem recente.

Os quadros demonstram ainda que os Oro Dao são majoritários, seguidos dos Oro Bone. Para melhor esclarecimento, podemos construir um novo quadro, com o total da população por grupos:

VI. População total por Grupos

Grupo	Total	%
Oro Dao	439	48,1
Oro Bone	180	19,7
Oro Rame	78	8,5
Oro Rame Xiem	75	8,2
Oro Eo	69	7,5
Oro At	51	5,5
Oro Jowin	18	2,0
Oro Kao Oro Ajẽ	02	0,2
Total	912	100,0

Se fosse computada a população de Sagarana, os Oro Bone aumentariam consideravelmente, com cerca de mais de 100 indivíduos; da mesma forma, haveria acréscimo de indivíduos Oro Kao Oro Ajẽ: encontrei lá pelo menos 2 famílias do grupo, em julho de 1985.

Esses grupos, que formam a totalidade da sociedade Oro Wari, estavam, nos seus territórios tradicionais, cercados de outras sociedades, a maioria, Tupi.

Nas raias das suas terras transitavam os inimigos, os outros oro que não eram wari. Nesse sentido, os Pakaas-Novos construíam a sua identidade, a partir de uma ideologia articulada sobre valores etnocêntricos. Ou seja,

totalidade Oro Wari se opunha aos outros índios, aos não wari. Aqui, a categoria *identidade* deve ser entendida como uma identidade contrastiva, representada num sistema de referência de caráter ideológico, usando-se a terminologia de Roberto Cardoso de Oliveira (16). Conforme analisou esse autor, a etnia é uma *relação*, na medida em que não se afirma isoladamente, mas apresenta-se como uma relação assimétrica - contrária ou contraditória. Por isso mesmo, a compreensão da construção dessa categoria emerge dos modos de percepção que os agentes dessa relação têm sobre *si mesmos* e sobre os *outros*. Por outro lado, essa relação aflora em diferentes contextos (intertribal, índio-branco e todas as suas variações), de tal modo que haveria diferentes níveis de etnicidade, ou diferentes formas de interação.

Nesse contexto específico, em que os Oro Wari se percebem como uma unidade social e culturalmente diferenciada dos demais, o *outro* é definido metaforicamente. Os não wari podem ou não ser reais, ter ou não existência no espaço cognitivo. O *outro* é, de fato, uma oposição, que serve para a afirmação do *nós*.

Peter Berger e Thomas Luckmann (17) chamaram a atenção para o fato de que "*as sociedades têm histórias no* curso das *quais emergem particulares identidades*" e que "*essas histórias são feitas por homens com identidades específicas*". Nesse sentido, os tipos de identidade são produzidos dentro de "*estruturas históricas particulares*". Isso significa ainda que se "*a identidade é um fenômeno que deriva da dialética entre um indivíduo e a sociedade*", os tipos de identidade, por sua vez, são tema "*de alguma forma de teorização de uma sociedade, embutidos no universo simbólico*". Em con-

---

(16) OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1976.

(17) BERGER, P. e LUCKMANN, T. 1983: pp. 228-230

sequência, *"qualquer teorização sobre a identidade - e sob tipos específicos de identidade - tem, portanto, de fazer no quadro das interpretações teóricas em que são localizada*

A percepção dos outros oro não wari, reporta nos novamente à narrativa mítica, quando, depois de saír da gruta, alguns grupos se afastaram e deixaram de ser wari Nesse contexto, em que os brancos ainda não são considerados o que está em jogo é a própria base da definição da identidade étnica, isto é, a afirmação dos Oro Wari como um povo diferenciando-se em relação a outro. Ainda nesse contexto, historicamente, a identidade enquanto uma construção ideológica, fornece o elemento da solidariedade, ligando os homens wari entre si, ou seja, um sentido valorativo permeia a categoria, de tal forma que a identidade pessoal (a nível individual) reflete a identidade social (a nível de grupo).

Vamos ver, a seguir, como essa categoria, assim estabelecida, emerge no pensamento wari.

2. Os Outros Oro

A partir de 1960, os índios Pakaas-Novos ainda em fase de contato, procuravam os Postos e não escondiam o seu grande temor pelos grupos arredios que viviam to das cabeceiras do Pacaas-Novos.

Entre 1962 e 1963, esses índios mataram guns Pakaas-Novos que penetraram numa de suas aldeias. P os brancos, eram os "Jabotis", os "Araras", os "Boca-Negr Para os Pakaas-Novos, os Oro Wau Wau, onomatopéia que s

gnifica "tocadores" ou sopradores" de taboca.[18] Originalmente, parentes dos Oro Wari, conforme a narrativa mítica:

Os Oro Wáu Wáu

Versão Oro Dao

Um velho Oro Dao tinha muitos filhos. Certo dia, ele resolveu fazer uma festa e preparou muita chicha. Mandou chamar todos os seus netos. Entretanto, ninguém apareceu. O velho esperou, esperou, mas não vieram. Mandou chamar novamente, em vão. A chicha começou a estragar. Avisou outra vez, insistindo que a chicha já estava estragando. Os netos, entretanto, estavam desconfiados que o velho queria matá-los.

Passado algum tempo, resolveram ir. Lá chegando, começaram a tomar chicha. Um dos netos falou que queria urinar. O velho respondeu que não saísse de perto, que urinasse ali mesmo. Ele então disse que queria defecar. O

---

(18) O nome Oro Wau Wau sofreu uma corruptela em português e passou a ser "Uru-Eu-Wau-Wau." A trajetória desses Uru-Eu-Wau-Wau já era bem conhecida, desde 1940. O grupo, de fato, atacou alguns seringais na região das cabeceiras do Pacaas-Novos. Ainda em 1942, o S.P.I. tentou, sem êxito, um contato. Em 1973 a FUNAI também tentou localizá-los, mas não teve sucesso.

Após vários anos em que se mantiveram arredios, passando as vezes por longos períodos sem dar sinal de existência, os Uru-Eu-Wau-Wau atacaram, em 1979, uma família de colonos no alto rio Jamari, a 500m da foz do igarapé Nova Floresta, no município de Ariquemes. Os índios flecharam os dois filhos mais velhos, que limpavam peixe na beira do rio, e raptaram o filho menor, Fabinho. Os dois primeiros morreram logo depois e o último jamais foi encontrado.

O caso teve ampla repercussão em Rondônia, e gerou revolta entre os colonos de Ariquemes, que ameaçavam fazer justiça, pretendendo organizar uma expedição punitiva.

Aconteceram novos ataques e a FUNAI, através da 8ª Delegacia Regional, resolveu intervir, realizando uma expedição de contato, ao mesmo tempo em que, instalando Postos de vigilância, bloqueou a estranhos a área de perambulação desses índios.

Em 1980 ocorreu o primeiro encontro pacífico, com os sertanistas José do Carmo Santana (já falecido) e Apoena Meireles. Seguiram-se vários outros, e foram criados novos Postos.

Inicialmente, chegou-se a pensar que os Uru-Eu-Wau-Wau falassem uma língua parecida com a Pakaa-Nova, mas os sertanistas, levando vários intérpretes, confirmaram que o grupo é Tupi.

Em 1985, um Decreto presidencial homologou a interdição da área Uru-Eu-Wau-Wau para fins de atração.

avô insistiu que não tinha importância, que fizesse ali me
mo.

Os outros começaram a ficar com medo, e ped
ram para ir embora. O avô não deixou. Mandou que tomass
mais chicha, até que ficassem bêbados. Então levou-os pa
longe da aldeia e os matou, um por um. Somente uns poucos c
seguiram fugir.

. Depois de matá-los, o avô cortou seus braç
para com eles bater o tambor de caucho.(19)

Os que sobreviveram resolveram se vingar. Fo
ram atrás, mas só encontraram os ossos dos outros. Decidir
transformar-se em bichos. Viraram onças. Andaram muitos d
as.

Certa noite, o pai de um dos mortos sonhou c
o espírito do filho: "Pai" - disse ele - "quando o sol est
ver bem alto (meio-dia), você para e escuta uma pancada.
o meu avô."

O pai acordou. "Eu sonhei" - falou aos outro

Quando o sol estava bem alto, ele escutou um
batida. Ficou contente. Parecia o som de uma festa. Tirara
um rumo e encontraram o avô enfeitado com penas de arara
pintado de urucum. Chegaram mais perto. O velho tentou fl
chá-los. Mas as flechas não os atingiam. Tentou parti-lo
com um machado, mas o machado quebrou.

Os parentes dos mortos chegaram até a aldei
onde vivia o velho e mataram quase todos os seus parentes. D
pois, fugiram para o mato. Esses são os Oro-Wau-Wau.

Esse mesmo mito, com uma mesma estrutura na
rativa e de forma inversa, explica a origem dos Oro Trakom
Trakom é a palavra para "taboca", e a tradução de Oro Trako
seria também "tocadores" ou "sopradores" de taboca.

---

(19) Um dos instrumentos usados nas várias festas. Voltaremos ao assunto

O mito dos Oro Trakom refere-se muito provavelmente aos Karipuna, povo Tupi remotamente conhecido como habitantes do Madeira. Chegaram a estabelecer um contato muito intenso ainda no século XVIII com os navegantes e comerciantes. Sempre mencionados como índios "mansos", foram os que mais intimamente conviveram com os trabalhadores da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

Posteriormente, na segunda década deste século, foram se tornando mais arredios e procuraram se manter afastados. Rumaram então para as cabeceiras do Jaci-Paraná, e de lá para o rio Mutum-Paraná. Como a região do Mutum-Paraná é reconhecidamente uma área de perambulação dos Pakaas-Novos, é possível que contatos entre ambos tenham ocorrido. Até hoje, os Karipuna mantêm-se isolados, os poucos que restaram, procurando, muito raramente, o Posto da FUNAI construído para assisti-los nas margens desse rio.

Em 1973, os Pakaas-Novos do Ribeirão afirmaram ter visto vestígios de índios arredios. Para os brancos, eram os Karipuna. Para eles, os Oro Trakom.

Os Oro Trakom

Versão Oro Rame Xien

Há muito tempo, numa aldeia, um velho matou uma anta. Seus netos pensaram que ele e a sua mulher estavam comendo sozinhos e ficaram zangados. Resolveram ir embora, prepararam uma festa com muita chicha. Chamaram o velho e embebedaram-no. Depois o mataram e cortaram seus braços. Aí fizeram um uakam (instrumento de percussão) e pegaram seus braços para bater.

Na aldeia, as mulheres avisaram aos maridos que o velho estava morto. Esses resolveram vingar.

Um dos filhos do velho pediu aos seus irmãos

que fossem matar bichos, para que pudessem tirar o couro fazer capas. Eles foram. Trouxeram um macaco vivo. Um d les pendurou o animal e convidou os outros para flechá-lo, ra ver quem era bom na pontaria, para acompanhá-lo na cap ra dos assassinos do velho. Depois tiraram os couros d animais: onça, tamanduá, veado e até cascas de caucho e f las de seringa. Fizeram capas com esse material e partira

Encontraram os assassinos. Esses começa a jogar flechas, que, entretanto, não atravessaram as capa as pontas batiam e quebravam. Buscaram terçados e tenta degolá-los, mas seus pescoços estavam protegidos com caucho

Os filhos do velho conseguiram matar muit dos assassinos. Cortaram suas cabeças e levaram para a a deia. Lá chegando, as mulheres reclamaram, afirmando q ainda faltava gente. Eles então resolveram retornar, para tar os restantes. Esperaram escurecer e partiram. Mas os encontraram mais: eram outra gente, os Oro Trakom.

Considerando as grandes divisões espaci dos grupos Oro Wari, a primeira compreendida pela margem reita do rio Pacaas-novos, território dos Oro Dao, Oro Eo Oro At, e a segunda, pela margem esquerda do Laje, territó dos demais, pode-se considerar como certo que os primei tenham tido contatos belicosos com os Tupi "Uru-Eu-Wau-Wau os últimos, com os Tupi Karipuna, dadas as suas áreas de rambulação historicamente reconhecidas.

Entretanto, o que importa enfatizar, é um mesmo mito, com uma estrutura narrativa de forma inve explica a origem de ambos. No mito sobre os Oro Wau Wau, velho que mata os netos e os pais destes partem em vingan no mito sobre os Oro Trakom, são os netos que matam o ve e os filhos deste que partem em vingança. Fica bastante e denciado que é o mesmo corpo simbólico que ordena a histó e estabelece a memória que é compartilhada pelos indivíd

wari, socializados numa mesma coletividade.

Os Oro Dao, Oro Eo e Oro At só mencionam os Oro Trakom ligeiramente; os Oro Bone, Oro Rame, e Oro Rame Xien, só mencionam os Oro Wau Way vagamente. Mas cada um deles percebe esses povos como inimigos reais, que forneceram a matriz simbólica para a construção do *outro*. Exatamente por isso, esse *outro* é mitologicamente pensado de forma semelhante, não importando que os personagens estejam invertidos. Ambos são "sopradores", ou "tocadores" de taboca, emitindo, da floresta longínqua, o seu som ameaçador. Ambos são "parentes" que debandaram para o desconhecido, formando um novo povo.

Disse anteriormente que a existência desses oro, ou melhor, a forma como são pensados, presta-se à construção da identidade Oro Wari no sentido de um reconhecimento do *nós* de uma forma contrastiva. Disse ainda, seguindo Berger e Luckmann, que os tipos de identidade são formas de teorização numa sociedade, *embutidos* no universo simbólico. De fato, afirmam também esses autores, que a identidade é fundamentalmente legitimada pela sua colocação no contexto de um universo simbólico. Esse universo ordena também a história, localizando os acontecimentos numa unidade coerente e conferindo-lhes um sentido que é compartilhado. Por exemplo, a ordem política pode ser legitimada pela referência a uma ordem cósmica de poder e justiça. (20)

As narrativas míticas, que acabamos de ver, podem ser consideradas ilustrativas nesse sentido. O habitante primevo, a humanidade original, é a sociedade Oro Wari. Todos os outros povos são, por sua vez, originários dela. São todos pensados como **oro**, e formam os arquétipos de uma ordem ideal de referências simbólicas. Essa visão totalizan-

(20) Op. cit.: pp. 140-141

te do mundo adquire não só um papel explicativo - porque as coisas são como são - como também ético, dando um sentido normativo ao real - porque os outros são vistos negativamente.

Mas não são somente os Oro Wau Wau e os Oro Trakom que estabelecem um quadro de referência para a construção da identidade Oro Wari. Nas versões Oro Eo e Oro Dao sobre a origem dos nomes dos grupos surgem vários outros:

- Oro Panã - panã é a palavra para "pau", "madeira". São assim chamados porque, pela manhã, eram troncos de madeira, à noite, viravam gente.

- Oro Uom - uom é a palavra para "algodão". As pessoas desse grupo usavam fitas de algodão nos braços para se enfeitarem.

- Oro Tuxik - tuxik é uma abelha, e o mel produzido por ela. As pessoas desse grupo tinham buracos nas costas onde as abelhas entravam para fazer mel.

Oro Mauin - mauin significa "urucum". Já vimos uma referência aos Oro Mauin na versão Oro Jowin do mito de origem dos grupos, onde os Oro Dao teriam sido expulsos do rio Ouro Preto por eles. Essas pessoas eram "perigosas", pintavam-se com urucum para brigar com os Oro Wari.

Oro Uatxik -uatxik é "mucura". Dormiam de dia e andavam de noite, como esses animais.

- Oro Uikao - uikao é um tipo de passarinho que "virava gente". Os Oro Wari não conseguiam flechá-los.

- Oro Win - foi traduzido como "tocadores de tambor". Esses povos hostilizavam sobretudo os Oro Eo, e viviam nas cabeceiras do rio Pacaas-Novos.

A quem estariam se referindo especificamente? Teriam existência real? Nunca saberemos e isto não importa, de fato. Na realidade, o que importa é que esses "povos", tal como os Oro Wau Wau e os Oro Trakom, prestaram-se para a elaboração do quadro constitutivo do contraste dentro do qual

os Oro Wari se percebem como uma unidade distinta.

Para que os Oro Wari, enquanto definidores, ou construtores da sua realidade social fizessem essa definição do *nós*, lançaram mão de vários elementos cognoscitivos. Alguns desses povos, provavelmente tiveram existência real, outros são percebidos metaforicamente, embora, do ponto de vista analítico, essa diferença se apague em função do quadro teórico em que se localiza, isto é, o da construção da identidade contrastiva, a emergência do *nós* como uma unidade culturalmente diferenciada dos demais.

Entre os primeiros, ou seja, os que têm existência real, estão os Oro Win.

Os Oro Win

Em 1980, a FUNAI, através da Ajudância de Guajará-Mirim retirou do Seringal São Luís, localizado na margem esquerda do rio Pacaas-Novos, próximo à foz do afluente Água Branca, os sobreviventes de um grupo de índios que foram massacrados em 1962 a mando do seringalista Manoel Lucindo, proprietário do seringal, e que ali viviam sob regime de trabalho escravo, e alojou-os no Negro-Ocaia. São hoje três famílias: uma delas formada por um índio Kabixi (que se identifica como tal), uma mulher Oro Win e cinco filhos; outra, por um índio Oro Win, pai dessa mulher citada, casado com uma mulher Oro At e seus três filhos; finalmente, um casal Oro Win e quatro filhos. Há ainda uma jovem Oro Win casada com um homem Oro Dao, vivendo no Santo André.

A princípio, devido à denominação Oro Win, acreditava-se que fossem Pakaas-Novos. Entretanto, esses índios não são Pakaas-Novos, não se reconhecem e não são reconhecidos como tal pelos demais.

Quando cheguei ao Negro-Ocaia, nenhum deles

estava no Posto. Como a maioria, haviam se retirado para a colocações de seringa. Fui então visitar a família de Valdeci Kabixi, e conhecer a sua mulher Oro Win, chamada "Maria". Ali, na sua colocação, entre borrachas prensadas e goles de café, o casal contou a sua história, que reproduzo fielmente.

Valdemar disse ser filho de índios Kabixi, de Mato Grosso, mas não se lembra dos pais. Desde a infância viveu em seringais e, mal se tornou adolescente, passou a cortar seringa, trabalhando para Manoel Lucindo. Nos seringais São Luís e Parati (vizinhos) eram constantes os ataques de índios, tanto de Pakaas-Novos quanto de outros. Para os brancos, eram todos "índios bravos". Sabiam da existência de uma aldeia nas cabeceiras do Pacaas-Novos e Lucindo mandou organizar uma expedição punitiva, da qual Valdemar participou.

Nesse momento, Maria interveio: contou que os Oro Win já estavam acabando, devido às constantes perseguições dos seringueiros. Viviam fugindo, não tinham mais tempo para fazer roças, alimentavam-se somente de frutas do mato, macaxeira roubada e uma ou outra caça. Aproximavam-se do seringal Parati sempre que podiam, para roubar terçados.

Valdemar juntou uma turma de doze homens, armados, dentre eles, um índio Pakaa-Novo, e partiu à procura da aldeia. Encontraram-na. Esconderam-se e ficaram observando. O local estava vazio. Pouco depois apareceu uma menina de doze anos, com um paneiro cheio de goiabas-do-mato. Em seguida, um homem, com uma braçada de flechas. Havia outros homens por perto, que não chegaram a ser vistos. Valdemar então gritou aos seus companheiros, dando ordem para pegá-los à força. Esses correram em direção a uma velha (que era a mãe de Maria), seguraram-na e encostaram um revólver no seu ouvido. Em seguida começaram a procurar pelos outros, que haviam corrido. Encontraram uma gruta (a região é toda de ser

ra) e entraram, iluminando o local com uma lanterna. O foco de luz incidiu direto nos olhos de uma mulher idosa, que tremia de medo. Trouxeram-na para fora. Maria estava vendo tudo e conseguiu permanecer escondida. Seu irmão pequeno, de três anos, procurando por ela, acabou sendo encontrado por Valdemar. No final, eles conseguiram reunir doze homens e três mulheres. Mas sabiam que havia mais. Por isso, roubaram o fogo da aldeia, na região chamado de "capemba" ou "sacupemba." (21)

No dia seguinte, voltaram ao local. Os outros começaram a aparecer: ao todo, seis homens, quatro mulheres, uma menina e uma criança de colo. Tentaram falar com eles, e o Pakaa-Novo conseguiu se comunicar. Tomaram um rumo na direção do seringal Parati. No caminho, os homens escaparam, durante a noite. Mas um deles voltou logo depois para buscar a mulher. Assim que chegou, os outros se prepararam para agredi-lo. Recebeu dois tiros, um na mão, outro na cara. Em seguida, os outros foram recapturados. Retomaram o caminho. No percurso, alcançaram um local, um "aviado", de um certo Sr. Miranda, que havia fornecido munição para Valdemar e os companheiros. Este exigiu que Valdemar deixasse alguns índios com ele. Valdemar concordou e seguiu com os restantes para o Parati. Depois retornou ao São Luís, onde trabalhava. Lá chegando, Lucindo exigiu que ele voltasse ao Parati e buscasse os índios que havia deixado. Ele foi, levando em mãos uma carta que continha a exigência. No Parati, o gerente entregou os índios, com exceção de Maria, negando-se terminantemente a devolvê-la.

Foram todos para São Luís, onde Lucindo colocou-os para cortar seringa.

Passados alguns meses, foram buscar Maria,que

(21) A intenção era de deixar os índios sem fogo,levando-os ao desespero.

acabou sendo devolvida. Valdemar "pediu licença" ao dono do seringal, e tomou-a como mulher. Posteriormente, desentendeu-se com Lucindo e foi cortar seringa na beira do Pacaas-Novos, levando Maria consigo. Ali ficou, até que o pessoal da Ajudância os encontrou. Maria não sabia da existência da FUNAI. Os funcionários propuseram que fossem para o Negro-Ocaia, onde passariam a ter assistência, escola, enfermaria, etc. A princípio, Maria não quis, porque tinha medo dos Pakaas-Novos. Mas Valdemar acabou convencendo-a e foi depois buscar os parentes que ainda haviam ficado no São Luís.

Essa é a narrativa do encontro entre Valdemar e Maria, e a forma como foram morar no Negro-Ocaia. Entretanto, o grande massacre contra os **Oro Win** aconteceu em 1962, e Valdemar foi um dos participantes.

Segundo relatou, estava sem dinheiro na época e soube que Manoel Lucindo pagava bem quem quisesse "amansar índios". Foi organizada uma expedição que contou com a participação de nove índios **Pakaas-Novos** (um deles foi nosso informante para todos os assuntos, mas negou-se a falar sobre este). Valdemar afirma que Lucindo havia feito um acordo com o então chefe do P.I. Tanajura, para que este lhe cedesse os índios Pakaas-Novos.

Dirigiram-se todos ao São Luís, onde receberam alimentos, roupas e munições. Iam ao encontro do grupo conhecido como **Oro Iapraí**.

Cruzaram o igarapé Água Branca, o primeiro afluente da margem esquerda do Pacaas-Novos e alcançaram a grande serra. Ali encontraram uma trilha e se dividiram. Valdemar seguiu um rumo. Ouviu um grito. Continuou andando e avistou uma menina perto de um pé de cacau. Próximo a ela, viu uma mulher. Essa o viu também, e correu. Mas Valdemar foi rápido e agarrou a menina, o que fez com que a mulher voltasse. Ela então os levou até a aldeia. Entretanto, os ou-

iros, percebendo que havia gente estranha, tinham se escondido. Na aldeia vazia, a mulher lhes deu comida. Como anoitecia, resolveram dormir ali mesmo. Pela manhã, os outros habitantes apareceram e tentaram levá-los para um local mais distante. Mas Valdemar e seus companheiros perceberam que eles queriam matá-los. Valdemar resolveu então chamar a outra turma, sentiu que a situação estava tensa. Quando voltou, encontrou um Pakaa-Novo degolado. Apavorados, retornaram.

De volta ao São Luís, Manoel Lucindo soube do ocorrido. Enfurecido, resolveu organizar uma nova expedição, desta vez sob o seu próprio comando. Reuniu doze homens, dez brancos e dois índios, dentre eles, Valdemar. Rumaram para o mesmo local de antes, mas encontraram a aldeia abandonada. Pernoitaram. Na manhã seguinte, rumaram para as margens do Pacaas-Novos. Finalmente, encontraram uma aldeia. Entraram atirando. Mataram quase todos e os que não morreram foram abandonados feridos. Em seguida, voltaram ao seringal. Lucindo ameaçou de morte quem falasse sobre o ocorrido, com medo de represálias do governo. Assim foram massacrados os "Oro Iapraí".

Segundo Maria, os **Oro Win**, junto com os **Oro Iapraí** e os **Oro An' Am'**, formavam um só povo, os **Oro Wari**. Mas como ela não se lembrava de quase nada, tivemos de esperar pela chegada do seu pai, que esclareceu um pouco mais a história dos **Oro Win**.

Tioumí, o pai de Maria, confirmou posteriormente essa afirmação. Os **Oro Win** viviam perto da foz do igarapé Água Branca; os **Oro An'Am'** e os **Oro Kitam**, ocupavam juntos a região da margem esquerda do rio Pacaás-Novos, antes da foz do Água Branca e o começo da serra; os **Oro Iapraí** ocupavam a região perto da cachoeira do Pacaas-Novos, isto é, das nascentes. Tratam-se de territórios situados na margem

esquerda do Pacaas-Novos, e este é um marco importante para diferenciá-los dos Pakaas-Novos (Mapa VII).

Havia outros grupos, todos designados como oro, que moravam próximos, mas não eram "parentes".

Os **Oro Win**, os **Oro Kitam**, os **Oro An'Am'** e os **Oro Iapraĩ** formavam um único povo, os **Oro Wari**. Seus nomes foram traduzidos da seguinte forma:

Oro Win - **win** significa "ouricuri";

Oro An'Am - **an'am** é um tipo de madeira;

Oro Kitam - **kitam** significa "imbaúba" (na língua Pakaa-Nova quer dizer "jirau");

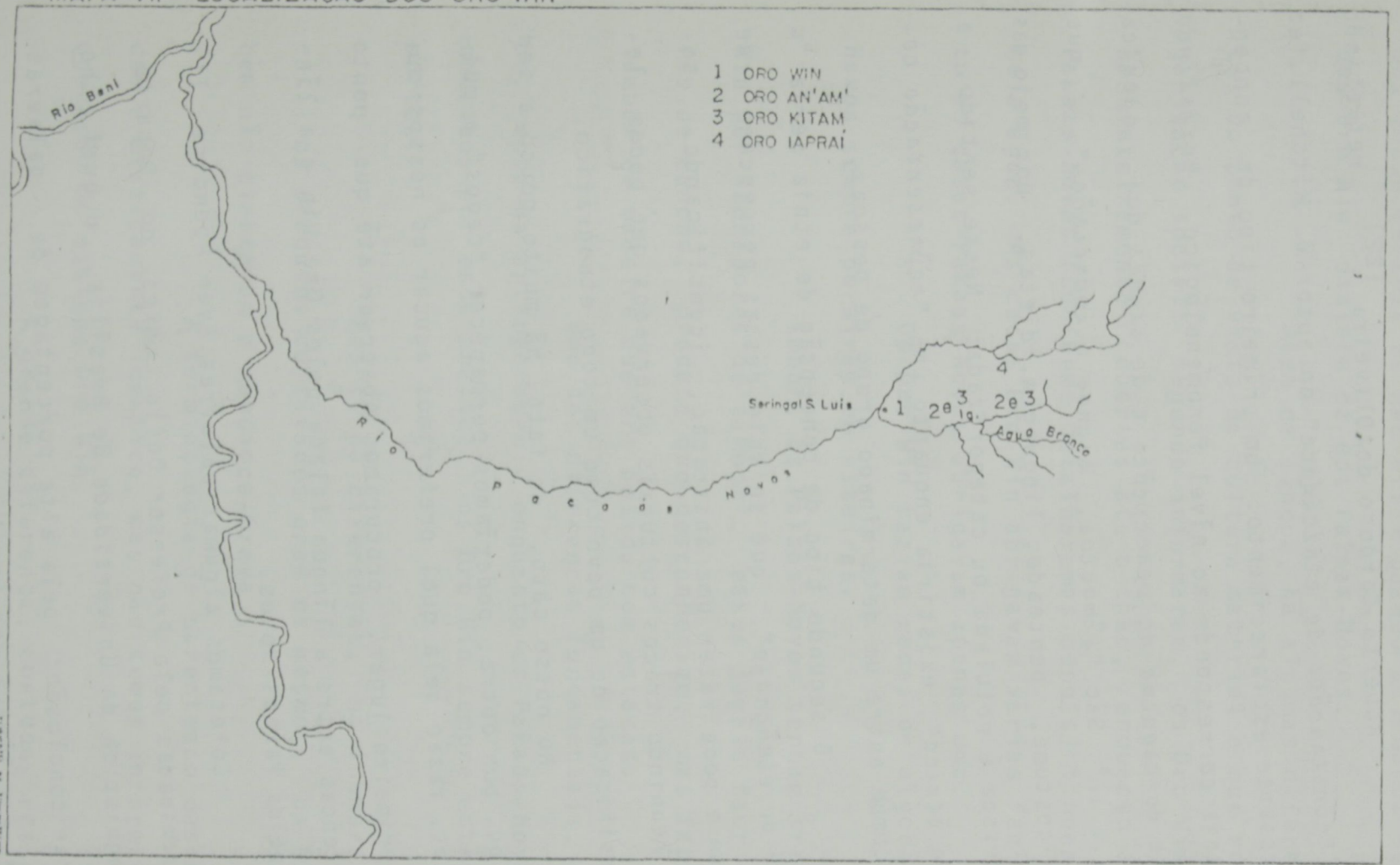
Oro Iapraĩ - não foi traduzido.

Se esses povos se auto-denominam **Oro Wari**, ou seja, exatamente a mesma auto-denominação dos Pakaas-Novos, reservam a estes nada menos do que a denominação **Oro Wau Wau**. Para eles, são os Pakaas-Novos os "tocadores" ou "sopradores" de taboca, que os amedrontavam.

Essa revelação é verdadeiramente surpreendente. Até onde a memória alcança, esses povos se reconhecem como antigos inimigos mortais, afirmam que são diferentes e que falam línguas diferentes. O mais interessante é que - até onde foi possível perceber - os Pakaas-Novos ignoravam o fato de que os **Oro Win** os chamam de **Oro Wau Wau** e se auto-denominam **Oro Wari**.

Como constroem e como percebem as suas diferenças? Essas são questões difíceis de serem respondidas. Ali, no Negro-Ocaia, vivendo no seio de uma população Pakaa-Nova, os **Oro Win** não deixaram de ser **Oro Win**. Numa primeira instância, isto é percebido através da língua e alguns "sinais": por exemplo, os cabelos, que as mulheres conservam compridos, caindo além dos ombros, enquanto as mulheres Pakaas-Novos contam-nos bem curtos. A mulher Oro At, que se casou

MAPA VII LOCALIZACÃO DOS ORO WIN



o pai de Maria, imediatamente deixou os cabelos crescer. Evidentemente, um exame mais cuidadoso no dia-a-dia te revelado outros "sinais" que não percebemos.

Roberto Cardoso de Oliveira (22) refletindo sobre as "*construções de etnicidade*" do autor J. Mitchell, fez um interessante esclarecimento: um primeiro tipo de concepção de etnia corresponde ao nível fenomenológico, "*existindo como parte do esquema de percepções e de sinais dos agentes étnicos (...).*" São "*símbolos, signos e impressões*", que podem ser costume, penteado, linguagem, dietas, por meio das quais a pessoa é rotulada ou categorizada. Nesse sentido, a "categoria étnica" existiria enquanto uma "*representação coletiva*" comum entre um determinado grupo de pessoas.

O segundo tipo de concepção de etnia seria "*a construção do etnógrafo*", que se vale dessas percepções de senso comum e pode fazer uma abstração, identificando, separando e reunindo traços culturais observados que podem levar à classificação de um povo como um todo etnográfico.

No nosso caso, de fato, há muito pouco a ser observado, ou, por outra, poderíamos permanecer "cegos" a muitas sutilezas, razão pela qual preferimos aguçar os nossos outros. Em primeiro lugar, procuramos observar até que ponto são as diferenças entre a língua falada pelos Oro Win e a língua falada pelos Pakaas-Novos.

Coletamos algumas palavras (ver Apêndice II) que foram examinadas pelo Professor Odilo Lunkes, do Departamento de Linguística da Universidade de Brasília, o qual chegou à seguinte conclusão: pela alta porcentagem de palavras cognatas entre a língua dos Oro Win e o dos Pakaas-Novos, apesar do reduzido *corpus* de palavras dos Oro Win; pela evidente semelhança morfológica entre as duas línguas e pela provável va-

---

(22) Op. cit.; pp. 88-90.

riação fonológica (não há estudo fonológico dos Oro Win), temos quase certeza de não errar quando afirmamos ser a língua dos Oro Win dialeto da dos Pakaas-Novos.

Além da língua, há algumas diferenças marcantes do ponto de vista da cultura material e que refletem a organização social: segundo informaram, os Oro Win faziam casas inteiramente cobertas até o chão, enquanto as casas dos Pakaas-Novos (conforme detalharemos depois) tinham telhado de meia água. As casas Oro Win abrigavam várias famílias, enquanto as casas Pakaas-Novas abrigavam apenas uma.

Os Oro Win faziam redes de algodão;os Pakaas-Novos sempre dormiram em esteiras.

Embora os Pakaas-Novos tenham traduzido Oro Win por "tocadores de tambor", esses jamais fabricaram tambores de caucho, produto que desconheciam, mas fabricavam um tambor de madeira que era batido com estacas.

Uma das diferenças fundamentais, ao que parece, está na antropofagia: enquanto os Pakaas-Novos eram conhecidos por essa prática, os Oro Win sempre enterraram os mortos.

Mas se há diferenças, há inúmeras semelhanças: os produtos cultivados eram os mesmos, os Oro Win também não plantavam a mandioca-brava.

A terminologia de parentesco das duas sociedades é praticamente idêntica, mas não temos informações sobre a operação do sistema Oro Win.

A grande diferença, contudo, reside na mitologia. Evidentemente, seria impossível coletar a mitologia de um povo junto a uns pouco remanescentes massacrados e traumatizados. Mas, surpreendentemente, eles narraram o seu mito de origem, como uma forma de assinalar a sua diferença com os Pakaas-Novos, tão logo perceberam que eu os estava comparando

Origem dos Oro Win

No mundo, existia apenas um casal. A mulher deu à luz um menino. Ele cresceu, mas não podia se casar. Um dia, foi ao mato e fez um buraco no tronco de uma árvore. Introduziu o pênis e depois viu que havia crianças em cima dos galhos. Começou a aparecer gente.

Uma menina desceu e o chamou de pai. Pediu-lhe que fizesse flechas, para que pudessem caçar. Ele fez muitas flechas.

Pouco depois, a mãe do rapaz chegou. Viu que tinha muita gente e ficou zangada, porque alguns deles comiam as pessoas. Eram os outros oro: diziam que matavam macacos, mas na verdade matavam crianças para comer. Esses outros oro foram embora, porque a mãe não os queria por perto. Só ficaram os os Oro Win.

O mito, numa narrativa provavelmente condensada, explica a existência dos **Oro Win** e dos outros **oro**, na sua origem. Presta-se, dessa forma, a ser um instrumento de legitimação para a construção da identidade **Oro Win**, ao qual recorrem quando querem assinalar a sua "diferença". Vê-se que uma das diferenças é precisamente a antropofagia: os outros oro comiam crianças.

Retornando mais uma vez a Roberto Cardoso de Oliveira [23], há uma passagem extremamente significativa: o autor chama a atenção para o fato de que a etnia define e atribui identidade a um grupo, mas como um "*conjunto de atributos diacríticos e valorativos, impregnados de um nós (...).*" Tal conjunto é, em si mesmo, uma ideologia, que pode ser captado pelo pesquisador na atividade discursiva dos agentes. Nesse sentido, finalmente, a etnia serviria como o *código*, a "*gramá-*

---

[23] Op. cit.: p. 101.

tica" de uma linguagem social capaz de orientar os agentes na situação interétnica.

Ocorre, portanto, que esses atributos ideativos e valorativos são uma construção do pensamento e refletem, por um lado, um sistema de representações, por outro, relações reais socialmente vividas pelos agentes.

Essas representações emergem, de fato, no discurso dos agentes, que faz aflorar quais desses atributos são usados na construção do *nós*, ou, em outras palavras, quais os elementos que se prestam para a eleboração de uma categoria, a de identidade. Por isso mesmo, no nosso caso, uma lista de semelhanças e diferenças poderia não levar a lugar nenhum. O que importa, de fato, é que os Oro Win, em conjunto com os extintos Oro Kitam, Oro Iapraí e Oro An'Am', se identificavam como um só povo, distinto dos Pakaas-Novos, ainda que ambos, surpreendentemente, se auto-denominem Oro Wari. Se houve um momento na história em que formaram uma única sociedade que se separou, conservando, por isso mesmo, tantas semelhanças, a cisão produziu, posteriormente, a elaboração de duas etnias diversas.

Os Oro Win e os Pakaas-Novos seriam um significativo exemplo para a definição de *categoria étnica* de Fredrik Barth (24). Diz esse autor que essa categoria pressupõe diferenças culturais, mas as similaridades e as diferenças culturais são insuficientes para a compreensão da categoria enquanto tal, porque os traços que devem ser levados em conta são aqueles que *os agentes* consideram significativos, e não as diferenças objetivas. Isso significa que os critérios de identidade não são jamais simples indicadores e, em termos epistemológicos, não se reduzem a expressão de redundância que forneceriam a base de uma taxonomia.

---

(24) BARTH, Fredrik. 1976.

Além desses oro, reconhecidos no plano real e mitológico, os Oro Wari (os Pakaas-Novos: daqui por diante, quando dissermos Oro Wari, estaremos sempre nos referindo aos Pakaas Novos única e exclusivamente) uma véz que ocupavam diferentes territórios, experimentaram com a chegada do branco, experiências singulares, e em épocas diversas. Mas, para todos eles, o branco era um ser diferente daqueles que povoavam as fronteiras dos seus territórios e que serviram de base para a construção da sua identidade contrastiva num momento histórico.

Essas novas pessoas eram os uiam', ou os Oro Tou. Como vimos, a palavra uiam' deriva de iamĩ ou jamĩ, que quer dizer "espírito", e tem várias conotações cosmológicas que serão discutidas oportunamente. (25) Tou é uma onomatopéia: tou faz o som do tiro das espingardas. A palavra designa também genericamente todos os utensílios feitos de alumínio.

3. A CHEGADA DOS UIAM'.

Versão Oro Bone

Os Oro Bone costumavam ir caçar bem longe. Numa dessas incursões, avistaram, perto da foz do Laje, trabalhadores da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Eram então os primeiros brancos que se aproximavam do seu território. Os Oro Bone entenderam que estavam sendo invadidos, e resolveram atacá-los. Começou então a ocorrer mortes de ambos os lados. Mas a retratação dos brancos foi tão rápida quanto intensa, e os Oro Bone passaram a viver escondidos na mata, alimentando-se de caça e coleta.

Além dos trabalhadores da ferrovia, os serin-

---

(25) Já mencionamos a palavra anteriormente, na versão Oro Dao do mito de origem, onde tinha o significado de "estranho", "estrangeiro".

gueiros avançavam pelo rio Laje. Os Oro Bone ficaram cercados.

A situação começou a mudar quando os Oro Dao, junto com funcionários do S.P.I., os convenceram de que era inútil resistir. Mas os Oro Bone afirmam que só cederam porque, devido às mortes, às doenças e à fome, aldeias inteiras estavam desaparecendo.

. Versão Oro Rame

Os Oro Rame conheceram primeiramente os seringueiros, com os quais entraram em luta. Recordam-se que, sempre que matavam um branco, cortavam a sua cabeça e membros e levavam para as aldeias para mostrar e também para comer.

Com o cerco do brancos aumentando cada vez mais, procuraram se unir aos Oro Rame Xien. Acabaram cedendo, por razões idênticas às dos Oro Bone.

Versão Oro Dao

Certo dia, numa aldeia próxima do rio Pacaás-Novos, estava havendo uma festa de chicha. De repente, apareceu um casal de uiam' por perto. Os índios pararam a festa. A princípio, pensaram que fossem wari. Os mais velhos, entretanto, afirmaram que isso era impossível. Cercaram-nos, tocaram seus corpos, cheirando-os. Eram diferentes.

De repente, esses Oro Dao perceberam que havia outros uiam' por perto. Pediram terçados e facas ao casal. O homem disse que tinha muitos, e que iria buscar. Saiu, mas os índios o seguiram, forçando-o a entrar cada vez mais para dentro do mato. Ali fecharam o cerco e flecharam-no. A mulher que vinha logo atrás, correu apavorada. Os Oro Dao a seguiram. Dispararam flechas e ela foi atingida no pescoço. Nesse momento, os outros uiam' que estavam escondidos começaram a atirar.

índios correram.

Passado algum tempo, resolveram voltar para certificarem de que o casal estava morto. Levaram então os corpos para a aldeia.

Esses foram os primeiros uiam' vistos numa das aldeias Oro Dao. Os habitantes dessa aldeia narraram o acontecimento aos demais. Pouco depois desse episódio começou a subida de barcos pelo Pacaas-Novos e a luta continuou.

Versão Oro At

Certa tarde, numa aldeia Oro At, um índio avisou a outro que no dia seguinte iriam caçar juntos. Combinaram um sinal: um chamaria com um assovio.

De manhã cedo, assim que um deles assoviou, recebeu um tiro. Sem saber, estavam cercados. Os brancos entraram na aldeia atirando. Morreram quase todos, só escapando os que conseguiram correr.

Versão Oro Rame Xien

Os Oro Rame Xien começaram a roubar terçados e machados dos seringueiros, que os matavam por causa disso.

Numa de suas andanças, alguns homens Oro Rame Xien ouviram o barulho das pessoas que estavam instalando os trilhos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Fizeram um primeiro ataque, em que mataram "mais de vinte pessoas". Depois cortaram as cabeças, os braços e as pernas e levaram "para as mulheres comerem."

Foram os Oro Rame Xien os que primeiro viram os uiam' trabalhando na ferrovia. Logo que isso aconteceu, foram avisar os Oro Bone. Diversas vezes, aldeias dos dois grupos se uniram para enfrentá-los.

Essas são algumas versões que narram a singularidade da experiência do encontro com os uiam'. Como os grupos se distribuíam em várias aldeias (assunto que abordaremos no capítulo seguinte), mesmo para um único grupo, os encontros foram diferentes.

A despeito dessas singularidades, todos interpretam a existência dos uiam' da mesma forma.

Mas de onde teriam surgido esses uiam'? A resposta é: da própria sociedade Oro Wari, já que esta é, ontologicamente, a única humanidade possível. E é novamente o mito que expressa essa realidade. A versão da origem dos uiam', chamada Oro Pixi, é praticamente idêntica para todos os grupos.

Oro Pixi

Versão Oro Dao

Oro Pixi era um bebê. Sua mãe não sabia o que fazer com ele, pois chorava sem parar. Então ela chamou a nora, mulher do irmão mais velho do Oro Pixi, para que tomasse conta dele um pouco. A moça tomou-o nos braços e foi dar uma volta. Quando se afastou, Oro Pixi transformou-se num homem e teve relações sexuais com ela. Depois, virou bebê de novo.

A moça devolveu-o à mãe. Mas ele recomeçou a chorar. Como não parava, a mãe, mais uma vez, chamou a nora. E tudo se repetiu. Mas, na segunda vez, um papagaio viu tudo e gritou: "Ei! Olhem o menino! Não é menino não! Ele chora porque quer ficar com a cunhada!"

O marido dela ouviu e, furioso, pegou um arco para bater em Oro Pixi. Mas ele correu e se escondeu no mato.

À noitinha, voltou. Chegou à casa do pai e pediu-lhe que preparasse um grande cocho de madeira para armaze-

água. Avisou que iria embora, para sempre, e levaria a água dos rios com ele. O pai concordou. Fez um grande cocho e encheu d'água.

No dia seguinte, pela manhã, as pessoas foram buscar água, mas o igarapé estava completamente seco. Havia secado até uma castanheira no meio. Voltaram todos estarrecidos. Foram até a casa do pai de Oro Pixi. Este, entretanto, havia cercado a casa com palhas altas, para que ninguém visse a água.

O irmão de Oro Pixi resolveu ir atrás dele. Pegou um paneiro com milho e partiu, levando consigo as suas duas mulheres e os filhos. Andaram muito, até o milho acabar, e não acharam nem os rastros de Oro Pixi. Voltaram para buscar mais milho. Andaram dessa vez ainda mais até que, numa certa altura, o irmão começou a escutar o coaxar de sapos. Ficou feliz. Disse aos filhos: "Acho que seu tio está por perto". Dormiram. Na manhã seguinte, ele encontrou o varadouro de Oro Pixi. Seguiu-o e achou a casa. Oro Pixi estava lá, sentado, fazendo flecha. Levantou os olhos e viu o irmão. Correu. Enquanto isso, todos beberam água e tomaram banho. Lá havia um grande rio, parecido com o Mamoré [26].

À tarde, o irmão de Oro Pixi foi procurá-lo. Encontrou-o quando ele já vinha voltando, trazendo nambus.

As mulheres assaram os nambus. Depois de comer, Oro Pixi deitou-se. Seu irmão então lhe disse: "Você agora pode ficar com a minha mulher". Oro Pixi aceitou e pediu-lhe que voltasse e avisasse ao pai que fortalecesse as vigas da casa porque haveria um grande temporal.

O irmão foi, e fez como ele pediu. Tirou paxiúba e mandou o pai a cercar a casa. À tarde, começou um vento forte. Foi caindo, menos a casa do pai de Oro Pixi. Depois choveu

---

[26] Rio chamado Cote na kom, literalmente: "pai da água."

torrencialmente. Com a chuva, Oro Pixi voltou.

Passaram-se alguns anos. Um dia Oro Pixi disse que queria voltar para perto do rio grande. Reuniu a mulher, os filhos, e chamou o pai. Foram todos.

Alguns meses depois, os parentes de Oro Pixi fizeram um tambor para promover um tamarã [27]. Foram até lá. Tomaram chicha e deixaram o tambor. Voltaram.

Tempos após, Oro Pixi foi lá retribuir tambor. Passou um longo período e os parentes resolveram fazer outro tamarã para Oro Pixi. Entretanto, quando foram se aproximando da casa dele, viram que os parentes de Oro Pixi estavam usando roupas. Ficaram com medo e voltaram, para pegar flechas. Retornaram e começaram a flechar. Os parentes de Oro Pixi reagiram, e atiraram flechas também.

Um dia, os parentes de Oro Pixi atacaram. Dessa vez, traziam terçados. Passado algum tempo, atacaram de novo, desta feita, usando espingardas. Eles então disseram: "Oro Pixi virou uiam'".

Versão Oro Rame Xien

A versão Oro Rame Xien é praticamente idêntica. Entretanto, há alguns elementos que devem ser ressaltados. Por exemplo, quando o irmão de Oro Pixi encontrou-o, verificou que ele já tinha uma comida diferente: em vez de "nambu", os Oro Rame Xien falam de arroz e feijão. Depois de comer, Oro Pixi mostrou ao irmão tudo o que já sabia fazer: roupas, sapatos de borracha e como cortar seringa.

Nessa versão, não foi somente a família de Oro Pixi que partiu para agredi-lo quando percebeu que ele estava diferente, mas "os Oro Bone, Oro Rame e Oro Rame Xien juntos."

---

(27) Já mencionamos o tamarã. Nele, os tambores eram levados de presente de uma aldeia para outra, conforme veremos no Capítulo IV.

...es, após matarem um homem que morava com Oro Pixi, verifica-...que ele não tinha corpo de wari: era branco.

Não vamos considerar as outras versões, porque não há nenhuma diferença mais a ser salientada.

O mito é extremamente significativo em vários sentidos: em primeiro lugar porque o desentendimento entre Oro Pixi e os outros começou em consequência de uma relação sexual ...a cunhada. Exatamente como no mito de origem, a causa primordial da dissidência é a mesma. Depois, Oro Pixi e os restan... tinham contatos amistosos, e a prova disto é a realização ...tamarã. Tudo caminhava bem, até o surgimento de elementos ...teriais diferentes: roupas, alimentos, armas, utensílios, que ...eram com que os wari passassem a considerá-los como uiam'. ... o surgimento desses elementos fez com que Oro Pixi deixas-...de ser wari.

No caso dos outros oro, as diferenças não são ...cadas, mas pensadas metaforicamente. Não há nenhum elemento ...distinga os wari dos outros oro, a não ser do ponto de vis-...ideativo e valorativo. Exatamente por isso, vimos que al-...oro existiam, de fato, enquanto outros são construções ...bólicas, mas esse fato é irrelevante, porque o que importa ...elaboração da categoria do *outro*.

No caso dos uiam', a sua trajetória está li-...a um jogo de transformações de ordem material, à percepção ...uma diferença mais complexa e inquietante: "corpo branco." ...consequência, esse *outro* recebeu uma denominação que remete ...campo semântico da cosmologia, uiam'. A identificação do ...anco como uiam' é uma interpretação teórica da sociedade Oro ...i, a partir de um quadro simbólico onde a "humanidade" como ...todo é essa mesma sociedade. Nesse sentido, as narrativas ...ticas apreciam os eventos reais em função de uma lógica pró-...a. Tal lógica se apóia numa concepção de mundo que lhe cor-...ponde. Dentro dessa concepção, o sentido da história é cap-

tado, não um "passado" enquanto tal, mas os eventos, mesmo quando surgidos e irrompidos no passado. Ou seja, o universo simbólico é o quadro de referência para os significados de novos acontecimentos. E é também - como procuramos demonstrar - a grande ferramenta para a construção da identidade.

Poderíamos dizer que, em larga medida, o mito ordena uma grande quantidade de percepções e sensações que vive o indivíduo wari, que se situa com relação aos outros wari e com relação ao universo inteiro, impedindo representações antagônicas nas práticas dos grupos.

A primeira fonte para a identidade da sociedade Oro Wari é o mito; da mesma forma, é o mito que fornece o modelo para a construção do *outro*. Vimos que isso é verdadeiro também para os Oro Win, embora cada sociedade possua o seu sistema próprio e escolha o seu repertório ideológico. O conteúdo semântico, no caso, tem diferenças profundas e é justamente aí que reside a peculiaridade da construção cultural, que é partilhada pelos membros, através de uma constante troca verbal entre locutores e auditores. Mas o que importa salientar é que, independente do conteúdo, o mito tem essa função, qual seja, de ser a primeira fonte para a construção da identidade. Os outros, os não wari - e isso é válido tanto para os Pakaas-Novos quanto para os Oro Win quando se referem ao *outro* - não podem ter a mesma identidade porque não têm os mesmos mitos, o que equivale a dizer que não têm a mesma relação com o mundo, não partilham o mesmo discurso, não efetuam a grande troca verbal que permite a associação a participação. É, portanto, a ideologia mítica a grande sustentação coletiva da organização social, do *nós*.

CAPITULO III

O ESPAÇO DIVIDIDO

"Em seus mil alvéolos,
o espaço retém o tempo comprimido. O espaço serve para isso."

(Gaston Bachelard)

Os grupos que compõem **Oro Wari** sempre ocuparam territórios definidos e reconhecidos. A ocupação do espaço reflete a *morfologia social*, entendendo-se pelo termo o sentido que lhe dá Marcel Mauss, qual seja: o substrato da sociedade, a sede da vida coletiva. Entretanto, não se trata de privilegiar o fator "*telúrico*", mas, ao contrário, relacioná-lo à complexidade e totalidade social. (1) Ainda assim, começar o estudo da sociedade pela descrição dos elementos da morfologia social, as formas de agrupamentos *ad hoc*, as unidades sociais, antes de estudar as relações que os envolvem, é um recurso cômodo, conforme salientou Patrick Menget. (2)

---

(1) MAUSS, Marcel. 1968a: p. 389

(2) MENGET, p. 1977: p. 116

Por outro lado, descrever os elementos da morfologia social conduz a uma série de novos problemas. Joanna Kaplan [3] chamou a atenção para o fato de que, nos últimos anos, os etnógrafos têm, cada vez mais, tomado consciência da dificuldade de descrever claramente as estruturas complexas das sociedades amerîndias, não só no que se refere à morfologia, como também à organização social como um todo. Tornou-se cada vez mais óbvio que os conceitos da antropologia tradicional não elucidam os princîpios sobre os quais foram construîdas e, na verdade, quando usados, algumas vezes distorcem esses princîpios. Sobretudo com relação às sociedades indîgenas do Brasil Central, outros autores, como David Maybury-Lewis [4], já haviam observado que certos conceitos antropológicos provaram ser inadequados ao seu estudo; as regras de residência, por exemplo, não "significam" a mesma coisa em todas as sociedades. Se os enfoques tradicionais deixaram a desejar, uma alternativa para a compreensão dessas sociedades estaria na ênfase da ideologia. Nesse sentido, Patrick Menget chegou à conclusão de que as unidades sociais da América do Sul são, "*do ponto de vista da sua permanência, comunidades de propriedades simbólicas que articulam sistemas de identidade social, antes de serem coletividades econômica ou juridicamente solidárias.*" [5]

Pierre Clastres [6] argumenta que os americanistas em geral identificaram a família extensa como o modelo mais difundido constituindo-se frequentemente numa comunidade politicamente autônoma, refletida, no plano espacial,

---

(3) KAPLAN, J. 1981: p. 15

(4) MAYBURY-LEWIS, D. 1979: pp. 309-10

(5) *Apud* SEEGER, A. *et al.* 1979: p. 6

(6) CLASTRES, P. 1963: pp. 72 - 75

pela grande casa coletiva ou *maloca* (modelo Tupi). A partir daí, difundiu-se também a idéia de que o isolamento político de cada comunidade seria um traço pertinente à etnologia da floresta tropical. Entretanto, para ele esta é uma idéia falsa, porque através das regras de residência, irmãos ou irmãs deixam as suas comunidades de origem para viver em outra. Muitas das unidades da floresta tropical, portanto, não devem ser consideradas nem como famílias extensas nem como linhagens. Nesse caso, sabe-se o que elas não são. A dificuldade é também terminológica: como nominá-las? Clastres sugere que essas comunidades são verdadeiros *dêmos*, no sentido de Murdock, isto é, unidades principalmente residenciais. (7) Falar desses *dêmos* como unidades sócio-políticas implica que eles funcionavam segundo o esquema de totalidades "orgânicas" e que a integração dos elementos que os compõem é profunda: é o que traduz o "espírito de corpo" como consciência de si do grupo. Ou seja: as unidades da floresta tropical, para Clastres, não podem ser explicadas somente em função das regras de casamento ou residência, mas em função dos elementos que contribuem para o reconhecimento do grupo enquanto uma unidade social.

---

(7) De fato, George Peter Murdock reintroduziu este termo na sua obra Social Structure, empregando-o para designar um grupo local na ausência da descendência unilinear, especialmente quando encarado como um grupo de parentesco. Os *dêmos* podem ser exogâmicos ou endogâmicos. Os primeiros teriam uma composição idêntica à do clã, diferindo apenas porque falta o princípio de descendência.

A palavra *dêmos*, do grego, originalmente designava o conjunto de cidadãos que partilhavam todos os direitos, e depois, em Atenas, a principal subdivisão da cidade, que tinha autonomia, mas sob o controle da cidade.

Clisthene organizou em 509 os *dêmos* áticos e fez deles a base da sua organização política, que foi ao mesmo tempo uma porção do território, uma circunscrição administrativa e uma associação religiosa.

Evidentemente, não cabe aqui discutir se o termo *dêmos*, sugerido por ele, é adequado ou não. Na realidade, o que é importante salientar é que Clastres tocou num ponto fundamental: a dificuldade que todo pesquisador tem em descrever e nominar as unidades sociais dos povos da floresta tropical. Isso é facilmente verificável em vários exemplos: Patrick Menget, analisando a morfologia social Txicão - grupo de língua Karib - baseando-se exclusivamente em critérios externos de observação *ad hoc*, distinguiu três grandes níveis de organização da sociedade: a tribo, a casa e o fogo. Essas denominações são bem conhecidas, mas, entre os Txicão, adquirem características específicas.

Jacques Lizot (8), falando sobre os Yanomami, criou uma teoria para explicar as unidades residenciais daquela sociedade. O mesmo é verdade com relação a Peter Rivière (9), descrevendo a organização social dos Trio, também de língua Karib. Ainda com relação aos Yanomami, Bruce Albert (10) criticou o uso de certas categorias reificadas em conceitos antropológicos e aplicados às sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas. Apresentou, ele mesmo, uma tese onde procurou evidenciar a configuração sociopolítica global sobre a qual repousa a representação e a organização da sociedade Yanomami. Nesse sentido, procurou apreender a ordem social do grupo em termos da sua "teoria indígena", isto é, como um espaço de relações sociais que formam uma totalidade política contextual que dá sentido e consistência às suas subdivisões internas, e a um vasto conjunto de crenças, de classificações, de normas, de ritos e de mitos cuja articulação constitui e institui os fundamen-

(8) LIZOT, Jacques. 1984

(9) RIVIÈRE, Peter. 1970

(10) ALBERT, Bruce. 1985

tos da sociabilidade Yanomami.

Poderíamos multiplicar os exemplos, que demonstram a necessidade de teorias ou modelos locais como um procedimento sistemático de descoberta e apresentação. Muitas vezes a empresa de trazer à luz uma organização social esbarra nas limitações de um discurso intraduzível e a garantia da fidelidade da representação exige a elaboração de um conjunto de critérios empíricos e formais. Isso é particularmente verdadeiro com relação às nomenclaturas já conhecidas - tribo, aldeia, grupo, etc. - que podem não ter, a nível da realidade, as configurações sociológicas a elas tradicionalmente associadas.

No caso da sociedade Oro Wari, até agora, consideramos a existência de uma grande unidade inclusiva, dividida em oito grupos. Qual a natureza desses grupos? Como explicar a sua organização interna e as relações que se estabelecem entre eles? Estas são, sem dúvida, as nossas grandes questões, e respondê-las não é tarefa fácil, mas é o que me propus a fazer.

Vimos, no capítulo anterior, como os wari se reconhecem como uma unidade, a partir da concepção ideológica, refletida na mitologia, que lhes atribui uma mesma origem. Vimos também que a categoria *identidade* é forjada na relação dialética da definição do *nós* e do *outro*, relação que é historicamente construída. Nesse nível, é o grande conjunto, é a sociedade wari como um todo que é oposta ao outro. Mas há outros níveis onde a categoria emerge: precisamente nas formas como esses grupos que compõem a totalidade percebem as suas diferenças internas. Estas formas demonstram complexidade maior na medida em que nos aprofundamos na sua compreensão. Para analisá-las, vamos, portanto, usar como recurso, em primeiro lugar, a descrição dos elementos da morfologia social. Mas, se autores como Menget,

ao utilizá-lo, puderam lançar mão da observação de critérios externos, para nós, a questão é mais complicada. Isso porque os grupos, hoje, estão localizados nos Postos da FUNAI, e seus territórios antigos incluídos dentro dessas reservas e até mesmo, em alguns casos, fora delas. Mas a *territorialidade* é um dos elementos principais na construção dessa forma de identidade, ao mesmo tempo em que a ocupação de espaços definidos permitiu o estabelecimento de várias relações de ordem cerimonial, de direitos e deveres, que, em síntese, conformam a organização social. É evidente que as mudanças ocorridas pelo contato refletiram-se em todos os planos. Preferi, por isso, construir um modelo da sociedade configurando-o historicamente numa época pré-contato, quando todos os territórios eram rigidamente demarcados. É como se eu estivesse fazendo uma pintura da sociedade, num momento em que todas as antigas instituições e práticas funcionavam, como a antropofagia, por exemplo. O que não significa, por outro lado, que essas instituições e práticas não existam mais pura e simplesmente. Embora algumas tenham desaparecido, e, novamente, este é o caso da antropofagia, a estrutura lógica que as fundamentava permanece, pelo menos no plano ideológico.

Apresentando a "pintura", vamos ver, em primeiro lugar, a configuração espacial dos dois grupos.

1. OS MAKARACON

A área ocupada por todos os grupos Oro Wari até provavelmente o início da década de 60 estendia-se da margem direita do Pacaas-Novos até a margem esquerda do Laje e abrangia parte das terras situadas na margem esquerda do Pacaas-Novos, entre seus afluentes igarapé Dois Irmãos e rio Novo, incluindo os afluentes desses. É dentro deste

perímetro que cada grupo ocupava um espaço definido e reconhecido pelos demais, formando um conjunto de localidades onde ficavam as aldeias.

O seu levantamento foi possível junto aos índios mais velhos, que revelaram um notável conhecimento da geografia local, e uma admirável precisão em reconhecer a delimitação da área de cada grupo. Em primeiro lugar, eles traçaram um grande mapa dos rios, das cabeceiras à foz. Com perfeição, o desenho coincide com a bacia do Pacaas-Novos. A única discordância é a seguinte: após o seu afluente da margem direita igarapé da Gruta, o rio Pacaas-Novos segue em curso paralelo com o seu afluente igarapé Boa Vista (consulte-se os Mapas). Entretanto, nem os índios nem os habitantes da região diferenciam esses cursos: para ambos, os rios Negro, Ocaia e outros, são afluentes do Pacaas-Novos, e não do igarapé Boa Vista. (11)

Quando perguntamos aos índios a palavra para "aldeia", tivemos como resposta: **makaraxi**. **Makaraxi**, literalmente, significa "a nossa terra". Deriva da palavra **makan**, "terra". Gramaticalmente, esta palavra faz parte do mesmo grupo da palavra **xitot**, "roça", citada como exemplo no capítulo I. Se seguirmos o mesmo modelo, veremos que a palavra **makan**, quando acrescida dos morfemas indicativos de pessoa, sofre variações. **Makaraxi**, sendo a 1ª pessoa do plural, "nosso inclusivo", fornece o radical:

---

(11) Essa capacidade admirável demonstrada por alguns em construir mapas, não é um privilégio dos Pakaas-Novos. Irving Hallowell, no seu artigo *"Cultural Factors in Spacial Orientation"* (1977) afirma que os mapas, entre os povos ágrafos, são projeções, sob a forma de símbolos gráficos, das relações espaciais abstraídas do conhecimento avaliável ou "mapas mentais" e afirma ainda que é surpreendente verificar o quanto esses mapas podem ser precisos.

makara	=	radical
xi	=	nosso inclusivo

Assim:

makara	=	a terra minha
makaran	=	a terra tua
makaracon	=	a terra dele
makaracam	=	a terra dela
makaraxi	=	a terra nossa (inclusivo)
makaraxũt	=	a terra nossa (exclusivo)
makarahũ	=	a terra de vocês
makaracocon	=	a terra deles
makaracacam	=	a terra delas
makarain	=	a terra dele-a-es-as (neutro)

Essas palavras foram amplamente utilizadas nas elocuções das descrições das áreas. Ocorre, portanto, que não há na língua Pakaa-Nova uma palavra para "aldeia" e o nome comum para designar o local ou locais ocupados pelos grupos é precisamente "terra", ou seja, makan. Entretanto, há outras palavras para "terra", quando o contexto se refere ao solo, ou à argila: toxam é uma delas. Desse modo, o campo semântico da palavra makan é bem explícito: é a localidade, o local habitado.

Cada makaracon, por sua vez, tinha uma denominação. Essas denominações eram bem conhecidas por cada grupo, e, com mais precisão, pelos índios mais velhos. Consequentemente, ficou bastante claro que um indivíduo Oro Dao, por exemplo, conhecia as denominações e as localizações dos territórios Oro Eo, Oro At, etc. e assim sucessivamente, embora esse conhecimento variasse a nível individual. Referiam-se explicitamente aos makaracon Oro Dao, makaracon Oro Rame, etc., usando a palavra na sua forma singular. O conhecimento dessas localizações e nominações fornece um es-

ro preciso da territorialidade. Vamos conhecer, em primeiro lugar, a grande bacia hidrográfica.

Os rios (ver Mapa VIII)

I. RIO OURO PRETO - chamado Tao Panã. Panã é o nome genérico para "pau", "madeira". Tao não foi traduzido.

II. AFLUENTES DO OURO PRETO - são dois afluentes da margem esquerda do Ouro Preto, que os índios nominam, mas os mapas não:

1. Komĩ dao - komĩ vem de kom = água; i = um locativo; dao = morcego, como já foi visto. Literalmente: "rio de morcegos".
2. Tucuĩ - não sabemos a tradução.

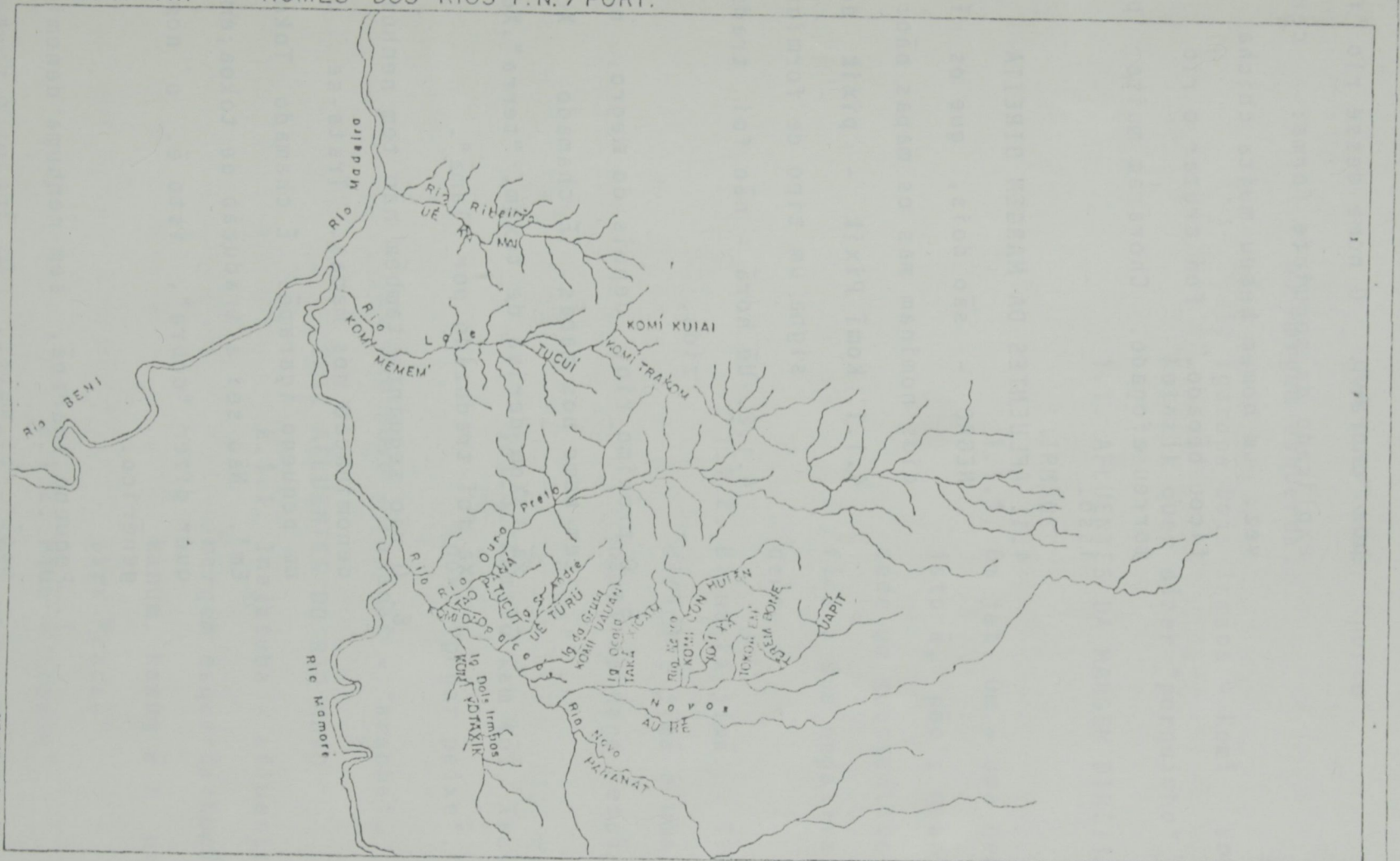
III. RIO PACAAS-NOVOS - Au hé. Hé é uma onomatopéia: o som do grito de um gavião.

IV. AFLUENTES E TRIBUTÁRIOS DO PACAAS-NOVOS

a) Margem direita:

1. Santo André - Uẽ Tũrũ. Uẽ = onomatopéia: vomitar, rio que vomita, alusivo às cachoeiras; tũrũ = "trovejar".
2. Igarapé da Gruta - Komĩ Uauan'. Komĩ já foi visto; uauan = nome de um peixe.
3. Rio Ocaia - Takã xi cam. Takã designa um tipo de cipó.

MAPA VIII NOMES DOS RIOS P.N. / PORT.



4. Rio Negro - Komĩ con huein. Con é a partícula possessiva, 3ª pessoa do singular (dele); huien foi traduzido por "chorar". O nome desse rio foi explicado da seguinte forma: certa vez, um homem bebeu muita chicha e ficou bêbado. Foi cruzar o rio e morreu afogado. Choraram muito por isso.

4.1. AFLUENTES DA MARGEM DIREITA DO NEGRO - são dois, que os índios nominam mas os mapas não:

4.1.1. Komĩ Pixik - pixik designa um tipo de formiga.

4.1.2. Uẽ horã - não foi traduzido.

5. O próximo rio, depois do Negro, não tem nome nos mapas. É chamado Xom xã. Xom deriva de toxam, "terra". Xom xã foi traduzido por "lama".

6. O rio seguinte também não tem nenhuma denominação nos mapas. Trata-se de um pequeno igarapé. É chamado Tokoa Em'. Não sei a tradução de tokoa;em' quer dizer "cobra", isto é, o nome genérico.

7. Pequeno igarapé, sem nenhuma denominação nos mapas. Os índios o chamam de Terem bone. Não me foi possível traduzir Terem; bone, como foi visto, significa "fezes".

8. Igarapé ainda menor que o anterior, sem nome nos mapas. É chamado Uapît, que quer dizer "porto".

b) Margem esquerda:

1. Igarapé Dois Irmãos - Komî kotaxik. Kotaxik quer dizer "porquinho"

1.1. AFLUENTES DA MARGEM DIREITA DOIS IRMÃOS

1.1.1. Om jat. Om = uma negativa, isto é, "não"; quando precede um substantivo significa a sua negativa; jat= dente.

1.1.2. Bi ua ka jimã. Tradução difícil: jimã é uma das palavras para "espírito", "alma".

1.1.3. Kam tô kam tô. Traduzido por: "pegar peixe".

2. Rio Novo - Pananãt = "aranha".

2.1. AFLUENTES DO RIO NOVO

2.1.1. Inajatuba - afluente da margem esquerda: Komî Tain kanüm. Kanüm é a palavra para "cacau".

2.1.2. Piuã = "cotia".

2.1.3. Uã pakã. Pakã = uma fruta.

2.1.4. Xirem xirem =onomatopéia: "cachoeira".

2.1.5. Piram = "quati-puru"

2.1.6. Om ham bî. Om =negativa; ham = peixe. Literalmente:

"rio sem peixes".

2.1.7. Uã mok.Mok = uma fruta.

2.1.8. Komĩ con uaiji. Uaiji = "nenê", criança de colo.

2.1.9. Komĩ ü. Ü = formiga.

2.1.10. Tak iram'. Iram'="açaĩ".

Esses afluentes são de ambas as margens do rio Novo. Este rio tem, a partir das suas cabeceiras, 22 afluentes. Os índios nominam 10: consideram apenas os mais próximos da foz.

V. RIO LAJE - Komĩ memem = literalmente: "rio de frutas".

VI. AFLUENTES DA MARGEM ESQUERDA DO LAJE(sem nome nos mapas)

1. Komĩ kuiai. Kuiai = um pássaro.
2. Komĩ trakom. Trakom = "taboca", já visto.
3. Tucuĩ - homônimo de um afluente do Ouro Preto, não traduzido.

VII. RIO RIBEIRÃO - Uê ka mai. Uê já foi explicado; ka mai = "sem sal".

Esses foram os rios nominados pelos índios. É bastante provável que haja nomes para outros, mas esses parecem ser, sem dúvida, os mais importantes e também os mais conhecidos, uma vez que eram os principais eixos ao longo dos quais se assentavam os limites de alguns territórios.

Seguindo os rios, torna-se mais fácil conhecer a localização dos makaracon [12], cuja relação completa consta do Apêndice III.

A relação dos makaracon foi obtida com informantes de cada grupo e discutida com informantes de outros em todos os Postos, inclusive Sagarana e Sotério. Essas discussões deixaram claro que os grupos Oro Eo, Oro Dao, Oro At e Oro Jowin conheciam perfeitamente os makaracon uns dos outros; da mesma forma aconteceu com os Oro Bone, Oro Rame e Oro Rame Xien. Já entre os primeiros e os últimos, o conhecimento variava, a nível individual como já fizemos referência. Quanto mais idoso era o informante, maior o seu conhecimento. Os makaracon menos conhecidos foram os dos Oro Kao Oro Ajê.

A relação dos makaracon nos fornece uma série de informações: em primeiro lugar, as localizações exatas dos grupos. São elas:

I. ORO DAO. Os Oro Dao, como vimos no capítulo anterior, se dividem em dois, a partir da localização. Desse modo:

ORO DAO JI BONE - margem esquerda do Ouro Preto;

ORO DAO UIAM' - margens esquerda e direita do igarapé Dois Irmãos;
margens esquerda e direita dos afluentes do igarapé Dois Irmãos.

(12) Usamos a palavra no masculino porque, como se verá adiante, todos os substantivos na língua Pakaa-Nova são masculinos ou neutros.

II. ORO EO - margem direita do Uapĩt (afluente da margem direita do igarapé Boa Vista);
margens direita e esquerda do Terem Bone (idem);
margens direita e esquerda do Tokoã Em';
Margens direita e esquerda do Xom xã(idem);
margem esquerda do Negro.

III. ORO AT - margem direita do Negro;
margens esquerda e direita do Ocaia.

IV. ORO JOWIN - margens esquerda e direita do rio Negro;
margens esquerda e direita dos afluentes do rio Novo (já discriminados anteriormente).

V. ORO BONE - margem esquerda do Laje, perto das cabeceiras, e ao longo de ambas as margens dos afluentes Komĩ Kuiai e Komĩ Trakom.

VI. ORO RAME - margem esquerda do Laje, depois do afluente Komĩ Trakom', à jusante.

VII. ORO RAME XIEN - margem esquerda do Laje, rumo à foz, e ao longo do afluente Tucuĩ.

VIII. ORO KAO ORO AJÊ - próximos do Tucuĩ e da foz do Laje.

Através dessas localizações, fica claro que, tradicionalmente, os Pakaas-Novos não tinham territórios próximos do rio Ribeirão. O grande perímetro dentro do qual estavam situados, como se pode ver, tinha os seguintes limites:

- norte : margem esquerda do rio Laje;
- sul : margem esquerda do rio Novo;
- leste : margem direita do igarapé Boa Vista;
- oeste : rio Ouro Preto, margem direita do Pacaas-Novos, área oeste da serra dos Pacaas-Novos.

A ocupação da margem esquerda do rio Ribeirão já se configurou numa época de desorganização, com a invasão das áreas de ocupação tradicional da margem esquerda do Laje pelos seringueiros. Talvez, por isso, os índios, pelo que sei, não nominaram os afluentes da margem direita do Laje, nem tampouco os do Ribeirão.

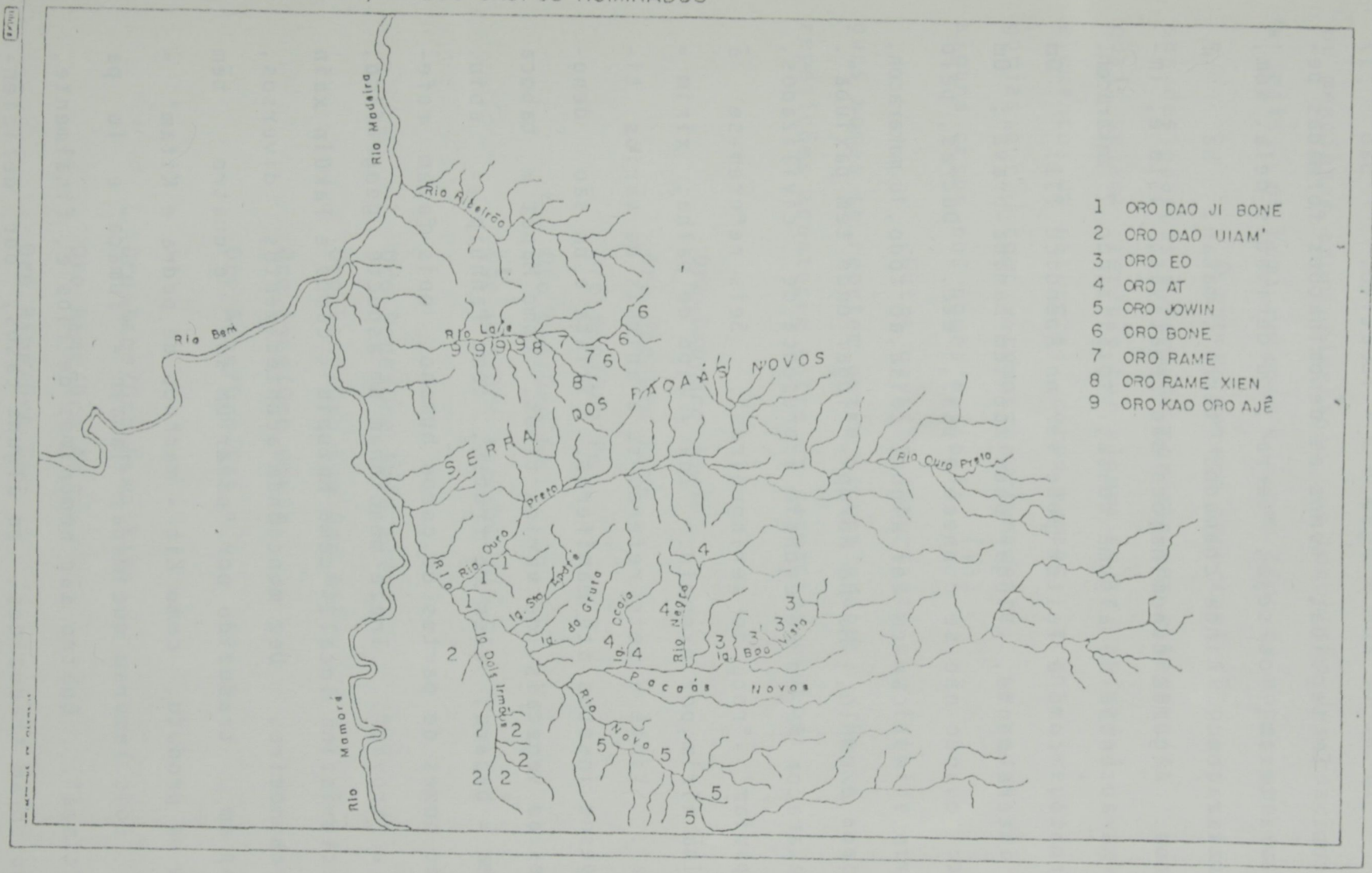
Essa distribuição pode ser visualizada no Mapa IX. Ao todo, os makaracon totalizavam 233, embora, com toda a certeza, esse número fosse muito maior. Sua distribuição entre os grupos era a seguinte:

GRUPO	NÚMERO DE MAKARACON
ORO DAO JI BONE	21
ORO DAO UIAM'	49
ORO JOWIN	32
ORO EO	29
ORO AT	17
ORO BONE	26
ORO RAME	26
ORO RAME XIEN	15
ORO KAO ORO AJÊ	17

Verifica-se uma predominância acentuada de makaracon Oro Dao. De fato, esse sempre foi o grupo mais populoso, mas o grande número de makaracon não deve ser entendido somente como um reflexo imediato do dado demográfico. Isso porque, embora a palavra makaracon signifique "local habitado", "localidade", na verdade esses lugares não eram habitados todos ao mesmo tempo. Tratam-se de regiões passíveis de serem habitadas, isto é, que eram habitadas, abandonadas e novamente ocupadas. Definem, na verdade, a territorialidade, o espaço de cada um.

As denominações desses makaracon podem ser analisadas da seguinte forma: a maioria (53) é chamada totain, ou seja, "roça", aí incluindo os makaracon chamados "roça velha". Um segundo grupo de denominações é formado pela palavra tocon, "olho", na 3ª pessoa do singular,

MAPA IX LOCALIZAÇÃO DOS GRUPOS NOMINADOS



ou seja, "olho de ", com 24 makaracon. Outro grande grupo de deromінações é formado pela palavra komĩ, que, como vimos, é a junção de kom = água + i = locativo. São .17 makaracon. Em seguida, temos as denominações formadas pela palavra toxam, ou seja, "terra", ou derivadas dela, xom, com 8 makaracon. Ainda chamados "terra", makan, hã 3 makaracon. Algumas denominações são negativas, isto é, implicam na ausência de alguma coisa, totalizando 7 makaracon. Por exemplo, como o leitor pode ver no Apêndice III: Om ciri : literalmente, "lugar onde não tem banana-brava"; Om cote ne: "quando não se conhece o pai", etc. Outras, pelo contrário, implicam em ter alguma coisa,ao todo,10 makaracon, como, por exemplo, Ma na horôp = "lugar onde tem paxiũba". Três makaracon fazem referência à presença de civilizados, como Ipauiam' ="roça de seringueiros". Seis referem-se à casa: Inã xirim,por exemplo.- Inã = tipo de palha; xirim = "a casa". Vinte e sete referem-se a animais de vários tipos, desde insetos até mamíferos. Trinta e um são denominações de vegetais de vários tipos, como Mapãt = taboca e Kaximã = babaçu, além de frutas, como Panhuip = abiu. Dois são nomes de partes do corpo humano; dois fazem referência a "trovão". Treze mencionam um aspecto geográfico, ou característica local, como Matupiu = campo e Pakũin xain xain = cachoeira. Dez mencionam acontecimentos diversos, como Uap am', traduzido por "parar um som" e quatro têm nome de um produto, como Kit = machado de pedra e Kitam' = jirau. Dois lembram queimada: Tanain = "fumaça" e To pa kon = "cinza". Quatro são homônimos de rios e, finalmente, onze não foram traduzidos, em alguns casos, por deficiência minha em captar o sentido; em outros (mais raros) porque os próprios índios não sabiam a tradução.

Essa tentativa de organizar as denominações dos makaracon conforme o seu significado poderia ser refei

ta se tomássemos os diversos totain, tocon e komĩ. Ou seja: os totain, por sua vez, recebem nomes de animais, plantas ou mencionam acontecimentos; os tocon são designações de animais; os komĩ recebem o mesmo tipo de nomes que os totain.

O que me parece importante é que o campo dessas designações é formado por algumas categorias básicas, quais sejam: ter/não ter alguma coisa; animais; vegetais; elementos da natureza; corpo humano; acontecimentos, categorias que, como veremos oportunamente, se repetirão em alguns casos nos nomes pessoais. (13)

Outra questão importante é o fato de que alguns nomes se repetem entre alguns grupos. Nesse caso, as repetições acontecem entre os seguintes grupos:

Oro Dao/Oro Jowin
Oro Dao/Oro Rame
Oro Dao/Oro Eo
Oro Dao/Oro At
Oro Dao/Oro Kao Oro Ajê

Oro Bone/Oro Rame Xien
Oro Bone/Oro Kao Oro Ajê
Oro Bone/Oro Jowin
Oro Bone/Oro Dao

Oro Rame/Oro Rame Xien
Oro Rame/Oro At
Oro Rame/Oro Dao

(13) Voltarei ao assunto quando tratar da onomástica entre os Kaxinawá

Oro Jowin/Oro Dao

Oro Jowin/Oro At

Oro Jowin/Oro Bone

Oro Rame Xien/Oro Bone

Oro Rame Xien/Oro Rame

Oro Kao Oro Aiẽ/Oro Dao

Oro Kao Oro Ajẽ/Oro Bone

Oro Kao Oro Ajẽ/Oro Jowin

Oro At/Oro Dao

Oro At/Oro Rame

Oro At/Oro Jowin

Oro Eo/Oro Dao

Os nomes desses makaracon são um reflexo da informação sócio-cultural que trazem consigo, sendo grande a variedade e a riqueza da carga semântica. Como parte do léxico comum dos grupos, pressupõem uma relação causal, e até mesmo existencial com a coisa nominada, no caso, a terra. Na sua estrutura, contêm referências fragmentárias a eventos significativos, ou seja, são parte desses eventos históricos. Exatamente por isso, os nomes dos makaracon são mantidos: é porque estabelecem uma relação simbólica entre a terra e o evento, a partir de ocorrências significativas, que conferem a esses nomes tanto um sentido cultural quanto de referência. Tanto os vocábulos quanto o significado são partilhados como um grande patrimônio simbólico dos grupos. Não podemos esquecer que o espaço é a grande categoria que permitiu aos **Oro Wari** formar a imagem de um universo socialmente unificado. Exatamente por isso, a maneira

como esse espaço é percebido, ou seja, a localização dos makaracon dos vários grupos, evoca, nos seus nomes enquanto formas geradoras de sentido, os caules, as ramagens, o grito agudo de um certo pássaro, o canto suave de uma determinada ave, os eventos que a memória não deixa apagar, enfim, uma grande pintura impressionista de cores e matizes, da sua terra como um todo.

No que se refere à distribuição, observa-se a evidente proximidade entre os Oro Dao, Oro Eo, Oro At e Oro Jowin de um lado, e entre os Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien e Oro Kao Oro Ajẽ, de outro. Não há dúvida de que existem três grandes localizações que congregam os grupos e que proponho chamar de *grupos regionais:*

1. os Oro Dao Ji Bone, Oro Eo e Oro At;
2. os Oro Dao Uiam' e Oro Jowin;
3. os Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien e Oro Kao Oro Ajẽ.

A localização desses grupos coincide com o roteiro seguido após a divisão mitológica. Depois, como vimos no capítulo II, os Oro Dao Uiam' e os Oro Jowin cruzaram o rio Pacaas-Novos, os primeiros se estabelecendo em ambas as margens do igarapé Dois Irmãos e os últimos nas margens do rio Novo e de alguns de seus afluentes. Dessa forma, pode-se considerar que os grupos regionais 1 e 2 são na verdade um só, em função da proximidade geográfica. Sugiro chamá-los de *grupo regional do Pacaas-Novos*, já que seus territórios estavam situados todos nas margens de afluentes e tributários deste rio. Os Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien e Oro Kao Oro Ajẽ estavam separados deste grupo por uma distância considerável, onde um grande número de rios, além de parte da cordilheira do Pacaas-Novos (cadeia de montanhas próximas da margem esquerda do rio Ouro Preto) e parte da

própria serra dos Pacaas-Novos tinham de ser transpostos para que se encontrassem. Os Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien e Oro Kao Oro Ajé podem ser chamados de *grupo regional do Laje*, uma vez que seus makaracón estavam situados em territórios que tinham este rio como eixo. O rio Ouro Preto é o grande divisor desses dois grupos regionais.

Assim, para se encontrarem, esses viajantes da serra tinham de atravessar superfícies ora aplainadas, ora dissecadas em colinas, cristas e pontões, onde os cursos dos rios são interrompidos por corredeiras. Cobrindo a região, a mata: perene e majestosa nas várzeas, nas galerias, na terra firme, onde florescem seringueiras, castanheiras, cedros, sucupiras, cumarus... Ladeando os cursos d'água, as paxiúbas, os açaís, as imbaúbas e samáumas... Afastando-se dos igarapés, pelo interior, vez por outra aparecem lagos que aumentam muito de tamanho nas enchentes e, nas vazantes, se cobrem de extensos capinzais. Ao baixar das águas, surgem as praias de areias muito brancas e os caminhos podiam ser percorridos mais facilmente. Habitando toda essa vasta área, uma imensa quantidade de animais: macacos (os índios distinguem 12 tipos); tamanduás, tatus, onças, antas, aves de vôolongo, falconiformes (só gaviões são 8 os tipos conhecidos) e de vôo curto, galiformes (nada menos que 13 tipos de nambu), imensa quantidade de peixes conhecidos e nominados, e insetos, vários, nominados e aproveitados na alimentação.

Assim estabelecidos, em função da distância, os Oro Dao, Oro At, Oro Eo e Oro Jowin se encontravam mais assiduamente, e o mesmo é verdadeiro para os demais grupos entre si. Contudo, havia ocasionalmente encontros entre todos eles, embora não simultaneamente. Esses encontros, de caráter cerimonial, serão analisados no próximo capítulo. Mas, para que acontecessem, era necessário, em alguns

casos, percorrer um longo caminho. Coletando algumas histórias de vida, verifiquei que os deslocamentos eram relativamente constantes. Vejamos alguns casos: Horei Peẽ, um homem Oro Dao de aproximadamente 65 anos, filho de pai e mãe Oro Dao, nasceu no makãracon Pikaiẽ, localizado entre a margem direita do igarapẽ Santo Andrẽ e a margem esquerda do Ouro Preto. Ainda criança, mudou-se para Manatõ, próximo. Depois, sua família foi para Pinkaram, perto da margem direita do Santo Andrẽ. Quando adulto jovem, ele foi, por diversas vezes, participar dos tamarã na região dos Oro Bone e dos Oro At. Desses últimos, recorda-se do makaracon Maxiu Uanap, na margem esquerda do Ocaia. Seu pai combinou o seu casamento com uma moça também Oro Dao, do makaracon Panauin, situado próximo do Ouro Preto. Para lá ele foi e passou algum tempo, retornando depois com a esposa. Quando essa primeira esposa ainda era viva, alguns Oro Rame vieram para um tamarã no makãracon onde viviam, Manatõ. Durante esse tamarã, combinou-se o seu casamento com uma mulher Oro Rame. Ele então foi até Tocon Tutum, onde ela morava, passou algum tempo e retornou para o Manatõ, onde ficou até a chegada dos primeiros brancos.

Uam E, outro Oro Dao de cerca de 70 anos, nasceu em Iapauiam', perto da margem esquerda do Santo Andrẽ. Moveu-se depois para Kurumiã kao uiam', no rio Komĩ Dao; para Totain Uẽt, local próximo e para Parapã, na margem esquerda do Ouro Preto, onde se casou. Sua segunda esposa era Oro At, portanto, ele passou algum tempo num makaracon desse grupo. Viveu ainda em outros makaracon, todos Oro Dao, até que, com a chegada dos primeiros brancos, foi viver num makaracon Oro Eo. Uan E' afirmou que, quando jovem, foi várias vezes nos tamarã realizados pelos Oro Rame Xien e Oro Bone.

Xintõ, uma mulher Oro At de cerca de 60 anos, nasceu no makaracon To pa kon, no rio Ocaia. Casou-se com um homem Oro Eo e foi para o makaracon Tere Matan, acompanhando o marido, localizado na margem esquerda do rio Negro. Depois mudaram-se para um makaracon Oro Dao com a chegada dos primeiros brancos.

Maxuim Korai, um velho e conceituado xamã Oro Jowin, lembra-se que passou a infância no makaracon Komĩ Trahõ. Depois mudou-se para o Touĩ. Posteriormente sua família morou nos seguintes makaracon: Tanain, Ma na horõp, Komĩ tawi, todos Oro Jowin. Seus pais vieram do rio Negro, junto com outros Oro Jowin. Cruzaram o Pacaas-Novos e o rio Novo e fundaram, na margem direita do Inajatuba (afluente do Novo), o primeiro makaracon Oro Jowin situado do lado esquerdo do rio Pacaas-Novos. Segundo informou, foi no Totain Kandm onde os Oro Jowin se instalaram primeiramente, "descobrindo" uma nova terra. Nessa região ficaram até a chegada dos primeiros brancos, quando se juntaram aos Oro Dao Uiam'.

Oro Iram', um homem também Oro Jowin de mais de 50 anos nasceu no makaracon Komĩ Trahõ. De lã mudou-se também para o Touĩ e depois para o Totain Kiam. Casou-se com uma mulher Oro Dao (Oro Dao Uiam') e a trouxe consigo para o Totain trakom', makaracon Oro Jowin. Oro Iram' recorda-se de ter recebido a visita de um grupo de Oro Rame Xien para um tamarã. Lembra-se também de ter ido para um tamarã num makaracon Oro Rame, o Toton Tutum.

Am' Tarã, um velho xamã Oro Dao, diz ser filho de um homem Oro Jowin e uma mulher Oro Dao, mas se reconhece e é reconhecido como Oro Dao porque nasceu no makaracon da mãe, o Piuã (este assunto será retomado). Depois voltaram para a "terra dos Oro Jowin", fixando-se primeiramente no makaracon Totain Kiam e depois no Karapakan. Casou-se

com duas mulheres, uma Oro Jowin, outra Oro Dao. Com a chegada dos brancos, foi morar com os Oro Dao de Dois Irmãos.

Esses pequenos fragmentos de histórias de vida demonstram o aspecto da mobilidade, e que o casamento não era realizado no mesmo makaracon onde o homem nascia. Esses dois fatos podem ser melhor esclarecidos se avançarmos um pouco no estudo dos makaracon.

Organização interna dos makaracon

Cada makaracon tinha de 5 a 6 xirim, ou seja, "casas". Essas casas não tinham paredes, mas um telhado de meia água que descia até a base, cobrindo completamente um lado. O chão, todo de paxiúba, era suspenso. Os Pakaas-Novos não fabricavam redes, e dormiam em esteiras, hábito que conservam até hoje.

A comida era cozida ou assada um pouco afastada da casa, mas não havia um nome específico para designar esse local. Genericamente os índios dizem xirinain xẽ, sendo xirinain "casa" na forma neutra, e xẽ, fogo.

Num makaracon viviam um grupo de irmãos homens, suas esposas e filhos e suas irmãs solteiras, em torno dos pais. As mulheres solteiras viviam sempre no xirim dos pais, bem como os filhos homens pequenos. Esses, com cerca de 10 anos, saíam do xirim dos pais e iam morar na "casa dos solteiros", chamada kotokõ nein kaxã. Kotokõ é a palavra para "deitar"; nein é uma partícula que indica neutralidade e kaxã designa uma cama,grande, inteiramente feita de paxiúba, suspensa cerca de meio metro do chão, sob a qual eram acesas tochas de fogo para aquecer e espantar mosquitos. Ali, lado a lado, dormiam os solteiros, abrigados por um telhado de meia água. Consegui um desenho

feito por Bone Xipanai, um jovem Oro Dao, que reproduz com perfeição, o kaxã dos solteiros (Fig. 1, na página seguinte). Num mesmo makaracon poderia haver mais de uma "casa de solteiro". O local era interditado às mulheres, com exceção das mães, que podiam levar alimentos aos filhos. Os jovens ficavam nessas casas até o casamento, quando então construíam um novo xirim perto do xirim dos pais. A trajetória de uma criança de sexo masculino era, portanto, do xirim para o kaxã, sendo o primeiro um espaço feminino, conforme demonstrarei adiante, e o segundo evidentemente, masculino. Após o casamento, o sentido era o inverso.

Sendo que cada makaracon era ocupado por um homem, sua mulher, seus filhos homens casados e suas esposas e filhos, seus filhos homens solteiros e suas filhas solteiras, com a morte do pai ou o aumento das famílias, os homens podiam se mover para ocupar outro makaracon. Dentro dessa mobilidade, os nomes dos makaracon eram sempre os mesmos, já que se referiam especificamente à localidade.

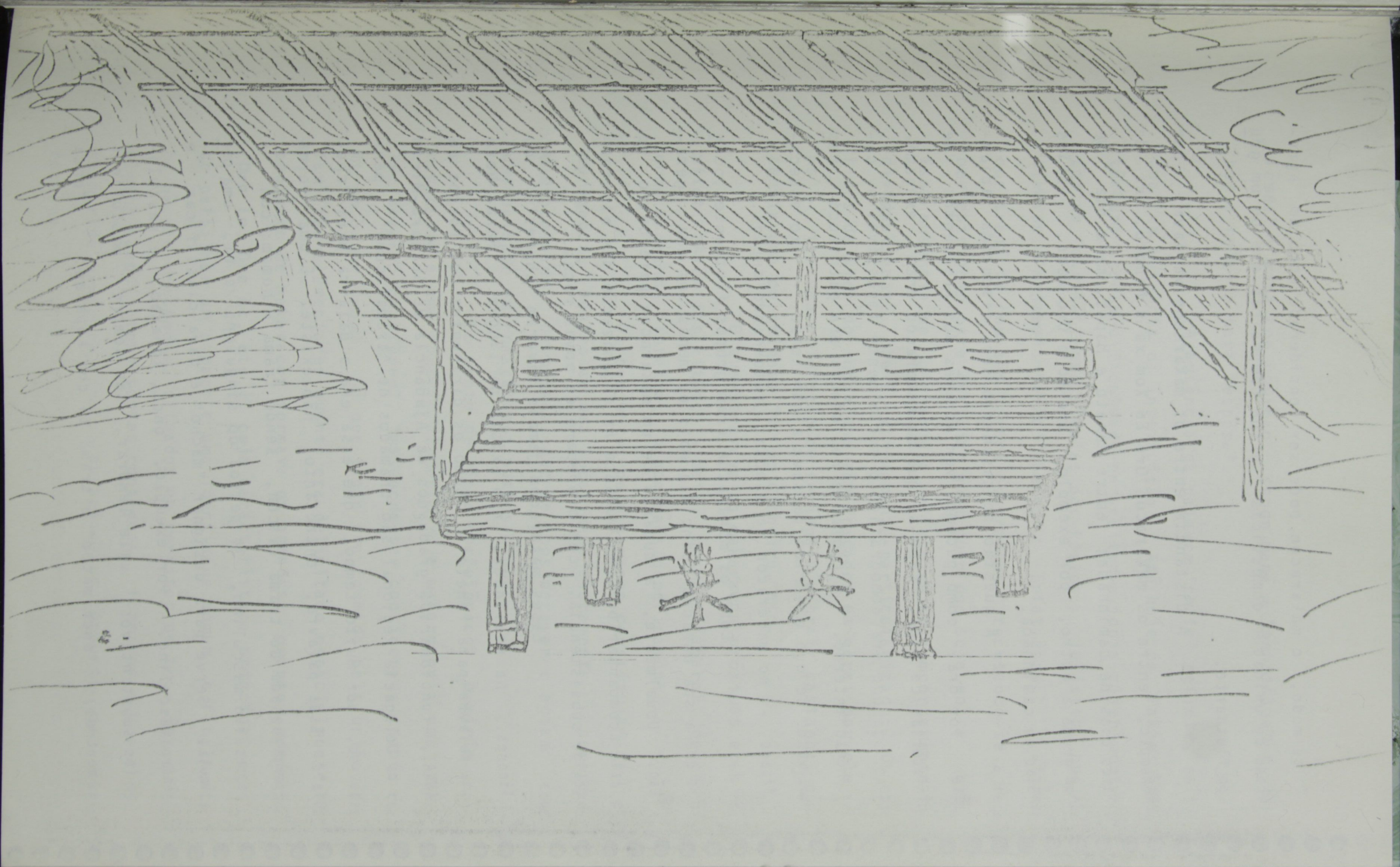
A morte era sempre um imperativo para o abandono do makaracon. Como veremos oportunamente, à morte seguia-se o consumo ritual do corpo e a queima dos pertences do falecido, aí inclusive o xirim onde habitava.

Uma outra razão para mudar era de ordem econômica: quando a terra era considerada desgastada. Isso porque cada makaracon tinha um xitot, ou seja, uma roça. Os Pakaas-Novos plantavam sobretudo milho, sendo três os tipos conhecidos: iamã, amarelo, pirô, marron, e papãk, vermelho; batata-doce; mandioca-mansa; mamão e algodão. Conheciam, mas não plantavam nem o fumo nem a banana.(14)

Grupos de irmãos trabalhavam juntos no xitot.

---

(14) Os Pakaas-Novos, como os demais grupos Txapakura, não plantavam (não conheciam ?) a mandioca-brava.



Desse modo, o makaracon pode ser considerado como um agregado de unidades domésticas e a sua composição era de um grupo flutuante.

A distância entre os makaracon variava: por exemplo, entre os makaracon Oro Eo Xom xã e Manatõ, era de três dias de caminhada; entre Manatõ e Mapãt, meio dia. De um grupo a outro, por exemplo, Oro Eo e Oro Rame, vários dias de caminhada.

A questão do casamento será discutida adiante. Por ora, como pudemos ver através dos fragmentos de histórias de vida, sabe-se que os makaracon eram exogâmicos, já que era demográfica e socialmente impossível o casamento interno. A regra de residência era patrilocal, ressalvando-se que o marido passava algum tempo - não especificado - no makaracon da esposa, retornando depois.

Como os makaracon eram grupos flutuantes, ocorre que a sua duração coincidia mais ou menos com uma geração. Usualmente, a mudança de um makaracon para outro se fazia acompanhar por uma mudança na organização das atividades de subsistência, com o preparo de novas roças.

Esses makaracon jamais tiveram "chefes" ou líderes. Na realidade, não existe na língua Pakaa-Nova uma palavra para "chefe". Como os dirigentes dos Postos da FUNAI, funcionários graduados da Ajudância de Guajará-Mirim e da Delegacia Regional são chamados de "tramaticoni", pensou-se, por muito tempo, que essa era a palavra para "chefe". Essa palavra, entretanto, não existe. É uma forma aportuguesada de tramã ti con, sendo tramã = homem; con = possessivo masculino, 3ª pessoa do singular; e ti, uma partícula. Serve para designar "macho" e para classificar o gênero masculino. Por exemplo, onça, kopakao, é masculino (os substantivos, vale lembrar, são sempre masculinos ou neutros); "onça macho" é tramã ti con kopakao; "onça

fêmea" é manã con kopakao, sendo manã = "genitália" e também a palavra para "esposa".

A ausência da palavra "chefe" reflete, na língua, a ausência da instituição. Até hoje os Pakaas-Novos têm uma imensa dificuldade em aceitar a idéia alienígena de ter um "capitão" nas aldeias dos Postos. Insistem que não tiveram, e jamais terão "chefes". Enfatizando, afirmam que tramã ti con são sempre os brancos, recusando-se a receber esse nome para designar quem quer que seja entre eles. Essa ausência de hierarquia reflete-se no comportamento individual hoje, que é extremamente particularizado. Os objetivos de vida do indivíduo são traçados em geral por ele mesmo - ter uma colocação de seringa, extrair castanha, conseguir uma quantidade "x" de dinheiro, etc.

O que separava os makaracon próximos eram os xitot. Além dos xitot, a mata, chamada naharak, percebida como a grande floresta, denominada genericamente.

Os conjuntos de makaracon constituiam-se em agregados, dentro de uma localidade claramente demarcada e denominada, de pessoas que se consideravam e agiam como uma unidade em relação aos outros grupos.

Do ponto de vista morfológico, o **xirim** correspondia a uma *família elementar*; o makaracon a uma *família extensa patrilocal*, mas pode ser considerado também como um *grupo local*, já que tanto era formado pela união das famílias elementares quanto era delimitado espacialmente. Um conjunto de makaracon formava os grandes *grupos nominados* (Oro Eo, Oro At, etc.), cuja característica principal era a de partilhar um espaço e uma identidade comum e, finalmente, os *grupos nominados* situados em territórios próximos e em alguns casos, territórios contíguos, formavam o que propus chamar de *grupo regional*, ou seja: um conjunto de xirim formava o makaracon; um conjunto de makaracon formava o gru-

do nominado, um conjunto de grupos nominados formava o grupo regional.

Este seria, desse modo, um modelo para a distribuição espacial. Entretanto, as relações que se estabeleciam entre os makaracon, os grupos nominados e os grupos regionais, não eram somente uma decorrência desta distribuição espacial. O que a territorialidade fornece, em primeiro lugar, é a primeira fonte para a construção da identidade dos grupos, que está legitimada na mitologia. De fato, *nascer* num makaracon Oro Dao significa *ser* Oro Dao. Por outro lado, como vimos, a perda da territorialidade levou a uma "perda" da identidade no caso dos Oro Kao Oro Ajé. Mas essa é a primeira fonte, e está longe de ser a única.

A segunda é a "patrilinearidade", que continuou a ser mantida mesmo após a desagregação dos makaracon. Por isso, como havia notificado anteriormente, descobrir a identidade, ou seja, a qual dos grupos pertence um indivíduo, não é tão simples. Houve casos em que um homem se identificou numa primeira instância de uma forma, para depois afirmar uma coisa diferente, como já mencionei. Nesses casos, a grande tendência era a identificação com o grupo majoritário que, mesmo atualmente, segue um pouco a ocupação tradicional. Por exemplo: no P. I. Santo André muitas pessoas apresentaram-se como sendo Oro Dao. Depois de muito tempo de convívio e de alguma intimidade, revelaram ser, na verdade, Oro Jowin. O mesmo ocorreu com alguns Oro Eo. Essas pessoas tendiam a se identificar com a população Oro Dao, predominante no Posto. Não se pode esquecer que o Posto está situado numa área tradicional dos Oro Dao Uiam'.

Enquanto as comunidades de makaracon funcionaram regularmente, a relação com a terra era um dos seus princípios organizadores. Além disso, o conjunto dos territórios constituía uma zona de relativa segurança para seus

habitantes, ao nível da proximidade geográfica. A nível de makaracon não existiam instituições de chefia, mas o reconhecimento da ocupação do espaço e da mesma identidade. "patrilinearidade", nesse sentido, é uma decorrência da patrilocalidade, já que a condição *sine qua non* para um indivíduo ser considerado de um grupo era a de nascer num território (makaracon) desse grupo. É neste sentido que chamo os Pakaas-Novos de "patrilineares". Trata-se, portanto de uma formulação analítica, desde que os grupos não têm a função de regulamentar a descendência. Fica claro que uso a palavra "patrilinear" não no sentido de uma linhagem paterna, mas como uma decorrência de uma vinculação a um dado território e somente desse modo deve ser entendida.

Os homens iam buscar mulheres em outro makaracon, algumas vezes de um grupo diferente do seu, e passavam algum tempo com o sogro, mas procuravam sempre retornar por ocasião do nascimento do filho. Além do mais, a terminologia de parentesco Pakaa-Nova, tipo Crow-Omaha, favorecia, em larga escala, a dispersão dos homens na busca de mulheres, na medida em que proscrevia a união com todas as categorias de parentes próximos. Acrescente-se ainda o fato de que os encontros entre os diversos grupos, sobretudo o tamará também favorecia e, de certa forma, até obrigava à dispersão. Essas duas questões serão detalhadamente analisadas depois. O que quero deixar claro, no momento, é que a territorialidade, como a primeira fonte de identidade para os grupos, pode ser interpretada também como um elemento de coesão, um fator social que tinha, dentre outras, a função de manter o indivíduo no interior de um espaço culturalmente definido. Isso é particularmente significativo porque, como já mencionei ligeiramente (e retornarei depois) vários fatores favoreciam a dispersão, além do parentesco e da exogamia do makaracon. Esta última era a condição essencial pa

de a estrutura e a manutenção desses makaracon, que no caso, não tinha a função negativa da proibição do incesto (garantida pelo parentesco), mas a função positiva de obrigar o casamento fora do makarácon de origem, criando e expandindo as alianças. Assim, o makaracon pode ser considerado também como o espaço simbólico de laços muito mais profundos de união, em síntese, a menor unidade do conjunto social no seio da qual se exprimia a solidariedade.

2. CONSTRUINDO O "NÓS".

Quando dizemos makaracon, estamos nos referindo à 3ª pessoa do singular; quando dizemos makaraxi, à 3ª pessoa do plural, o "nosso inclusivo", e makaraxũt, ao "nosso exclusivo". Esse aspecto é de fundamental importância para a compreensão da construção do *nós* entre os Pakaas-Novos.

Edward Sapir, ainda na década de 20, chamou a atenção para o fato de que o léxico de uma língua "é *que mais nitidamente reflete o ambiente físico e social dos falantes. O léxico completo de uma língua pode se considerar, na verdade, como o complexo inventário de todas as idéias, interesses e ocupações que açambarcam a atenção da comunidade.*" A sua idéia básica pode ser colocada nos seguintes termos: "*não só as palavras da língua passam a servir de símbolos de elementos culturais dispersos, como sucede nas línguas em qualquer período de desenvolvimento, mas se pode supor que as próprias categorias e processos gramaticais simbolizariam tipos correspondentes de pensamento e atividade cultural.*" (15)

Aqui tentarei demonstrar como uma categoria

---

(15) SAPIR, Edward. 1961: pp. 45 e 60

gramatical, o pronome possessivo "nosso" nas formas inclusiva e exclusiva, corresponde a uma idéia de identidade construída subjetivamente.

Para isso, vou me apoiar primeiramente em Michel Silvertein [16], que defende a concepção de que o signo linguístico tem diferentes espécies de significado que dependem da sua contribuição aos diferentes tipos de eventos funcionais do discurso, os quais podem ser isolados. Desse modo, enquanto alguns signos linguísticos têm significados semânticos [17], contribuindo para a referência, outros têm significados não semânticos, contribuindo para outras funções no discurso.

Ele enfatizou o imenso cuidado que se deve ter no uso de termos como "signo", "símbolo","significado", e outros itens léxicos que se referem a entidades na teoria semiótica. Toma então a classificação dos signos de Charles Sanders Peirce [18], que apreciou os três tipos de signo pelo seu próprio tipo de significado. São ele:

- Ícones: signos em que as propriedades perceptíveis do signo têm isomorfismo, isto é, se identificam com a entidade. Por exemplo, as onomatopéias, que são assimiladas como um item léxico ao padrão fonêmico da língua.

Índices: existem índices não referenciais ou "puros", os quais, independente de qualquer evento refe-

---

(16) SILVERSTEIN, Michel. 1976: pp. 11-56

(17) Semântica, para ele, é o estudo do significado puramente referencial. A referência abstrata ou descrição é chamada semanticidade.

(18) Considerarei aqui as definições conforme foram expostas por Silverstein. A classificação dos signos aparece de forma simplificada, mas suficiente para a argumentação. Não vejo porque aprofundá-la nesse trabalho. Tal classificação consta de várias obras de Peirce traduzidas para o português, dentre elas, Semiótica e Filosofia,Ed. Cultrix, S.P., 1972.

rencial no discurso, assinalam algum valor particular de uma ou mais variáveis contextuais. Para Silverstein, alguns dos mais interessantes índices não-referenciais para o antropólogo são aqueles que caracterizam a *persona* no evento do discurso: por exemplo, em algumas línguas, os sufixos que informam o sexo do falante; os pronomes em grupos segmentáveis. São signos que codificam as relações sociológicas da *persona* no discurso.

- Símbolos: são uma classe de signos em que nenhuma similaridade física ou contiguidade contextual se estabelece entre o signo e a entidade. Formam uma classe de signos arbitrários e entre o signo e a entidade se estabelece uma relação semântico-referencial.

Se, para Silverstein, a teoria dos signos de Peirce é fundamental para a análise do discurso enquanto parte da cultura, para Milton Singer (19), a aplicação dessa mesma teoria vai mais além: produz uma concepção semiótica do *eu* [self], que é, ao mesmo tempo, fenomenológica e pragmática. Por exemplo, interpretando os pronomes pessoais como signos indiciais, Peirce desenvolveu uma análise "dialógica" da língua como um processo de comunicação entre elocutores e intérpretes de signos. O "*eu*" [self] é um interlocutor num diálogo com outros "*eu*" [selves], tanto quanto um objeto significado e interpretante de um código específico de signos. Desse modo, para Singer, a semiótica de Peirce é fenomenológica porque se baseia na observação das aparências, inclui o sujeito empírico, os signos do *eu*, as suas manifestações, o *eu* real, que emerge no mundo externo.

A idéia básica de Silverstein e a idéia básí-

---

(19) SINGER, Milton. 1980

ca de Singer, no que se refere aos pronomes pessoais - tomada da teoria de Peirce que os interpretou como signos indiciais - é de que esses pronomes refletem diretamente a vida social, criando e formando o *outro* na relação do sujeito falante com uma audiência ou situação. Isso significa também que esses pronomes da vida social ganham identidade, ao afirmarem alguma imagem sobre eles mesmos na interação social.

Não se pode negar que foi na definição do *eu* e do *outro* que a moderna antropologia encontrou um dos seus mais fecundos problemas teóricos. Nesse sentido, acredito que a perspectiva sugerida por Singer oferece um rico campo de análise, porque relaciona intimamente a língua e a cultura. O mesmo é verdadeiro com relação a Silverstein, ao enfatizar a *persona* no evento do discurso.

A riqueza dos pronomes pessoais na língua Pakaa-Nova evidencia, a meu ver, a relação entre a língua e a organização social, definindo os sujeitos no campo da interação social. Esse campo é subjetivo, e aponta diretamente para a realidade. Os nove pronomes pessoais possessivos (meu, teu, dele, dela, nosso inclusivo, nosso exclusivo, de você, deles delas) teriam precisamente a função de codificar as relações sociológicas da *persona* no discurso, criando as suas fronteiras, ou os seus limites.

Num exemplo dado por Silverstein, o "we" em inglês [como o nós em portugues] é um índice que se refere a e pressupõe um falante e pelo menos outro indivíduo no evento do discurso referencial. Na língua Pakaa-Nova, o "nosso" inclusivo é o "nosso" exclusivo criam parâmetros sociais explícitos de um modo ainda mais delimitado, referindo-se a tipos específicos de categorias sociais. O "nosso" inclusivo e o "nosso" exclusivo emergem como entidades que criam dois campos semânticos distintos a nível do discurso.

Embora sejam dois campos semânticos distintos, são, por outro lado, da mesma natureza, isto é, delimitam o campo do *nós*.

Emile Benveniste (19) alertou para o fato de que, nos pronomes pessoais, a passagem do singular ao plural não implica numa simples pluralização. Em algumas línguas há uma diferenciação verbal do 1º plural sob dois aspectos distintos (inclusivo e exclusivo) que denuncia uma complexidade particular.

O *nós* não é uma multiplicação de objetos idênticos, mas uma junção entre o *eu* e o *não-eu*, qualquer que seja o conteúdo deste *não-eu*. Esta junção forma uma totalidade nova e de tipo particular, onde os componentes não se equivalem. Nas línguas em que há o nosso inclusivo e exclusivo, *nós* se diz de uma maneira para *eu+vocês* e de outra para *eu+eles*.

Para Benveniste, o mais importante na análise desta categoria "inclusivo-exclusivo" é o ponto de vista das relações da pessoa. O plural exclusivo *eu+eles* consiste numa junção de duas formas que se opõem. Ao contrário, a forma inclusiva *eu+vocês* efetua a junção das pessoas entre as quais existe uma "*correlação de subjetividade*". Vê-se a diferenciação se operar no princípio mesmo da pessoa: no nosso inclusivo que se opõe a *ele*, *eles*, é o "*você*" que é ressaltado; enquanto no nosso exclusivo que se opõe a *tu*, *você*, *vós* é o "*eu*" que é ressaltado. Portanto, é uma pessoa que predomina em cada uma das formas, *eu*, no exclusivo, *tu*, no inclusivo.

A consciência de si, argumenta Benveniste, só é possível por contraste. Eu só emprego o *eu* dirigindo-me a alguém, que será o *tu* da minha elocução. Esta con-

---

(19) BENVENISTE, Emile. 1966: pp. 233-34, 260-62

dição de diálogo que é constitutiva da *persona*, porque implica na reciprocidade - *eu* vem a ser *tu* na elocução daquele que por sua vez se designa como *eu*. Não é possível encontrar um paralelo: a condição do homem na linguagem é única. E é dentro desta realidade dialética englobando os dois termos e definindo-os por relação mútua que se descobre o fundamento linguístico da subjetividade. Nesse sentido - prossegue - a linguagem é a possibilidade da subjetividade, pelo fato de que contém sempre as formas linguísticas apropriadas à sua expressão, e o discurso provoca a emergência da subjetividade.

Os pronomes pessoais são o primeiro ponto de apoio para essa subjetividade na linguagem. Desses pronomes dependem toda uma classe de outros, que partilham o mesmo status. Esses são os indicadores da *dêixis* (20), demonstrativos, advérbios, que organizam as relações espaciais e temporais em torno do *sujeito: aqui, agora, aquele, amanhã*, etc. Eles têm em comum este traço de se definir somente por relação ao instante do discurso onde são produzidos, quer dizer, sob a dependência do *eu* que os enuncia.

Assim, para Benveniste, a instalação da sub

---

(20) Sobre *dêixis* diz o linguista John Lyons: "*a propriedade essencial da dêixis (o termo vem da palavra grega que significa "apontar, "mostrar") é que ela determina a estrutura e a interpretação dos enunciados em relação à hora e ao lugar de sua ocorrência, à identidade do falante e do interlocutor, aos objetos e eventos, na situação real de enunciado. Por exemplo, o referente de "aquele homem lá" só pode ser identificado com relação ao uso da expressão por alguém que se encontra em determinado lugar, em determinada ocasião. O mesmo se dá com "ontem" e muitas outras expressões dêiticas. A dêixis é gramaticalizada em muitas línguas nas categorias de pessoa e tempo: em inglês, por exemplo [e em português] a seleção e interpretação [neste caso, a referência] de "I" [eu] ou "you" [você] é determinada pela adoção, da parte do falante, daquele papel, e pela sua atribuição a outra pessoa do papel de interlocutor*"(...) LYONS, J. 1982: p. 163.

jetividade na linguagem cria, na língua e fora dela, a categoria de pessoa.

Essas argumentações nos permitem vislumbrar como os pronomes pessoais no contexto do discurso são instrumentos que refletem a significação do *eu* e do *nós*, ou seja, em outras palavras, como um código gramatical funciona como um indicador da relação do sujeito numa situação cultural.

No caso das aldeias, isso fica bastante evidenciado: makaraxi é a "nossa terra", o conjunto das aldeias para um sujeito falante que pode ser de qualquer um dos grupos, Oro Dao, Oro Bone, etc., mas que pode estar se referindo a todas as aldeias Oro Wari ou somente às aldeias do seu grupo.

O nosso inclusivo delimita o campo do *nós* na ocorrência do discurso, e, desta forma, o *nós* é definido subjetivamente. (21)

A elocução de totaxi, "nossa roça"(inclusivo) pode ter como referente o sujeito falante + alguém com quem partilha a sua roça, ou as roças do seu grupo ou ainda as roças Oro Wari em conjunto (o eu + vocês de que fala Benveniste).

---

(21) Vamos adotar a definição de subjetividade conforme consta do glossário de termos selecionados da obra"Fenomenologia e Relações Sociais" de Alfred Schutz, Zahar, 1979: *"o termo se refere a experiências, cogitações, motivos, de um indivíduo concreto. A concepção do próprio indivíduo numa situação dada. A fonte direta de informação subjetiva é o próprio indivíduo observado"*. E a de intersubjetividade como *"uma categoria que, em geral, se refere (especialmente em termos cognitivos) ao que é comum a vários indivíduos. Na vida diária, uma pessoa toma a existência de outras como pressuposta. Ela raciocina e age na hipótese de que esses outros são basicamente pessoas como ela própria, imbuídas de consciência e vontade, desejos e emoções. O conjunto das experiências no decorrer da vida de uma pessoa confirma e reforça a convicção de que, em princípio, e em circunstâncias "normais", pessoas em contato umas com as outras, pelo menos na medida em que são capazes de lidar umas com as outras com sucesso, compreendem umas às outras"*.

Por outro lado, quando se diz totaxũt, "nossa roça" (exclusivo), o sujeito falante exclui o interlocutor direto, fazendo outro tipo de junção, que, no caso, só pode ter como referência a roça do seu próprio makaracon ou as roças do seu grupo (o eu + eles de que fala Benveniste). Ora, desse modo, as fronteiras são variáveis, adquirindo diferentes alcances sociais e os pronomes ganham identidade afirmando uma imagem sobre eles.

Vimos, no Capítulo II, a formação da identidade Oro Wari enquanto uma totalidade oposta aos não wari. Mas vimos também que a sociedade wari é formada por grupos. Nesse sentido, existem vários campos semânticos para o *nós* e o *outro*, ou, dito de outra forma, diferentes instâncias para a categoria do *nós*, sempre tomada como uma construção contrastiva. Detive-me na análise do nosso inclusivo e exclusivo porque esses pronomes demonstram bem a operacionalização dessa categoria na linguagem e, dessa forma, como a linguagem, através de um signo indicial simboliza um determinado tipo de construção cultural.

Infelizmente, a língua Pakaa-Nova ainda não foi estudada para que a natureza da correlação entre a estrutura gramatical e a estrutura semântica possa ser conhecida. Mas o que me pareceu importante foi chamar a atenção para o fato de que essas duas formas de elocução para o *nós* não passassem despercebidas. O pronome nós, enquanto uma entidade abstrata pode ser dito - em qualquer língua - de forma a excluir ou incluir o interlocutor. Mas a diferenciação nítida que ocorre na língua Pakaa-Nova parece ter a função específica de localizar a pessoa em cada uma das duas formas, criando uma condição de diálogo bastante peculiar. Seria o caso de se conhecer em que instâncias do discurso, em que condições do diálogo são empregadas as formas inclusiva e exclusiva. Ao que tudo indica, a primeira forma

implica numa relação maior de solidariedade, envolvendo na "correlação de subjetividade", os indivíduos mais próximos, tanto do ponto de vista espacial, quanto ligados por algum tipo de aliança. No caso dos termos de parentesco, isto fica bastante evidenciado, como veremos no capítulo seguinte. Há indícios também de que a forma inclusiva implique no *partilhar* alguma coisa entre pessoas definidas: por exemplo, uma roça só poderia ser partilhada pelos membros do makaracon (portanto, quando um indivíduo disser totaxi, estará se referindo aos membros do seu makaracon numa primeira instância); um makaracon, pelos seus habitantes; um conjunto de makaracon, pelos membros de um grupo nominado. Desse modo, o inclusivo denotaria asrelações particulares de coisas socialmente partilhadas. Nesse sentido, haveria vários níveis desse "partilhar": algumas coisas restritas ao âmbito de cada grupo nominado, outras abrangendo toda a sociedade.

Por isso é que se pode afirmar que cada uma dessas formas configura tipos particulares de totalidade, que dependem do elocutor e do interlocutor no momento do discurso. Em outras palavras: dependendo do sujeito, do seu interlocutor e a que estiver se referindo, o "nosso" será exclusivo ou inclusivo. E não há dúvida de que essa forma de construção gramatical provê informações culturais: o que é partilhado? Em que momento? Como são estabelecidas as "correlações de subjetividade" e entre quais sujeitos? Seja quais forem as respostas, o significado social e expressivo das duas formas é dependente da cultura, situa-se dentro do escopo do conhecimento social.

A relação entre os grupos é, sem sombra de dúvida, a articulação de sistemas de identidade social, a grande categoria que dá significado à sociedade. Não é por acaso, portanto, que existem na língua dois tipos de "nos-

so", revelando a função do signo na definição de uma categoria da mais alta relevância para a vida social. Vê-se como o pensamento categoriza a realidade, e como a língua, dentro de uma estrutura definida e particular, é inseparável de uma sociedade definida e particular.

No caso desses pronomes, vê-se como, ao apontarem diretamente para um aspecto essencial da vida social, ao formarem o *nós*, e, em consequência, estabelecerem uma fronteira, são reflexos da cultura.

A linguagem "re-produz" a realidade, na expressão de Benveniste: para o locutor, representa a realidade, para o auditor, ela é recriada. Este fato faz da língua o instrumento por excelência da comunicação intersubjetiva, e, a partir desta função, indivíduo e sociedade são complementares, determinam-se mutuamente.

As duas formas (inclusivo e exclusivo) localizam os indivíduos em situações concretas, que podem ser mudadas em função do contexto social em que o discurso se situa. Assim, conforme o caso, o inclusivo pode passar a ser exclusivo e vice-versa. Se eu sou um indivíduo Oro Dao, num diálogo com um Oro At, e estou falando do meu território, eu o excluirei, mas se eu falar do conjunto dos nossos territórios, eu o incluirei. As várias situações deste tipo nada mais fazem do que demonstrar uma categoria culturalmente construída e socialmente vivida.

A existência dos makaracon serviu de ponto de partida para essa análise, tomando-se as descrições e as elocuções sobre os makaracon.

Os makaracon podem servir e nos auxiliar ainda em muitos aspectos, como o que veremos a seguir.

3. A ARGILA E O CAUCHO

Na vida cotidiana dos makaracon e, em larga medida, na vida cotidiana, hoje, emerge uma oposição que a organiza, refletindo-se em quase todas as esferas: é a oposição entre as atividades masculinas e femininas, que, como em quase todas as sociedades indígenas, constituem dois campos separados, mas complementares.

Também como é comum na maioria dessas sociedades, entre os Pakaas-Novos a oposição de tarefas no plano da vida material revela uma dicotomia do espaço. O espaço masculino é definido pela floresta (naharak) que circunda os makaracon (hoje, as aldeias), onde os homens caçam e coletam. O espaço feminino é o da aldeia (makaracon), onde os alimentos são processados.

Essa dicotomia pode ser entendida em termos da oposição entre a argila e o caucho. Nesse sentido, o tambor de caucho é a sua expressão máxima: sua confecção é feminina, quando envolve o barro cozido, e masculina, quando envolve a sua cobertura com tiras de caucho. Mas a argila é um elemento mediador entre os dois polos: os homens buscam o barro cru, que é então trabalhado por mãos femininas. De certa forma, a oposição se define também em termos do cru e do cozido: os primeiros são advindos do mundo masculino, os últimos, processados no espaço feminino.

As mulheres estão ligadas à terra de várias formas: somente elas plantavam, isto é, somente elas semeavam e colhiam os produtos que faziam parte da agricultura Pakaa-Nova. Elas trabalhavam a argila, fazendo cerâmica: no caso, as panelas e as bases dos tambores. Trabalhavam também a palha, confeccionando cestas, esteiras e abanos. Cortavam, cozinhavam e assavam as carnes das caças e os pei-

xes. Coletavam gongo[22] nas proximidades da aldeia. Faziam a chicha, bebida fundamental na dieta e no plano cerimonial. Para fazer a chicha, maceravam o milho com uma pedra, pakÜin, à qual davam uma forma oval. A fabricação deste instrumento também era tarefa feminina. Eventualmente, pescavam: no verão, quando os igarapés estavam rasos, buscavam peixinhos, atividade lúdica da qual participavam também as crianças. Mas não podiam, de forma alguma, utilizar o timbó. O timbó já é do domínio do naharak, onde começa e se estende o mundo masculino. Os homens fabricavam arcos e flechas, coletavam caucho, apanhavam o breu para iluminação. Faziam as grandes derrubadas e hoje coletam seringa. Coletavam também o mel, nada menos que 33 tipos conhecidos, entre doces e azedos, proibidos e liberados para crianças. E ainda, apanhavam cabas[23], de vários tipos, e inúmeras frutas, dentre elas o cacau, muito apreciado.

Os produtos da caça eram do domínio do makaracon: o caçador distribuía a carne, favorecendo em primeiro lu-

---

(22) "Gongo" é a palavra regional para a larva do babaçu. Carlos Everaldo Coimbra (1984) realizou um estudo de ecologia humana entre os Suruí de Rondônia sobre o uso de larvas de coleópteros na alimentação. As larvas que analisou, parasitando amêndoas do côco de babaçu, de cor branca, eram retiradas de dentro do côco e usualmente fritas em sua própria gordura. Esse processo é idêntico ao do Pakaas-Novos. Carlos Everaldo observou também a existência de outras larvas. Ao que parece, os Pakaas-Novos conhecem muitos tipos, mas não disponho de informações sobre o assunto.

(23) "Caba" é um tipo de marimbondo: "designação dada aos insetos himenópteros da família dos vespídeos" (Aurélio Buarque de Hollanda). Ao que parece, as mulheres podiam apanhar gongos, e não cabas, porque estas últimas são consideradas muito perigosas. Na região, essa palavra serve para designar vários tipos de maribondos, não especificados.

gar a mãe, que recebia o fígado do animal. As grandes caças eram assadas e as pequenas, cozidas. O princípio de reciprocidade era amplo: todos os caçadores eram doadores e tomadores de carne.

De certa forma, o trabalho feminino tornava os xitot, "roças", em espaços femininos, já que somente as mulheres plantavam e colhiam. Os xitot só eram masculinos no momento da derrubada, quando podiam ser considerados ainda espaço do naharak "a mata". A partir do momento em que ocorre a transformação, passa a ser feminino.

Se os produtos oriundos do mundo masculino - caça, pesca, coleta - eram do domínio do makaracon, a chicha, do mundo feminino, transcendia, e muito, esta esfera. O consumo da chicha permeava - como veremos adiante- todas as grandes cerimônias de encontros entre os grupos. O papel da mulher era fundamental, enquanto a provedora da bebida que adquiria então uma conotação cerimonial, na forma como era consumida.

Ocorre, portanto, que entre os Pakaas-Novos, a dicotomia das tarefas se estendia numa rede muito mais complexa, opondo o trabalho masculino-feminino a nível da sociedade, e não somente do makaracon. O produto masculino se situa a nível social menor, mais restrito ao makaracon: caça, pesca, coleta. Mas os Pakaas-Novos eram principalmente horticultores, trabalho eminentemente feminino. As atividades das mulheres se situavam, portanto, a nível tanto da produção (agricultura) quanto da transformação (processamento dos alimentos). Trata-se de um nível mais amplo, e, de certa forma, o que fundamentava a vida social, já que o consumo da chicha nas festas, às quais, em larga medida, estavam associadas à troca de mulheres entre os makaracon e entre os grupos nominados, era um instrumento de união entre todos os membros da sociedade.

É verdade que a caça e a agricultura se apresentam como dois elementos antinômicos, inseridos numa dicotomia que opõe os sexos. Entretanto, na sociedade wari, a divisão sexual do trabalho não é somente um operador dicotômico do processo do trabalho, mas reflete um sistema de representações mais complexo. Em primeiro lugar, às mulheres é reservado o trabalho na agricultura, somente elas plantam e colhem. A nível da mitologia, existe um mito que fala sobre a origem do milho, ligando a planta a uma mulher. É o mito de Urin' que coletei em duas versões:

Versão Oro Bone

Uma velha chamada Urin' fez uma roça só para si. Ela plantava, voltava para a aldeia e esperava o milho amadurecer.

Ninguém se preocupava em cuidar da plantação, só Urin'. Eninguém guardava as sementes. Por isso, um dia, o milho acabou. Só não acabou o milho de Urin'. As pessoas então foram lhe pedir milho. Ela disse: "Vocês têm de fazer roça, não comer o milho verde, esperar amadurecer, não perder as sementes". Todos concordaram, mas ninguém obedeceu. Comeram tudo o que Urin' havia dado e voltaram para pedir mais. Levaram um pouco de caucho de presente, mas Urin' não aceitou, exigiu que os homens trouxessem caça. Os homens então voltaram de mãos vazias. No meio do caminho, pararam. Pensaram que o melhor a fazer era virar passarinho e roubar o milho.

Urin' tinha uma pilha de milho muito alta. Os homens se transformaram em passarinhos, voaram e pegaram dois pares de sementes. Levaram para a aldeia e voltaram para buscar mais. Urin' estava dormindo debaixo da pilha de milho. Escutou barulho de palha. Levantou-se. Viu os

pássaros. Gritou: "Vocês vão acabar com o meu milho! Vocês já plantaram, perderam as sementes, não deixaram amadurecer e agora vêm roubar!. "Mas eles levaram as sementes embora, plantaram e esperaram amadurecer. Fizeram como Urin' ensinou.

Foi ela quem ensinou os wari a plantar milho.

A versão Oro Dao é semelhante, embora mais compacta. A leitura deste mito torna claros dois fatos: em primeiro lugar, que era uma mulher quem originalmente detinha o conhecimento do plantio do milho. Outro fato interessante é que Urin' se dispos a trocar milho por caça, embora a princípio tenham lhe oferecido caucho, que é também um produto da floresta, coletado por homens. Mas o mito estabelece bem a dicotomia milho-caça. Quando perguntei aos índios por que era uma mulher que sabia plantar e não um homem, obtive como resposta: "porque as mulheres têm filhos". Não é difícil acreditar que se trata de uma interpretação simbólica muito transparente, onde se associa o plantio e a colheita à fertilidade. Ora, as mulheres vêm de fora, de outro makaracon, ou de um outro grupo. Mas são os homens que, politicamente, conduzem as relações exteriores, isto é, as relações que implicam na reprodução social. Consequentemente, controlando a circulação de mulheres, os homens controlavam a reprodução social e o processo de trabalho. Mas não podemos nos esquecer que a territorialidade é masculina e que é a territorialidade que identifica o indivíduo ao grupo nominado. Sendo assim, o sistema faz com que um grupo fique diretamente na dependência de outro, para a aquisição de mulheres e para a reprodução social, além da própria manutenção do processo do trabalho. É evidente que tal dependência implicava na manutenção de um estado de paz, tornando os grupos solidários.

Nesse sentido, os índios contam que, antigamente, os grupos costumavam roubar mulheres uns dos outros. A palavra que designa esse "roubo de mulheres" é taparũ, "fazer um taparũ" e, ao que tudo indica, é uma palavra arcaica. Entretanto, as fases do taparũ foram ultrapassadas, porque, explicaram, uma vez roubada a mulher e levada embora, acontecia às vezes do seu pai e outros parentes irem visitá-la posteriormente, face ao fato consumado. Isto significa também que o grupo atingido sabia quem havia roubado. Vimos que, tanto no mito de origem dos grupos nominados, quanto no mito de origem dos nomes dos grupos, o roubo e a troca definiam a fronteira entre a guerra e a paz, entre a fissão e a fusão.

Por outro lado, a complexa organização territorial dos Pakaas-Novos nos faz supor que eles dominassem perfeitamente bem todas as condições técnicas que lhes permitiam um rendimento ótimo do sistema de ocupação dos makaracon. Um rendimento ótimo, evidentemente, implicava no equilíbrio estabelecido pela complementariedade do trabalho derrubada-e-queima das roças - masculinos; plantio e colheita - feminino. Nesse sentido, tanto o trabalho quanto a reprodução se situam numa relação estreita e recíproca de dependência e complementariedade.

A nível simbólico, a ligação da mulher com a agricultura, com o produto cultivado, com o espaço doméstico e com a transformação dos alimentos na verdade expressa a sua posição de grande mediadora nas relações entre os grupos nominados. A mulher se desloca - o que garante em tese o estabelecimento de relações pacíficas entre um makaracon e outro, entre um grupo nominado e outro; a mulher produz filhos e é responsável pelo milho, a base da alimentação - o que garante a reprodução social e ao mesmo tempo a reprodução do trabalho; a mulher processa os ali-

mentos e é responsável pela confecção da chicha, cujo consumo ritual, como veremos mais. fundamentava os encontros cerimoniais entre os grupos nominados e entre os makaracon. Finalmente, ao estabelecerem os complexos laços de ligação entre os makaracon através das mulheres, os wari garantiam ainda um outro tipo de troca: a do consumo do morto, envolvendo os makaracon e os grupos nominados, como também veremos adiante. Sendo assim, a troca de mulheres implicava no desencadeamento de movimentos, criava mensagens, direitos e deveres que envolviam os grupos nominados e os makaracon em torno dos indivíduos, desde o seu nascimento até a sua morte. A definição do makaracon como um espaço feminino implicava, portanto, numa complexa rede de relações sociais, e não somente numa constatação dicotômica homem-mulher. De fato, as implicações são mais profundas, porque os wari tinham uma concepção muito particular dos territórios, definidos e nominados pelos makaracon. Nesse sentido, pode-se dizer que os territórios tinham uma personalidade jurídica, já que conferiam aos indivíduos que neles nasciam, o direito à filiação ao grupo nominado. O controle dos territórios é agnático, mas a reprodução social só é possível através da circulação das mulheres, o que, em última instância, definia os laços políticos que visavam à coesão.

Mas, se ocorressem nascimentos no makaracon da mulher (o que era raro, mas não impossível), a criança era considerada do grupo dela. Assim, singularmente, a patrilocalidade enquanto um modelo ideal, tinha para os Pakaas-Novos, uma conotação política, uma vez que expressava o desejo da manutenção da identidade; traduzindo o "espírito de corpo" como consciência de si dos grupos nominados e, por extensão, de toda a sociedade.

Todo esse complexo se reflete, é verdade, na

divisão de tarefas da vida cotidiana, ligando a mulher à argila e o homem ao caucho, elementos que expressam dois domínios bem nítidos. Mas não apenas isso. Veremos no próximo capítulo como se processavam os encontros cerimoniais e institucionalizados entre os wari. Neles, a oposição homem-mulher é transparente, por exemplo, na diferença entre as canções masculinas e femininas, tanto no estilo quanto no conteúdo, que, em última instância, expressam diferentes modos de existência. As mulheres, veremos logo mais, falam nas canções da natureza, das aves; os homens se dirigem a elas, e somente a elas, sem nenhum subterfúgio, nenhuma sutileza: querem fazer amor e o expressam claramente. As festas, institucionalizadas, eram o palco onde esse desejo podia - e devia - ser expresso, envolvendo os homens e as mulheres de diferentes makaracon. A linguagem das canções masculinas punha a nu este jogo social - os homens de um grupo querem fazer amor com as mulheres de outro grupo. Assim, no momento das festas, a sociedade encena, e a troca das mulheres, essência do social, é teatralizada. E este objetivo social triunfa, na linguagem, no discurso cerimonial, entre locutores e auditores, ainda que a forma seja poética, as canções dos homens.

A escolha de mulheres tinha muitas vezes o caráter de uma "festa", de acontecimento público, concernindo grande parte da sociedade num jogo coletivo, que podia envolver vários makaracon e vários grupos. As relações que uniam os indivíduos no makaracon eram ou de parentesco ou de aliança, através da exogamia. O parentesco se definia antes de tudo pela não-possibilidade do casamento. Desse modo, no conjunto, a sociedade era formada por indivíduos parentes entre si ou aliados. Esse tipo de organização abria uma possibilidade de associação e dispersão muito variada, conferindo grande liberdade de movimento e grande margem

escolha quanto às parceiras de coabitação, permitindo o fluxo de indivíduos de grupos nominados diversos em diferentes makaracon, através das mulheres.

4. O ESPAÇO DEFINIDO

Não existe um consenso quanto à noção de território quando aplicada às sociedades amazônicas. O termo não é muito utilizado, e frequentemente menciona-se o meio físico, o aspecto ecológico, irrelevando-se o aspecto político. A questão dos limites é ainda mais vaga: estes via de regra são considerados abertos, fluidos, vagos: um eixo de um rio, parte da floresta.

As sociedades da floresta tropical foram abusivamente qualificadas de semi-nômades ou itinerantes. Além disso, quando se fala de uma população amazônica, evoca-se frequentemente a grande casa coletiva, a *maloca*, onde habitam várias famílias, sede da vida cerimonial. Evoca-se também a guerra, e as regras de respeito ou transgressão territoriais.

Há ainda o fato de que no sistema rotativo de derrubada-e-queima usualmente considera-se que não existe propriedade territorial, levando-se em conta que a unidade maior inclusiva (a "tribo") possui um território mais ou menos preciso, mas, à medida que se desce às unidades mínimas constitutivas dessas sociedades, os limites vão ficando cada vez mais imprecisos, como se a indeterminação fosse um fator necessário ao reajustamento do espaço em função das pressões demográficas e sociológicas.

Entre os Pakaas-Novos ocorre o oposto: são as menores unidades, os makaracon, as mais precisamente definidas. O conhecimento e a definição dos territórios faziam com que o aspecto geopolítico fosse um dos mais rele-

vantes para a vida social wari. Em termos morfológicos, podemos dizer que os makaracon eram zonas definidas e nominadas formadas pelos xirim (casas); as zonas agrícolas exploradas, os xitot (roças); as florestas de caça e as zonas de pesca.

Os makaracon, formando os grupos locais, poderiam parecer, a princípio, unidos por laços de parentesco em função da exogamia. Mas os homens podiam buscar mulheres nos makaracon de outros grupos nominados, até bem distantes. A ausência de um sistema de coação ou de dependência de um makaracon com relação aos outros, pressupõe a autonomia política. Contudo, a organização social pressionava de forma a impedir que os makaracon se fechassem sobre si mesmos. Além de inúmeros fatores, como o parentesco(e outros que analisaremos depois), o que tornava isso possível era o fato de que as mulheres dos makaracon não estavam unidas por laços nem mais estreitos nem mais específicos do que os laços que uniam os indivíduos dos grupos nominados. Já mencionei que havia grande possibilidade de escolha para o casamento, favorecendo a dispersão. É evidente que essa possibilidade de escolha se traduzia também por uma vasta gama de associações. Tal fato redundava nas visitas, que eram constantes. Os casais costumavam levar os filhos para visitar os avós maternos, por exemplo. Uma vez no outro makaracon, seu status de "visitante" passava pela mediação do seu anfitrião, e era função dos laços de parentesco. Mas, por outro lado, um homem podia levar também um irmão, nessas visitas. Ou a mulher podia receber seus pais os seus irmãos em visita. Dessa forma, ocorriam encontros entre indivíduos que não tinham qualquer ascendente comum. Como tais visitas eram mais comuns entre os grupos que chamei regionais, ocorre que o critério genealógico tinha tanta importância quanto o critério espacial, configurando os atos

da vida social, mediando a relação dialética entre a dispersão e a união. Num makaracon Oro Dao, por exemplo, poderiam viver mulheres Oro Dao, Oro Eo, Oro At, Oro Jowin e até - ainda que mais raramente - Oro Bone, etc. O mesmo exemplo é válido tomando-se qualquer um dos grupos nominados. Pode-se deduzir daí a grande diversidade dos deslocamentos.

No capítulo II tentei demonstrar que o discurso mítico, enquanto uma explicação (ou o modelo) para a divisão territorial não pode estar divorciado da prática social. O que une os wari, seja como indivíduos, seja como famílias, seja como grupos nominados, é o reconhecimento da mesma identidade, o sentimento de ter por origem o mesmo mito e seus heróis. Essa certeza é continuamente partilhada e vivenciada. Partilhar o mito de origem numa troca verbal entre os grupos nominados garante aos interlocutores a associação. Mas não só isso: sendo o discurso mítico um ordenador da realidade, define também uma relação com o mundo, que torna possível a vida social.

A narrativa mítica e a organização espacial reportam-se uma à outra, a mitologia organiza a vida cotidiana e este cotidiano é ao mesmo tempo uma cosmologia, unindo os homens na sua relação com o mundo e na relação uns com os outros dentro de uma referência à sua história.

É o discurso mítico que explica ao estrangeiro (e ao etnógrafo) a divisão territorial, passando-se do mito à realidade, ou, dito de outra forma, prolongando-se a realidade no plano mítico, já que, para um indivíduo wari é essa a relação que existe no seu pensamento.

Finalizando: os Oro Wari se reconhecem como uma unidade formada por diversos grupos que possuíam um nível elevado de organização do espaço o qual supunha laços sociais e cerimoniais complementares. Como o reconhecimen-

to da unidade está fundamentado na mitologia, esta fornece o grande aparato ideológico para a sustentação coletiva da organização social, e a primeira fonte para a construção da identidade. Uma vez que esta totalidade é formada por diversos grupos, é a territorialidade - também legitimada pela mitologia - que fornece a primeira fonte para a identidade dos grupos. A divisão espacial, enquanto uma realidade socialmente vivida, reflete-se em vários aspectos, inclusive na língua, criando as "correlações de subjetividade" na construção do *nós*, perceptível numa entidade lingüística definida e particular, o "nosso" exclusivo e inclusivo.

Permeando a divisão territorial, o espaço sofria uma divisão simbólica em termos do masculino-feminino, que se estendia da divisão menor à maior, implicando na criação de laços sociais cuja maior tendência era a de mediar a dispersão, criando laços de caráter cerimonial.

Mas, se os Oro Wari entendiam e vivenciavam os grupos nominados como coextensivos à categoria do espaço, como fica hoje a sua situação após a desorganização espacial?

Alan Mason que, como vimos no capítulo II, estudou os Oro Dao em 1968/9, considerou-os, e aos Oro Eo, Oro At, Oro Bone, Oro Rame e Oro Rame Xien (não fez, repito, referências aos Oro Jowin e aos Oro Kao Oro Ajé), como "tribos Pakaas-Novas". A sua pesquisa foi realizada na aldeia de Pitop, onde, na sua opinião, os Pakaas-Novos demonstraram "*falácia em descrever a sua própria sociedade de maneira que pudesse indicar alguma ordem e também falácia em se ordenarem a si mesmos. Em geral, os Oro Dao expressavam poucas normas, valores, regras e outros elementos ideais, e suas ações eram altamente variáveis*". [24] O autor questiona

(24) Pp. 6, 159 e 161

a suposição de que o sistema social tivesse a qualidade de unidade.

Tendo encontrado uma situação de desorganização devido ao contato, Mason irrelevou esse aspecto, e considerou os Pakaas-Novos "caóticos", mas não em função do momento histórico.

Ele não menciona a existência dos makaracon, mas fala em dois tipos de "grupos domésticos" em termos dos quais "*o comportamento residencial aparentemente irregular faz sentido.*" Ao menor, chamou "*settlement group*" e aos dois maiores, "Tanajura" e "Dois Irmãos", ou seja, o primeiro coincidia com uma aldeia, o segundo e o terceiro com o Posto, que teriam emergido num período recente, após o contato. Por outro lado, ele afirma que o conceito de "grupo doméstico" para descrever o "*settlement group*" foi baseado na noção de que um dos princípios fundamentais da organização era uma "ideologia nativa relacionando os indivíduos a um território ou espaço." Os "*settlement groups*" seriam ordenados em função do espaço, e o termo para designar esse espaço seria xirim. E prossegue: haveria uma semelhança no som, com "xirixi e xerexi", sendo que a raiz deste último seria "xere", definida como "irmãos e irmãs". Mas - continua - a palavra pode se referir a outros parentes, de tal forma que o termo não seria uma categoria, mas designaria um grupo específico de pessoas.

Ao que parece, Mason confundiu-se quando deixou de considerar o plural inclusivo e exclusivo, que são xirixi e xuruxdt, respectivamente. Não foi capaz de perceber a existência dos makaracon, mas, por outro lado, percebeu a importância do espaço na relação social, embora não tenha desenvolvido a questão. Afirma, apenas, que os "*settlement groups*" eram formados por grupos de irmãos, que a residência era patrilocal, isto é, a mulher seguia o ma-

rido e que a sua duração estava limitada ao período de uma geração. No que se refere à sua organização, Mason reconheceu além dos xirim, os xitot, o que leva a crer que esses "*settlement groups*" fossem makaracon. Outro argumento a favor dessa idéia é que ele verificou que eram nominados, e cita alguns nomes, embora nenhum da nossa lista.

Para ele, os Oro Dao eram uma "tribo" endogâmica que "desconhecia" [*sic*] os Oro Rame, Oro Rame Xier e Oro Bone e mantinha algum contato (não especificado) com os Oro Eo e Oro At, o qual cessou depois da sua instalação no rio Pacaas-Novos.

A endogamia, na sua interpretação, era uma decorrência do isolamento, "*uma circunstância antes do que desejo*", nas suas palavras. Mas ele ressalva que não tinha conhecimento da forma como essa endogamia funcionava nem há quanto tempo era institucionalizada.

Entretanto, o contato favoreceu os casamentos "intertribais". Após esses encontros e uniões, os adultos continuaram a manter sua filiação, mas as crianças nascidas desses casamentos ficavam num estado de "*limbo*" [*sic*] quanto à filiação. O método de determinar a filiação era "*confuso*". E isto porque, sendo endogâmicos, não havia antes necessidade da regra. Em consequência, as "novas regras" surgidas eram variáveis: os Oro Dao informaram que a criança era ou da mesma "tribo" da mãe, ou da mesma "tribo" do pai, ou ainda da "tribo" que ocupava a área onde nasceu. O autor interpretou o fato como "*ausência de ordem*" e relatou seus insucessos na determinação da filiação das crianças, salientando que, às vezes, os informantes diziam que apenas uma pessoa mais velha poderia dar uma resposta correta. Ele então tentou checar as informações obtidas, por exemplo, mudando os informantes, inclusive as mulheres, o local da informação, etc., mas as inconsis-

tências permaneceram. Além disso, ele observou que os Oro Dao tendiam a agir como Oro Dao, "*mascarando a identidade*", o que o levou à conclusão de que os princípios subjacentes à organização da sociedade deveriam estar baseados em alguma outra coisa que não a filiação.

Há vários aspectos que devem ser considerados: está claro que os **Oro Dao** não eram só endogâmicos, e o próprio Mason fez esta afirmação reticentemente. Mesmo na época em que fez a sua pesquisa, havia vários casamentos entre os grupos, e um levantamento mais cuidadoso das genealogias junto aos mais velhos teria revelado esse fato. Além disso, como ele mencionou, os não **Oro Dao** tendiam a negar a identidade, e é muito provável que outras identidades não tenham aflorado, e passaram despercebidas para ele.

Com relação à filiação, já mencionei que tive problemas semelhantes. Entretanto, parece ocorrer atualmente uma ênfase na patrilinearidade, ou seja, uma insistência dos índios em afirmarem que as crianças "puxam o pai". Concordamos com Mason que a filiação parece ser um problema recente, mas por razões diferentes das que ele apontou. A filiação não se tornou um problema porque esses grupos fossem endogâmicos - questão que analisarei depois - mas porque, de fato, outros elementos determinavam a organização da sociedade e, como ele mencionou, o ordenamento espacial era fundamental. Com efeito, como a territorialidade era a primeira fonte de identidade para os grupos nominados, e como a residência era patrilocal, decorria que a identidade era automaticamente a mesma do pai, porque, via de regra, a criança nascia no **makaracon** do pai e não da mãe. Os grupos, em si mesmos, não tinham a função de ordenar o casamento e a descendência. No primeiro caso, porque havia exogamia de **makaracon**, mas não necessariamente de grupos; no segundo, porque a regra era desnecessária.Com

o contato, não houve necessariamente um aumento de casamentos intergrupais, mas uma perda da territorialidade, que levou a uma profunda desorganização.

Não foi por acaso que os informantes de Mason remeteram-no aos "mais velhos" em busca de uma solução para a questão.

Um dos mecanismos para a superação da crise foi a enfatização da patrilinearidade. Independente de onde nascer, a criança passa a "puxar o pai". Ainda assim, há contradições: alguns afirmam que a filha "puxa a mãe" e o filho "o pai". Outra "quebra" da patrilinearidade é a onomástica, como veremos logo mais.

O desaparecimento da organização espacial tradicional levou ao desaparecimento do suporte material concreto de um universo cósmico e real, e por isso, como veremos, as práticas cerimoniais definidas em função desse suporte também sofreram uma crise. E ainda, um problema antes inexistente emergiu, que é o da identidade dos indivíduos fora da territorialidade. Trata-se, por conseguinte, de um problema historicamente novo que nos remete a outras reflexões.

5. TEMPO, ESPAÇO E IDENTIDADE

No capítulo anterior, valemo-nos de uma citação de Berger e Luckmann, segundo a qual as identidades particulares de uma sociedade emergem no curso da história, ou seja, os tipos de identidade são produzidos dentro de estruturas históricas particulares e, por sua vez, as histórias são feitas por homens com identidades específicas.

De fato, ao que tudo indica, os Pataxó-Novos passaram por diferentes experiências históricas que produziram tipos de identidade. É o caso da construção da

são enquanto uma totalidade oposta aos não wari, primeiramente, os outros índios, depois, os brancos. Se perdermos a noção da dimensão histórica no processo de construção da identidade, esta categoria fica ininteligível.

Os Pakaas-Novos, pelo que me foi possível conhecer, passaram por significativos eventos históricos: uma grande migração, provavelmente no século XIX; o estabelecimento e a fixação na área entre o rio Pacaas-Novos e o Laje, que durou quase um século; os grandes deslocamentos motivados pelo cerco imposto pelos seringueiros que levou à desorganização espacial; a fixação nos Postos do S.P.I. e as mudanças drásticas impostas por esse tipo de sedentarização e a ideologia missionária; finalmente, a vida cotidiana nos Postos da FUNAI, com a transformação da maioria dos homens em seringueiros, a frequência à escola, a intensificação do contato com os brancos e o aumento do bilingüismo. Esses eventos são evidentemente interpretados pela sociedade que faz, se assim se pode dizer, a sua "leitura".

Quando apresentei o modelo da sociedade organizada em makaracon, deixei claro que refletia uma estrutura localizada num determinado momento do tempo, cronologicamente, é possível, até pouco mais da metade deste século. Isso significa que os Pakaas-Novos passaram por diversas experiências que envolvem concepções divergentes como repetições cíclicas e mudança linear. É verdade que os eventos são pensados e vividos também em termos de um movimento de caráter espacial: o movimento é parte integrante das biografias Pakaas-Novas; as incursões no passado são mapeadas na geografia, não só no calendário. Assim, a espacialização do tempo é essencial, porque é essencial conhecer onde os episódios aconteceram. Não é por acaso que alguns dos nomes dos makaracon estão associados a eventos passados e por isso as localizações no espaço podem ser mapeadas numa

estrutura que não é atemporal. O que confere sentido à história Pakaa-Nova é o movimento espacial.

O que quero dizer é que a percepção espacial entre os wari é um processo construtivo dentro do qual o mundo social era vivido. Para estar socialmente orientado, um indivíduo wari tinha de conhecer diferentes posições em todo esse complexo esquema espacial: a sua própria posição e a dos outros com referência à sua. Mas o mapa mental, topográfico, era, em larga medida, um mapa social.

Além disso, a espacialização do mundo Pakaa-Nova não estava, evidentemente, limitada ao nível pragmático da ação e da experiência. Locais eram conceitualizados como tendo uma existência real, embora o indivíduo às vezes nunca experimentasse um conhecimento direto, já que a informação era simbolicamente mediada pela palavra. Ainda assim, essas regiões faziam parte integral do mundo espacial da sua cultura.

Para os Pakaas-Novos, as direções equivaliam a lugares no sentido real, e não em termos de uma direção abstrata. Por outro lado, não era só a experiência concreta do terreno, logradouro, etc., que fornecia ao indivíduo os elementos para a construção da categoria do espaço, mas, sobretudo, a linguagem, cristalizando este conhecimento através dos topônimos.

A toponímia, como vimos, se constituía de signos de identificação ao espaço de referência do grupo que, passados de geração a geração, formavam verdadeiros "emblemas" de reconhecimento. Em síntese, os nomes, o conhecimento geográfico e a experiência individual não se separavam.

Os Pakaas-Novos tiveram de reorientar suas vidas em função dos eventos em determinadas ocasiões do tempo. No período que enfatizei, a organização espacial pro-

duziu uma determinada estrutura social onde um tipo específico de construção da identidade caracterizava os indivíduos: ou seja, a identidade era uma decorrência da territorialidade. Enquanto esta estrutura pode ser mantida, o modelo permaneceu. Mas nesse modelo - é importante salientar - o sentido da identidade dos membros dos grupos nominados derivava talvez menos da residência num lugar específico e num momento particular do tempo do que da certeza da sua continuidade numa série de movimentos residenciais. Em outras palavras: os makaracon eram lugares passíveis de serem habitados; reconhecidamente formavam os conjuntos de cada grupo nominado; certamente seriam continuamente ocupados e reocupados numa série de movimentos espaciais ao longo do tempo. Isso significa que o processo de identidade seria mantido, ao mesmo tempo em que a sociedade garantia a sua reprodução social. Mas este é um modelo secular, talvez, mas não imemorial.

Após a desorganização espacial, que era o sustentáculo concreto desta representação ideológica, os indivíduos se viram confrontados com situações que eram desconhecidas pelos seus antepassados. Passam então por um complexo de problemas em que é preciso orquestrar as fases dos ciclos de vida culturalmente definidos, as histórias pessoais das vidas dos indivíduos, o impacto dos novos eventos e como as gerações novas estão substituindo as posições estruturais dos seus antecessores. A identidade adquire então uma forma distinta da anterior, e vimos como a "patrilinearidade" parece emergir como um modelo possível em substituição à perda da territorialidade, que significou a interrupção dos movimentos das histórias residenciais. Nesse sentido, interrompeu-se o mecanismo que gerava determinadas continuidades intergeracionais. Ocorre, portanto, que a construção da identidade entre os Pakaas-Novos, longe de

refletir uma "ausência de ordem", como pensou Mason, deve ser entendida como uma categoria histórica e espacialmente vivida. A "patrilinearidade" como modelo possível, emergiu da necessidade surgida dentro de um momento histórico específico. Ora, a divisão espacial Pakaa-Nova implicava num certo tipo de percepção, de representações, de valores e do imaginário relativos a esse espaço. Desse modo, o individual e o social não podiam ser distintos, uma vez que estavam em jogo os processos cognitivos, afetivos e simbólicos envolvendo os indivíduos dentro de situações objetivas vividas. Uma vez que, atualmente, os Pakaas-Novos estão reocupando áreas das reservas que permaneciam [illegible] vir a se constituir em novos elementos para a identidade cultural. Isso porque [illegible] partilhadas durante um certo tempo [illegible] a consciência de uma continuidade, [illegible] tempo podem se conjugar na memória, [illegible] entre os indivíduos e reforçando a [illegible]

Tentei demonstrar neste capítulo [illegible] nível mitológico e histórico tornou-se um [illegible] nível social. Durante um longo período [illegible] formação dos makaracon significou a transformação da mata em espaços domésticos e terras cultiváveis permitindo o assentamento da sociedade enquanto uma totalidade que se divide. Configurou-se assim a formação de espaços qualitativos, com profundas implicações para os grupos nominados. Esses grupos, como vim demonstrando, não são simplesmente territorializados, mas detentores de uma identidade e, no modelo Wari, um fato explica o outro.

Os Pakaas Novos, tendo um modelo de sociedade dividido em grupos, foram capazes de criar inúmeras categorias e instituições que atuavam como [illegible] na dialé-

tica das suas relações. Desse modo, esses espaços definidos não eram apenas os territórios dos grupos nominados, mas sobretudo, espaços cerimoniais e políticos, com graves conotações simbólicas. Tal modelo é, portanto, completamente diverso da concepção de "nomadismo" que muitas vezes foi atribuído às sociedades indígenas da floresta tropical. Pelo contrário: a vida social dos wari assim estabelecidos, dotava o sistema territorial de uma operacionalidade tal que, no seu conjunto, pode ser entendido como um sistema de relações político-simbólicas.

Quando coletei as descrições sobre os makaracon, ficou suficientemente claro que as relações entre os grupos eram completamente pacíficas. As guerras, os roubos de mulheres, enfim, os eventos que sugerem as fissões, recaem quase sempre no mitológico. Desse modo, a unidade mais inclusiva, a sociedade wari como um todo, era formada por grupos que estabeleciam relações sociais direcionadas para a manutenção da coesão e da paz, num complexo exercício de mediação e unificação.

A "pintura" que propus apresentar representa a par Pakaa-Nova, que permitiu a manutenção da soberania desses grupos. É claro que a manutenção desta soberania significa a definição e a instituição cultural de um campo do político e do simbólico cuja dinâmica permitiu que a sociedade "funcionasse" - vamos dizer assim - por um longo período de tempo. Ora, quando o sistema se viu seriamente desorganizado a partir das ameaças externas que se caracterizaram pela violência do contato, foram criadas, como vimos, novas estratégias, dentre elas a "patrilinearidade". Esse exercício onde se torna possível a emergência de novos modelos reflete na verdade a manutenção do modelo original de uma sociedade que se divide e mantém a totalidade. Desaparecida a organização espacial, o grande substrato ma-

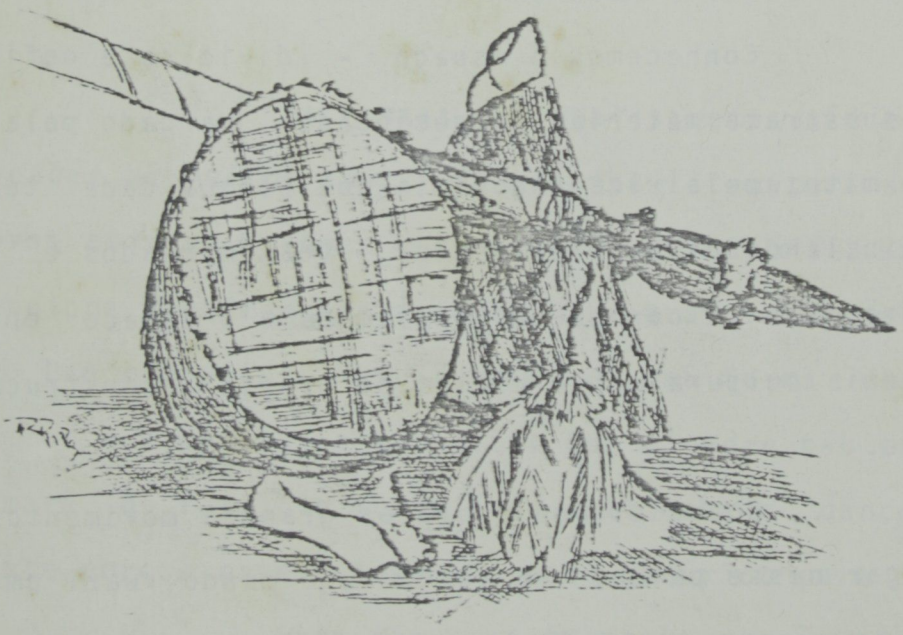
terial, foi preciso, e imperativo, manter os grupos nominados. A violência com que foi desencadeado o contato não destruiu o modelo ideológico: os wari se "pensam" diferentes, se vêem como tal, não sucumbiram a um índio "genérico", apesar das graves perdas. Pelo contrário: estão sendo capazes de criar novos espaços cerimoniais e políticos, a partir de uma nova realidade histórica.

A despeito das mudanças ocorridas, a natureza das relações entre os grupos nominados permanece. E permanece porque a associação coletiva é vivida ideologicamente, da mesma forma como era no passado. É o que veremos no próximo capítulo.

PF1

Fundação Universidade de Brasília

Denise Maldi Meireles



OS PAKAAS-NOVOS

CAPÍTULO IV

MOVIMENTOS E TROCAS

Conhecemos o espaço - dividido e definido - o grande substrato material da sociedade, marcado pela história, pelo mito, pela rica toponímia que pontua cada território, assinalando os acontecimentos, testemunhados e mantidos na memória. E conhecemos também como o espaço enquanto uma categoria culturalmente vivida se presta à construção da identidade.

Conheceremos agora os grandes movimentos que tinham lugar nesse palco, na verdade, o mundo wari em movimento.

Novamente irei considerar os fenômenos dentro de um determinado momento, isto é, num tempo pré-contato, para fins analíticos. Não se trata de uma concepção estática, de uma abstração que pressuponha um "congelamento" do tempo. Isto porque o ritmo da vida coletiva se fundamentava tanto na sucessão de sistemas de regularidades variáveis - cadas festas, que serão discutidas - quanto na aparição de níveis de descontinuidades, ou seja, estados diferentes que se sucediam. A periodicidade e a mudança, a continuidade

e a descontinuidade não comportam - na sociedade wari - uma oposição, mas duas fases do mesmo fenômeno. O movimento, portanto, consiste em experiências temporais organizadas por práticas sociais. Desse modo, a diversidade das situações sociais são modos de atividades no tempo, multiplicidade de condutas temporais.

Nesse âmbito estão não só as festas, as cerimônias institucionalizadas que ocasionavam diferentes tipos de encontros entre os grupos, está também o casamento, impulsionando os movimentos e estão as trocas - diversas - permeando as práticas sociais.

1. OS SONS DA PAZ

As festas que analisaremos não eram mais praticadas há muitos anos. Na escassa literatura sobre os Pakaas-Novos existem algumas referências a elas: o Pe. Roberto Gomes (1) menciona ligeiramente a dança "tambarã", executada por índios Oro Dao e Oro Eo. Mas já então de uma forma descaracterizada, o que me leva a suspeitar que o padre não tenha visto um tamarã de fato, e tenha dado este nome a "dança" provavelmente porque este é também o nome genérico para a "música".

Para mim, a primeira menção ao tamarã surgiu na versão Oro Dao sobre a origem dos nomes dos grupos: "*os Oro Rame foram assim chamados porque, quando iam chamar os outros para o tamarã, gritavam como os macacos-pretos*"; a segunda, no mito de Oro Pixi. Na narrativa mítica, fica evidenciado o caráter do estabelecimento de uma relação de cordialidade entre os grupos que habitavam territórios diferentes: uma vez realizado um tamarã, este deveria ser retribuído. A quebra da retribuição implicou numa quebra da relação

(1) GOMES, Roberto. 1965: p.5.

de cordialidade. Mas o que era, exatamente, o tamará? Trata-se de uma das muitas festas realizadas com o propósito, dentre outros, de promover encontros entre os diferentes grupos ou entre os diferentes makaracon. A sua grande importância residia no fato de que o tamará era a única festa realizada quase sempre entre dois grupos nominados diferentes. As descrições existentes sobre as chamadas "festas da chicha" são de Barbara Kern, missionária, que Bernard von Graeve reproduziu integralmente na sua tese; outras são do próprio von Graeve e de Alan Mason.

Barbara Kern não usa a palavra "tamará" nem outro nome para denominar a festa, embora, uma vez que ela afirma que os homens batiam um tambor chamado "panã" (2), não é impossível que a sua descrição corresponda à festa hamõnima, sobre a qual falaremos adiante. O acontecimento se deu em agosto de 1964. Segundo a sua descrição, que tomaremos resumidamente, os anfitriões da festa foram os Oro Dao do Bananal, Tanajura e Dois Irmãos, e os convidados, do rio Negro (não especificou o grupo). Os anfitriões prepararam grande quantidade de chicha dois meses antes, e os convidados beberam e vomitaram continuamente. A certa altura, os convidados se reuniram numa casa e as mulheres se sentaram em frente, cantando. Os homens começaram a bater no chão um instrumento de bambu. Cada homem ficou em frente a uma mulher e a missionária foi informada que eles iriam ter relações sexuais [infelizmente ela não especifica os grupos dos homens nem das mulheres nem o tipo de parentesco que envolvia as pessoas], mas era uma simulação. A vara de bambu era o símbolo do intercurso, uma vez que o homem o segurava em frente de cada mulher, abaixando-o, seguindo de uma para a outra.

Os homens usavam chapéu de palha enfeitado

---

(2) Os Pakaas-Novos fabricam dois tipos de tambores: um de argila e caucho, outro de madeira.

com rabo de macaco; as mulheres, na maioria eram as que ainda não tinham filhos, e suas faces estavam pintadas com urucum.

Alguns ficavam 120 bêbados que caíam e não podiam mais se mover. De repente, um deles começou a sangrar pela boca. Os outros comentaram que ele estava "morrendo" mas no dia seguinte ficaria bom.

Tarde da noite, todos estavam ou completamente bêbados ou dormindo. Depois os anfitriões jogaram água nos bêbados, e os despertaram. As mulheres começaram então a cantar outro tipo de canção. Os homens mais uma vez se alinharam em frente a elas, batendo no chão os instrumentos de bambu, fazendo muito barulho. Dois homens disseram que o intercurso sexual iria começar naquele momento. Então colocaram a vareta que usavam para bater os tambores (panã) entre as pernas das mulheres, que estavam sentadas no chão, mas a uma certa distância do corpo delas. Esta era a simulação para o ato. Depois os homens retornaram à posição anterior, tornaram a pegar as varetas e continuaram a bater os tambores. Quando as mulheres paravam de cantar, começavam os homens.

Esta foi a descrição feita pela missionária que, infelizmente, não esclarece muito.

Bernard von Graeve assistiu a uma festa em Sagarana, em maio de 1970. Segundo informou, os preparativos começaram em abril. No dia em que foi realizada, os convidados (que moravam num local próximo de Sagarana, também sob jurisdição da Igreja), começaram a chegar cedo. Não entraram direto na aldeia, mas ficaram numa trilha que tinha sido aberta, próxima. Os homens estavam pintados com jenipapo e carregavam cestas decoradas com penas, rabos de macaco e cabeças de pássaros. Cada homem carregava uma flauta e tambores pequenos. Os anfitriões levavam a chicha em latas

de óleo. Os visitantes tocaram seus instrumentos, beberam e começaram a dançar. Depois de cerca de meia hora, alguns homens começaram a vomitar. As mulheres não participaram, limitando-se a observar.' Alguns ficaram muito bêbados e,tal como ocorreu na descrição anterior, pareciam estar morrendo. Os outros começaram a massageá-los. Posteriormente, os anfitriões também jogaram água nos muito bêbados.

Alan Mason fala rapidamente de uma "cerimônia da colheita" que presenciou uma única vez (1968). Tomaram parte dois grupos que ele chamou de "anfitriões" e "hóspedes". Os últimos constituíam parte da população vivendo no Tanajura; os primeiros um segmento da população que habitava uma aldeia no igarapé Dois Irmãos. A principal atividade consistia no consumo ritual da chicha pelos hóspedes, que durava até que esses entrassem numa espécie de "transe".

Essas descrições, embora úteis pelo seu valor documental, nada esclarecem a respeito da importância simbólica e social das cerimônias, nem mesmo da natureza da sua organização. Procuramos ouvir de vários informantes a sua reconstituição, para então chegarmos a uma tentativa de interpretação.

Descrição das festas segundo os informantes

Versões Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien, Oro Jowin e Oro Dao

Considerarei as versões em conjunto porque são idênticas. Havia três tipos de festas, ou seja, três tipos de cerimônias que eram institucionalizadas:

1. Tamará - a palavra designa a música que era tocada nessa ocasião, e é também o nome genérico para "música". Era organizada do seguinte modo: os membros do

makaracon de um grupo mandavam um mensageiro a um ou mais makaracon de outro grupo, com o objetivo de formular o convite para a festa. Em seguida, o mensageiro retornava. Passado algum tempo, os convidados chegavam, pintados de urucum e jenipapo, trazendo presentes: em primeiro lugar, o touã, tambor de caucho que deveria ser utilizado durante a execução das canções e das danças. Traziam também flechas, arcos, penas de aves e, eventual mas não obrigatoriamente, carne de caça. Os anfitriões não podiam, sob nenhuma hipótese, tocar o tambor, nem cantar e dançar. As músicas e as danças executadas nessa ocasião eram exclusivas ao tamarã, o mesmo ocorrendo com as demais festas, isto é, cada uma tinha um repertório e uma coreografia específicos.

Os anfitriões providenciavam também um suprimento de comida para oferecer: usualmente a carne de caça assada, trazida pelos convidados, e a chicha doce, não fermentada e, portanto, não alcoólica.

Homens e mulheres convidados cantavam e dançavam, enquanto os anfitriões assistiam.

A cerimônia podia durar até dois dias. Uma vez terminada, o tambor trazido de presente ficava no makaracon anfitrião. Mas não por muito tempo. A presença do tambor num makaracon era o que, de certa forma, obrigava seus habitantes a participarem de um tamará num outro makaracon, ao mesmo tempo em que formalizava a obrigação para um outro grupo organizar um novo tamará. Em outras palavras: o tambor de caucho deveria circular entre os makaracon. Em nenhuma hipótese o tambor deveria permanecer no lugar onde foi confeccionado.

Não raro, durante o tamará, eram combinados casamentos. Essa não era a finalidade última da cerimônia, mas grande parte das uniões acontecia em decorrência desses encontros.

O tamará era mais frequente entre os grupos

que chamamos regionais, ou seja, entre os Oro Dao, Oro Eo, Oro At e Oro Jowin e entre os Oro Bone, Oro Rame, Oro Rame Xien e Oro Kao Oro Ajê, mas era realizado também inter-regionalmente, embora mais raramente.

2. Hiroroi ou panã ou iã-ê. Panã, como foi visto, é o nome genérico para "pau", "madeira", mas serve também para designar um "cocho" onde se armazenava a chicha. Hiroroi designa um instrumento de sopro, feito de taboca, bem comprido, tendo na ponta um ouriço de castanha enfeitado com penas. Iã-ê é uma onomatopéia, exclamação que era comum durante os cantos. Esta festa era a mais importante em função da sua complexidade e implicava em longos preparativos. Em primeiro lugar, a aldeia anfitriã confeccionava uma grande quantidade de chicha. Para armazená-la, tinham de fazer o cocho, o que era muito trabalhoso: iam buscar a madeira apropriada no mato, cortã-la, limpã-la, etc. Em seguida, a chicha era posta para fermentar. Enquanto isso, alguém do makaracon anfitrião era enviado a um ou mais makaracon de outro grupo com o objetivo de formular o convite. Depois, o mensageiro retornava. Passado algum tempo, os convidados chegavam. Tal como no tamarã, traziam os instrumentos musicais que deveriam ser utilizados durante a execução das canções e das danças: neste caso, os hiroroi, que seriam igualmente tocados somente pelos convidados, e os trakom', instrumentos de percussão que descreverei adiante é que eram tocados pelos anfitriões e não pelos convidados. As mulheres levam o tambor feminino, de caucho, que é semelhante ao tambor masculino, mas muito menor. Este também era tocado somente pelas convidadas. Via de regra (mas não obrigatoriamente) podiam levar presentes, tal como no tamarã: flechas, arcos, paneiros, penas de aves, etc.

Os anfitriões não podiam, sob nenhuma hipóte

se, beber a chicha azeda que fabricavam. Esta era oferecida aos convidados que bebiam à vontade e, em contrapartida, cantavam, dançavam e tocavam os **hiroroi**, instrumentos masculinos por excelência.

As mulheres cantavam e tocavam o tamborzinho, instrumento feminino e podiam beber chicha doce, oferecida pelas anfitriãs.

Finda a festa, que podia durar também até dois dias ou mais, os convidados se retiravam, deixando os instrumentos de presente: vários **hiroroi**, vários **trakom'** e apenas um tamborzinho feminino, ofertado pelas mulheres convidadas às mulheres anfitriãs.

O **hiroroi** também era mais frequente entre os grupos regionais. Mas, se o **tamarã** era realizado entre os vários grupos, ao que parece, o **hiroroi** não. Nesse sentido, não posso afirmar com certeza se o **hiroroi** era feito inter-regionalmente, como o **tamarã**.

3. **Hitõp** - a palavra designa um instrumento de sopro, parecido com o **hiroroi**, mas um pouco menor. A organização da festa homônima era semelhante ao **hiroroi**, mas com algumas diferenças: durante o **hiroroi**, as mulheres convidadas cantavam e tomavam chicha doce, durante o **hitõp**, não cantavam, limitando-se a beber. O **hitõp** era mais simples, não implicava na execução dos **trakom'** nem dos outros instrumentos, como se verá logo mais. Mas, no restante, as cerimônias eram idênticas: os **hitõp** eram trazidos pelos convidados e deixados depois de presente; os anfitriões preparavam e ofereciam, mas não bebiam a chicha azeda; escutavam, mas não cantavam; observavam, mas não dançavam.

Ao que parece, além de ser mais simples, esta festa não tinha a importância do **hiroroi**, e nem sempre envolvia grupos diferentes, podendo ser realizada entre os

makaracon de um mesmo grupo. Mas isso não era uma regra: tudo indica que essas cerimônias podiam ocasionalmente envolver diversos grupos.

As letras das músicas cantadas pelas mulheres, a despeito da variação do repertório que, como vimos, era específico de cada cerimônia, falavam de "pássaros, histórias de passarinhos" e por isso são chamados **kao oro xiau**, sendo **xiau** = "pássaro". Já as letras das canções masculinas falavam sobre as mulheres, "a sua beleza, pedindo-lhes que ficassem com os homens e incitando-as ao amor", como vimos no capítulo anterior.

Durante o **hiroroi**, dois outros instrumentos, de percussão, eram tocados. Um era o **tan tom'**. Tan é uma onomatopéia: o som da estaca sendo batida contra a madeira; **tom'** é "estômago", e, nesse caso, uma alusão ao buraco cavado na tora da madeira. Explicando: o instrumento consistia de um pedaço de madeira, grosso, que podia ser de quatro tipos - **muruã** = "cumaru"; **oro kahũ** = "cedro"; **uakan'** e **oro pakao**, que não consegui identificar. No centro da tora era cavado um buraco. Na verdade, o instrumento assemelha-se a um cocho. Ficava suspenso, amarrado por fortes cipós. Era tocado do seguinte modo: dois homens ficavam um em frente ao outro, tendo o instrumento no meio. Cada um segurava duas estacas grossas de madeira nas mãos e batiam essas estacas dentro e fora da cavidade do cocho, alternadamente, produzindo diferentes sons. Começavam devagar e iam acelerando as batidas, o que exigia grande destreza dos tocadores. Esse instrumento era fabricado e utilizado exclusivamente por homens. Durante o hiroroi, a aldeia anfitriã providenciava o **tan tom'** que, nesse caso, era o único instrumento que não era trazido de fora.

Outro instrumento era o **trakom'**. Como vimos, essa é a palavra para "taboca". Trata-se de uma taboca com-

prida, dentro da qual eram postos grãos de milho. Ao baterem com o trakom' no chão, os grãos se agitam e produzem sons. Os trakom' eram trazidos pelos convidados para a aldeia anfitriã e também ficavam de presente. São instrumentos masculinos.

Essas três cerimônias, são, sem sombra de dúvida, antes de mais nada, fenômenos de troca, envolvendo várias relações simbólicas e alguns *elementos de continuidade*, isto é, elementos que, pela necessidade de circulação, garantiam a realização de uma cerimônia seguinte:

Cerimônia	Participantes	Troca		Elemento de Continuidade
		Convidados	Anfitriões	
Tamará	Membros de Grupos diferentes	produtos do naharak, masculinos: caça, penas, arcos, etc.	alimentos, chicha doce, produtos femininos	tambor de caucho grande, masculino
Hiroroi	idem	idem	chicha azeda, produto feminino	hiroroi, trakom', masculinos; tambor de caucho pequeno, feminino.
Hitõp	idem/membros de um mesmo grupo.	idem	idem	hitõp, masculino

Vê-se, portanto, que as festas se faziam acompanhar, em primeiro lugar, pela troca de alimentos: produtos do naharak contra um produto doméstico. Nessa oposição, permeia o simbolismo de outras: homem-mulher e predação-cultivo. Quem recebe, o anfitrião que permanece no espaço do-

mêstico, é quem oferece o produto cultivado, feminino por excelência; quem chega, o convidado que atravessa a floresta, é quem oferece o produto da mata, masculino por excelência.

As três cerimônias se caracterizavam pela presença de dois fatos marcantes: eram cerimônias de consumo, ou seja, os membros de grupos diferentes ou de diferentes makaracon se reuniam para o consumo da chicha; todas possuíam um elemento de continuidade, um ou mais instrumentos musicais que, por não poderem ser mantidos no local da sua fabricação, e por terem de ser mantidos em circulação, impulsionavam e mesmo obrigavam a realização de novas cerimônias.

Ouvi as versões de indivíduos de todos os grupos e, numa primeira instância, foi possível a construção deste quadro descritivo que apresentei ao leitor. Sempre perguntava aos índios se eles não realizariam mais essas festas, e a resposta era invariavelmente negativa. Considerando que a última notícia que se tem dessas cerimônias é de 1970, provavelmente há 16 anos não eram mais realizadas. Com pesar, eu percebia que a sua não realização era uma decorrência direta da interferência missionária. Quando os mais velhos, logo nos primeiros tempos da minha pesquisa de campo, falavam sobre o tamará, apressavam-se em dizer que era uma "festa do diabo" e por isso não podia ser mais realizada. Esta, evidentemente, não era uma opinião unânime, e creio que era mencionada porque, até então, os índios desconheciam a minha opinião. Tão logo perceberam que eu não atribuía a nenhum aspecto da sua cultura o adjetivo de "pecado", sentiram-se muito mais à vontade e passaram a abordar assuntos que até então, aparentemente, os constrangia. Com o tempo, não tive escrúpulos em deixar transparecer o quanto lamentava a não realização das festas. Em dezembro de 1985, fui surpreendida com a grata notícia de que os índios do Negro-Ocaia haviam realizado uma festa para os índios do Santo André. Em

abril deste ano, os índios do Santo André a retribuiram. Mandaram-me um recado, para que eu estivesse presente. O acontecimento teria lugar no dia 19, dentro de um novo hábito, que consiste em celebrar uma cerimônia tradicional nas datas festivas do nosso calendário (em dezembro ocorreu no dia de Natal). Fiz o possível para estar presente, mas não pude. No dia 26 de abril, desloquei-me para o Santo André. Eles então reconstituiram a festa para mim, cantaram, dançaram, falaram sobre a sua execução, sobre os instrumentos, sobre os seus significados, compararam com as cerimônias antigas. Pude assim ter uma idéia melhor da festa, que foi o **hiroroi**, e que passo a descrever.

Assim que foi resolvida a sua realização no Santo André, um grupo de homens partiu para a mata, a fim de procurar uma madeira apropriada para a confecção do cocho da chicha. Via de regra, o cocho só pode ser confeccionado com uma dessas madeiras: **mahuri** = "cupiubá"; **xipai tirim** = "itaúba"; **tucum memem** = árvore frutífera, parecida com o cajazeiro; **mixik** = "pequizeiro"; **panã xi con miri** : **miri** = "andorinha", alusão aos ninhos; **panã xi con dao**: **dao** = "morcego", alusão; **oro xok** = árvore frutífera; **oro kip** = tipo de paxiúba, chamada "paxiúba barriguda"; **kaiuã** = buriti. Essas são as madeiras que não deixam a chicha amargar.

Os velhos foram orientar os jovens, porque conhecem bem as madeiras. No caso, escolheram a cupiúba, num local distante mais de 6 kms. do Posto. Tiveram cuidado para que a árvore caísse devagar, evitando rachar. Um imenso pedaço de tronco foi transportado, com enorme dificuldade, até a aldeia. Uma vez na aldeia, o cocho foi levado para uma casa e começaram a trabalhar na sua limpeza e impermeabilização. Para isso, utilizaram breu, resina e cera de abelha. Enquanto isso, as mulheres preparavam a chicha. Os homens, após a impermeabilização, testaram o cocho, colocan-

de água: quando não vaza, está pronto. Feito o cocho, a chicha é posta para começar a fermentar.

A tarefa seguinte consistiu na abertura de um grande varadouro, a cerca de 300 m do centro da aldeia, na direção sul, próximo ao rio. Tratava-se na verdade da abertura de um caminho por onde deveriam passar os convidados, que viriam pelo rio. Nesse interim, foi enviado um mensageiro para o Negro-Ocaia a fim de oficializar o convite. No Negro-Ocaia, aceito o convite, começaram os preparativos para a ida, incluindo a confecção de alguns instrumentos. No Santo André, além da chicha, providenciou-se também o tantom', que foi posto em local mais ou menos central.

Passados alguns dias, chegou um mensageiro do Negro-Ocaia, a fim de verificar se o cocho já estava cheio de chicha e se esta estava boa. A chegada deste mensageiro é cerimonial. Via de regra, é um homem idoso que tem esta missão. No caso, assim que o velho chegou ao Santo André, foi cercado por um grupo de mulheres. Ele então anunciou que "ia comer morcegos", numa alusão às mulheres Oro Dao: em linguagem figurada, queria dizer que ia ter relações sexuais com mulheres Oro Dao. Foi então cercado por um grupo delas, que riam muito. O velho ficou de quatro e anunciou ser um tatu-canastra. As mulheres fizeram uma roda e ele ficou no centro. Duas mulheres, uma velha e uma jovem, foram para o centro. O mensageiro começou a cheirá-las, iniciando pelos pés e subindo em direção ao sexo. A velha então disse: "vamos matar esse tatu". As duas começaram a bater nele até que ele caiu e rolou pelo chão. Em seguida, anunciou que ia embora, não sem antes experimentar um pouco de chicha.

Um dia depois chegaram todos os convidados. Vieram pelo rio e se reuniram numa clareira, aberta pelos anfitriões, bem na entrada do varadouro. Ali os anfitriões do Santo André construíram quatro tapiris para alojá-los. Os

convidados traziam vários hiroroi e vários trakom', e as mulheres traziam um tambor de caucho feminino. As mulheres sentaram-se sob os tapiris. Os homens começaram a se preparar para entrar na aldeia. Foram precedidos por algumas crianças que carregavam esteiras de palha de modo a ocultá-los parcialmente, enquanto eles começaram a soprar os hiroroi. É o sopro do hiroroi que assinala o início oficial da cerimônia.

Enquanto isso, as mulheres anfitriãs foram chegando perto do cocho da chicha, a fim de receber os convidados. Esses foram entrando pela aldeia, devagar e cerimoniosamente. Nesse momento, não cantam nem dançam, apenas tocam e depois falam. O que dizem ? Esses homens convidados dirigem-se às mulheres da aldeia anfitriã, falam do seu desejo de tocá-las, do quanto anseiam por elas, e do que pretendem fazer: tocar nos seus seios, nos seus sexos. E vão se aproximando delas. Elas então lhes oferecem chicha. Os convidados bebem. Ao mesmo tempo, as mulheres convidadas, que ainda estão fora da aldeia, alojadas nos tapiris, começam a cantar. Os homens convidados vão ficando bêbados. Vomitam. Tornam a beber. Enquanto isso, os homens anfitriões começam a se dirigir ao tan tom', que já está suspenso e pronto para ser tocado. Esses homens, de dois em dois, tocam o instrumento, segurando as estacas de madeira. Depois de executar uma série ritmada, correm, com as estacas na mão, pelo varadouro, rumo às mulheres convidadas que continuam sentadas sob os tapiris. Essas, sempre sentadas, põem as mãos sobre o sexo, de modo a protegê-lo. Os homens anfitriões param em frente a elas e, sempre falando, empunham as estacas no ar e vão descendo, rumo ao sexo, numa óbvia simulação do ato sexual. Entretanto, não chegam a tocá-las. Isso dura muito tempo, com os homens se revezando, indo e vindo do tan tom' até as mulheres, destas ao tan tom'. Concomitantemente, as mulheres anfitriãs levam chicha para as mu-

lheres convidadas. Mas não é a chicha dos homens, e sim a chicha doce, não alcoólica. Algum tempo depois, as mulheres convidadas finalmente se levantam e entram na aldeia: têm os cabelos enfeitados com penas de gavião e arara. Sentam-se em esteiras já preparadas e estendidas próximas do cocho de chicha. Em seguida, põem as mãos sobre o sexo. Os homens anfitriões continuam a bater no tan tom' e simular o ato sexual com as mulheres convidadas. Essas começam então a cantar, enquanto uma delas bate o tambor. A melodia é suave e o tom de voz é baixo. O tamborzinho é passado de mão em mão, da primeira à última, e depois repassado de volta da última à primeira, sucessivamente. Por sua vez, os homens convidados, bastante bêbados, dirigem gracejos às mulheres anfitriãs.

Algum tempo depois, os homens anfitriões apanham os trakom' que foram trazidos pelos homens convidados e começam a batê-los contra o chão, produzindo sons fortes. A cerimônia está chegando ao fim. Os homems anfitriões batem freneticamente os trakom' e continuam falando. Não estão bêbados, pois só tomaram chicha doce. Finalmente, deixam-se vencer pelo cansaço. Alguns vão dormir, outros jáestão caídos de bêbados. Tudo isso durou um dia, uma noite e uma manhã ininterruptos.

A realização deste hiroroi no Santo André foi precedida de um clima de grande excitação e alegria. Velhos e jovens se confraternizaram, os últimos interessados em aprender a cantar e a dançar. O mesmo se deu com as mulheres, que passaram dias a fio recordando canções antigas. Os índios "crentes" participaram entusiasticamente, a despeito da má vontade da missionária. Mesmo os jovens na faixa de 15 - 18 anos, que provavelmente jamais assistiram a uma festas dessas, deixaram-se envolver, fascinados, pela aura de um verdadeiro "renascimento" que envolveu o grupo. Foram exa

tamente os jovens desta faixa de idade que ajudaram a "reproduzir" a cerimônia para que eu pudesse tomar notas, e quando comecei a fazer perguntas, foram feitas sucessivas reuniões com jovens e velhos para discutirmos as respostas. As moças, igualmente, de forma espontânea, convocaram-me para mostrar as canções das mulheres. Acompanhavam essas canções batendo o tamborzinho que havia sido deixado de presente e isso se repetiu inúmeras vezes. Algumas, muito jovens, haviam aprendido as canções recentemente com as mais velhas, e tinham orgulho em demonstrar este fato. O cocho da chicha ainda permanece no centro da aldeia, e eles fizeram questão de que eu fosse até a mata, percorrendo o caminho que fizeram para trazê-lo.

Quando foram realizados esses dois hiroroi recentes, eu já estava escrevendo esta dissertação. Pude então confrontar os relatos dos índios mais velhos com os dados coletados este ano. Mas não apenas isso. O que me pareceu altamente relevante foi verificar que a capacidade dos wari em criar novos espaços cerimoniais e políticos estava se configurando numa realidade incontestável. Eu percebera que, com efeito, a emergência de novas estratégias para a manutenção do modelo ideológico de uma sociedade que se divide mas mantém a totalidade poderia ser verificada. Uma vez que os Postos detêm hoje algumas populações majoritárias em termos dos grupos nominados, esta nova realidade implicaria certamente na percepção do espaço desses Postos, de alguma forma, como territórios desses grupos. Isso havia ficado claro quando observei que alguns indivíduos demonstravam tendência em se identificar com o grupo majoritário. Em função disso, parecia evidente que as novas experiências iriam reforçar a interação entre os indivíduos e também reforçar a própria categoria de identidade.

A realização das festas significou provavel-

mente o início de novos movimentos que podem ter continuidade. Dentro da realidade atual dos wari, pela primeira vez em 16 anos as áreas dos Postos foram utilizados como espaços cerimoniais envolvendo os Oro Daó, Oro Jowin, Oro Eo e Oro At. Inaugurou-se também uma nova "temporalidade", no sentido de que as novas gerações começaram a conduzi-las, ainda que, é claro, sob a orientação dos mais velhos. As festas são profundamente significativas para a manutenção da soberania dos grupos no plano cerimonial e simbólico. E esta é uma idéia que perpassa as novas gerações já que, apesar dos traumas, das violências e da desorganização espacial tradicional sofridos, os grupos nominados se mantiveram.

O mais interessante é que essas festas foram realizadas este ano, dentro de um quadro do contato onde a intimidade com os brancos aumenta cada vez mais (3). Este fato, entretanto, demonstrou ser irrelevante no contexto da realização das festas. O que demonstrou ser altamente relevante foi sem dúvida a ruptura com o forte domínio exercido pelos missionários que tiveram uma atuação decisiva, embora malograda, na tentativa de bloqueá-las (4).

Não há dúvida, portanto, que a suposição de que novas experiências partilhadas poderiam vir a se constituirem em novos elementos para a reafirmação da identidade cultural pode ser comprovada empiricamente. Os resultados

(3) Os seringueiros, por exemplo, vivem uma situação de penúria que os torna, de certa forma, dependentes dos Postos da Funai: procuram o enfermeiro, remédios, sempre em momentos graves. Algumas crianças das colocações próximas frequentam as escolas dos Postos, que são as únicas num raio de muitos quilômetros. Nesse sentido, segundo me declararam inúmeras vezes, os seringueiros acham que os índios têm uma situação de vida muito mais confortável que a deles.

(4) É bem verdade que os missionários não aceitaram o fato pacificamente e começaram a agir: enviaram para o Santo André um substituto para a missionária-chefe, este, mais rígido e mais radical.

e as implicações da realização dessas festas não podem ainda ser avaliados em termos de uma nova "temporalidade" e em termos da efetivação de novos espaços políticos e cerimoniais. Isto é: como analisarei logo mais, essas festas não estabeleciam relações unívocas de um grupo A para um grupo B, mas um movimento que punha em jogo toda a sociedade. É certo que os Postos, dentro deste aspecto, criam sérias limitações. Mas, por outro lado, os Pakaas-Novos, como vimos, estão ocupando áreas que permaneciam subocupadas e - em alguns casos - até mesmo desconhecidas por alguns. É certo também que a iniciativa de ocupação dessas novas áreas configurou-se a partir de um dado novo: a consciência e o temor da perda das reservas face à subocupação e face a algumas invasões por parte de posseiros, sobretudo no Mamoré.

Estamos sem dúvida diante de fatos novos, onde novos problemas e soluções vêm surgindo. E estamos também verificando empiricamente o surgimento de elementos que se coadunam para a manutenção do modelo ideológico da sociedade wari, tal como é concebida pelos wari. Nesse sentido, os Pakaas-Novos me afirmaram que novas cerimônias serão realizadas e planejam, para setembro deste ano, ir para um tamaraí no Laje. Além disso, eles vêm, aos poucos, retomando alguns hábitos que estavam "mascarados". Um exemplo disso foi a confecção de um kaxá, a cama dos solteiros, no Negro-Ocaia. Há mais de 15 anos não era confeccionada uma cama dessas. Quando estive lá em abril desse ano, ela foi mostrada, com indisfarçável orgulho. Ora, foi exatamente lá que consegui um desenho reproduzindo-a (a Fig. 1 do capítulo anterior), em novembro do ano passado. Pouco depois, ela era fabricada. Não se pode destacar a hipótese de que o exercício de falar sobre si mesmos tenha tido um efeito positivo sobre os Pakaas-Novos. Lembro-me de que a leitura que fiz, numa reunião, dos nomes dos makaracon, emocionou um velho

Oro Dao que me perguntou como eu poderia "saber tanto". Esse "retorno etnográfico" é um dado que vem cada vez mais sendo levado em consideração na pesquisa de campo. como a conseqüência do desencadeamento do diálogo com o etnógrafo (5). Isso é verdadeiro, por exemplo, no caso de um tamará: após a "reconstrucão" do hiroroi, os índios do Santo André resolveram representar um tamará, cantando músicas que não eram mais cantadas há anos. Pude verificar a grande diferença entre o tamará e o hiroroi. O primeiro era uma cerimônia mais de cunho musical e a sua grande importância consistia na passagem do tambor de caucho masculino de um grupo a outro. Os cantadores formavam uma fila lateral e davam-se as mãos. A cerimônia iniciava-se quando um dos cantadores começava a bater o tambor e "puxava um verso". Todos acompanhavam batendo os pés, mantendo as cabeças baixas e inclinando-se rumo ao chão. Depois, quase curvados, erguiam-se novamente. O

---

(5) Esta não é uma questão nova, mas sim muitas vezes subestimada no trabalho de campo. Entretanto, vários autores já chamaram atenção para o fato, enfatizando o aspecto "dialógico" da etnografia. É o caso de James Clifford (1983: pp. 121-154), analisando o trabalho do francês Marcel Griaule na África. Clifford fala de uma "concepção teatral" do trabalho de campo, onde o etnógrafo é o iniciado e o informante, o instrutor. Estabelece-se assim uma "relação dramática" reconhecida por ambas as partes. Nesse sentido, pesquisadores e nativos são criadores, ou, nas suas palavras, "autores de representações culturais". O encontro etnográfico ocasiona a textualização e a exegese de um sistema cultural tradicional.

Outros autores, como Vincent Crapanzano (1980) têm enfatizado as implicações do próprio trabalho etnográfico em si. O mesmo Crapanzano (1985) analisou a questão do desejo que alguns informantes demonstram em fazer do antropólogo o seu porta-voz. Existe sempre um aspecto moral e político na descrição que um povo faz de si mesmo, e isso também é verdadeiro com relação ao trabalho de campo do etnógrafo.

tambor era passado de cantador a cantador, sucessivamente. A melodia é extremamente suave e doce, o tom de voz é baixo e a batida, ritmada e lenta, é um tanto melancólica. De mãos dadas, coordenando os movimentos idênticos, os cantadores oferecem um espetáculo belissimo. Ao que me parece, o tamará é mais formal, envolto numa atmosfera cerimoniosa. Ao contrário, o hiroroi é extremamente alegre. Perguntei-lhes porque não haviam chamado os índios do Laje e do Ribeirão para o hiroroi recente (na verdade, alguns índios do Laje foram, mas a sua presença não foi uma iniciativa do Santo André - eles se limitaram a assistir, como os brancos). Pelas respostas que recebi, dois fatos ficaram claros: não creio que o hiroroi fosse constante entre os grupos inter-regionais; os índios do Santo André pareceram relutar ante a idéia de que os índios do Laje pudessem "mexer" com as mulheres. Os índios do Santo André e do Negro-Ocaia são, na màioria absoluta, Oro Dao, Oro Jowin, Oro Eo e Oro At, e a retomada do hiroroi entre eles nada mais fez do que seguir a tradição. Por outro lado, afirmaram que pretendem ir para um tamará no Laje, em setembro. De fato, pelos depoimentos dos mais velhos, sobretudo através das histórias de vida, eles sempre falam da realização dos tamará entre os grupos inter-regionais, mas não ouvi nenhuma menção ao hiroroi nesse sentido.

O clima que envolve o hiroroi é, como o leitor pode perceber, altamente erótico. Os homens convidados e os homens anfitriões desempenhavam explícitos papéis de similarem o ato sexual com as mulheres anfitriãs e as mulheres convidadas. A troca simbólica de mulheres entre os grupos envolvidos é absolutamente transparente.

O tamará, uma cerimônia de cunho mais musical, onde não se bebe a chicha alcoólica, era mais simples no que se referia à sua organização e às trocas envolvidas

mas servia como um pretexto formal para o encontro entre os diversos grupos. Talvez exatamente por isso se caracterizasse por um tom mais cerimonioso, menos íntimo.

No que se refere à troca cerimonial envolvendo os instrumentos musicais, fica claro que se processava da seguinte maneira:

Cerimônia	Instrumento Musical	Origem	Execução	Destino
Tamarã	tambor de caucho masculino	aldeia convidada	convidados	aldeia anfitriã
Hiroroi	hiroroi, masculino	aldeia convidada	convidados	aldeia anfitriã
	trakom', masculino	aldeia convidada	anfitriões	aldeia anfitriã
	tambor de caucho feminino	aldeia convidada	convidadas	aldeia anfitriã
	tan tom'	aldeia anfitriã	anfitriões	aldeia anfitriã
Hitõp	hitõp, masculino	aldeia convidada	convidados	aldeia anfitriã

O único instrumento que não saía da aldeia era o tan tom'. Os tambores de caucho, tanto masculino quanto o feminino, se limitavam a uma unidade em cada festa, enquanto os instrumentos de sopro, os hiroroi e os hitõp, eram vários, e vários eram os trakom'. Portanto, com exceção do tan tom', todos os outros instrumentos circulavam pelos takaracon e pelos grupos.

A execução dos instrumentos durante o hiroroi envolvia, como vimos, homens e mulheres convidados e anfi-

triões, num jogo lúdico-erótico entre o masculino e o feminino, do seguinte modo:

Homens Convidados	Mulheres Anfitriãs	Homens Anfitriões	Mulheres Convidadas
execução do hiroroi, discursos dirigidos às mulheres anfitriãs	oferecimento da chicha azeda aos homens convidados		
beberagem da chicha azeda	oferecimento da chicha doce às mulheres convidadas	execução do tan tom'; similação do ato sexual	execução do tambor de caucho, cantos.
		execução do trakom'; discursos dirigidos às mulheres convidadas	beberagem da chicha doce

Creio que, pelo modo da sua organização e pela sua importância, essas cerimônias podem ser entendidas como *fatos sociais totais*, conforme a definição de Marcel Mauss: "*são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, estéticos, morfológicos, etc. São políticos e domésticos, interessando às famílias e aos grupos maiores. São econômicos porque a idéia de valor, de utilidade, de interesse, do consumo estão presentes. Tem um importante lado estético: as danças, os cantos, os ornamentos, os objetos, os alimentos, são causas de uma emoção estética e não somente de ordem moral. E são fenômenos morfológicos porque supõem reuniões que podem durar semanas de concentração social e porque é necessário que haja estradas, caminhos, para que as pessoas se locomo-*

cam." E ainda: "*E considerando o conjunto que se pode perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidio onde a sociedade toma, ou os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação face a face com o outro.*" (6)

O tamarã, o hiroroi e o hitôp podem igualmente ser considerados como rituais, uma vez que se caracterizam por padrões não usuais de significados e formas: repetições, sequências, tipos de ação e de discurso, metáforas e analogias, além de uma estética própria. As três cerimônias implicam em performances estandardizadas, formalizadas e repetitivas; as regras para a sua execução são ensinadas de geração a geração e implicam também numa vasta gama de conhecimentos. Enquanto um ato ritual, estabelecem uma comunicação entre o seu "autor" (a sociedade: a tradição, os ancestrais) e seus membros presentes, transmitindo mensagens de diversas ordens. De fato, as regras, os gestos especiais, etc., criam uma expectativa intrínseca ao reconhecimento da expressão ritual, reconhecimento este partilhado pelos atores e espectadores, de que o que acontecia (ou iria acontecer) nos pátios dos makaracon tinha um significado especial, expressando algo muito além do que podia ser visto(7).

Mas - acredito - o que suscita uma reflexão sociológica mais profunda é a presença do elemento de continuidade, este sim, o grande articulador dessas cerimônias, o elemento da troca por excelência. Sim, porque se internamente, nas cerimônias, trocavam-se produtos do naharak por um produto doméstico, o que motivava as suas realizações não era essa troca de importância menor, mas o presente, o grande presente que eram os instrumentos musicais.

---

(6) MAUSS, Marcel. 1969b pp. 274-75.

(7) Segui de perto a proposta teórica de Gilbert Lewis (1980: cap.2) para a definição de ritual.

A troca primitiva - analisou Claude Lefort - não acontece exclusivamente com bens, riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis economicamente, mas com gentilezas, banquetes, ritos, mulheres, danças, festas, etc. Esta troca é feita de dons, o que implica num crédito, na confiança do homem no homem, de que o dom será retribuído.(8) Esta idéia é amplamente difundida e aceita. Pierre Bourdieu, por exemplo, argumenta que toda troca - de dons, de palavras - implica na possibilidade de um retorno, resposta, contra-dom. A reprodução das relações estabelecidas - festas, cerimônias, trocas de dons, de visitas ou de polidez, e sobretudo casamentos - não é menos indispensável à existência do grupo do que a reprodução dos fundamentos econômicos da sua existência.(9) Emile Benveniste sustenta que a hospitalidade se fundamenta na idéia de que um grupo se liga a outro pela obrigação de compensar uma certa prestação da qual foi beneficiário.(10)

Considerando a forma como a chicha era consumida nas festas Pakaas-Novas, poderíamos dizer que seus participantes formavam grupos de consumo, constituindo-se em grupos de solidariedade e de comunhão alimentar. O mesmo Benveniste fala da noção de *comunhão alimentar* como um "signo de fraternidade", parte essencial da vida social e privada, onde as alianças eram concluidas e a fraternidade aprofundada. De fato, a comida - como analisou Marshall Sahlins - é a doação da vida, e um delicado barômetro da vida social, empregado instrumentalmente como o iniciante, o sustentador ou o destruidor do mecanismo da sociabilidade.(11) Com efei

(8). LEFORT, Claude. 1951.

(9) BOURDIEU, Pierre. 1980: pp. 110 e 191.

(10) BENVENISTE, Emile. 1969 : p. 73.

(11) SAHLINS, Marshall. 1972: p. 214.

to,se tomarmos o mito de Orc Pixi, podemos ver que, ao que tudo indica, tão logo um grupo se estabelecia num território, um tamará era oferecido para que pudesse ser retribuído. Esta parece ser a questão teórica principal, e foi, inclusive, a principal indagação de Marcel Mauss: por que um presente recebido é retribuído? Poderíamos levantar o problema de outra forma: por que essas festas eram retribuídas? E por quem? Tentaremos responder a segunda pergunta, para depois chegarmos à primeira. Vimos que o tamará e o hiroroi podiam ser realizados da seguinte forma: o primeiro, entre membros de grupos diferentes; o último, entre membros de um mesmo grupo; o hitõp, entre membros de makaracon próximos. Mas a retribuição não era um movimento unilateral e unívoco de A para B, pelo contrário, implicava num sistema mais amplo de reciprocidades.(12) Tal fato tem uma importância fundamental: nenhuma dessas cerimônias era realizada *entre* duas partes diretamente, pela razão óbvia de que os instrumentos não podiam voltar para o lugar de onde tinham vindo. Mas, ao mesmo tempo, como explicaram os informantes, "não era bom" que, por exemplo, o tambor presenteado permanecesse no makaracon por muito tempo. O makaracon que o mantinha, por

---

(12) É o que Sahlins chama de "redistribuição". Segundo analisou, de um modo geral, são dois os tipos de transação econômica registrados na literatura etnográfica. Por econômico, o autor entende um componente da cultura, o processo material da vida da sociedade. Nesse sentido, a economia é um processo de prover a sociedade ou um "sistema sócio-cultural". Nenhuma relação social, instituição, ou grupo de instituições é em si "econômica" já que pode estar igualmente envolvida no processo político.

Estabelecido o conceito, os dois tipos de transação seriam: primeiro, os movimentos "vice-versa" entre duas partes, conhecido como *reciprocidade*. Segundo, movimentos centralizadores de membros de um grupo, que são redivididos dentro desse grupo. É a *redistribuição*. A redistribuição é a ação coletiva de um grupo, portanto, uma relação dentro de um grupo e, em última instância, uma organização da reciprocidade num sistema de reciprocidades. (SAHLINS, M. 1972: pp. 196-97)

sua vez, nada podia fazer a não ser esperar a realização de outra cerimônia para presentear - ou passar adiante - o instrumento. Isto significa, portanto, que estava implícita a idéia de que sempre haveria uma outra cerimônia, idéia básica que fundamentava o sistema de reciprocidades entre os Pakaas-Novos.

A troca - diz Claude Lefort - é um ato, "*mas o ato por excelência pelo qual o homem conquista a sua subjetividade*". "Dar" - prossegue - "*é tanto colocar o outro sob sua dependência quanto se colocar sob a dependência dele, aceitando a idéia de que ele retribuirá. Mas esta operação, esta iniciativa do dom, supõe uma experiência primordial na qual cada um se sabe implicitamente ligado ao outro; a idéia de que o dom deve ser retribuído supõe que o outro é outro eu que deve agir como eu, e este gesto de retribuição deve confirmar a verdade no próprio gesto, isto é, minha subjetividade. O dom é assim, ao mesmo tempo, o estabelecimento da diferença e a descoberta da semelhança.*"

"*Não se dá para receber, dá-se para que o outro dê*" - esta frase de Lefort serve para definir perfeitamente bem o sistema de reciprocidades entre os Pakaas-Novos. Na realidade, um grupo não respondia a outro diretamente, pelo contrário, esta unilateralidade era impossível, o que importava de fato era que os diversos grupos continuassem a manter a realização das cerimônias. Isso pressupunha, com efeito, a idéia de que o *outro* devesse agir como *eu*, confirmando a relação de subjetividade.

Não existiam regras subjacentes a esta conduta, que estabelecessem que A devesse retribuir a B e B a C ou A, mas um movimento, um movimento de uma coletividade, que só era possível mediante a afirmação de uma relação de subjetividade.

Não havia, portanto, um *continuum* ininter-

rupto entre grupos pré-estabelecidos. Tomemos o tamarã: membros dos Oro Rame, por exemplo, podiam convidar membros dos Oro Eo para a sua realização. Isso significa que o sistema permitia escolhas através das quais se temporalizava. Conforme analisou Bourdieu, uma análise da troca de dons deve levar em conta o fato de que, longe de se realizar segundo um desencadeamento mecânico, a série de atos que se apresentava como um ciclo de reciprocidade supõe uma criação contínua que podia se interromper. (13) A interrupção, é claro, nos coloca frente ao problema da reciprocidade como estratégia: a escolha entre a fusão e a fissão, entre a hostilidade e a paz. Pelo menos, é o que fica claro no mito de Oro Pixi: a impossibilidade da realização de um tamarã transformou o grupo de Oro Pixi num grupo hostil, quebrou-se a reciprocidade, o compromisso da paz. Exatamente por isso, o grupo não foi mais considerado um *outro* que deveria agir como um *eu*, e rompeu-se a relação de subjetividade.

Dispersos numa área tão vasta, os Pakaas-Novos tinham de minimizar o efeito da distância. Por isso, estabeleceram essas redes sociais complexas, mobilizadas para inúmeras necessidades, num complicado jogo de intercâmbio. Lévi-Strauss chamou a atenção para o fato de que "*as mercadorias não são somente bens econômicos, mas veículos e instrumentos de realidades de outra ordem: potência, poder, simpatia, status e emoção; e o jogo sábio dos intercâmbios (nos quais, quase sempre, não há mais transferência real do que a que se encontra entre os jogadores de xadrez, ao avançar as peças alternativamente sobre o tabuleiro, unicamente com a intenção de provocar uma resposta) consiste num complexo jogo de manobras, conscientes ou inconscientes, para ganhar*

(13) BOURDIEU, P. 1980: p. 170.

segurança e precaver-se contra riscos, no duplo terreno das alianças e rivalidades." (14)

Mas não era somente a reciprocidade que organizava as comunidades, mas as comunidades organizavam a reciprocidade, de tal forma que o aspecto espacial afetava os modos de troca. Vimos que o número de festas era maior entre os grupos regionais. Mas vimos também que a sucessão dessas festas, dentro de um esquema de regularidades variáveis comportava - e até previa - a aparição de novas situações sociais: no caso, a realização de cerimônias entre grupos diferentes, sempre possível. Essa possibilidade, era garantida pelo fato de que o *nós*, a sociedade wari, a coletividade formada pelos grupos,só podia existir enquanto cada um desses grupos pudesse afirmar a sua subjetividade, e nesse caso, pelo dom. Portanto, no sistema de reciprocidades Pakaa-Novo, não importava que grupo pudesse responder diretamente a outro, contanto que respondesse.- É a certeza do contra-dom que fundamentava a reciprocidade.

A realização de um tamará, ou de qualquer uma das outras cerimônias, não era assunto que concernia toda a sociedade ou um grupo na sua totalidade, mas muito mais da esfera do makaracon. Qualquer um - explicaram - poderia promover uma festa e convocar os demais.

Os índios falam que o organizador era o "dono" da festa, utilizando-se de uma palavra em português, sem qualquer tradução direta na sua língua. O que querem dizer por "dono"? Qualquer pessoa que tenha a iniciativa de convocar - e convencer - os demais para a sua realização. Usualmente era um homem idoso, "chefe" de um grupo de famílias de um determinado makaracon. Vimos que os Pakaas-Novos não tinham chefes, mas vimos que cada makaracon consistia de

(14) LEVI-STRAUSS, Claude. 1969a: p. 93

uma família extensa patrilocal, ou seja, grupos de irmãos vivendo em torno do pai. Nesse sentido, era esse pai, ou chefe de um grupo de famílias que usualmente tomava a iniciativa da realização de uma cerimônia. Portanto, esta não é uma posição fixa, mas uma possibilidade aberta a qualquer membro da sociedade, e uma possibilidade que era vivida cerimonialmente. Sendo assim, a natureza dessas cerimônias é de tal ordem que evita o aparecimento do poder pessoal porque o suprime essencialmente, na medida em que ser "dono" se define como uma possibilidade sempre aberta, sempre renovada. E' exatamente por isso, não era difícil a convocação de pessoas, que se reuniam para trabalhar não em função de uma coerção social, mas em decorrência de uma atitude cultural, institucionalizada, que agia como um apelo ético. Se era o *outro* o realizador numa determinada instância, num certo período, em outra instância, em outro período, poderia ser *eu* o realizador. É este jogo entre o *outro* e o *eu*, este jogo subjetivo de comportamentos que explica a existência do "dono" das festas e também porque as pessoas respondiam positivamente ao "dono".

Pode-se inferir daí que a realização dessas festas era um imperativo moral, operando sobre o indivíduo, já que era de bom-tom, e ao que parece, motivo de grande satisfação. Os anfitriões eram antes de tudo espectadores e sequer podiam beber a chicha. Esses mesmos anfitriões, uma vez convidados, invertiam o seu papel, passavam de espectadores a atores, de fornecedores a consumidores. Mas, uma vez que essa inversão não era previsível, já que não era uma relação direta entre dois grupos, mas uma relação *dentro* dos vários grupos, ocorre que o intervalo de tempo que separava o dom e o contra-dom não podia ser muito longo. O intervalo, aliás, conforme verificou Pierre Bourdieu, é fundamental para a prática: é o que permite que se perceba como irrever-

sível uma relação de troca sempre ameaçada de desaparecer ou de se tornar reversível, isto é, ao mesmo tempo obrigatória e interessada. A nível do grupo social e mesmo a nível individual, a manutenção da reversibilidade das cerimônias era garantida, em intervalos de tempo não pré-estabelecidos, mas não muito longos. O horizonte temporal dessas práticas era aberto, já que novos grupos, permitindo muitas possibilidades, entravam continuamente no sistema. As experiências, as cogitações, os motivos para a realização das cerimônias eram partilhados igualmente por todos, os quais estavam imbuídos de um significado subjetivo que permitia alocar *o outro* numa situação tal que a retribuição ficava garantida.

Os tambores e as flautas, funcionando como elementos de continuidade, repassados pelo convidado ao anfitrião e tocados nos pátios dos mais diversos makaracon eram a garantia de um complexo sistema de reciprocidades, mas eram também, no momento em que acompanhavam as danças e os cantos, a expressão da solidariedade, os sons da paz.

Analisando essas festas, podemos concluir que, na qualidade de fatos sociais totais, prestavam-se amplamente para a reafirmação da identidade Oro Wari enquanto uma totalidade. Se logravam ser *"o instante fugidio onde os homens tomavam consciência de si mesmos e de sua situação face-a-face com o outro"*, conforme as palavras de Mauss, logravam ser também uma prática eminentemente unificadora na dialética das relações entre os grupos, através da qual cada um dependia da existência do outro para a sua realização sem que houvesse coerção - a não ser de ordem moral - para isso.

A circulação espacial, deslocando pessoas de grupos e/ou de diferentes makaracon, evidentemente, ocasionava uma série de encontros. Vimos, nas histórias de vida relatadas no capítulo anterior, que o tamará ocasionou alguns casamentos. Mesmo a sua prática, a julgar pelas des-

crições existentes vistas logo no início, parecia estar impregnada de vários elementos simbólicos envoltos numa aura de profunda sensualidade. Não há dúvida de que as cerimônias, causando encontros variados, favoreciam o casamento. Esta questão é a que analisaremos no item seguinte. Já mencionamos que a terminologia de parentesco, proscrevendo a união com os parentes próximos, pressionava de forma a obrigar a exogamia do makaracon, e a criar laços com grupos mais distantes. Considerando esses fatos, podemos concluir que as festas, além de reafirmarem a identidade da sociedade enquanto uma totalidade, colocando os grupos numa relação pela qual "conquistavam a sua subjetividade", fundamentando o sistema de reciprocidades, motivavam também os mais diversos encontros, proporcionando a circulação de mulheres entre os grupos e os makaracon.

2. PARENTESCO E CASAMENTO

Antes de analisarmos a questão do casamento, vamos nos deter na terminologia de parentesco Pakaa-Nova. Os termos de parentesco são os seguintes, considerando os mais comumente usados e os termos de referência, alguns dos quais são também vocativos:

Termo (para *ego* masculino)	Discriminação
/pa'	mãe da mãe
	irmã da mãe da mãe
	mãe do pai
	irmã da mãe do pai

Jeo	pai da mãe
	irmão do pai da mãe
	pai do pai
	irmão do pai do pai
Te'	pai
	irmão do pai
	filho da irmã do pai
	todos os filhos homens de mulheres da categoria we
Na	mãe
	irmã da mãe
Aji	irmão da mãe
	irmão mais velho
We	irmã do pai
	filha da irmã do pai
	filha da filha da irmã do pai
	irmã mais velha
Xa'	irmão mais novo
	irmã mais nova
	filho do irmão do pai
	filha do irmão do pai
	filho da irmã da mãe
	filha da irmã da mãe
	filho do filho da irmã do pai
	filha da filha da irmã do pai
	todos os filhos de homens da categoria te'

Krain	filho
	filha
	filho do irmão
	filha do irmão
	filho do irmão da mãe
	filha do irmão da mãe
	filho do filho da irmã
	filha da filha da irmã
Witi	filho da irmã
	filho da filha da irmã da mãe
	filho da filha do irmão do pai
Nowin	filha da irmã
	filha da filha da irmã da mãe
	filha da filha do irmão do pai
Kina	filho do filho
	filho da filha
	filho do filho do irmão
	filho do filho do irmão da mãe
	filho da filha do irmão da mãe
Nina	filha do filho
	filha da filha
	filha do filho do irmão
	filha do filho do irmão da mãe

O diagrama, na página seguinte, permite uma melhor visualização.

Os termos de parentesco, como acontece com a maioria dos substantivos na língua Pakaa-Nova, sofrem variações morfológicas, através do acréscimo de morfemas indicati-

JEO
APA'
WE
ATE'
ATE'
NA'
NA'
AJI
ATE'
WE
AJI/XA'
WE/XA'
AJI/XA'
WE/XA'
AJI/XA'
WE/XA'
ARAIN
ARAIN
AJI/
XA
WE
XA'
ATE
WE
ARAIN
ARAIN
WITI
NOWIN
ARAIN
ARAIN
ARAIN
WITI
NOWIN
ARAIN
ARAIN
WITI
NOWIN
WINA
NINA
WINA
ARAIN
ARAIN
WITI
AJI/XA
WE/XA
ATE'
WE
WINA
NINA
WINA
NINA
ARAIN
ARAIN
WINA
NINA
WINA
NINA
WINA
NINA
ARAIN
ARAIN
WINA
NINA
WINA
NINA
ARAIN
ARAIN
WINA
NINA
NINA
NINA
WINA
NINA
WINA
NINA
WINA
NINA

vos de pessoa. Tomemos alguns exemplos:

Apa'	a avô
	a avô minha
Copa ma	a avô tua
copa ca	a avô dele
copa coma	a avô dela
copa ri'	a avô nossa (inclusivo)
copa ürüt	a avô nossa (exclusivo)
copa he	a avô de vocês
copa caca	a avô deles
copa cacama	a avô delas
copa ni	a avô dele-a-es-as(neutro)

Ate	o pai meu
Cote ma	o pai teu
Cote ca	o pai dele
Cote cama	o pai dela
Cotere'	o pai nosso (inclusivo)
coturüt	o pai nosso (exclusivo)
cote he	o pai de vocês
cote caca	o pai deles
cote cacama	o pai delas
cote ni	o pai dele-a-es-as(neutro)

Todos os termos sofrem este tipo de variação. Além desses termos, os Pakaas-Novos usam outros, para designar filhos e filhas:

Panxita ou Manxita = filho ou filha

Manxita = o filho meu

Mantima = o filho teu

Mantica = o filho dele

cawinacam (masc.) = o filho dela

cainacam (fem.) = a filha dela

pije' = o filho nosso

mantihe = o filho de vocês

manticaca = o filho deles

cawinacacam = o filho delas

cainacacam = a filha delas

'mantini = o filho dele-a-es-as(neut

Note-se que, nesse caso, só existe uma forma p
ra o "nosso". Com relação a esta palavra, mantita ou panxit
(a variação é apenas fonética), obtive a seguinte explicaçã
um homem (*ego* masculino) usa esta palavra para designar filho
filha caso ele não tenha irmão, se tiver usará sempre a palavra manter
Portanto, o "nosso", nesse caso, seria sempre inclusivo.
mesmo ocorre para ego feminino: uma mulher usará a palavra ca
para designar "filho" e cawina para designar "filha" caso n
tenha irmãs; se tiver, usará sempre a forma cawinaxi, que é
plural inclusivo.

A palavra manxita pode sofrer ainda outras v
riações para designar os filhos de algumas categorias já defi
das. Por exemplo:

manxita = o filho meu

manxika - aji = o filho do irmão da mãe
o filho do irmão mais vel

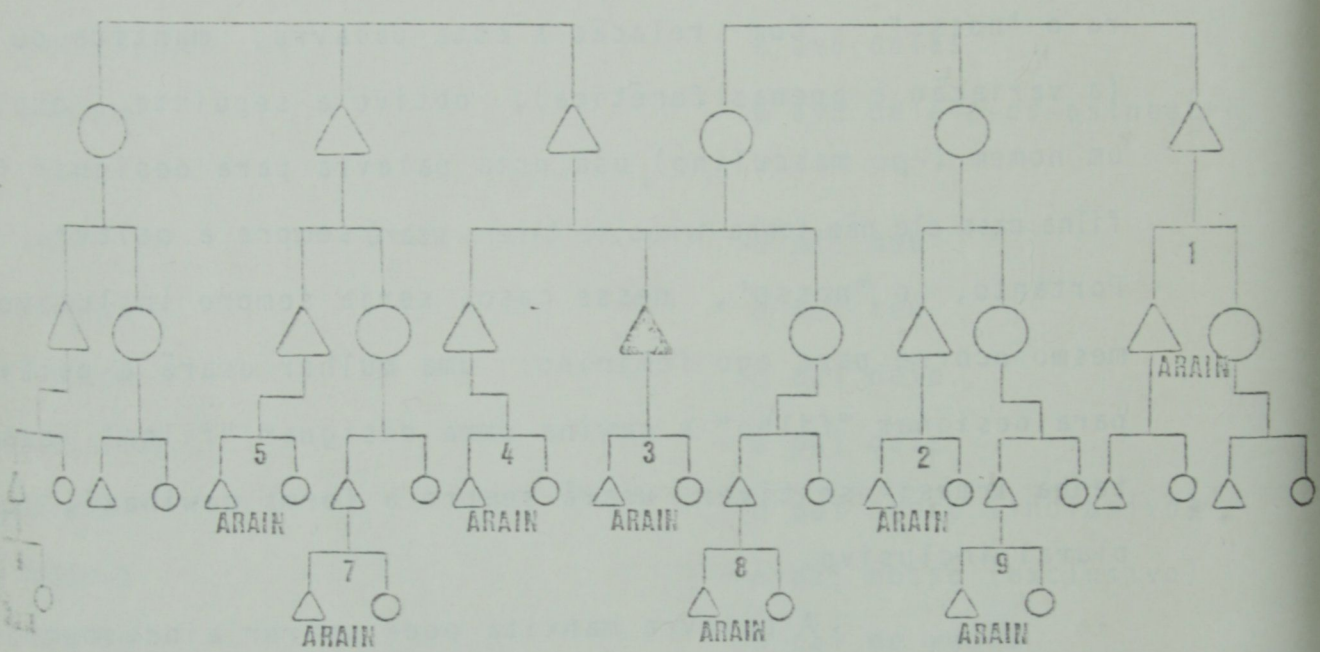
manxika-xa' = os filhos das pessoas
categoria xa'

manxika-witi = os filhos das pessoas
categoria witi

Ou seja, essa palavra, através das variações morfológicas, c
cide com todos os indivíduos classificados como arain. A pa

vra arain significa "osso", na forma neutra. Para ego masculino, arain designa, como vimos, os filhos do irmão da mãe (aji); os filhos do filho da irmã da mãe (aji ou xa');os filhos do irmão (aji ou xa') e os filhos do filho do irmão do pai (aji ou xa'). Isto é, ego masculino chama arain os filhos das pessoas que ele classifica como aji ou xa'. Mas,além desses, chama arain também aos filhos do filho da irmã; aos filhos da filha da irmã da mãe e aos filhos da filha da irmã do pai.

Como podemos ver:



Pela figura, vê-se que a categoria arain designa sempre os filhos de um parente masculino de *ego*, tornando-os equivalentes, independentes da sua geração. Por sua vez, os indivíduos chamados de arain chamam *ego* de te(1, 2, 3, 4, 5) ou aji (6, 7, 8 e 9). Essa equivalência de termos poderia supor uma continuidade genealógica entre ascendentes/

descendentes masculinos, levando-se em consideração também o significado da palavra arain, "osso" na forma neutra. A terminologia de parentesco, contudo, nos coloca frente a uma série de problemas de difícil solução. Do ponto de vista de sua classificação, o sistema exibe as características principais dos sistemas denominados Crow-Omaha:

1. Os primos cruzados são distintos de irmãos e primos paralelos;
2. Os primos cruzados patrilaterais são distintos dos primos cruzados matrilateriais;
3. Os primos cruzados de um lado são classificados como os parentes de uma geração ascendente, enquanto os do outro lado são classificados como parentes de uma geração descendente (15).

Os sistemas do tipo Crow, por sua vez, se caracterizam pela equação terminológica onde pai = filho da irmã do pai = filho da filha da irmã do pai (16), presentes no sistema Pakaa-Novo. O sistema Crow sempre despertou muita curiosidade e muita controvérsia. O grande interesse que suscita decorre sobretudo do fato de que certos parentes da geração de *ego* e da geração de seus filhos estão relacionados com ele da mesma maneira que seu pai, e são designados pelo mesmo termo. Ocorre então que os filhos de *ego* e os filhos de seus irmãos estão classificados com os filhos do irmão da mãe (caso do termo arain em Pakaa-Nova), o que cria *"o absurdo de chamarmos certo primo de filho"*. Isto, entretanto, *"pode ser essencial para o povo considerado, supondo-se que eles se dispõem em grupos matrilineares."* Assim, todos os homens da categoria "pai" têm um status similar, *"homem da*

(15) MCKINLEY, Robert. 1971a: p. 229

(16) SAHLINS, Marshall. 1970: p. 109

linhagem de meu pai", e de modo semelhante, todas as mulheres classificadas como a irmã do pai seriam mulheres "*da linhagem do pai*". Os filhos de *ego* e os filhos do irmão da mãe de *ego* ficam situados da mesma maneira em uma ordem matrilinear, como filhos e filhas de homens da linhagem de *ego*. Daí ocorre a "*tradicional interpretação da terminologia Crow, que reflete matrilinhagens fortemente incorporadas, tão importantes na vida cotidiana que o status geracional de certos parentes colaterais é menos importante na maneira como os considero que seu status de linhagem*" [17].

Esta foi, por muito tempo, a explicação clássica para a terminologia Crow. Entretanto, cada vez mais, tem sido repensada. Em primeiro lugar, deve-se considerar o fato de que "*as classificações de parentesco de uma tribo particular podem estar defasadas das práticas sociais correntes*", e "*a terminologia de parentesco pode ter vida própria, maior mesmo do que as instituições que presumivelmente lhe deram origem. Além do mais, as práticas sociais implicando classificações de parentesco contraditórias podem coexistir na mesma tribo. É, portanto, frequentemente difícil correlacionar a terminologia com a sociologia - o que leva alguns antropólogos a reconstruções especulativas da história social e outros a perderem as esperanças nas explicações sociológicas*". [18] Já outros analistas, como Johannes Fabian, argumentam que afirmativas como "a sociedade X é matrilinear" implica numa visão estática da sociedade, irrelevando o fato de que todas as culturas estão constantemente mudando. Como o presente etnográfico é um recurso literário, muitas vezes é "congelado" e contém suposições sobre o

---

(17) Idem, ibidem.

(18) Idem, ibidem.

"conservantismo dos primitivos" (19).

Essas considerações nos interessam particularmente. Os Pakaas-Novos, que exibem um sistema indiscutivelmente do tipo Crow, não somente não são matrilineares como também não dispõem de nenhum tipo de organização que se quer lembre a linhagem, já que não possuem grupos unilineares de descendência.

Entretanto, a despeito do sistema Pakaa-Novo ser considerado Crow, em função da equação terminológica pai = filho da irmã do pai = filho da filha da irmã do pai, exibe também uma característica Omaha, qual seja, a equação terminológica onde irmã do pai = irmã mais velha. Desse modo, pode-se afirmar que a terminologia de parentesco Pakaa-Nova é Crow-omaha, embora, nitidamente, as características do tipo Crow sejam predominantes.

Françoise Héritier argumenta que alguns autores recentes recusaram a idéia de que exista um tipo de nomenclatura que possa ser chamada Crow ou Omaha em função das variações registradas na etnografia; para alguns, o único sistema Crow existente seria o próprio Crow, e a mesma coisa para o Omaha (20). A grande questão, contudo, é a seguinte: qual a explicação para a presença de uma terminologia Crow numa sociedade? Julio Cezar Melatti, estudando os índios Krahó, grupo Jê do Brasil central, fez essa mesma pergunta. Tomando inicialmente a hipótese de Floyd Lounsbury, segundo a qual as terminologias de tipo Crow e Omaha expressariam leis de sucessão, ele se perguntou que leis de sucessão estariam claramente definidas entre os Krahó. Concluiu então que não existe nenhuma lei de sucessão para explicar um sistema de características unilineais; os outros tipos de

(19) FABIAN, Johannes. 1983: p. 81

(20) HÉRITIER, Françoise. 1981: p. 26

sucessão, igualmente, não se relacionavam com a terminologia Krahô. Para solucionar a questão, foi preciso considerar que a terminologia, longe de ser uma mera formalização, agrupa os indivíduos em categorias que estabelecem comportamentos marcados que, por sua vez, tornam possíveis as trocas: matrimoniais e rituais. O campo de relações estabelecido pelo parentesco - demonstrou Melatti - na verdade se constitui de regras que criam as categorias segundo as quais se distribuem os membros da sociedade Krahô. Além disso, a terminologia é profundamente influenciada pela onomástica. A transmissão de nomes pessoais faz-se através de regras determinadas, de fundamental importância para a práxis social (21). O que importa salientar é que a interpretação da terminologia de parentesco tomando por base as tipologias teóricas existentes não levou o autor a lugar nenhum. O grande peso da sua interpretação está no fato de ter relacionado uma instituição social - o parentesco - a um complexo de crenças e hábitos concernindo a transmissão dos nomes pessoais, e também a residência.

Antes de buscarmos uma resposta para a presença da terminologia Crow na sociedade Pakaa-Nova, vamos considerar alguns problemas teóricos. Claude Lévi-Strauss demonstrou amplamente que "*a função de um sistema de parentesco é gerar possibilidades ou impossibilidades de matrimônios, quer diretamente entre pessoas que se tratam por certos termos, quer indiretamente, entre as pessoas que se tratam por termos derivados, de acordo com regras determinadas*" (11). Lévi-Strauss introduziu também as noções de "estruturas elementares e complexas". Nas primeiras, que podem ser tanto preferenciais quanto prescritivas, o cônjuge é selecionado

---

(21) MELATTI, Julio Cezar. 1973

(22) LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969b: p. 127

ou prescrito porque pertence a um grupo social ou a uma categoria de parentesco determinada. Já nas estruturas complexas a escolha é aparentemente deixada à iniciativa individual no seio de espaços de relações que não são unicamente determinadas pelo parentesco.

Os sistemas Crow-Omaha estariam a meio caminho, seriam estruturas "semi-complexas" porque constituem o ponto de articulação entre duas fórmulas, porque enunciam as proibições (e não as preferências ou as prescrições) mas fazendo-as cair sobre grupos sociais, quer se tratem de unidades sociais orgânicas, como os clãs ou as linhagens, quer se tratem de categoria de parentesco. (23)

No sistema Pakaa-Novo, esta parece ser, de fato, a função principal da terminologia: a de proscrever uniões. Se perguntarmos a um homem wari se ele pode se casar com qualquer mulher da categoria we, nowin ou nina, por exemplo, a resposta é um enfático "não". O casamento de um homem com a sua nowin (a filha da irmã) é muito comum entre os índios de Rondônia, os Suruí e os Karitiana seriam dois exemplos. Este tipo de união, bem como a união entre primos cruzados (prática muito difundida entre vários grupos brasileiros) são rigorosamente proibidos. A escolha para um homem wari é muito limitada, se considerarmos que a maioria dos parentes era considerada parente consanguíneo, inclusive os primos cruzados. Este tipo de fenômeno foi enfatizado por Lévi-Strauss: "*Um sistema assimétrico torna o primo cruzado em "sogro" e o outro em "genro", isto é, pessoas que pertencem à linha onde posso casar, ou que podem casar na minha; enquanto os sistemas Crow-Omaha torna-os "pai" e "filho", isto é, pessoas em cuja linha é impossível casar. Assim, o sistema assimétrico esforça-se por transformar parentes em*

(23) HÉRITIER, Françoise. 1981: p. 77

afins, enquanto o sistema Crow-Omaha converte afins em parentes." (24) Isso significa que, num sistema Crow-Omaha, "*quando uma linha descendente é escolhida para fornecer os cônjuges, todos os indivíduos pertencentes a esta são excluídos da linha dos cônjuges potenciais da primeira linhagem durante um período que cobre várias gerações. Desde que isto se repete em cada matrimônio, o sistema é mantido num estado de turbulência constante, quase o oposto da regularidade e da periodicidade dos retornos que se adaptam ao modelo ideal de um sistema de matrimônio assimétrico*" (25)

Nas sociedades sem grupos de filiação unilinear, bilinear ou paralela, as interdições matrimoniais recaem sobre as posições de parentesco com relação a *ego*.

O problema das trocas regulares, simétricas ou alternadas entre grupos não existe, se se considera como grupo qualquer coisa que seja regida por uma regra de unifiliação. Mas pode existir para grupos cuja existência é reconhecida com base em outros critérios que não a filiação: a residência, o patrimônio, etc.(26)

Era exatamente o que ocorria com os Pakaas-Novos, mas levando-se em consideração um outro aspecto de suma importância: a questão espacial. Um homem não podia tomar como esposa uma mulher do seu makaracon ou do makaracon da sua mãe; no segundo caso, isto significa que um homem não podia tomar por esposa uma mulher no makaracon onde o seu pai ou o irmão do seu pai tomaram uma esposa. Consequentemente, cada união contraída por um homem fechava o makaracon onde ele buscara uma mulher como eixo de escolha à seus filhos e aos filhos dos seus irmãos.

---

(24) LÉVI-STRAUSS. 1969b: p. 140

(25) Idem, ibidem

(26) HÉRITIER, Françoise. 1981: p. 146

Os casamentos criavam alianças no plano espacial, onde os makaracon formavam pares aliados. Devido às regras proscritivas e, por outro lado, à margem de escolha, estabeleciam-se tantos pares quantos homens casados existissem, criando-se pares de makaracon ligados entre si.

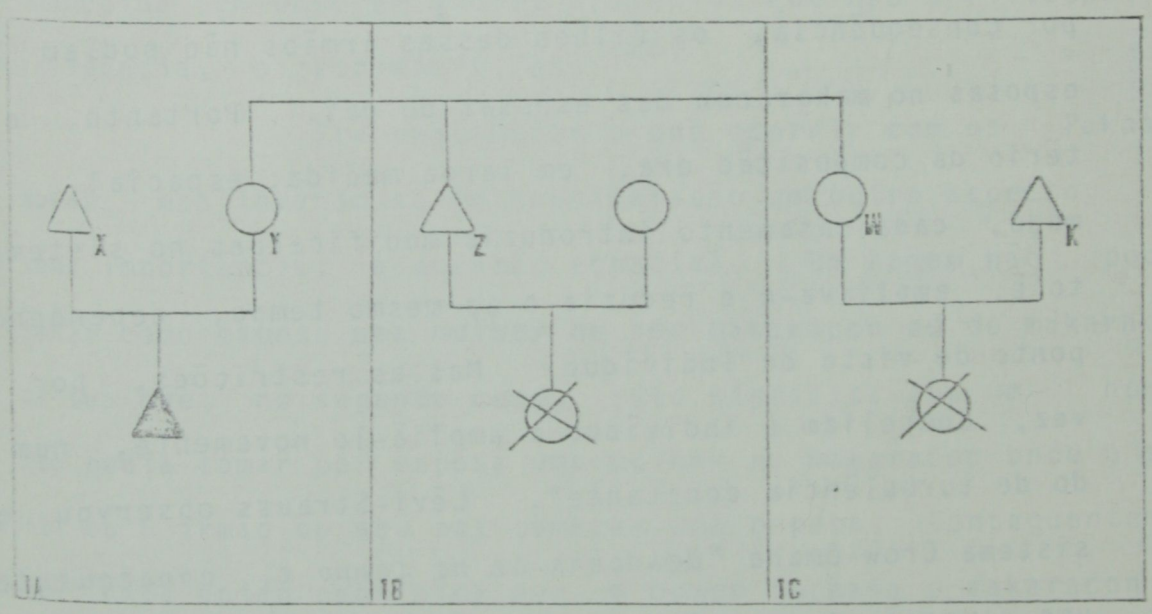
A troca matrimonial, desse modo, era uma prática espaço-temporal, ou, dito de outra forma, a genealogia era vivida espacialmente. Os aliados eram aqueles com os quais se estabeleciam os laços matrimoniais, ou seja, eram criados, instituídos em função do casamento.

Em decorrência da patrilocalidade, uma das características do makaracon era a sua alternância e imbricação, maior do que a mera reunião de parentes, já que dois irmãos podiam ter esposas de makaracon diferentes(e até mesmo um único homem, considerando que eram polígínicos) e já que esses mesmos irmãos não podiam ter esposas do makaracon do pai e, por consequência, os filhos desses irmãos não podiam buscar esposas no makaracon das esposas do pai. Portanto, o critério da composição era, em larga medida, espacial. Desse modo, cada casamento introduzia modificações no sistema, isto é, ampliava-o e reduzia-o ao mesmo tempo, dependendo do ponto de vista do indivíduo. Mas as restrições, por sua vez, compeliam o indivíduo a ampliá-lo novamente, num "estado de turbulência constante". Lévi-Strauss observou que o sistema Crow-Omaha *"desdobra-se no tempo e, consequentemente, uma dimensão temporal deve ser adicionada às espaciais. Cada matrimônio modifica o padrão estrutural que regula a ocorrência ou não de matrimônios nas gerações seguintes"*. Por isso, a história, nesses sistemas, participa da vida social, já que eles permitem uma liberdade que pode conduzir às mudanças. *"Podemos dizer"* - prossegue - *"que com o advento dos sistemas Crow-Omaha, a história vem ao primeiro plano da vida*

das sociedades simples." [27]

Com efeito, tanto a dimensão espacial quanto a temporal estavam continuamente exercendo influência no sistema. Sim, porque se, por exemplo, um homem X do grupo 1, do makaracon 1A se casasse com uma mulher Y do grupo 1, do makaracon 1B, isto significa que, para seus filhos, esse makaracon 1B estava proibido para o casamento. Seus filhos irão chamar de "mãe" à mulher irmã de sua mãe; de aji, ao homem irmão de sua mãe, e aos filhos deles chamarão arain. Isto é: as pessoas do makaracon da mãe receberão termos consanguíneos. As irmãs de sua mãe, por sua vez, ao se casarem, irão morar em outro makaracon devido à patrilocalidade. Os filhos delas serão chamados de aji/xa' e we/xa', de tal forma que o parentesco se estenderá ainda a outro makaracon.

Vamos traçar uma figura, para melhor esclarecimento:



(27) LÉVI-STRAUSS, 1969: pp. 139 e 112.

Na figura temos: o homem X do grupo 1, do makaracon 1A casou-se com a mulher Y, do grupo 1, do makaracon 1B. Consequentemente, a mulher Y mudou-se para o makaracon do marido. Seu irmão, representado por Z, permaneceu no makaracon 1B. As filhas deste homem estão interditadas para *ego*. A irmã de sua mãe, representada por W casou-se com um homem do makaracon 1C, representado por K. As filhas dela também estão interditadas para *ego*.

Estendendo-se este raciocínio para toda uma geração, vê-se que as impossibilidades aumentam cada vez mais. Poderíamos então nos perguntarmos: qual a possibilidade da endogamia entre os grupos Pakaas-Novos? A pergunta exige novas reflexões. Em primeiro lugar, é preciso considerar que as categorias exógamas e endógamas não constituem entidades independentes e dotadas de uma existência objetiva. Não devem ser tomadas como pontos de vista ou perspectivas diferentes, mas solidárias, acerca de um sistema de relações fundamentais onde cada termo se define por sua posição no interior do sistema.(28) Pierre Bourdieu, a esse respeito, argumenta que os termos de parentesco têm o poder de criar novas fronteiras e constituir novos grupos publicamente nominados e socialmente reconhecidos no seio de outros.(29)

Vimos que não havia uma regra específica para a endogamia ou para a exogamia, mas somente as proibições com relação aos makaracon. Considerando essas proibições, pode-se deduzir que as fronteiras eram criadas a partir do indivíduo, assimilando ou excluindo limites e não eram, portanto, diretamente visíveis. Vamos formular uma hipótese, para esclarecer melhor a questão. Suponhamos que o grupo Oro Eo fosse formado, num determinado momento, por oito

(28) LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969a: p. 88

(29) BOURDIEU, Pierre. 1980: p. 311

makaracon. Suponhamos que dois homens, do makaracon nº 1 casassem-se com duas mulheres dos makaracon nº 2 e 3. Na geração seguinte, esses makaracon estariam interditados aos seus filhos, que se casariam, por exemplo, nos makaracon nº 4 e 5. Na geração seguinte estariam interditados os números 4 e 5 além do 2 e 3, de modo que restariam o 6 e o 7, e assim sucessivamente. Quer dizer: num determinado momento, hipoteticamente, a exogamia de grupo poderia ser a única alternativa. É claro que este exemplo é extremado e impossível a nível da realidade. Mas serve, hipoteticamente, para demonstrar que a fronteira endogamia/exogamia não era rigidamente estruturada. Fosse como fosse, a partir de uma determinada geração, a endogamia podia reintegrar os cognatos dificilmente denomináveis no campo do parentesco e reconstituir o sistema que, do contrário, correria o risco de se perder. Assim, as alianças dentro dos grupos permitiam estreitar indefinidamente os laços que poderiam se romper. Não há dúvida: os Pakaas-Novos operavam uma complexa dialética, trabalhando com pólos unificadores e transformadores. A mulher, no seu papel de esposa e irmã era a mediadora entre dois makaracon ou entre dois grupos locais, o que significava a mediação entre o *nós* e os *outros*, criando as redes de alianças que mantinham a unidade da sociedade. Mas o papel da mulher ia além de assegurar a existência da unidade social e da reprodução social. Através do casamento ficavam estabelecidas as alianças e assegurava-se a reprodução da sociedade. Através dos filhos (renovação da vida) os laços se tornavam indissoluvelmente fortes, considerando-se que a terminologia do parentesco, transformando os afins em consanguíneos, pressupunha uma rede ampla e duradoura. Por ocasião da morte do marido, a antrofagia (30) trazia para

(30) O assunto será analisado no capítulo seguinte.

o makaracon onde a mulher residia, seus parentes consanguíneos (os afins do seu marido) já que, como veremos depois, somente os afins participavam do consumo do morto.

As possibilidades de casamentos, nesse sistema, eram imensas. Do ponto de vista da terminologia, um indivíduo poderia então, a partir de uma determinada geração, casar-se com uma apa', já que as filhas de apa' são sempre chamadas apa', independentemente da sua geração; com uma **nowin** ou uma **nina**, desde que, conforme esclareceram, "estivessem longe". Portanto, o "não" poderia se converter num "sim" em função da distância espacial e temporal. O sistema, como um todo, funcionava ao inverso das estruturas elementares, proscrevendo, e não prescrevendo as uniões. Enquanto as elementares reservam a um homem o acesso a certas parentes consanguíneas próximas, deixando as consanguíneas distantes à disposição de outros grupos para os quais elas são, por sua vez, consanguíneas próximas, o sistema **Pakaa-Novo** faz o inverso: reserva a um homem o acesso às consanguíneas distantes, deixando as consanguíneas próximas à disposição de outros grupos para os quais são parentas distantes.

Lévi-Strauss pediu a matemáticos que "traduzissem" os sistemas Crow-Omaha em termos de estruturas elementares no sentido exato da palavra: *"Para tanto, cada indivíduo tem de ser representado por um polimônio consistindo em tantas figuras quantos são os clãs que limitam a sua liberdade de escolha no matrimônio. Todos os pares de tais polimônios, nos quais a mesma figura não aparecerá duas vezes, completam a lista de tipos permitidos de matrimônio nas gerações seguintes. Disseram que de acordo com o cálculo acima, para um grupo contendo apenas 2 clãs proibidos (o materno e o paterno) há 23.436 tipos de matrimônios para um total*

de 7 clãs." [31]

Se usarmos semelhante raciocínio para os Pakaas-Novos, veremos que: sabendo da existência de 233 makaracon, podemos supor, que, num determinado momento, 198 estivessem ocupados, isto é, 80 % do total. Como cada makaracon tinha cerca de 5 xirim, podemos supor 5 pessoas por xirim, o que dá um total de 25 pessoas por makaracon, e um total de 4.950 no geral. Pode-se imaginar que, partindo apenas de 2 makaracon proibidos para um indivíduo, seriam necessários vários cálculos por computador para avaliarmos os matrimônios possíveis. E é claro que nunca seriam esgotadas todas as possibilidades. Poderíamos perguntar, então, qual é o nível estatístico da endogamia e da exogamia. Esta questão só pode ser avaliada, contudo, no momento atual. Se pudéssemos ter um quadro da geração anterior, as situações seriam diferentes e seria possível uma comparação. Mas vejamos como é hoje. Para tal, consideramos as amostragens dos casamentos endogâmicos e exogâmicos, por grupos, segundo a população feminina e masculina, conforme o Posto. Os resultados podem ser visualizados nos quadros seguintes, onde, para facilitar, convencionamos da seguinte forma os nomes dos grupos: Oro Bone: B; Oro Rame: R; Oro Rame Xien: X; Oro Jowin: J; Oro Kao Oro Ajê: K; Oro Eo: E; Oro At: A; Oro Dao: D; e os agrupamos conforme a divisão em grupos regionais do Laje e do Pacaas-Novos.

(31) LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969b: p. 141

P.I. RIBEIRÃO

HOMEM \ MULHER		GRUPO REGIONAL DO LAJE				GRUPO REGIONAL PACAAS - NOVOS			
		R	K	X	B	J	D	E	A
LAJE	R								
	K								
	X		2	4					
	B	1	4	6					
P. NOVOS	J			1					
	D			1					
	E								
	A			1					

P.I. PAKAAS - NOVOS

HOMEM \ MULHER		GRUPO REGIONAL DO LAJE				GRUPO REGIONAL PACAAS - NOVOS			
		R	K	X	B	J	D	E	A
LAJE	R								
	K								
	X								
	B								
P. NOVOS	J						2	2	2
	D				1		12		1
	E						1		
	A						4		

HOMEM \ MULHER		GRUPO REGIONAL DO LAJE				GRUPO REGIONAL PACAAS - NOVOS			
		R	K	X	B	J	D	E	A
LAJE	R								
	K								
	X								
	B				5				
P. NOVOS	J								
	D				5		7	2	
	E						2	5	
	A								

P. I. NEGRO - OCAIA

HOMEM \ MULHER		GRUPO REGIONAL DO LAJE				GRUPO REGIONAL PACAAS - NOVOS			
		R	K	X	B	J	D	E	A
LAJE	R								
	K								
	X						1		
	B						1		
P. NOVOS	J								
	D			1			11	5	2
	E					1	7		
	A				2		3	3	

P.I. LAJE									
MULHER / HOMEM		GRUPO REGIONAL DO LAJE				GRUPO REGIONAL PACAAS - NOVOS			
		R	K	X	B	J	D	E	A
LAJE	R	6		1	6		2		
	K								
	X	2		4	3				
	B			3	4		2		
P. NOVOS	J								
	D	1							
	E								
	A								

A análise desses quadros revela que, em primeiro lugar, há uma predominância da exogamia conforme podemos constatar:

Total dos casamentos

	Endogâmicos	Exogâmicos	Total
Ribeirão	8	12	20
Laje	14	21	35
Pakaas-Novos	17	11	28
Santo André	12	13	25
Negro-Ocaia	11	25	36
Total	62	85	183

Somente no Pakaas-Novos a endogamia é maior, e no Santo André há um equilíbrio. Para um total geral, temos 57,8% de casamentos exogâmicos.

Se a análise estatística revela que a exogamia, hoje, é predominante, pode-se acreditar que, no passado, também tenha sido majoritária.

Os dados revelam ainda que o maior número de casamentos exogâmicos ocorre entre os Oro Bone e Oro Rame Xien e entre os Oro Dao e Oro Eo, grupos espacialmente próximos. Para o total de casamentos exogâmicos, temos:

Grupos			Total
Oro Dao	-	Oro Eo	19
Oro Bone	-	Oro Rame Xien	14
Oro Bone	-	Oro Rame	11
Oro Bone	-	Oro Dao	11
Oro Dao	-	Oro At	11
Oro Eo	-	Oro At	04
Oro Rame	-	Oro Rame Xien	03
Oro Dao	-	Oro Rame	03
Oro Bone	-	Oro At	02
Oro Dao	-	Oro Jowin	02
Oro Dao	-	Oro Rame Xien	02
Oro Eo	-	Oro Jowin	01
Oro At	-	Oro Rame Xien	01
Oro Bone	-	Oro Jowin	01
Total			85

Vê-se ainda que os casamentos ocorreram entre os seguintes grupos:

Oro Dao/Oro Eo

Oro Dao/Oro At

Oro Dao/Oro Rame

Oro Dao/Oro Rame Xien

Oro Dao/Oro Jowin

Oro Dao/Oro Bone

Oro Bone/Oro Rame Xien

Oro Bone/Oro Rame

Oro Bone/Oro Dao

Oro Bone/Oro At

Oro Bone/Oro Jowin

Oro Eo/Oro At

Oro Eo/Oro Jowin

Oro Eo/Oro Dao

Oro Rame/Oro Rame Xien

Oro Rame/Oro Dao

Oro Rame/Oro Bone

Oro Rame Xien/Oro Rame

Oro Rame Xien/Oro Bone

Oro Rame Xien/Oro Dao

Oro Rame Xien/Oro At

Oro At/Oro Dao

Oro At/Oro Eo

Oro At/Oro Rame Xien

Oro Jowin/Oro Bone.

Oro Jowin/Oro Dao

Oro Jowin/Oro Eo

Não encontramos, nessa amostra, casamentos entre os Oro Bone e os Oro Eo e Oro At; entre os Oro Eo e os Oro Bone, Oro Rame e Oro Rame Xien; entre os Oro Rame e os Oro At, Oro Eo e Oro Jowin, e entre os Oro Jowin, Oro Rame e Oro Rame Xien.

De uma maneira geral, as uniões se dão entre os grupos que chamei regionais, com exceção dos Oro Bone e Oro Dao.

O grande desafio a resolver, na sociedade [illegible]-Nova, residia na questão da formação de novas alian- [illegible] com novos grupos, e a manutenção das antigas, já for- [illegible]das, uma vez que havia, por um lado, a exogamia do makaracon, [illegible] de outro, a manutenção da territorialidade. Nesse sentido, [illegible] terminologia de parentesco tinha um papel primordial. Robert [illegible]inley (32) argumentou que a terminologia de parentesco é [illegible]to da construção, parte das atividades da construção do [illegible]do pelo homem. Como um produto, a terminologia começa [illegible] consciência humana subjetiva. Isso não significa que a [illegible]minologia seja psicologicamente determinada. A importân- [illegible] dessa fabricação inicial na consciência humana subjetiva [illegible] que confere à terminologia um *caráter intencional* no senti- [illegible] de que a consciência envolve objetos para se ter consciên- [illegible] de alguma coisa e também no sentido de que o sistema as- [illegible] formado deve ser *sobre* alguma coisa. Essa perspectiva [illegible]bém informa que a terminologia é capaz de interferir no [illegible] da atividade humana, particularmente no curso da inte- [illegible] entre parentes. Em dados sistemas sociais, alguns ti-

---

(32) MCKINLEY, Robert. 1971b.

pos de terminologias teriam mais vantagens do que outros. As vantagens de uma terminologia se medem pela extensão de tornar estruturalmente convenientes as contribuições para a definição social de situações e relações, e facilitar a conduta da interação social.

Os sistemas Crow-Omaha ostentam, dentre outras, duas características apontadas por Mckinley: 1. um padrão que ele chama de "aliança dispersa" e que deve ser entendido como a proibição do casamento com alguém do grupo da mãe ou do grupo do pai e 2. a manutenção das alianças afins, uma ênfase na manutenção das ligações entre os grupos unidos pelo casamento, o que pode ser feito de várias maneiras: doação de presentes, obrigações rituais, inclusive funerárias, regras da onomástica. Essas duas características, contudo, são antagônicas. A primeira procura estabelecer novas alianças, a segunda, manter as existentes. Haveria duas soluções para o problema: uma seria o estabelecimento de extensivos laços rituais e econômicos (as obrigações referidas) e a outra seria através de uma terminologia de parentesco que "se agarra" numa aliança original. Mantendo as gerações constantes na classificação de alguns parentes, as terminologias Crow-Omaha "congelam" a dimensão do tempo do sistema de parentesco. Isso é importante porque é o passar do tempo, nas gerações, que enfraquece a importância de uma aliança original.

Essa argumentação de Mckinley é válida para entendermos o funcionamento da terminologia Crow entre os Pakaas-Novos. Nesse caso, a contradição que é "resolvida" ideologicamente é a que é colocada por sistemas de alianças afins dispersas numa sociedade onde é fundamental a manutenção do contato e da solidariedade entre as alianças já existentes, sobretudo a nível dos makaracon. Novos casamentos levavam a novas alianças, mas permanecia importante a manu-

tenção dos laços antigos, sem os quais desagregar-se-ia a sustentação da territorialidade. O problema de manter velhas alianças sem de fato renová-las através do casamento nas gerações sucessivas - argumenta Mckinley - é parcialmente resolvido pela adoção de uma terminologia que muito convenientemente ignora a passagem das gerações em algumas importantes relações - e isto é a característica mais marcante dos sistemas Crow-Omaha. Uma vez que a terminologia "congela" a dimensão do tempo e se sustenta em relações prévias, há poucas razões para se pensar que os velhos laços sejam deslocados pelos novos. Desse modo, os sistemas Crow-Omaha oferecem uma vantagem ideológica nas situações onde há uma contradição entre fazer novas alianças e manter as velhas.

De fato, com o deslocamento das mulheres pelos makaracon, novas alianças eram continuamente formadas, como vimos, numa prática espaço-temporal. Mas se esses deslocamentos tendiam a "minar" o sistema, através da dispersão por uma área geográfica tão vasta, a terminologia, com efeito, seja "transformando os afins em consanguíneos", seja "mantendo as gerações constantes", mantinha os laços antigos e, consequentemente, contribuía para a coesão e a solidariedade.

A genealogia e as trocas eram, como vimos, espacialmente vividas. Da mesma forma, eram assim vividas outras obrigações rituais, como o tamará e o consumo do morto, contribuindo também para a manutenção das alianças formadas. Desse modo, por um lado, o sistema de parentesco impulsionava para fora do makaracon, criando novos arranjos em termos da possibilidade/impossibilidade do casamento a cada geração, modificando-se o padrão estrutural que regula a ocorrência das uniões; por outro, estendia os parentes consanguíneos entre esses mesmos makaracon, de forma a manter a sociedade coesa, e a minimizar essas modificações espa

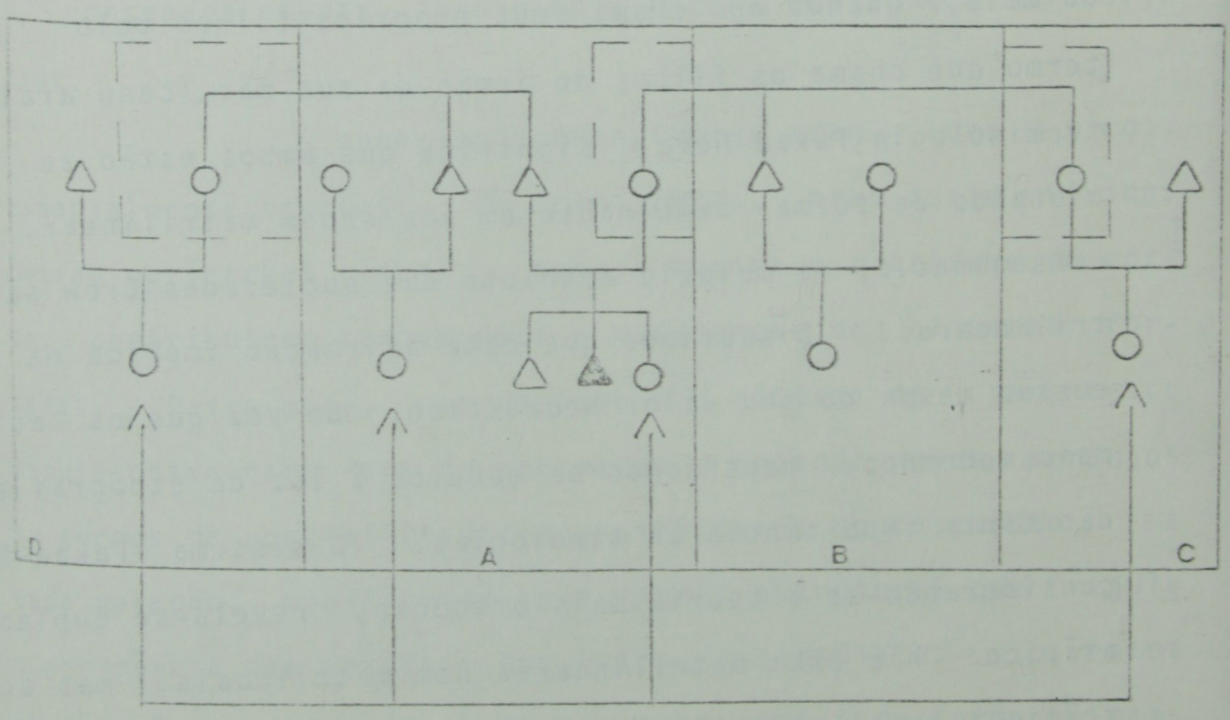
co-temporais.

O que eu tentei demonstrar é que a terminologia de parentesco Crow-Omaha, entre os Pakaas-Novos, é coerente com os outros sistemas que regulamentam a vida social, como é o caso da distribuição espacial em makaracon e com a exogamia de makaracon. Não possuindo grupos de descendência, os Pakaas-Novos se viam face ao problema de que - em tese - cada novo casamento significava investir numa nova aliança, envolvendo os grupos nominados e os grupos regionais. Por isso, vimos que a terminologia agia também de forma a manter as alianças já criadas, solucionando a tensão existente a partir da oposição que se traduzia na busca de mulheres em outros makaracon, criando e estendendos novos laços, e na manutenção dos laços antigos, visando a coesão.

Entretanto, ficam ainda algumas questões a serem resolvidas. A equação terminológica onde pai = filho da irmã do pai = filho da filha da irmã do pai, implica que os primos cruzados patrilaterais, supondo-se uma descendência unilinear, pertençam à matrilinhagem do pai de *ego*. Além do mais, quando *ego* chama seus próprios filhos pelo mesmo termo que chama os filhos do irmão da sua mãe (caso **arain**, na terminologia Pakaa-Nova) significa que ambos estão se posicionando de forma semelhante em uma ordem matrilinear. Em consequência, a maioria absoluta das sociedades Crow são matrilineares. Discutimos que esta afirmação implica na discussão mesma do seu valor heurístico, de vez que os autores mais modernos, repensando os modelos à luz da etnografia, não dão tanta importância às tipologias. O sistema Pakaa-Novo, considerando-se a teoria mais ortodoxa, revela-se duplamente atípico: não eram matrilineares nem matrilocais, mas ao contrário, patrilocais, o que - em tese - seria uma anomalia.

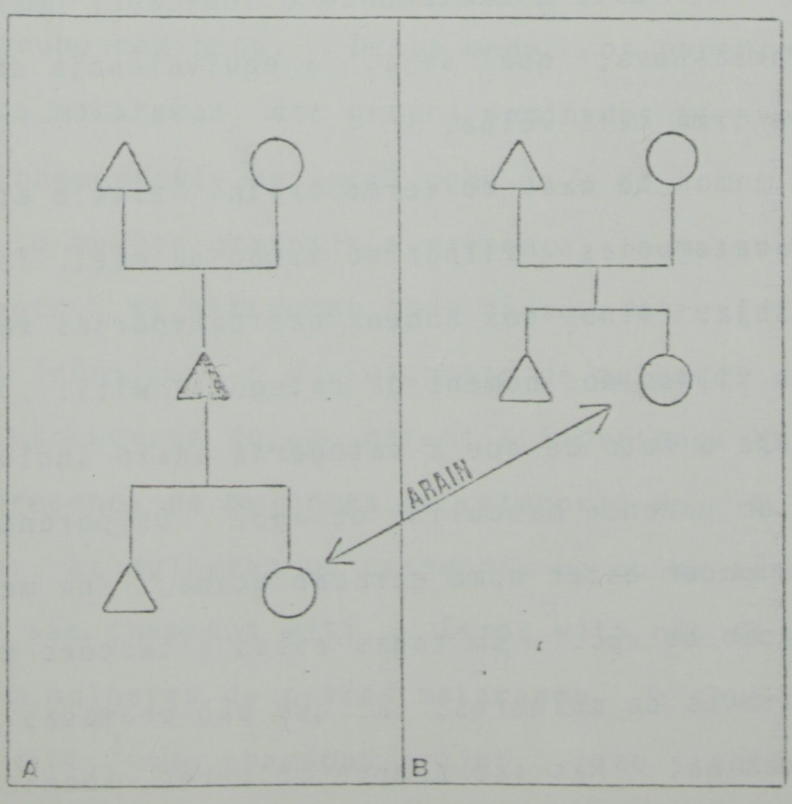
Aqui vamos retomar uma questão da maior rele

vância: venho insistindo que o modelo para a sociedade Pakaa-Nova disposta em makaracon, com todas as suas implicações, é um modelo secular que se inscreve dentro de um momento histórico. A interpretação que proponho foi construída como um modelo *ad hoc*. Poderíamos argumentar, seguindo Marshall Sahlins, conforme já citado, que a terminologia de parentesco pode ter uma vida própria, maior do que as instituições que a originaram, o que pode levar o etnógrafo às conjeturas ou ao desespero. Sem querer nenhuma dessas alternativas, vamos tentar avançar um pouco mais. Estou defendendo a idéia de que a terminologia Pakaa-Nova, na ausência da descendência unilinear e na presença da patrilocalidade prestava-se tanto a impulsionar a troca de mulheres para fora dos makaracon, numa prática que levava o indivíduo cada vez mais para longe tanto social quanto espacialmente, ao mesmo tempo em que favorecia a coesão entre esses makaracon. Ora, embora na ausência da descendência unilinear, era através das mulheres que a terminologia ligava, sempre e necessariamente, pelo menos três makaracon. Vamos começar por uma representação gráfica:

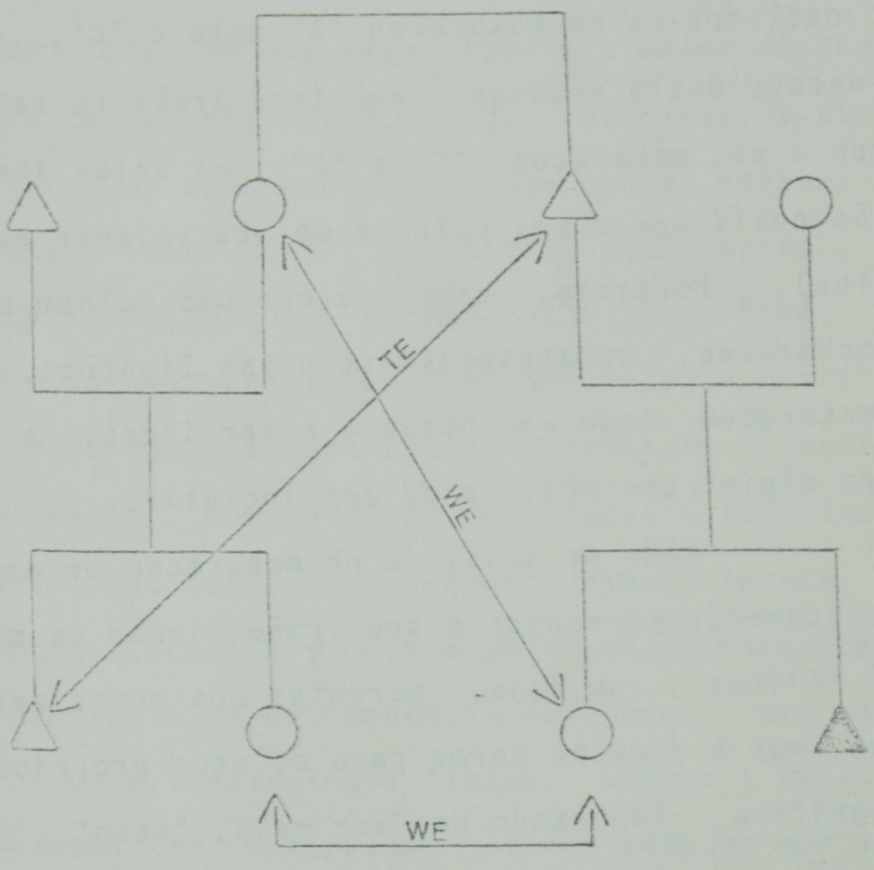


A mãe de *ego* deslocou-se, após o casamento, onde vivia, do makaracon "B" para o makaracon "A", do pai de *ego*. A irmã da mãe de *ego*, após o casamento deslocou-se do makaracon "B" para o "C". A irmã do pai de *ego*, após o casamento, deslocou-se do makaracon "A" para o "D". Em decorrência desses deslocamentos, *ego* terá irmãs no seu próprio makaracon e nos makaracon "C" e "D": as setas indicam as mulheres às quais *ego* chama pelo termo equivalente de we (irmã mais velha). Portanto, cada vez que uma mulher se retirava do seu makaracon, estabeleciam-se novas ligações, aumentando-se os makaracon onde *ego* passava a ter irmãs, a partir de um número mínimo de três, o de *ego* inclusive.

Além do mais, é no makaracon original da mãe, onde teoricamente permanece o seu irmão (irmão da mãe), que *ego* terá "filhos", ou seja, parentes aos quais aplica o termo arain, que é o mesmo termo para os seus próprios filhos e que significa, lembrando uma vez mais, "osso".



Por outro lado, a irmã do pai de *ego*, deslocando-se para outro makaracon após o casamento, fará com que ego tenha, nesse novo makaracon, não só uma "irmã", mas também um "pai", como podemos ver graficamente:



Este é exatamente o indicador Omaha da terminologia Pakaa-Nova, qual seja, a equivalência entre a irmã do pai e a irmã mais velha.

No caso do termo **arain**, este é aplicado às seguintes categorias: filhos do irmão da mãe; filhos do irmão, ou seja, filhos dos homens das categorias **xa** e **aji**, e ainda, os filhos dos homens da categoria **witi**. Chamei a atenção para o fato de que a categoria **arain** inclui sempre os filhos de um parente masculino de *ego*. Os parentes masculinos de *ego* podem estar numa geração acima, na mesma e abaixo da geração de *ego*. Em todas essas situações eles estão ligados através de mulheres: as que são chamadas **xa** e as que são chamadas **na**. Mas são sempre mulheres, tecnicamente, de

uma linha feminina. Há, é verdade, o caso dos homens que dão origem a arain e que estão ligados através do pai (filhos de aji/xa). Mas deve-se levar em conta que o irmão do pai é um possível marido da irmã da mãe, ou um segundo marido da própria mãe (levirato, muito comum antigamente e ainda hoje) o que, em última instância, reduz esse caso à mesma ligação anterior.

Portanto as mulheres classificadas como we ou xa, ao se deslocarem para os makaracon dos seus maridos, e ao terem filhos homens que permaneciam nesses mesmos makaracon, levavam consigo, se assim se pode dizer, os arain, os "ossos". Tais equivalências sugerem, evidentemente, uma "linha" de continuidade genealógica através das mulheres. Sem dúvida, pela terminologia Pakaa-Nova, é através das mulheres que os afins "são transformados em consanguíneos". Na ausência do grupo unilinear de descendência, ou seja, na ausência da matrilinhagem, esta lógica é mantida precisamente na sua forma *anômala*, que é a "patrilocalidade". Vimos que era o lugar de origem que conferia ao indivíduo a sua filiação ao grupo nominado. Desse modo, os parentes se espalhavam pelos makaracon dos grupos nominados através das mulheres. Independente do local onde ia e do homem com quem se casava, a mulher garantia a presença, numa segunda geração descendente, no makaracon onde passava a residir, dos arain. De forma idêntica, o deslocamento de mulheres da primeira geração ascendente de *ego* garantia a presença de irmãs, ou seja, a presença de mulheres da categoria we. O raciocínio é lógico: as mulheres da categoria we ou xa têm filhos homens que são chamados witi. Esses witi não se deslocam, mas casam com mulheres de outros makaracon, e seus filhos, os filhos de witi, são chamados arain. Isto significa, finalmente, que a ligação entre os makaracon era estabelecida através de parentes femininos ascendentes e descendentes e que a

equivalências, isto é, o estabelecimento das categorias de parentesco equivalentes se fazia através de parentes femininos ascendentes e descendentes.

Se eram os parentes femininos que levavam a consanguinidade consigo, se assim se pode dizer, este fato tem ainda outras implicações. Em função da terminologia, e em função do deslocamento das mulheres, o número de interdições para *ego* através dos makaracon tendia a aumentar sempre, bem como o número dos makaracon interditados, até um limite em que, teoricamente, a exogamia de grupo nominado poderia ser a única alternativa para o casamento. Entretanto, ocorre que os impulsos do sistema para fora dos makaracon próximos, através das gerações sucessivas, tendia a "levar a consanguinidade" para longe, de tal forma que esses makaracon próximos, com o movimento dessas gerações, iam sendo paulatinamente liberados. Ou seja, se a genealogia era vivida espacialmente e também historicamente, o "longe" poderia em determinado momento ser o "próximo" e o "próximo" ser o "longe". Isto é: o maior número de parentes num dado momento, poderia estar localizado espacialmente distante do makaracon de *ego*, enquanto, nos makaracon próximos espacialmente, poderiam estar os parentes mais longínquos. É exatamente o que chamei anteriormente de alternância e imbricação dos makaracon, e que significa que a distância espacial e social estava continuamente sendo reformulada.

Esses movimentos, fundamentais para a vida e a reprodução social eram conduzidos através das mulheres. Vê-se, portanto, como a terminologia e a regra de residência, mesmo na ausência dos grupos unilineares de descendência faziam recair sobre as mulheres o papel fundamental da reprodução social, assegurando a presença dos consanguíneos entre os makaracon. O que significa que, em última instância, o sistema Crow-Omaha, na forma como era vivido pe-

los Pakaas-Novos, não era tão "anômalo" assim.

Seja como for, insisto que esta é uma interpretação para um modelo *ad hoc*. Pode-se admitir que, como argumentou Sahlins, a terminologia tenha sobrevivido a instituições, no caso, talvez; a uma matrilinhagem bem definida. Mas isto, é claro, é uma conjetura. E deve-se considerar que a afirmação "a sociedade 'X' é matrilinear", conforme salientou Johannes Fabjan, deve ser feita com seus devidos cuidados.

Entre os Pakaas-Novos - e é isso que me parece importante - a terminologia de parentesco não pode ser entendida divorciada das práticas sociais dentro de um modelo espaço-temporal muito peculiar. Mas devo ainda, para finalizar, chamar a atenção para um outro fato: no que se refere à terminologia, para ego masculino falando, vimos que o termo arain equivale às mesmas categorias às quais *ego* aplica o termo panxita, que como sabemos, pode ser "filho" ou "filha". É interessante observar que pan significa "dar à luz", na sua forma infinitiva pan ta na. O termo panxita sofre inúmeras variações, a saber:

panxita = o filho meu
pantica = o filho dele
pantica xa = o filho de xa
pantica aji = o filho de aji, etc.

Desse modo, o vocábulo pan pode ser entendido como um termo que identifica uma relação genealógica com o ascendente feminino, já que pan = "dar à luz", o que vem reforçar a argumentação anterior.

Mas se a grande questão, entre os Pakaas-Novos, consistia num complexo exercício de lidar com a temporalidade e com o espaço, em meio às trocas e aos movimentos, a onomástica tinha um papel fundamental, como veremos a seguir.

3. OS GUARDIÕES DO TEMPO

Nada me parece mais sugestivo, para uma imagem dos nomes pessoais Pakaas-Novos, do que chamá-los de guardiões do tempo.

A compreensão da denominação entre os wari, do significado dos nomes, das suas implicações entre os grupos e entre os indivíduos também não é uma tarefa fácil. Pelo contrário, obriga-nos a um profundo mergulho na etnografia. Como ponto inicial, de suma importância, devo esclarecer que foi A'Ai, um dos informantes, quem chamou a atenção para a questão. No final da minha estada no Pakaas-Novos, ele me perguntou se eu não queria saber os significados dos nomes próprios. Apesar de me restar muito pouco tempo, coletei alguns nomes e as suas traduções. Posteriormente, de volta ao campo, desta vez no P.I. Ribeirão, levantei o problema e pude constatar que se constituía num dos principais elementos para a compreensão do universo wari. Tal verificação me fez sentir a necessidade de retornar ao P.I. Laje e ao P.I. Pakaas-Novos, para conhecer um pouco mais o pensamento wari. Desse modo, foi possível coletar nomes pessoais de todos os grupos, num espaço geográfico mais abrangente. Evidentemente, isto foi de fundamental importância para a análise.

Entre os Pakaas-Novos, os nomes pessoais não só têm um significado, quanto o seu conteúdo está repleto de implicações sociais. Começaremos, portanto, por uma apresentação descritiva do problema: em primeiro lugar, uma série de quadros onde os dados foram relacionados e sistematizados (ver apêndice IV). No Quadro 1, os nomes masculinos e femininos, por grupo, e a sua tradução. Nesse quadro - é importante ressaltar - construímos o repertório dos nomes por grupo conforme o indivíduo se auto-identificava: Oro Bone, Oro Dao, etc.

No Quadro II, os nomes compostos, masculinos e femininos, por grupo: há uma série de nomes compostos que se repetem entre os grupos, predominando em alguns deles. No Quadro III, num primeiro esforço de sistematização, os nomes que se repetem entre os grupos; no Quadro IV, procuramos agrupar os nomes de acordo com o seu significado por blocos de conteúdo semelhante.

Ao estabelecer uma tentativa de interpretação, comecei pela construção desses quadros que apenas descrevem o problema tal como pode ser apreendido numa primeira instância: havia uma série de nomes pessoais traduzíveis; os nomes se repetiam em diferentes grupos e entre pessoas de um mesmo grupo; alguns nomes pessoais diferentes tinham tradução idêntica ou semelhante; alguns nomes pessoais semelhantes tinham tradução diferente. Eis o nosso ponto de partida: na verdade, um repertório, condição indispensável se se deseja conhecer o significado e a função social dos nomes pessoais.

Tomemos a questão por um importante aspecto: o significado de cada nome tem uma origem, segundo a explicação dos índios. Tal origem é, eminentemente, mitológica. A explicação do significado dos nomes remonta a um tempo mítico, quando os grupos foram espalhados pela terra e passaram a ocupar os seus territórios. Nesse momento, eram seres sem nome. Começaram a desempenhar as mais diversas atividades, caçando, pescando, cozinhando, amando, adoecendo, morrendo, enfim, humanizando-se através de uma série de atividades e do estabelecimento de relações que uniam o indivíduo ao mundo circundante. Foi no decorrer dessas atividades e através dessas relações que os primeiros nomes surgiram, ou seja, como resultado de um episódio localizado na história da sociedade, como um produto humano, ou, mais especificamente, um produto cultural. Citando alguns exemplos: o nome Oroaowã

(umbigo) é explicado do seguinte modo: uma criança (menino) nasceu com um umbigo muito grande. Seu pai foi buscar lodo, para colocar sobre o umbigo e tentar diminui-lo, mas não deu certo. Resolveu, então, chamá-lo por esse nome.

Aõ Xoharã (crescer) refere-se especificamente a um personagem: havia um menino, muito pequeno, que ainda mamava. À noite, ele se transformava num homem e tinha relações com a mãe. Pela manhã, voltava a ser bebê e mamava. Assim foi durante muito tempo. Todo mundo perguntava porque ele não crescia. Quando, finalmente, um dia, ele morreu, as pessoas chamaram-no Aõ Xoharã.

O mesmo ocorre com A'Ai Xupai (fundo): trata-se de um personagem específico. A mãe de um menino foi quebrar côco e o levou consigo. Ele ficou esperando em cima de uma pedra. Ficou chorando, mas sua mãe não ligava. Enquanto isso, a pedra cresceu, cresceu, passou por cima das árvores e ficou no alto. A mãe viu aquilo e correu para chamar o marido. Quando voltaram ao local, o menino já havia morrido e se transformara numa cigarra. Passado algum tempo, seus parentes acharam melhor mudarem-se do local. Antes de partirem, resolveram olhar para a pedra uma última vez. Lá chegando, viram que a pedra tinha desmoronado, criando um buraco imenso. Por isso chamaram o menino morto de A'Ai Xupai.

Oroao Pandaram' (abelha, mel) tem a seguinte origem: um homem foi buscar mel no mato. Ao chegar em casa, resolveu chamar seu filho pelo nome do tipo de mel que havia encontrado.

De forma semelhante, Oroao Xiau (peixe) foi o nome escolhido para o filho de um homem porque, indo pescar, ele só conseguiu pegar aquele tipo específico de peixe.

Além da origem de cada nome (que poderíamos estender longamente), há uma série de problemas que devem ser considerados: 1. em primeiro lugar, há a afirmação de

que os nomes são exclusivos a cada grupo, ou seja, os nomes Oro Bone são somente Oro Bone, etc. Esta exclusividade é justificada por eles pelo fato de que a origem dos nomes recai no mitológico, isto é, logo após a divisão dos grupos no mundo, os membros de cada um começaram a nominar seus filhos e filhas, e os nomes foram passando de geração a geração, porque o nome de uma criança é sempre e necessariamente o nome de um parente morto. 2. Os nomes pessoais, como pode ser amplamente verificado nas listas do Apêndice, são modificações morfológicas de nomes comuns, questão que analisaremos adiante. 3. Os nomes compostos têm as mais variadas traduções. 4. No que se refere à tradução (nem sempre uma tarefa fácil, uma vez que alguns informantes se contradisseram) observa-se que os nomes podem ser agrupados em blocos, conforme o conteúdo: vegetais, animais, etc. Entretanto, isto não significa muita coisa, uma vez que levamos em consideração não a classificação warĩ mas uma tentativa nossa de ordenação.

Temos assim, de um lado, a explicação dada pelos índios para a origem e o significado dos nomes, e a partir daí, alguns questionamentos rumo à sua compreensão. Comecemos, portanto, pelo primeiro deles. A afirmação da exclusividade dos nomes não pode ser verificada na prática. Observando os quadros, verifica-se a existência de nomes que se repetem entre os mais diversos grupos. Este fato foi explicado da seguinte forma: segundo o informante Aõ Kamip(que é Oro Bone, vale esclarecer), os nomes que se repetem entre os Oro Bone e os outros grupos são, originalmente, Oro Bone. Os outros teriam se apropriado deles, "por achã-los bonitos".

O que se pode deduzir, a partir dos dados, é que existe um estoque de nomes que se repete sempre. Este fato pode ser constatado, por um lado, pela presença de nomes

iguais nas aldeias e entre os grupos, por outro, pela forma como se processa a nominação.

O nome de uma criança é escolhido depois de algum tempo de nascida. Esse tempo não é muito preciso, podendo variar, mas idealmente não deve ultrapassar um ano. Tanto o pai quanto a mãe, irmãos e/ou irmãs do pai e da mãe e avôs paternos e maternos podem dar nome à criança (33). Mas o nome é sempre de um parente morto. Por outro lado, quando morre alguém, seu nome passa a ser tabu, não podendo ser pronunciado, em hipótese alguma, até que alguma criança o receba. Excetuando-se esta restrição, os nomes pessoais são falados livremente, e é através deles que os Pakaas-Novos se comunicam, chamando uns aos outros, referindo-se uns aos outros, etc.

Não existe, entre os Pakaas-Novos, uma regra para a transmissão do nome pessoal como existe, por exemplo, entre os Krahô, que foram analisados por Julio Cezar Melatti (34). O antropólogo demonstrou que o indivíduo de sexo masculino recebe seu nome dos parentes consanguíneos aos quais chama por um determinado termo de parentesco e que engloba, dentre outras categorias, a irmã da mãe, o pai da mãe, o pai do pai e seus primos paralelos. O indivíduo de sexo feminino recebe o seu nome pessoal de parentas consanguíneas às quais chama por um termo específico que engloba a irmã do pai, a filha da irmã do pai, a mãe do pai, a mãe da mãe e as primas paralelas. Entretanto, há preferência, no caso masculino, do nome ser transmitido pelo irmão da mãe e, no caso feminino, pela irmã do pai.

---

(33) É interessante esclarecer que, entre os Pakaas-Novos, a concepção da criança é entendida como um fenômeno do qual o pai e a mãe participam. A criança é formada pela mistura do sangue da mãe (wic), sangue menstrual, com o sêmen do pai (wirac).

(34) 1968

Não só entre os Krahô, mas em geral nas sociedades indígenas do Brasil Central, o princípio de nominação é elaborado dentro do mundo social, unindo num intrincado esquema a classificação do universo, a vida cerimonial e a estrutura social. A questão das complexas regras de transmissão dos nomes foi amplamente discutida por vários autores, e constam, por exemplo, da obra de David Maybury-Lewis, *Dialectical Societies* (35). Na maioria das vezes, entre os Jê, os nomes pessoais são associados a grupos institucionalizados, de tal forma que a relação entre nominador e nominado é cerimonial, ou seja, estabelecem-se relações públicas fortemente marcadas. Exatamente por isso, via de regra, a continuidade da sociedade é representada através de transmissão das identidades sociais pelos nomes pessoais.

O problema, entre os Pakaas-Novos, não reside na existência de uma regra de nominação, mas, antes, na perpetuação dos repertórios de nomes e na sua circulação entre os grupos.

Para verificar, com maior acuidade, a afirmação de Aô Kamip de que os nomes são exclusivos, construí um novo quadro, considerando apenas alguns nomes que se repetem entre os indivíduos de diferentes grupos numa mesma aldeia, e o grupo da mãe desses indivíduos. Nesse caso, nossa atenção ficará concentrada no P.I. Ribeirão, onde coletei uma genealogia completa. A informação que quero buscar é, fundamentalmente, genealógica. Importa saber, no caso dos nomes que se repetem entre diferentes grupos, qual é o grupo da mãe, uma vez que, sendo a filiação idealmente patrilinear, o grupo do indivíduo é necessariamente o do pai, mas a mãe pode pertencer a um grupo diferente.

---

(35) 1979

NOMES QUE SE REPETEM ENTRE DIFERENTES GRUPOS

P. I. RIBEIRÃO

NOMES MASCULINOS	INDIVÍDUO/GRUPO	GRUPO DA MÃE
Ãõ	2 pessoas:um Oro Bone, um Oro Rame Xien	Oro Bone
Bone Xiau Pã	4 pessoas:dois Oro Bone; dois Oro Rame Xien	ambas Oro Bone
Tenkomerem	3 pessoas:dois Oro Bone, um Oro Rame Xien	Oro Bone
Tokorom Panuram'	2 pessoas: um Oro Dao, um Oro Bone	Oro Bone
Torei	2 pessoas: um Oro Jowin, um Oro Bone	Oro Bone
Uem' Xãi	2 pessoas: um Oro Bone, um Oro Jowin	Oro Bone
Xuã	2 pessoas: um Oro Bone, um Oro Jowin	Oro Rame Xien Oro Bone

NOMES FEMININOS	INDIVÍDUO/GRUPO	GRUPO DA MÃE
A'ẽ	2 pessoas: um Oro Bone, uma Oro Rame Xien	Oro Bone
Pakao	2 pessoas: uma Oro Bone, uma Oro Rame Xien	Oro Bone
Tokopiam	3 pessoas: uma Oro Bone, duas Oro Rame Xien	ambas Oro Rame Xien

O que se pode deduzir de tal quadro? Na sua construção, preocupei-me, na medida do possível, em identificar o grupo da mãe, pensando que esta seria uma maneira de se verificar, concretamente, a afirmação da exclusividade dos nomes, da seguinte forma: na maior parte dos casos, observa-se, com relação às pessoas **Oro Bone** e **Oro Rame Xien** que têm o mesmo nome, que as últimas têm mãe **Oro Bone**. Como o nome é dado indiferentemente pelo lado materno ou paterno, pode-se presumir que alguns nomes sejam, não exclusivamente, mas originalmente, Oro Bone.

Os dados indicam que há, de fato, predominância de nomes em alguns grupos. Tomemos alguns exemplos de nomes compostos, considerando apenas o primeiro nome, que se mantêm constante:

NOMES COMPOSTOS MASCULINOS — GRUPO

(1º NOME)	OB	OR	ORX	Total	OJ	OD	OE	OA	Total
Harem	3	1	1	5	-	6	2	1	9
Maxuim	4	3	-	7	1	4	5	-	10
Uem'	5	1	2	8	2	4	5	-	11
Orom	-	-	-	-	-	4	1	2	7
Jiemai	-	-	1	1	-	6	-	2	8

Observa-se que os nomes Jiemai e Orom são predominantemente Oro Dao. Observa-se também que alguns nomes predominam em grupos nominados que fazem parte de grupos regionais distintos: entre os **Oro Bone** e os **Oro Dao**, principalmente.

Se verificarmos os Quadros I, II e III tornando-os em conjunto, veremos que há uma notável predominância de nomes que se repetem entre os **Oro Bone** e os **Oro Rame Xien**. Considerando ainda cada grupo tomado individualmente, observa-se que a repetição dos nomes se processa da seguinte forma:

1. Oro Bone - Oro Rame Xien
   Oro Jowin
   Oro Rame
   Oro Kao Oro Ajê
   Oro Dao
   Oro Eo
   Oro At

2. Oro Rame Xien - Oro Bone
Oro Dao
Oro Rame
Oro Kao Oro Ajẽ
Oro Jowin

3. Oro Dao - Oro Jowin
Oro At
Oro Bone
Oro Rame
Oro Rame Xien
Oro Kao Oro Ajẽ

4. Oro Rame - Oro Bone
Oro Rame Xien
Oro Dao
Oro Kao Oro Ajẽ

5. Oro Eo - Oro Bone

6. Oro At - Oro Dao
Oro Bone

7. Oro Jowin - Oro Rame Xien
Oro Bone
Oro Dao

8. Oro Kao Oro Ajẽ - Oro Rame
Oro Dao
Oro Rame Xien
Oro Bone

As repetições entre os grupos refletem, atualmente, através da preservação dos nomes dos parentes, os laços íntimos que existiam no passado, servindo de testemunho etnográfico para casamentos intergrupais, demonstrando, através da transmissão de nomes bilateral, a sua perpetuação.

A perpetuação dos repertórios de nomes é particularmente importante para os Pakaas-Novos porque, como vimos, culturalmente se reconhece a existência de uma origem dos nomes ligada à origem dos grupos. Dessa forma, os nomes são ao mesmo tempo um signo de identificação ao espaço de referência do grupo, a marca do pertencer a esse grupo e se constituem num patrimônio simbólico.

Cada sociedade, a partir dos nomes, reparte seus membros no seio de uma hierarquia que lhe é própria, e o nome aparece então como um instrumento mnemotécnico cuja função é, entre outras, de definir os diferentes campos de referência da sociedade em questão: campo do parentesco, campo do social, campo do simbólico.

A denominação é um rito de agregação: perpetuados de geração a geração, no interior de um mesmo grupo, os nomes constituem um emblema, um brasão de reconhecimento. Os repertórios são perpetuados porque os nomes formam uma espécie de patrimônio do grupo em que nada deve ser negligenciado ou perdido. (36)

A "casa" ideal - conforme argumenta Christiane Klapisch-Zumber (37), que inclui todos os membros vivos ou mortos do grupo, pode ser definida pelo conjunto de nomes que, a cada geração, os vivos reativam. No limite, todos os membros do grupo são intercambiáveis.

---

(36) ZONABEND, Françoise. 1980: pp. 11-12

(37) 1980: p. 100

Entre os Pakaas-Novos, o nome se liga fundamentalmente à consciência de uma identidade de grupo. Muitas vezes um indivíduo diz, por exemplo: eu sou Oro At, mas meu nome é Oro Dao. Ou seja: o nome constitui um meio de se guardar na memória a relação comum entre os membros dos grupos. Nesse sentido, as denominações pessoais se perpetuam indefinidamente, já que os nomes dos mortos são sempre retomados. Ainda citando Christiane Klapisch-Zuber: bons ou maus, feios ou bonitos, ricos ou pobres, os membros do grupo devem ser "refeitos". O duplo sentido da palavra *rifare* - "refazer" e "indenizar" - indica que, honrando e reincarnando os defuntos, os vivos evitam aliená-los, impedindo-os de vagar no espaço e ameaçar os vivos. Cada criança oferece seu corpo como um habitáculo ao nome, cuja perenidade é assegurada através da corporeidade dos seus portadores sucessivos. "Refazer" alguém é impedir que seu nome desapareça, assegurando a incessante circulação, no interior da família, de um capital simbólico de nomes, que os mortos passam aos vivos.

A preocupação em se perpetuar os nomes ligados à consciência de uma identidade de grupo pode ser verificada nos casos dos indivíduos que afirmam ter nomes oriundos de um grupo diferente do seu, manifestarem desejo que seus filhos venham a ter nomes do seu grupo. Assim, aquele que nos disse: eu sou Oro At, mas meu nome é Oro Dao, acrescentou em seguida: por isso, meu filho deverá ter um nome Oro At.

O fato de que o nome de uma criança seja escolhido indiferentemente pelo lado materno ou paterno, vem, na verdade, a ser coerente com a "patrilinearidade" dos Pakaas-Novos. Com efeito, escolhido alternativamente de um lado ou de outro, o nome pessoal atenuava a patrilocalidade que identificava o indivíduo a um único grupo. Por isso, vi-

rias vezes ocorreu de perguntarmos a uma pessoa: você é Oro Dao? E obtermos como resposta: eu sou Oro Dao, mas sou "um pouquinho" Oro Bone, porque meu nome é Oro Bone. "*Somos todos misturados*" explicou-me uma velha senhora.

Dessa forma, os nomes pessoais se prestam a uma identificação de grupo coerente com o modelo da patrilocalidade, que visava, em última instância, manter a coesão dos grupos através de várias instituições simbólicas.

Circulando entre os diferentes grupos Pakaas-Novos, alguns deles situados geograficamente muito distantes uns dos outros, os nomes carregam também uma noção de espaço que é ao mesmo tempo geográfico e simbólico - uma ligação com a "casa", no sentido que nos referimos acima, e parental - mesmo passando de uma organização maior para uma menor, os nomes sempre indicam uma ligação ao parentesco. Tal noção se presta, portanto, para fortalecer a indentidade dos Pakaas-Novos como um único povo, como os wari, no sentido de que a imagem de um indivíduo fixada pelo seu nome pessoal representa, pela sua origem e pelo seu peso simbólico, um aspecto da identidade cultural, onde se fundamenta a consciência de uma identidade de grupo.

Por isso mesmo, os nomes pessoais, entre os Pakaas-Novos, ao mesmo tempo termo classificatório, signo distintivo de uma posição parental ou social, símbolo de uma identidade, constituem um material objetivo que se presta a fins múltiplos. Filiação, residência, bilateralidade, patrilinearidade: todas essas noções, cada denominação as exprime à sua maneira, sem que haja jamais redundância, mas complementariedade. Nos nomes se inscrevem as múltiplas facetas da realidade social. (38)

---

(38) O nome enquanto fonte de identidade, evoca os grupos, e nesse sentido teriam uma função classificatória. Eduardo Viveiros de Castro (1984: pp. 358-363) fez uma interessante observação a respeito dos

A afirmação da exclusividade dos nomes vem, por outro lado, demonstrar um importante aspecto da construção cultural dos Pakaaş-Novos: a noção do nome ligada à origem dos grupos emergindo como uma forma de identificação. Na verdade, a exclusividade poderia ser considerada uma impossibilidade lógica, pelo fato de que os nomes são dados indiferentemente pelo lado materno ou paterno. Por isso mesmo, acreditamos que a noção de exclusividade, enquanto um modelo ideal, deve ser inteligível como origem comum, demonstrável ou não. O que importa é que a "origem" traz a marca do pertencer a um grupo, que pode ser concretizada no instrumento mnemotécnico que são os nomes. A repetição dos repertórios pode ser facilmente constatada, não só através dos quadros, mas estatisticamente: na aldeia do Ribeirão existem 12 nomes absolutamente idênticos e 10 nomes compostos com a palavra idêntica, que se repetem entre 76 pessoas, do total de 108 indivíduos. Na aldeia do Laje, os nomes se repetem 89 vêzes entre 150 pessoas. Em Santo André, os nomes idênticos se repetem 12 vêzes, e há um total de 29 nomes compostos para 180 pessoas. No caso de Santo André - é importante ressaltar - muitos indivíduos não receberam um nome wari, devido à influência missionária.

---

sistemas onomásticos sul-americanos: em alguns casos(como entre os Tupi Arawetê, estudados por ele), os nomes pessoais vêm de fora, isto é,"*remetem ao exterior da Sociedade, onde a morte e a alteridade são diretamente constitutivos da Pessoa*"; em outros, os nomes "*vêm de dentro, remetem para a essência distintiva do social, e constróem personagens*", neste último caso tenderiam a classificar. No primeiro caso, os nomes vêm dos deuses, dos inimigos mortos, dos animais consumidos, ou seja, são obtidos do "Outro". No segundo, definem grupos corporados com uma identidade coletiva.

Esses dois sistemas, na sua opinião, opõe os Tupi, Karib e Yanomami de um lado e os Jê de outro. Entretanto, ressalva, as onomásticas Jê apresentam consideráveis diferenças entre si. Ainda assim, ele acredita ser possível afirmar que os primeiros "*remetem para o exterior*", isto é, "*periferia, natureza, morte*", enquanto os segundos

Essa notável repetição de nomes vem demonstrar o acentuado sentido da perpetuação dos repertórios mantidos vivos na memória dos membros dos grupos.

Poderíamos nos questionar se os nomes idênticos ou os nomes compostos denominam algum tipo específico de parentes, já que não existe uma regra de transmissão. Para o levantamento dessa questão, recorremos à genealogia do Ribeirão. A grade genealógica, na página seguinte, pode fornecer informações mais detalhadas.

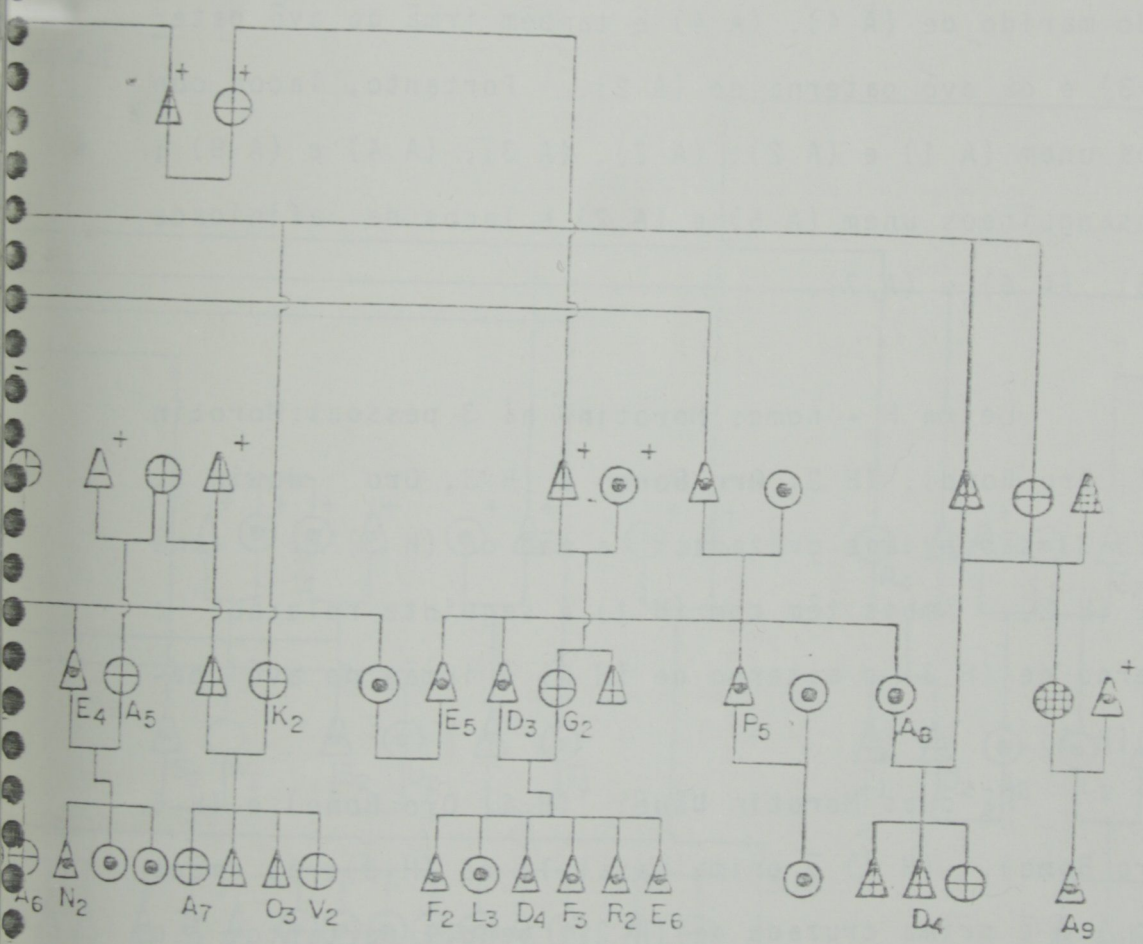
Fiz uma exaustiva análise dessa grade, cujo resultado completo está no Apêndice V. Para facilitar a sua leitura, convencionei os nomes que se repetem por letras. Tomemos alguns exemplos:

- Letra A: nomes Oroao, que, no Ribeirão, denominam nove pessoas. Qual o parentesco entre elas? É variável: Oroao Maerai (A 1, Oro Rame) e Oroao Pinkam (A 2,

---

"para a interioridade e a continuidade", ou seja, "centro" homens, cerimônia".

Esta observação de Viveiros de Castro é interessante para que possamos pensar a posição do sistema onomástico dos Pakaas-Novos, estabelecendo uma comparação entre os Tupi, Karib e Yanomami de um lado, e os Jê de outro. Considerando a sua argumentação, o sistema Pakaa-Novo estaria mais próximos dos Jê, no sentido de que os nomes "vêm de dentro", "tendem a classificar", "definem grupos corporados." Entretanto, não creio que os nomes Pakaas-Novos "individualizem", mas têm uma função *identificadora*, já que evocam a lembrança dos grupos. Nesse sentido, estariam mais próximos dos Panare, povo Karib da Venezuela, conforme analisou Jean Paul Dumont (1977: p. 97): *"os nomes Panare categorizam, mas a sua principal função parece ser a de garantir os limites de uma certa ordem que é coextensiva com a cultura Panare, além do qual tudo é non sense: o non sense dos Creoles e o non sense dos antropólogos."* Isto porque, entre os Pakaas-Novos, a nominação não é cerimonial nem tampouco implica no estabelecimento de relações públicas marcadas entre o nominador/nominado, como ocorre entre muitos povos Jê, mas só pode ser entendida em função dos grupos, fora dos quais, tudo é *"non sense"*.


E4 A5
K2
E5 D3 G2
P5
A8
A6 N2
A7 O3 V2
F2 L3 D4 F3 R2 E6
D4
A9

Oro Bone) são mãe e filha; o avô paterno de Oroao Trotó (A 3, Oro Bone) é irmão da avó materna de (A 2); Oroao Tata (A 4, Oro Bone) é também irmã da avó materna de (A 2) e do avô paterno de (A 3); Oroao Xiau (A 5, Oro Rame Xien) é casada com o irmão da mãe de Oroao Iein (A 6, Oro Bone) e é meia-irmã (por parte de mãe) de pai de Oroao Iaprã (A 7, Oro Rame Xien). Oroao (A 8, Oro Bone) é casada com o irmão da avó materna de Oroao Pandaram' (A 9, Oro Bone), que por sua vez é irmão do marido de (A 4). (A 4) é também irmã do avô paterno de (A 3) e da avó paterna de (A 2). Portanto, laços consanguíneos unem (A 1) e (A 2); (A 2), (A 3), (A 4) e (A 9); laços consanguíneos unem (A 5) e (A 7) e laços de afinidade unem (A 5), (A 6) e (A 7).

Letra H - nomes Morotin- há 3 pessoas: Morotin Pik, (H 1, Oro Bone), (H 2; Oro Bone) e (H 3, Oro Jowin). (H 2) e (H 3) são primas cruzadas: a mãe de (H 3) é irmã do pai de (H 2). Ambas têm com (H 1) a seguinte relação: o avô paterno de (H 3) e materno de (H 2) é irmão do avô paterno de (H 1).

Há duas Morotin Uéuê: (H 4, Oro Bone) e (H 5, também Oro Bone). (H 4) é prima paralela de (H 3): as mães são irmãs, e é prima cruzada de (H 2), tendo, portanto, o mesmo tipo de relação que (H 2) tem com (H 1).

Letra I - nomes Hatem, que designam duas mulheres Oro Bone. A genealogia não fornece o parentesco entre elas.

Letra J - nome Iamai, que designa dois homens Oro Bone, também sem parentesco verificável na genealogia.

CÀO

BONE

AME XIEN

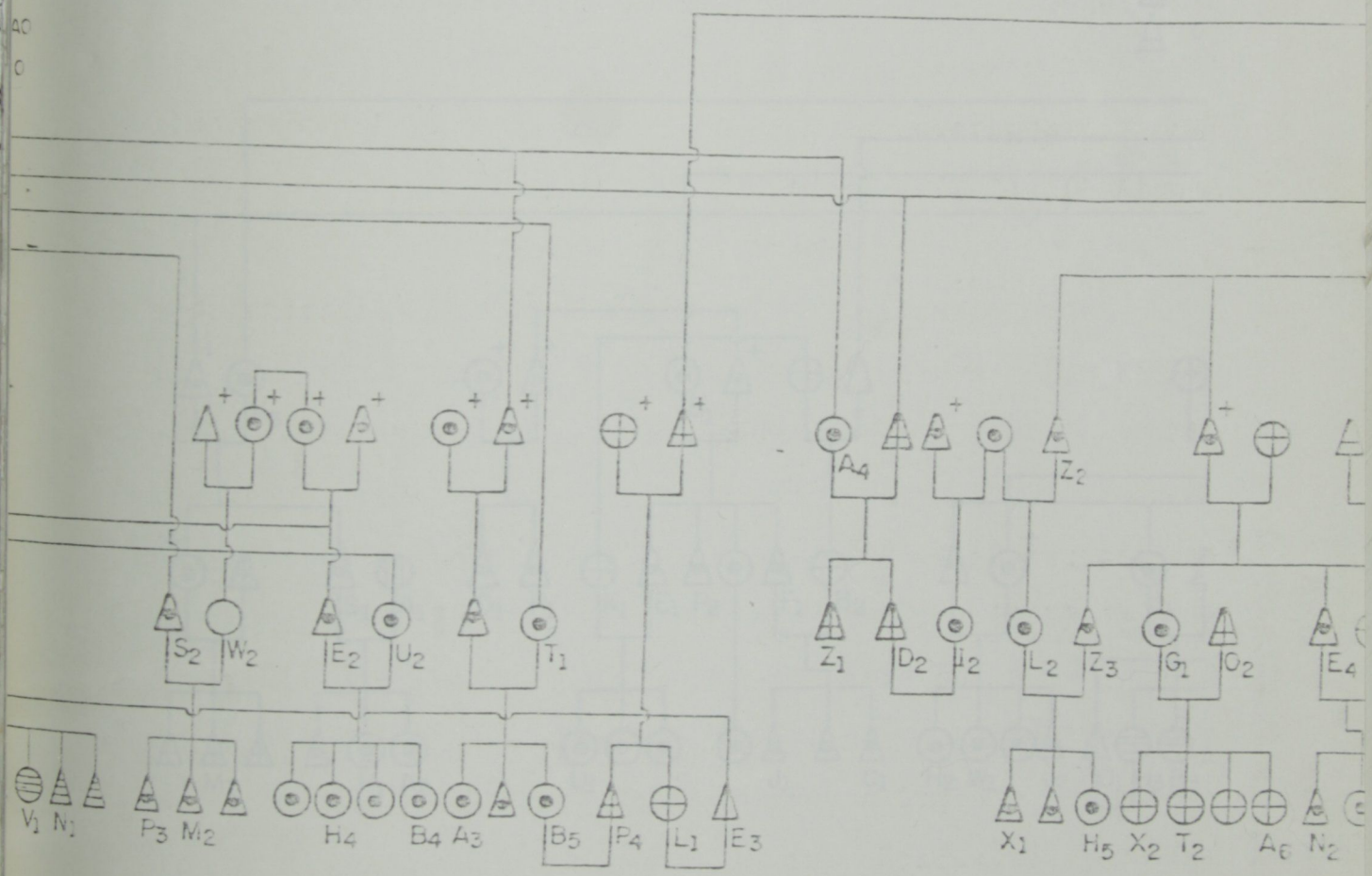
AME

OWIN

AO ORO AJÉ

AO

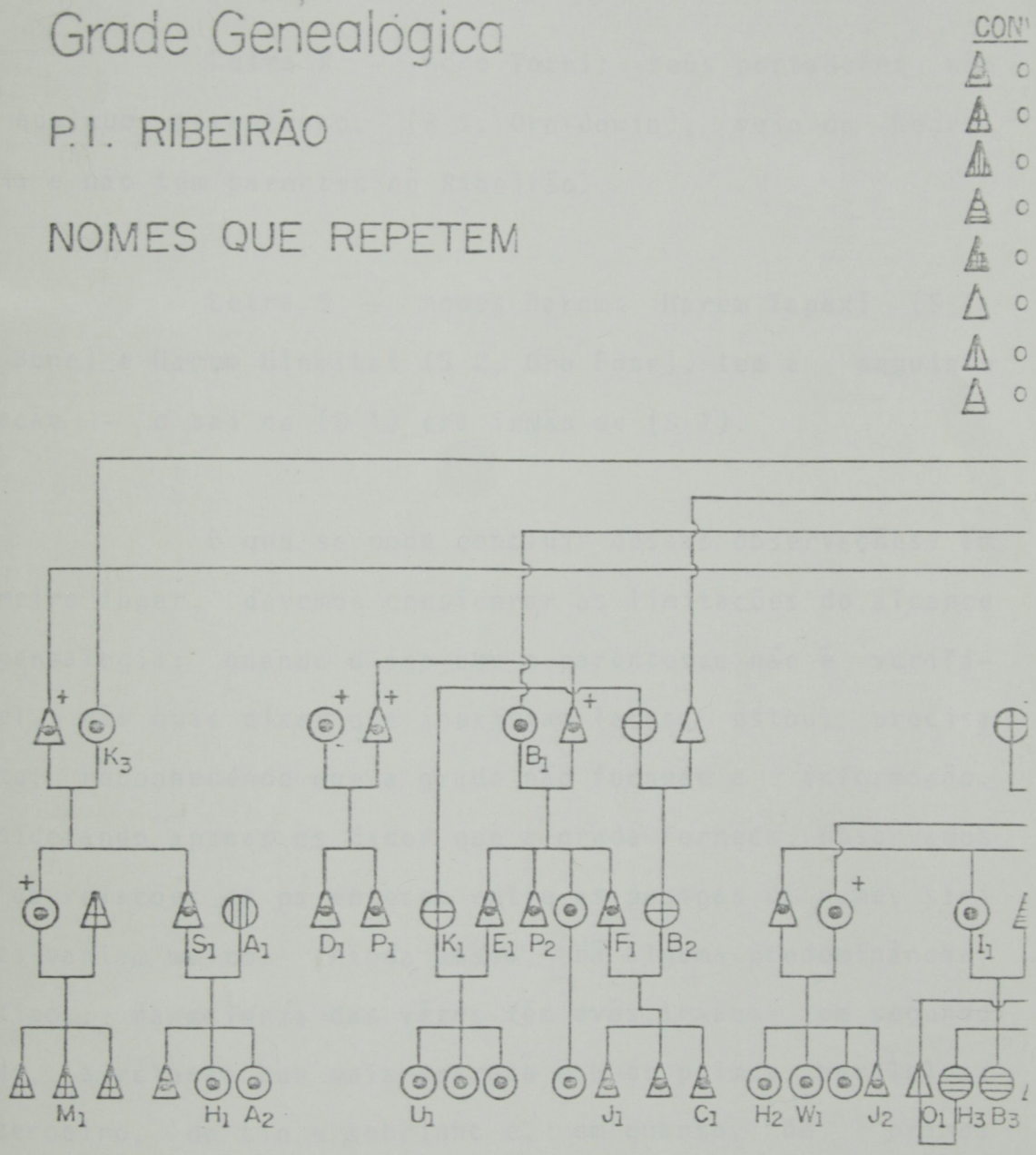
O



Grade Genealógica

P.I. RIBEIRÃO

NOMES QUE REPETEM



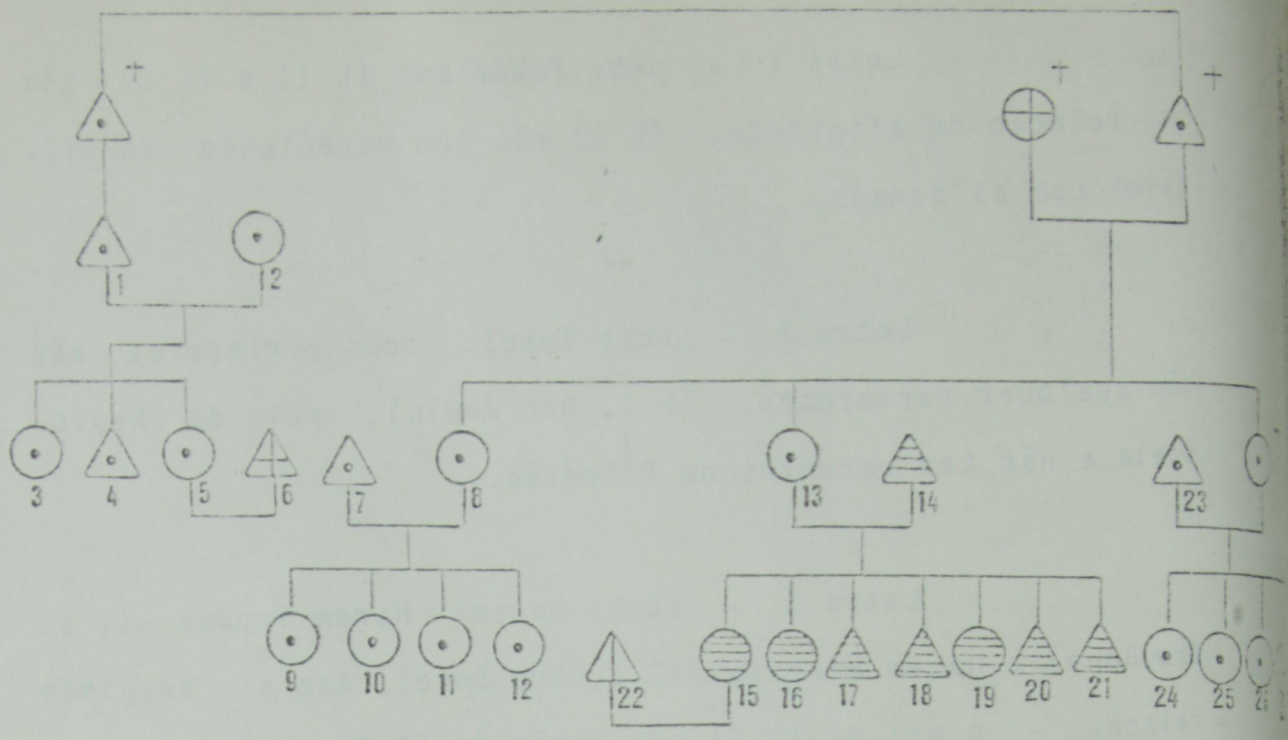
Letra K - nome Tokopiam: (K 1) e (K 2) têm uma relação de afinidade; (K 3) não tem parentesco verificável com as demais.

Letra R - nome Torei: seus portadores não têm qualquer parentesco. (R 1, Oro Jowin), veio do Negro-Ocaia e não tem parentes no Ribeirão.

Letra S - nomes Harem: Harem Tapaxi (S 1, Oro Bone) e Harem Uinaitai (S 2, Oro Bone), tem a seguinte relação - o pai de (S 1) era irmão de (S 2).

O que se pode concluir dessas observações? Em primeiro lugar, devemos considerar as limitações do alcance da genealogia: quando disse que o parentesco não é verificável, não quis dizer que inexistam laços, estou, precisamente, reconhecendo que a grade não fornece a informação. Considerando apenas os dados que a grade fornece, observamos que as relações de parentesco entre as pessoas de nomes similares variam muito. Ainda assim, há alguma predominância de tipos: na maioria das vêzes têm avós irmãos; em segundo lugar, a relação que mais aparece é a de primos paralelos; em terceiro, de tio e sobrinho e, em quarto, de primos cruzados.

Se concentrarmos nossa atenção num grupo de famílias, teremos condições de elucidar um pouco mais sobre a questão da transmissão dos nomes. Tomemos por exemplo, a família de Orom Puã um homem Oro Bone de cerca de 70 anos, seus filhos e as famílias dos filhos do irmão de seu pai:



O nome de Orom Puá (1), foi dado pelo seu pai. Segundo informaram, trata-se de um nome Oro Eo. O nome de (3), Oroao Trotõ, foi dado pela mãe de Orom Puá. Os nomes de (4) e (5), Awõ Pantintõ e Toõ Xahauá foram escolhidos por Iap (2), e eram, respectivamente, os nomes do pai e da mãe dela.

Nirõ (7) tem o mesmo nome que tinha sua mãe.

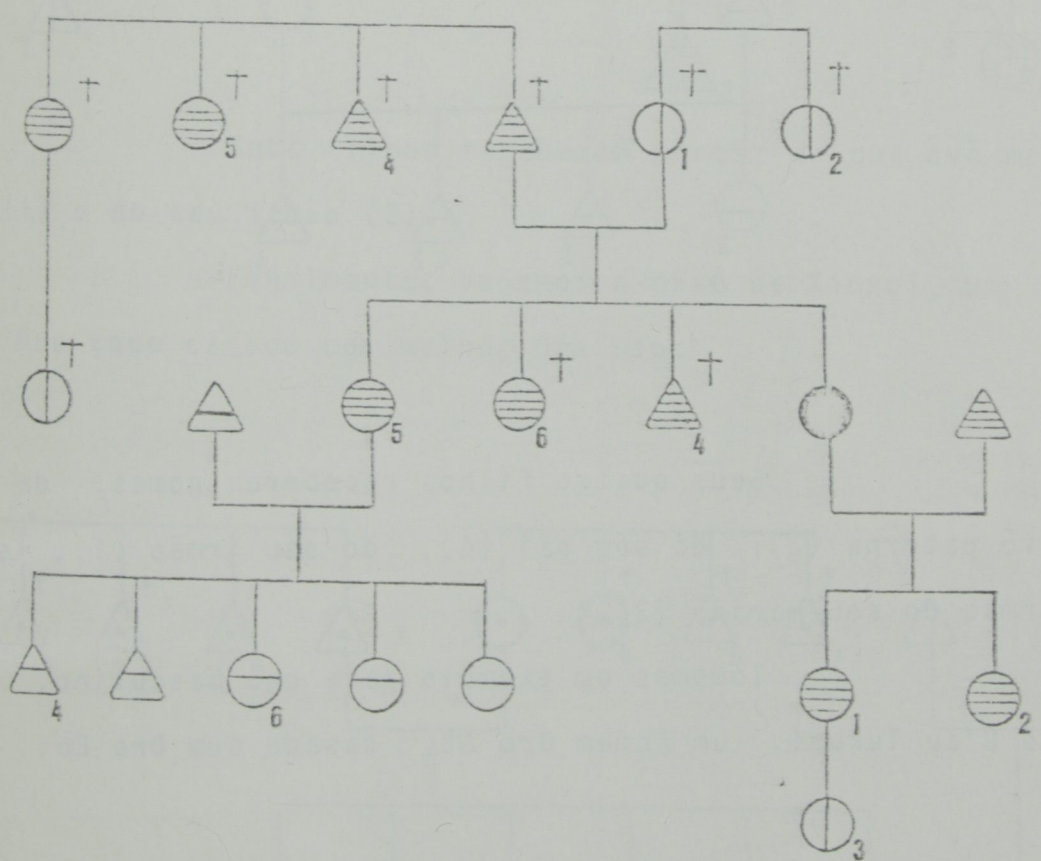
Na família de Torei (14), um Oro Jowin, os nomes são Oro Bone e Oro Rame Xien: por exemplo, Morotin Pik (15) é o nome da irmã da sua mãe, ou seja, de uma irmã falecida de Hatem (13), e foi definido como um nome Oro Bone. Toõ Ispitá (16) é, da mesma forma, Oro Bone: trata-se do nome de uma irmã falecida do pai de Hatem.

Tũpã (19), afirmam, é Oro Rame Xien: trata-

se do nome de uma irmã da mãe de Natem, que era Oro Rame Xien.

Os nomes Uem' Xãi (20) e Xuã (21) são Oro Bone, ambos dados pela mãe: o primeiro era o nome de um irmão do pai dela e o segundo, o nome do pai dela. Por isso, explicaram, essas pessoas são **Oro Jowin** e "um pouquinho" **Oro Bone.**

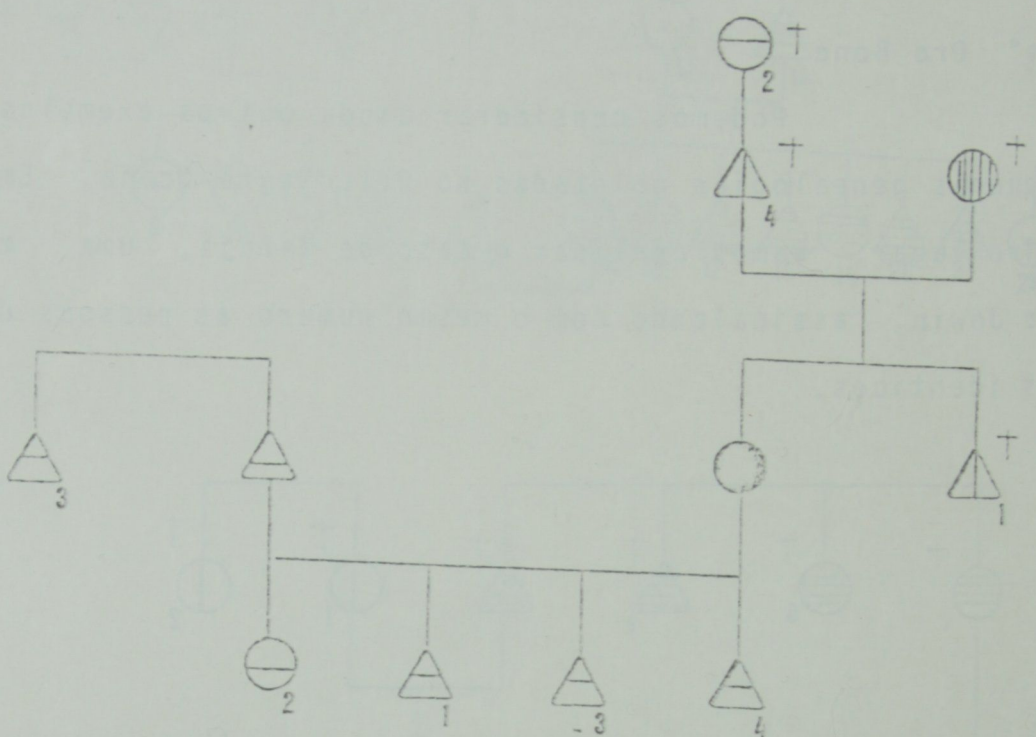
Podemos considerar ainda outros exemplos, de pequenas genealogias coletadas no P.I. Negro-Ocaia. Em primeiro lugar, vamos analisar o caso de Xatuji, uma mulher Oro Jowin, assinalando com o mesmo número as pessoas de nomes idênticos.



Xatuji deu às filhas os nomes da sua mãe e da irmã de sua mãe (1 e 2); deu à neta o nome da filha da irmã do seu pai (3); o nome do seu irmão é o mesmo nome do irmão do seu pai e do filho da sua irmã (4); o nome de uma das suas irmãs é o mesmo nome de uma das irmãs do seu pai (5); o nome de uma das filhas da sua irmã é o mesmo nome de uma fa-

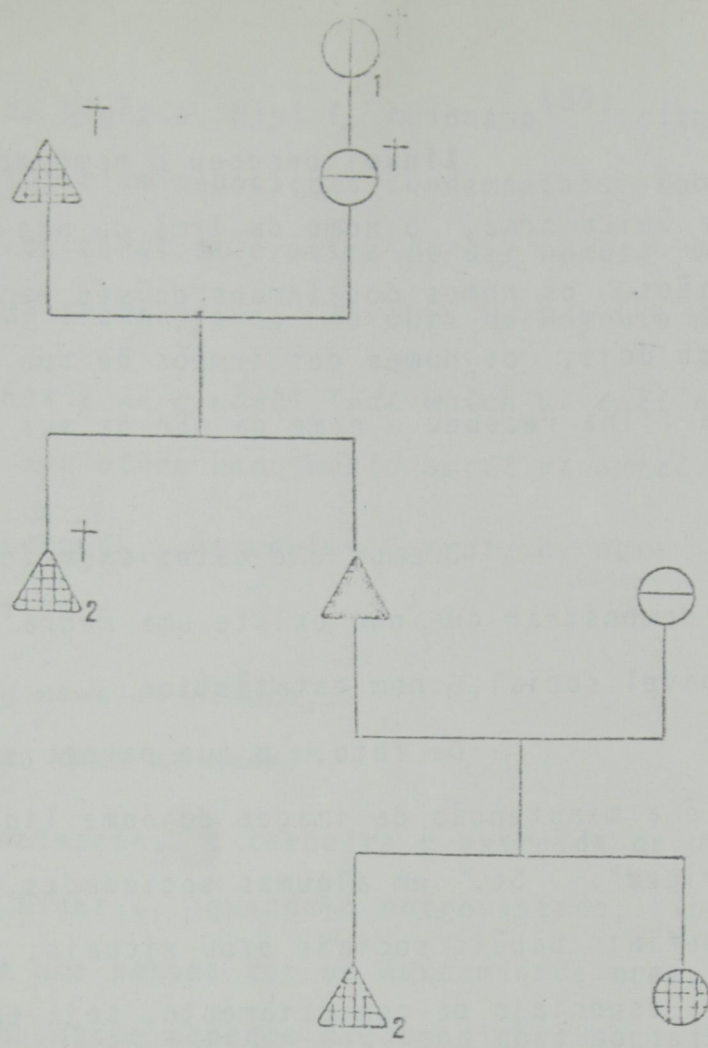
lecida irmã (6). Os outros nomes dos sobrinhos foram dados pelos pais deles, e não iremos nos estender mais.

Vejamos o caso dos filhos de Toô Em', mulher Oro Dao, casada com Oro Eo:



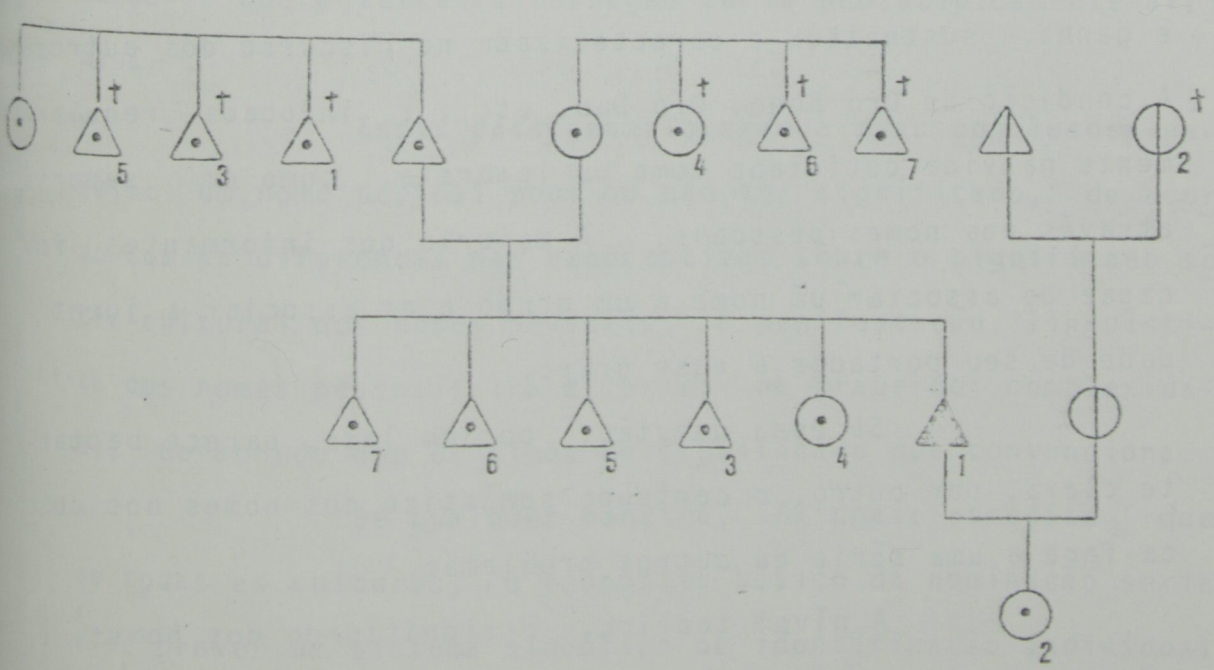
Seus quatro filhos receberam nomes: da sua avó paterna (2); do seu pai (4); do seu irmão (1), e do irmão do seu marido (3).

Tomemos um exemplo para ego masculino, caso de U'au Tukuri, um homem Oro At, casado com Oro Eo:



Seus filhos receberam nomes: da sua avó materna (1) e do seu irmão (2).

Finalmente, vejamos o caso de Xinxoi, um homem Oro Bone casado com mulher Oro Dao:



Xinxoi recebeu o nome do irmão do seu pai(1); sua única irmã, o nome da irmã da mãe (4); dois de seus irmãos, os nomes dos irmãos do seu pai (3 e 4), e os outros dois, os nomes dos irmãos de sua mãe; finalmente, a sua filha recebeu o nome da mãe da sua esposa.

Cremos que estes exemplos são suficientes para demonstrar que não existe uma regra para a transmissão, nem a nível social, nem estatístico.

De fato, o que parece ser realmente importante é a manutenção da imagem do nome ligado a um grupo de "origem". Se, em algumas sociedades, os nomes se prestam a definir papéis sociais e/ou rituais, a estabelecer relações especiais de comportamento, seja entre portadores de nomes similares, seja na relação doador/nominado, entre os Pakaas-Novos, a sua função parece ser, principalmente, a de manter viva a imagem dos grupos. Daí a sua atribuição a uma origem, a atribuição de exclusividade, que, se não pode ser demonstrada, é concebida culturalmente. Nesse sentido, a identidade de um indivíduo portador de um determinado nome é ganha, sustentada e caracterizada no discurso dos outros. A condição de Oro Bone, Oro Dao, etc., é invocada regularmente na vida cotidiana como um lembrete, como um suporte, através dos nomes pessoais. A maioria dos informantes foi capaz de associar um nome a um grupo e de associar a identidade de seu portador a esse grupo.

Se essa questão, por um lado, parece bastante clara, por outro, o conteúdo semântico dos nomes nos coloca face a uma série de outros problemas.

A nível teórico, o significado dos nomes, é, em si, um tema bastante complexo, objeto detalhado de estudo de vários antropólogos e linguistas. Considerando este fato, e analisando as bases sóciolinguísticas dos nomes pes

soais dos Yoruba da Nigéria, Niyi F. Akinnaso[39] cita três passagens que refletiriam suposições fundamentais sobre o significado sócio-cultural da prática de dar nomes. A primeira passagem é de Skakespeare, da obra de Romeu e Julieta:

"What's in a name? That which we call a rose
By any other name would smell as sweet."

A segunda, de Lewiss Carrol, da obra Alice no País das Maravilhas:

"My name is Alice...
What does it mean?"

Finalmente, a terceira é extraída de uma entrevista feita na Nigéria, quando o entrevistado, indagado sobre o por quê de uma pessoa ter um determinado nome, responde que a escolha deste depende das condições sociais da sua família no momento do seu nascimento e do tipo de virtudes que seus pais esperam que venha a ter.

Embora extraídas de obras de ficção, as duas primeiras passagens, de um modo geral, exemplificariam a concepção européia do conteúdo semântico dos nomes pessoais, enquanto que a terceira passagem seria prototipicamente africana.

Essas passagens levaram a duas conclusões gerais: um nome pessoal pode ou não ter significado, de acordo com as diferenças nas expectativas sobre o significado sócio-cultural dos nomes pessoais; a manifestação linguística dos nomes pessoais irá diferir, em graus de complexidade, de acordo com os tipos de significado que convenciona.

De qualquer maneira, Akinnaso acredita que em todas as culturas, o propósito básico da nominação seria o de prover um sistema simbólico de identificação individual. Como todo aspecto da cultura, tal sistema simbólico é usual

(39) AKINNASO, N.F. 1980: pp. 275-277

mente construído historicamente, mantido socialmente e baseado nas suposições e expectativas compartilhadas pelos membros de uma comunidade em particular. Entretanto, ainda que todos os grupos humanos usem nomes pessoais como um sistema de identificação individual, as implicações culturais e linguísticas variam de cultura para cultura

Examinando as listas que constam do Apêndice IV, o Professor Odilo Lunkes, do Departamento de Linguística da Universidade de Brasília, chegou às seguintes conclusões:

1. Não há como descobrir condicionamento fonológico. Mesmo sem haver levantamento fonético, e portanto, apoiando-se só nos dados levantados por mim (um falante de português que transcreveu os dados assemelhando sua escrita ao máximo à do português), pode-se afirmar que não há indicativo de condicionamento fonológico.

Assim sendo, não é o som que determina mudanças na formação desses nomes. Os nomes pessoais, entre os Pakaas-Novos, são formados de parte das palavras usadas na língua, que não estão restritas a uma classe determinada, pois são substantivos que representam nomes de animais, vegetais, partes do corpo humano, elementos da natureza; adjetivos; alguns verbos.

Se não há condicionamento fonológico, haveria condicionamento morfológico?

Tomemos alguns exemplos:

NOME PRÓPRIO		SUBSTANTIVO COMUM		
Nakom	-	kom	=	água
Nirõ	-	kanirõ	=	passarinho
Pakao	-	konakao	=	onça

Tetopiam'	-	piam'	=	dormir
Katem	-	kotem	=	abelha
Toõ Papitã	-	pitã	=	piranha
Morotin Mitracõp	-	tracõp	=	chicha de macaxeira
A'Ai Tôt	-	totõt	=	gavião
Ariram'	-	iram'	=	açaĩ
Uem' Harakmei	-	korei	=	carne
Kirõ Pintep	-	tatep	=	virar, tampar
Morotin Papieman	-	pijieman	=	tamanduã
Tunpan	-	tikiepan	=	tatu-canastra
Tokohet Xipan				
Toõ Uruak	-	uak	=	passarinho
Morotin Uat	-	maxiuat	=	madeira
Aõ Panxintõ	-	xintõ	=	abelha
Tenkomerem'	-	komerem'	=	trovão
Aõ Kamip	-	makamip	=	peixe
Urau	-	toorau	=	papagaio
Miauiri	-	auiri	=	caba
Ximai	-	kaximai	=	raiz
Patõp	-	totõt	=	gavião
Xinxoi	-	xiroxoi	=	abelha
Tokorom Pauram'	-	uram'	=	macaco-preto
Harem Mopĩn	-	ampĩn	=	carã (batata)
Parãp	-	koparãp	=	abelha
Nauuankan'	-	kan'	=	grilo
Uem' Patõ	-	tõ	=	ãrvore
Tuji	-	muji	=	tripa
Morei Xõp	-	iõp	=	passarinho
Uem' Xem'	-	mixem	=	sujo, sujeira, preto
Morem Xixip	-	koxip	=	gavião
Tatakao	-	takao	=	peixe (carã)

A análise desses exemplos e das demais listas do Apêndice levaram ainda à conclusão de que:

2. Não há condicionamento morfológico uma vez que os nomes pessoais são formados de três maneiras, a saber:

a) em nomes compostos (vide Quadro II), uma classe de palavras permanece constante, enquanto a outra, sofrendo acréscimo de uma palavra da língua, a qual pode ser substantivo, adjetivo, etc., se transforma a partir de uma das possibilidades seguintes:

b) algumas palavras sofrem acréscimo no início, como, por exemplo, Nakon - kom = água; outras sofrem supressão, como Nirõ - kanirõ = passarinho ; finalmente, algumas sofrem mudança no meio como Xinxoi - xiroxoi = abelha e ainda, mais raramente, transformação de parte da palavra, como U'au Horon Tok - morotok = abelha.

3. Como uma última possibilidade observada, a palavra é mantida na sua totalidade, ou seja, o nome próprio é idêntico ao nome comum, como Do'i = poraquê; Torei = urina; Pirõ = milho vermelho.

Deve-se considerar também que os nomes compostos do Quadro II tomados isoladamente não têm sentido algum, e é justamente a sua composição com outros que lhes dá um significado. Isso foi explicado do seguinte modo: no princípio, esses nomes não eram compostos, mas com o tempo, foram sofrendo acréscimos, para diferenciar os indivíduos que os portavam, os quais haviam aumentado muito. Nesse processo de diferenciação, os nomes foram surgindo em função de episódios localizados culturalmente, num tempo mitológico, que acabaram por conferir um sentido ao nome composto. Já vimos alguns exemplos. Segundo os Paka[illegible]-Novos explicaram, os nomes Oroao, Morotin, Maxuim, etc., "são apenas nomes de gente". Desse modo, o estoque de nomes pod[illegible]

aumentar, estagnar ou até mesmo decrescer conforme as contingências demográficas. Entretanto, as modificações no tamanho do estoque não modificam a concepção ideal de formação do nome, qual seja, a sua ligação a um personagem mitológico identificado a um dos grupos. Assim, a nominação visa assegurar a continuidade dos grupos e ao mesmo tempo a sua permanência, distribuindo e recuperando as identidades.

O que importa, realmente, não é exatamente o que o nome significa, *mas o fato do nome ter um significado culturalmente construído.*

Para Susan Bean (40), fundamentalmente, o nome próprio é indicial, ou seja, significa através de uma conexão socialmente estabelecida. O caráter indicial dos nomes próprios, isto é, a conexão com seus portadores, torna os nomes próprios não somente descritivos da individualidade dos seus portadores, como também constitutivos. O nome próprio é parte da identidade individual e devido a este fato linguístico pragmático, em muitas sociedades são considerados parte do "eu", e nominar é constitutivo da *persona* social.

Esta é também a opinião de Laurence Carucci(41), segundo o qual o significado de um nome pode ser descoberto porque o signo mantém uma relação metafórica ou metonímica entre pessoa e evento, de tal forma que o significado é parte da identidade cultural. Muitas vezes, na sua estrutura semântica [e este é caso dos Pakaas-Novos], os nomes contêm referências fragmentárias a eventos significativos. O nome é parte de eventos históricos, esclarece a relação entre os eventos do passado e as interpretações desses acontecimentos.

---

(40) 1980

(41) 1984

Entre os Pakaas-Novos, o que fica evidenciado, é a função significativa de que o nome é portador, uma verdadeira relíquia de eventos sociais. A associação do conteúdo semântico do nome a ocorrências significativas ligadas à origem dos grupos faz com que venha a ter tanto um sentido mitológico quanto um sentido de referência, tornando assim, o significado, parte da identidade cultural.

Para Peter Berger e Thomas Luckmann, a identidade se legitima pela sua colocação no contexto de um universo simbólico:

> *"Mitologicamente falando, o nome "real" do indivíduo é o que lhe é dado pelo seu deus. O indivíduo pode assim 'saber quem é', ancorando sua identidade em uma realidade cósmica protegida ao mesmo tempo das contingências da socialização e das malevolentes autotransformações da experiência marginal."* (42)

Nesse sentido, os nomes funcionam também como um elemento de tradição institucionalizado, passando através das gerações: já existiam antes do seu portador e continuarão a existir depois dele. Por isso, o seu significado, culturalmente construído, adquire um valor cognoscitivo e institucional.

Nesse momento, lembramo-nos de Clifford Geertz, quando afirma que:

> *"O mundo cotidiano no qual se movem os membros de qualquer comunidade, seu campo de ação social considerado garantido, é habitado não por homens quaisquer, sem rosto, sem qualidades, mas por homens personalizados, classes concretas de pessoas determinadas, posi-*

(42) BERGER, P. e LUCKMANN, T. 1983: p. 137

tivamente caracterizadas e adequadamente rotuladas. Os sistemas de símbolos que definem essas classes não são dados pela natureza das coisas - eles são construídos historicamente, mantidos socialmente e aplicados individualmente." (43)

Os nomes pessoais entre os Pakaas-Novos foram construídos mitologicamente, mantêm-se socialmente e são aplicados individualmente. O estoque de nomes que se repete através da transmissão bilateral, na verdade se constitui de um certo número de pessoas (há uma explicação para cada nome; o que motivou a escolha de cada um), que se tornam, por isso, personagens (o homem personalizado) num momento também construído mitologicamente.

Ainda lembrando Geertz:

"Fisicamente, os homens vêm e vão, efêmeros como são, mas as personae dramatis permanecem eternamente as mesmas." (44)

Entre os Pakaas-Novos, os nomes pessoais devem ser entendidos em função da divisão da sociedade em grupos nominados. O nome pessoal define simultaneamente o ser *social* - relacionando o indivíduo a um grupo de origem; o *cósmico* - colocando o indivíduo numa situação de atemporalidade, uma vez que se reporta ao momento inicial da divisão dos grupos no mundo e o *mítico* - uma ver que a explicação do nome, bem como a relação simbólica, são de origem mítica.

Vimos que foi depois da divisão dos grupos no mundo que os indivíduos de cada um passaram a denominar seus

---

(43) GEERTZ, Clifford. 1978: p. 229

(44) Idem: p. 237

filhos e filhas. Em decorrência disto, passaram a estabelecer uma relação que une o indivíduo ao grupo, mas não uma relação qualquer, já que o nome é uma marca verbal provida de significado para a comunidade. Tal significado, ao que tudo indica, não implica numa relação da forma com seu sentido, mas foi construído culturalmente, o que lhe confere uma especificidade única. Por isso, cada nome tem uma história, que remete a um personagem. Mesmo o demiurgo criador dos uiam', **Oro Pixi**, tem uma explicação para seu nome: este lhe foi dado por um papagaio. Reflete-se assim, no nome, uma ordem social de acontecimentos e valores que assume uma realidade psicológica e sócio-cultural para a comunidade, fornecendo informações culturais.

O modelo interpretativo do social (a posição do indivíduo no que se refere a pertencer a um grupo) não pode estar dissociada ao universo cósmico. Dessa forma, o homem (microcosmo) é remetido ao universo (macrocosmo) e esta relação é recíproca, fundamentando uma teia de ligações que une o indivíduo ao grupo e ao mundo mais abrangente, já que permanecem os mesmos modelos interpretativos. (45)

Como os guardiões do tempo, os nomes dos Pakaas-Novos remontam à origem das coisas, ao mesmo momento em que se reportam a uma contemporaneidade. O ser social não é um ser qualquer, mas carrega consigo uma marca, que não é somente o pertencer a um grupo, mas sobretudo uma marca com um significado culturalmente construído, fechando-se os vértices do social-cósmico-mítico, no homem atual.

Como os guardiões do tempo, os nomes são públicos, falados livremente, cumprindo o seu papel de manter na vida cotidiana, a lembrança dos valores culturais neles refletidos.

(45) Ver, a esse respeito, o artigo de Françoise Michel-Jones, A noção de pessoa. (1983).

4. JOGOS DE ESPELHOS

Tenho discutido até agora os elementos principais da identidade Pakaa-Nova, e tenho me concentrado em demonstrar a dialética das suas relações sociais. Nesse sentido, creio ter deixado claro que instituições e categorias desempenham funções tanto definidoras e unificadoras quanto mediadoras na manutenção da totalidade social. Os grupos nominados, que conformam o elemento principal da organização social desse povo são, do ponto de vista da sua permanência e da sua reprodução, comunidades ligadas pela articulação de sistemas de identidade social com profunda fundamentação simbólica.

Vimos, a partir do mito de origem, como o pensamento wari busca reforçar a idéia de totalidade. Mas vimos, ainda no mesmo mito, que esses grupos nominados admitem diferenças internas e confessaram estados de beligerância. É essa a questão que vamos considerar agora: em que medida esses grupos se "vêem" diferentes e a medida das suas "animosidades". Veremos que as "diferenças" e as "animosidades", na verdade, fazem parte da tradição teórica do grupo que integra a área do simbólico. Entendendo que os processos simbólicos são "*processos de significação que se referem a realidades diferentes das pertencentes à vida cotidiana*", conforme argumentam Berger e Luckmann (46), veremos que "*os universos simbólicos são produtos sociais que têm uma história. Se quisermos entender o seu significado temos de entender a história da sua produção*". (47) E ainda: "*o universo simbólico ordena e por isso mesmo legitima os papéis cotidianos, as prioridades e os procedimentos operatórios,*

---

(46) 1983: p. 131

(47) Idem: p. 133

colocando-os sub specie universi, isto é, no contexto do quadro de referência mais geral concebível. No mesmo contexto ainda as transações mais triviais da vida cotidiana podem tornar-se imbuídas de profunda significação." (48)

O "contexto do quadro de referência mais geral concebível", no caso, para localizarmos como os grupos "vêem" as suas diferenças, é o mitológico. Nesse sentido, existem três tipos de construção teórica: 1. mitos que expressam claramente a existência dos grupos Pakaas-Novos; 2. mitos que se referem à existência de muitos grupos, como um espelho da sociedade Pakaa-Nova, através da construção de analogias e 3. mitos que contam a origem de outros povos, a partir de dissidências da sociedade wari, os quais já foram vistos, como Oro Trakom', Oro Wau Wau e Oro Pixi. Dentro desta categoria incluí os mitos que falam dos uiam'.

Na construção das analogias, como veremos, os Pakaas-Novos estabelecem uma série de correspondências metafóricas entre o comportamento humano e o comportamento animal. Em alguns mitos, os animais vivem exatamente como os humanos, ou o animal passa a ser humano ou ainda, o homem se transforma num determinado animal, de tal modo que a similaridade entre humanos e animais é tal que, na forma, na motivação e no comportamento, são os mesmos.

Um outro aspecto a ser observado é o da causalidade. Em muitos desses mitos, acontecem explicações para

---

(48) Idem: p. 133. É importante deixar claro que no momento estamos nos referindo a "realidades diferentes da vida cotidiana". Entretanto, não estamos excluindo outros domínios da vida social da esfera do simbólico. Conforme esclarecem Berger e Luckmann, *"o universo simbólico é concebido como a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais. A sociedade histórica inteira e toda a biografia do indivíduo são vistas como acontecimentos que se passam dentro deste universo."* (Idem: p. 132)

tatos e eventos como resultados da ação de algum personagem.

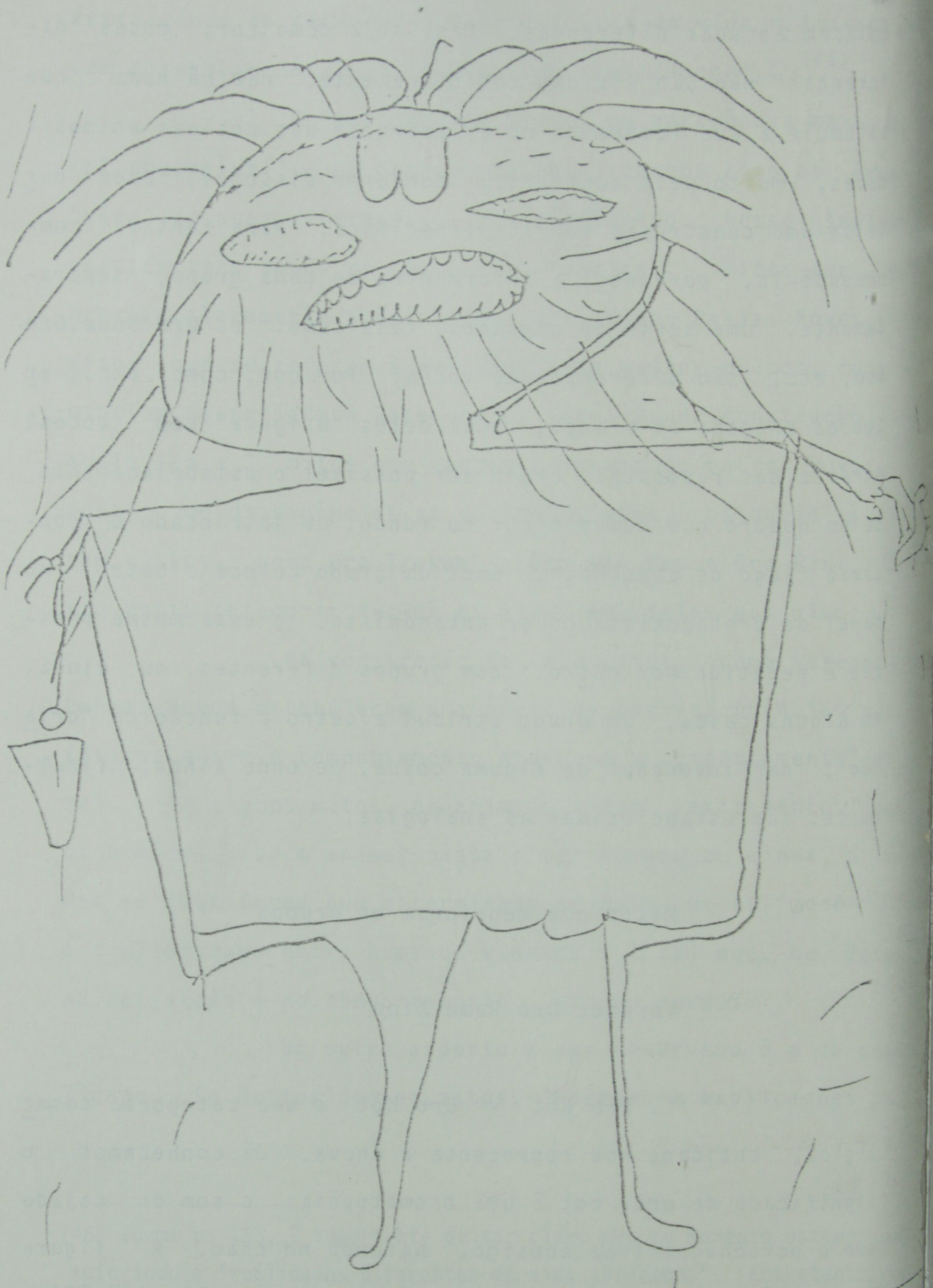
Fora do contexto mitológico, existem também uma série de metáforas através das quais os Pakaas-Novos simbolizam as suas diferenças. Mas, seja como for, essas "diferenças" não são vividas cotidianamente, não há nada que estimule a sua lembrança ou a lembrança das antigas animosidades, muito pelo contrário: conforme dissemos, fazem parte de uma construção teórica específica. Para tentar compreendê-la, perguntei a informantes de cada grupo, separadamente, uma série de questões, tais como: os Oro Bone, Oro Dao, etc. são diferentes de vocês? Por que, como, etc.; antes da chegada do branco, qual deles "brigava" com vocês? Através das respostas, creio ser possível o estabelecimento de um quadro que demonstra, no fundo, um intrincado e complexo "jogo de espelhos", onde um grupo coloca o outro no papel de protagonista ou de antagonista, e esta mesma posição é repetida por outro, com grupos diferentes, ou ainda, em alguns casos, um grupo atribui a outro a função da "criação", da "invenção" de alguma coisa, e onde ainda, finalmente, são estabelecidas as analogias.

Mitos que mencionam os grupos

Versões Oro Rame Xien

1. Oro Kôt - Oro Kôt é uma categoria cosmológica, entidade que representa a chuva. Já conhecemos o significado de oro, kot é uma onomatopéia: o som do cajado que o personagem traz consigo, batendo no chão. A figura de Oro Kôt foi representada por Frederico, do Ribeirão(Fig. 2, na página seguinte).

Certa vez, um wari foi fazer um tapiri. Entrou no mato. Quando acabou, começou a chover. A chuva foi



mentando e o homem resolveu se abrigar no tapiri recém-construído. De repente, apareceu Oro Kôt: tinha uma vasta cabeleira formada de cipó-envira que caía até o chão; unhas enormes que se dobravam para baixo; segurava um cajado, com o qual batia no chão: Kôt, kôt, kôt. O homem ficou em pânico. Tentou flechá-lo, mas Oro Kôt bateu nele com os cipós da cabeleira, machucando-o muito. Ele voltou para casa quase morto. Descansou alguns dias e quando se sentiu melhor, pensou: Vou ficar igual Oro Kôt.

O homem saiu para o mato, pegou muita envira, jogou dentro do rio. A envira ficou preta. Costurou-a na cabeça, de modo a formar uma vasta cabeleira. Depois buscou a família e levou para o mato. Quando queria comer, ia roubar caça dos outros. Colocava a peruca na cabeça e saía, espantando todo mundo. Então roubava comida e levava para a família que estava escondida no mato.

Os Oro Rame Xien não tinham visto este homem ainda, que só aparecia para os Oro Rame. Então os Oro Rame Xien resolveram matar caça e cozinhar a carne. Antes, porém, chamaram os Oro Rame e combinaram de ficar escondidos para matar o homem. O homem apareceu, mas os Oro Rame ficaram com medo e fugiram. Os Oro Rame Xien resolveram avisar os Oro Dao. Tudo se repetiu: os Oro Dao fugiram, com medo. Depois foi a vez dos Oro At, que fugiram e contaram para os Oro Eo.

Os Oro Eo chegaram, fizeram como os outros, mas não tiveram medo: flecharam o homem. Quando ele caiu, a cabeleira desprendeu-se e eles viram que o homem era Oro Kôt.

2. Mauõ - a palavra mauõ significa "coruja".

Havia um homem numa aldeia Oro Rame que se

transformava em coruja, pousava no pau seco e atraía a atenção das mulheres. Quando elas chegavam perto, ele virava gente de novo e tinha relações sexuais com elas.

Certa vez, um homem(Oro Kame) viu a coruja. Tentou matá-la, mas sua mulher não deixou. Depois chegou um homem Oro Kame Xien. Esperou a coruja. Mas ela estava no mato, se transformara em gente e estava com uma mulher Oro Kame Xien. Esta mulher avisou-o que tivesse cuidado, pois queriam matá-lo. O homem respondeu que não tinha medo. Combinou com a mulher que iria revê-la. E assim foi. Transformou-se em coruja e voou. Posou no pau seco. O homem Oro Kame Xien tentou flechá-la, mas errou. Então este homem resolveu chamar os Oro Bone. Estes chegaram, esperaram a coruja aparecer e tentaram flechá-la. Erraram. Os Oro Bone foram embora, e chamaram os Oro Dao. Os Oro Dao se dirigiram para lá. Tudo se repetiu. Foram chamados os Oro At, que também não conseguiram matar a coruja. Os Oro At voltaram e chamaram os Oro Eo. Os Oro Eo foram até lá e ficaram esperando. Quando a coruja apareceu, os Oro Eo flecharam. Acertaram bem no peito. Assim que caiu, a coruja virou gente. Os Oro Eo ficaram com medo. Então resolveram assá-lo e comê-lo. Mas o espírito dele - iamecon [49] - virou gavião.

Mitos que mencionam a existência de aldeias habitadas por animais/gente

1. Oro Mahõ - dos mitos que fazem referência à existência de aldeias habitadas por animais que se transformam em gente ou vivem como gente, Oro Mahõ é um dos

(49) Iamecon é uma das palavras que designa "espírito", assunto que abordarei no capítulo seguinte.

mais importantes, porque suas versões foram coletadas entre informantes de todos os grupos, sem exceção. Aqui consideraremos três versões, que comportam algumas diferenças. Mahô significa "urubu".

Versão Oro Dao (coletada no Negro-Ocaia)

Um homem era casado com uma mulher que não gostava dele, porque ele era muito feio. Certa tarde, ele foi caçar nambu-galinha. Escutou, longe, uma voz feminina cantando: "tantanaê, tantanaê..." Ele andou em direção à voz. Mas não viu ninguém e voltou para casa.

No dia seguinte, saiu e novamente escutou a voz. Resolveu ver quem era. Pegou uma cabaça e fez uma cuia. Transformou-se num patinho (iuaiõ). Entrou dentro da cabacinha e foi para o rio. A cabacinha flutuou ao sabor da correnteza. À certa altura, escutou a voz de uma mulher. Mas ainda estava longe. Continuou descendo o rio. Anoiteceu. Ele parou e dormiu num barranco. Na manhã seguinte, desceu de novo. Encontrou a aldeia dos gaviões (totõt). Eles estavam fazendo flechas. Quando viram o patinho, gritaram. Tentaram flechá-lo, mas não conseguiram, porque ele mergulhou. Depois, voltou à cabacinha e prosseguiu. Ao anoitecer, parou novamente para dormir.

Pela manhã, continuou a viagem em direção à voz. Encontrou a aldeia das corujas (koklin). Estavam fazendo flechas. Gritaram quando o viram e tentaram atingi-lo, mas ele mergulhou. Continuou até o anoitecer, quando parou para dormir.

Novamente seguiu viagem pela manhã. Encontrou a aldeia de outros gaviões (uaiô = gavião grande). Tudo se repetiu. No dia seguinte, encontrou a aldeia dos urubus (oro mahô). Não conseguiram flechá-lo, porque suas flechas

eram diferentes das warí. Os urubus enfiaram varas dentro rio, que secou. Mas o patinho conseguiu fugir. Ficaram com raiva e retiraram as varas. O rio encheu novamente.

Finalmente, ele chegou na aldeia da mulher que cantava. Ela tinha muitas filhas, todas muito bonitas. Quando o viram, gritaram para avisar a mãe: "Nosso tio(aji) chegou! "Deram-lhe chicha para beber. Ele bebeu e depois dormiu. A mulher mandou as filhas buscarem um grande pote de barro onde pudessem escondê-lo.

Pela manhã, chegaram os japus (mao koküin). Sentiram cheiro de gente. Foram até perto do pote, mas a mulher não deixou que o descobrissem.

Em seguida, vieram os urubus junto com os gaviões (uaiõ). Ela lhes deu chicha. Quando sentiram cheiro de gente, a mulher não deixou que se aproximassem do pote. Os urubus e os gaviões foram embora.

Passado algum tempo, vieram todos: os urubus, os gaviões, e os japus. Começaram a mexer no pote. A mulher zangou-se e os expulsou. Eles deixaram coisas para ela comer: os gaviões (uaiõ) deixaram macacos-pretos; os gaviões (totõt), carne de cobra; os japus, deixaram ratos e os urubus, carne podre. A mulher não gostava dessas coisas e jogou tudo fora.

À noite, ela tirou o homem de dentro do pote e massageou-lhe o corpo. Ele ficou excitado e teve relações com ela. Depois, ele ficou bonito. Resolveu voltar para casa, mas ele não foi pelo rio: tirou um rumo no mato. Chegando ao makaracon, foi direto para a casa dos solteiros. Pela manhã, seu irmão veio trazer-lhe um pouco de chicha e reparou que ele estava bonito. Disse: "Como você ficou bonito?" Ele então respondeu: "Tem uma mulher que amassa o corpo da gente e a gente fica bonito." Os outros quiseram ir lá também. O homem reuniu os que queriam ir e, de tarde

aproximaram-se todos do rio para ouvir a voz. Um deles pegou a cuia e partiu imediatamente. Os outros ficaram. Tudo se repetiu como da primeira vez. Mas, à noite, quando este outro homem estava com a mulher, esta o avisou: "não me penetre muito, caso contrário, seu pênis ficará grande." Ele não obedeceu. Quando acabou, viu que seu pênis havia se tornado uma corda enorme. O homem ficou desesperado. Enrolou-o e foi procurar palha para fazer um cesto onde pudesse guardá-lo. Desse jeito, o homem voltou para a aldeia. Pela manhã, quando o viram, começaram a rir dele. Nunca mais ele pode ter uma mulher.

Versão Oro Dao (coletada no Pakaas-Novos)

Existia um homem, de quem a mulher não gostava, por causa da feiura. Ela se recusava a dormir com ele, permanecendo na casa dos pais.

Ele pensou: vou subir o rio, atrás de uma mulher que goste de mim.

Cortou uma cabaça, sentou em cima e virou um pato pequeno. Subiu o rio. Chegou na casa dos Oro Mahõ. Ficou pensando como ia fazer para passar. Os Oro Mahõ viram-no e tentaram pegá-lo. Ele mergulhou e desapareceu.

Depois, continuou subindo o rio até chegar na casa de uma mulher. Ela resolveu escondê-lo dentro de um paneiro, com medo de que os Oro Mahõ o encontrassem.

Em seguida, chegou Oro Mahõ. Sentiu cheiro diferente. Teve relações com a mulher e foi embora. Depois, deu-lhe coisas podres para comer.

Assim que o Oro Mahõ partiu, ela abriu o paneiro e o homem saiu. Contou a ela que tinha uma esposa, mas que esta não gostava dele porque era muito feio. Disse que queria outra esposa. A mulher resolveu ficar com ele.

O homem pediu-lhe que o fizesse ficar bonito. Ela concordou. Disse: "anda". Ele andou. "De quatro pés". Ele foi. "Corre". Ele correu. "Sobe na árvore". "Desce". Ele fez tudo que ela queria. "O que quer mais?" - perguntou."Quero você" - respondeu ela. Tiveram relações. A mulher pediu-lhe que não a penetrasse muito, só a metade. Ele assim fez.

Depois ela pediu ao homem que fizesse por ela todo o trabalho que tinha de fazer. Ele concordou.

Mais tarde, o Oro Mahõ voltou. Sentiu cheiro de gente.

O homem quis ir embora. Tomou um caminho diferente, para que o Oro Mahõ não o encontrasse.

Quando clareou o dia, chegou na sua aldeia. Sua mulher o viu e achou que ele estava muito bonito. Pegou as coisas dela, e foi para a casa dele. Ele não ligou. Ela fez chicha, fez tudo para agradar, mas ele não se importou.

Passados alguns dias, seus três irmãos foram procurar a mulher que o fizera ficar bonito. Tudo se repetiu. Ela teve relações com os três. Mas o terceiro, ignorando a sua advertência, penetrou-a de uma vez. Quando acabou, seu membro estava enorme. "Eu não avisei?" - disse ela. Ele implorou para voltar ao normal, mas ela não deixou. Ele quis ir embora. Enrolou o membro enorme e chegou na aldeia. Ficou assim para sempre.

Algum tempo depois, três outros irmãos resolveram subir o rio e ir atrás da mulher.

Chegando perto dos Oro Mahõ, esses mataram os dois mais velhos e pegaram o menor para criar. Deixaram os mortos apodrecerem e levaram para o rapaz comer. Ele disse que não queria, porque era carne do irmão. Adoeceu. Trouxeram gongos para ele comer, mas ele não quis.

Sua mãe passava os dias chorando, por cau-

dos filhos que não voltavam.

Um Oro Mahõ viu a mãe chorando e disse que era preciso levar o rapaz de volta. Mas ninguẽm queria.

Muito tempo depois, resolveram levã-lo. Um Oro Mahõ suspendeu-o e voou. Largou-o com a mãe. Ele chegou desmaiado. Ninguẽm tinha coragem de pegã-lo. Sua mãe chorava. Deram-lhe chicha para beber. Ele acordou. Ficou um homem. Casou-se com a mulher de um dos irmãos que tinham sido comidos pelos Oro Mahõ.

Os Oro Mahõ tinham lhe dado duas varas: uma para secar os rios e apanhar peixes, outra para jogar no mato e fazer derrubadas.

Ele saiu com as varas. Enfiou uma delas no rio e o rio secou. Pegou muitos peixes.

Todo mundo viu que ele tinha muitos peixes. Depois jogou a outra vara no mato e fez uma derrubada grande. Sua mãe e esposa vieram ver. Perguntaram quem havia feito a derrubada. Respondeu que ele mesmo fizera.

Todos vieram ver. Sua mãe começou a plantar, jogando sementes de milho. Mas as sementes acabaram. Ela avisou que ia sobrar muita terra, porque a derrubada era grande demais. Ele foi ver. Chegou ao local e avistou a grande área que não havia sido plantada. Subiu num pẽ de açaĩ. Tirou um caroço e jogou. Nasceram açaĩs. Sua mãe foi ver. Quebrou um caroço de açaĩ e encontrou sementes de milho roxo. O açaĩ tinha virado milho.

Os outros foram pedir ao homem que também lhes desse as varas. Ele concordou, mas avisou que não poderiam rir. Alguns acharam graça e começaram a rir. A roça não deu. Os paus que tinham nascido caíram.

Não tinha mais nenhuma roça.

Por isso, eles tiveram de usar o machado para fazer roças, e usam até hoje.

Versão Oro Bone

Um homem saiu para caçar nambus ao entardecer. Andou muito, cansou-se e sentou-se. Um pau caiu na sua cabeça. Ele escutou o barulho de um tambor de mulher. Seguiu na direção do som. Foi andando, andando, mas estava muito longe. Anoiteceu. Resolveu voltar.

No dia seguinte, novamente ao entardecer, saiu. Voltou ao local anterior e tornou a ouvir o som do tambor. Foi andando na sua direção até alcançar um rio grande. Lá chegando, ficou pensando como faria para subi-lo. Aprontou uma canoa e subiu o rio.

Na subida, encontrou uma tribo [sic] muito valente. Era uma tribo de mutuns, Oro Mẽ. Não gostaram dele, tentaram flechá-lo, mas não acertaram porque o rio era muito grande. Continuou subindo. Encontrou outra tribo, de gaviões, Oro Winẽm.

Mais adiante, chegou na tribo dos gaviões grandes, Oro Aiô. Um pouco mais adiante, alcançou a tribo dos japus.

Subiu mais ainda e chegou na tribo das mulheres. Escondeu a canoa e foi até uma casa. As mulheres disseram que ele era muito feio. Uma delas passou a mão sobre o seu rosto, colocando os ossos no lugar. Ele então quis ter relações com ela. Ela concordou, mas advertiu: "Não empurre muito, ou o seu pênis ficará grande". Ele disse que estava bem. Dormiu com ela.

Pela manhã, bem cedo, chegaram os mutuns, gaviões e japus. A mulher escondeu o homem numa grande panela de barro. As aves sentiram cheiro de homem, cheiro de ossos. Mas a mulher avisou que não mexessem na panela, pois lá estava uma cobra. As aves foram embora.

Ele esperou anoitecer e saiu. Viajou a noite

toda até chegar na sua aldeia.

Quando chegou, notaram que estava diferente, muito bonito. Pensaram que era outra pessoa. As mulheres da aldeia, que não gostavam dele antes porque era muito feio, passaram a gostar. Então outras pessoas quiseram ir para o lugar de onde ele havia chegado. Dois irmãos resolveram partir naquele dia mesmo. O homem preveniu-os que tivessem cuidado, por causa das outras tribos.

Os dois irmãos foram subindo o rio, mas aproximaram-se muito da margem. Quando chegaram perto da tribo dos urubus, Oro Mahõ, um deles foi flechado e morreu na hora. Os Oro Mahõ levaram-no para que apodrecesse. Eles só comiam carne podre. Torraram farinha de milho para comer com a carne podre. Comeram até se empanturrarem. Aí chamaram o outro irmão, para comer um pouco. Ele não quis. Vomitou muito. Quase morreu.

Os Oro Mahõ foram buscar gongos para ele comer e melhorar. Esperaram alguns dias. Ele melhorou, ficou forte. Disse que queria voltar para sua aldeia. Os Oro Mahõ concordaram.

No dia seguinte, bem cedo, um Oro Mahõ segurou o homem e voou. Ao se aproximar da aldeia, viu que tinha uma árvore de galhos secos. Deixou o homem lá e voltou.

A mãe desse homem tinha ido para o mato defecar. Estava chorando muito porque pensou que seu filho tivesse morrido. Então olhou para cima e o viu lá. Correu para casa, a fim de avisar os outros. Eles vieram e tiraram-no de cima da árvore.

Depois de descer, contou que seu irmão tinha sido morto pelos Oro Mahõ. Contou também que os Oro Mahõ tinham lhe ensinado a fazer roça grande. Ele ganhara uma borduna dos Oro Mahõ. Esperou chegar o verão, a água secar e apanhou muitos peixes.

O pessoal da aldeia foi brocar roça. Ele não foi porque tinha a borduna que derrubava rápido. Ficou observando as pessoas trabalharem. Fizeram uma roça pequena.

Aí ele pensou: vou jogar a borduna para acabar logo com o serviço. Falou com a borduna: você vai derrubar, vai brocar, para me ajudar. E jogou a borduna. Em seguida os paus foram caindo. A roça ficou pronta rapidamente. Era muito grande.

Quando os outros viram, pensaram que era a maior roça que existia. Não tinha mato, só uma derrubada enorme.

Outras pessoas, de outras aldeias, vieram falar com ele. Queriam que as ajudasse. O homem concordou, mas preveniu: "Essa minha borduna me ajuda muito, mas ninguém pode gritar ou rir quando estiver trabalhando." E começou a derrubada. Mas alguém riu. A borduna caiu.

"Eu avisei!" - disse o homem. "Agora, vocês vão fazer derrubada com machado."

Todos ficaram tristes. E depois desse dia os wari só puderam fazer derrubada com machado.

2. Em' Tãk ("sucuri")

Versão Oro Rame Xien

Um homem queria atravessar um rio grande. Um sucuri vivia lá. O homem pediu-lhe que se esticasse, para que ele pudesse cruzar o rio e buscar caça do outro lado. A sucuri concordou, esticou-se e o homem caminhou sobre ela. Do outro lado, conseguiu pegar muita caça, jogou algumas para a sucuri e levou o resto para a família.

Na manhã seguinte, tudo se repetiu. Um homem, que observou como este havia feito, resolveu imitá-

lo. A cobra esticou-se para ele também, que apanhou muita caça. Contudo, ele não quis dar nada para a sucuri. Pensou em matá-la. Tentou, mas não conseguiu. Resolveu então embrulhar um pouco de palha e dar para a cobra comer. A cobra ficou furiosa, avançou na direção do homem e o engoliu. Depois, foi embora. Passado algum tempo, a sucuri vomitou os ossos do homem. Ele tentou andar mas não conseguiu. A cobra o engoliu novamente.

Havia uma aldeia de marrecos (matakun'). Os marrecos perceberam que a cobra estava engolindo gente. Foram lá e esperaram que ela vomitasse. Ela vomitou: ossos, cabelos, dentes. Os marrecos juntaram tudo. O homem viveu de novo. Deram chicha para ele beber. Ele ficou forte e voltou para casa. Lá chegando, relatou o que havia ocorrido. Seus parentes resolveram então fazer um cocho de chicha e convidar os marrecos. Mas, para não haver problemas, fizeram uma grande cerca de palha para ocultar as mulheres da aldeia.

Passados alguns dias, os marrecos chegaram. Estavam tomando chicha quando uma mulher abriu a palha e os olhou. Eles foram até ela e a levaram embora. Nunca mais voltaram.

3. Mitos que mencionam os uiam' - já vimos o mito Oro Pixi, que conta a origem dos uiam'. Existem ainda vários outros mitos, usualmente pequenas narrativas, como o mito de Oro Katãt, que mencionam os uiam', mas não no sentido de "branco" e sim no sentido de um povo estrangeiro, não wari.

Oro Katãt (katãt quer dizer "seios")

Versão Oro Rame Xien

Um homem solteiro foi caçar. Avistou, de longe, uma moça e sua mãe. A mãe tinha os seios enormes, tão grandes que quase atingiam o chão. Chamava-se Oro Katãt. Ela entrou dentro do rio para pegar peixes e o homem pensou: vou ficar com a moça. Mas a mãe voltou e não deu tempo. Então o homem resolveu segui-las, mas perdeu o rastro no meio do caminho.

Na manhã seguinte, elas voltaram ao rio. A mãe mergulhou e voltou com as mãos cheias de peixes. Depois mergulhou de novo. O homem aproximou-se da moça e tentou agarrã-la. Ela gritou: "Uiam'! Mãe, um uiam'!" A mulher veio depressa, segurou-o e bateu nele com os seios. Bateu tanto que o deixou quase morto. E foi embora, com a filha.

Começou a chover e o homem melhorou um pouco. Voltou para casa e contou para os outros. Os outros então disseram que as mulheres eram uiam'. Resolveram ir atrás delas para matã-las. Chegaram na beira do rio, mas não havia mais ninguẽm. Nunca mais foram encontradas.

Vamos considerar esses mitos conforme a sua temãtica. Em primeiro lugar, temos os que mencionam os grupos, Oro Kõt e Mauõ. O fato mais marcante a ser assinalado é que, nesses dois mitos, ambos versão Oro Rame Xien, quem afinal consegue flechar, matando o personagem, são os Oro Eo. Existe uma sequẽncia de eventos envolvendo os grupos.

1. Oro Kõt aparece na aldeia Oro Rame;
2. na aldeia Oro Rame Xien;
3. os Oro Rame Xien chamam os Oro Bone;
4. os Oro Rame Xien chamam os Oro Dao;
5. os Oro Rame Xien chamam os Oro At;
6. nenhum deles conseguem ter êxito;
7. os Oro Rame Xien chamam os Oro Eo;

8. os Oro Eo conseguem matar Oro Kôt;
9. Oro Kôt era um Oro Rame.

No mito, de Mauô a sequência é a seguinte:

1. um Oro Rame viu a coruja mas não conseguiu matá-lo;
2. depois foi a vez de um Oro Rame Xien;
3. os Oro Rame Xien avisaram os Oro Bone;
4. os Oro Rame Xien avisaram os Oro Dao;
5. os Oro Dao avisaram os Oro At;
6. os Oro At avisaram os Oro Eo;
7. os Oro Eo mataram a coruja;
8. a coruja era um homem;
9. os Oro Eo o comeram;
10. a coruja virou gavião.

As sequências correspondem exatamente à proximidade geográfica: Oro Rame - Oro Rame Xien - Oro Bone -Oro Dao - Oro At - Oro Eo. Entretanto, esta proximidade, embora possa explicar a ordem em que os grupos participam do acontecimento, não explica porque, afinal, os Oro Eo vencem. Por alguma razão especial, os Oro Rame Xien e os Oro Rame e ainda, os Oro Bone, atribuem ao grupo mais distante deles, os Oro Eo, os adjetivos de grandes flechadores. Mas não só isso. Segundo a versão Oro Bone, foram os Oro Eo quem ensinaram aos Oro Bone, Oro Rame e Oro Rame Xien o uso da borduna. Na versão, os três grupos desconheciam completamente o uso da borduna: Certa vez, uma mulher Oro Bone foi infiel ao marido. Este descobriu, matou-a com uma flechada e a comeu. Os Oro Eo ficaram sabendo e mandaram chamá-lo. Disseram: "Rapaz, você não pode matar assim! Os wari vão acabar desse jeito." Então mostraram-lhe o papão

(borduna) que podia machucar muito, mas não matar. Disseram-lhe ainda que só usasse flechas para matar os bichos e os uiam'.

Na versão Oro Eo, os Oro Eo, Oro Dao e Oro At jamais brigaram de flechas entre si, mas sempre com borduna. Mas quem lutava contra quem? E por que? A segunda resposta é mais fácil de ser obtida que a primeira: já vimos, no Capítulo II, a tênue fronteira que se estabelecia entre a guerra e a paz, definida pelo roubo ou a troca de mulheres.

No mito Mauõ, a hostilidade é decorrência de relação com uma mulher indevida; no mito de Oro Kõt, do roubo de alimentos. O casamento e comunhão alimentar definem a paz; o contrário, é sempre a guerra.

Segundo um informante Oro Dao, este grupo não brigava com os Oro Eo, mas sim com os Oro At, que por sua vez também brigavam com os Oro Eo. Na versão deste mesmo informante, os Oro Bone, há muitos anos, brigavam sempre com os Oro Rame Xien.

Na versão de um Oro Bone, as maiores brigas desse grupo ocorriam com os Oro Rame. Teria sido o "chefe" da "gruta" (mito de origem dos grupos) que selou a paz entre eles, pedindo que não lutassem entre si, mas se unissem contra os uiam'.

Na versão de um Oro Rame Xien, estes não gostavam, a princípio, dos Oro Rame, mas eram amigos dos Oro Bone. Muitas vezes as brigas eram entre cunhados: os irmãos não gostavam do tratamento que os maridos davam às esposas (suas irmãs), e partiam em sua defesa. Ainda nesta versão, as relações mais tensas eram entre os Oro Bone e os Oro Rame, e entre os Oro Rame Xien e os Oro Kao Oro Ajẽ.

As brigas entre os Oro Bone e os Oro Rame teriam tido fim quando os primeiros deram uma mulher para

casar com um Oro Rame.

Outro aspecto da questão é que os informantes afirmam que os grupos têm algumas "diferenças" físicas, no caso, atribuem-lhes cores diferentes, isto é, alguns seriam mais "brancos" e outros mais "pretos". Existe até o caso de dois grupos terem sido considerados "vermelhos".

Nesta questão das "cores", é importante ressaltar, em primeiro lugar, que os Pakaas-Novos têm palavras para cinco: pakã - vermelho; prũm - verde; huxiki - amarelo; towõ - azul e também branco; e mixem' - preto, que é a palavra também para "sujo" e "sujeira"

Se considerarmos a visão que alguns grupos têm do outro, conforme a relação tenha sido positiva ou negativa, e conforme a "cor" atribuída, poderemos sintetizar as informações do seguinte modo:

1. Relação com Oro Bone - informante Oro Bone

Oro Bone - "brancos"

Positiva	Negativa	Cor
	Oro Kao Oro Ajẽ	brancos
Oro Jowin		brancos
Oro Dao		pretos
Oro At		pretos
	Oro Rame	pretos
Oro Eo		pretos
	Oro Rame Xien	pretos

2. Relação com os Oro Jowin - informante Oro Jowin

Oro Jowin - "pretos"

Positiva	Negativa	Cor
Oro Bone		pretos
	Oro Eo	pretos
	Oro At	pretos
Oro Rame		pretos
	Oro Dao	brancos
Oro Rame Xien		brancos
Oro Kao Oro Ajẽ		brancos

3. Relação com Oro Dao - informante Oro Dao

Oro Dao - "vermelhos"

Positiva	Negativa	Cor
Oro Eo		pretos
Oro Bone		pretos
	Oro Jowin	pretos
	Oro At	brancos
Oro Rame Xien		brancos
Oro Kao Oro Ajẽ		brancos
Oro Rame		vermelhos

Se considerarmos as três informações em conjunto, veremos que comportam contradições. Seja como for, a atribuição de uma cor não é indicativa da relação positiva ou negativa. Na verdade, creio ser muito difícil buscar o significado exato dessas "cores". Prefiro usar o argumento

de Marshall Sahlins [50], segundo o qual, as cores são códigos semióticos. Estão engajadas como signos em vastos esquemas de relações sociais: estruturas significativas através das quais as pessoas e grupos, objetos e ocasiões são diferenciados e concebidos em ordens culturais. Ou seja: a atribuição de cores serve para estabelecer a diferença, e a iconicidade é relativa a uma ordem cultural.

No mito Oro Mahõ, sem dúvida, um dos mais interessantes, vimos, na versão Oro Bone, que teriam sido os Oro Mahõ que deram ao homem wari uma borduna de presente. A borduna, historicamente, foi introduzida entre os Pakaas-Novos por um outro grupo, conforme relatam os mais velhos, e teria assinalado o fim das brigas com flechas.

O mito de Oro Mahõ é complexo e, a nosso ver, fez emergir, dentre muitas, as seguintes questões:

- as analogias são feitas com aves, ou seja, aldeias ou "tribos" povoadas de aves com comportamento humano;
- as aves ensinaram coisas novas aos wari, como fazer uma derrubada sem machado;
- as aves deram uma borduna de presente;
- o mito explica a origem do milho roxo na versão Oro Dao do Pakaas-Novos;
- o mito explica porque hoje os wari fazem derrubada com machado.

Na versão Oro Dao do Negro-Ocaia, são mencionados: dois tipos de gavião; coruja, urubu e japu. Na versão Oro Dao do Tanajura, somente o urubu, e na versão Oro Bone, cutum, gavião, japu e urubu. O que é realmente digno de nota é que em todos os mitos, as analogias são sempre estabelecidas com aves. O mito seguinte, Em' Tãk, comprova este

(50) 1977

fato: a "aldeia" citada era povoada por marrecos. No mito Mauõ, o homem se transforma em coruja.

Em todos esses mitos, o que nos parece realmente importante, é o estabelecimento das "diferenças": as aves formam "tribos" ou "aldeias" distintas, e na versão Oro Dao do Negro-Ocaia do mito de Oro Mahõ, cada um deles oferta um tipo de comida diferente à mulher, ou seja, o tipo de alimento é utilizado para marcar a diferença.

A grande importância histórica do mito de Oro Mahõ é dar a alguns eventos um tipo de explicação: se não são resultados da ação humana, são percebidos como parte do papel exercido pelo supernatural. Por outro lado, a grande importância simbólica deste conjunto de mitos reside na extensão metafórica do comportamento humano, através da criação de analogias.

Já o mito de Oro Katãt, que faz parte de uma temática diferente - os uiam' - faz emergir uma outra metáfora, que também está presente no mito de Oro Mahõ: a menção aos seios, no primeiro caso, e ao pênis, no segundo, em proporções exageradas. Veremos, no próximo capítulo, a importância deste fato.

O que procuramos demonstrar, no caso de alguns mitos aqui considerados, é que o mito age também como uma metáfora para a idéia que os Pakaas-Novos têm de si mesmos: vários grupos que formam uma totalidade. No caso de Oro Mahõ essa totalidade é expressa pelos animais escolhidos para a construção das analogias - aves, que expressam também modos particulares de relações "humanas".

A percepção das diferenças, simbolicamente construídas, não constitui uma contradição, mas serve para delinear a própria sociedade, ao mesmo tempo em que serve também para abrigar experiências históricas com outras sociedades.

O universo Pakaa-Novo é pensado dentro de uma assertiva fundamental: a de que o universo inteiro é um lugar onde podem viver vários povos, mas, ou à sua imagem, ou originário dele, já que, como vimos no capítulo II, os wari são, ontologicamente, a única humanidade possível.

A construção simbólica das diferenças entre os grupos, ou, por outro lado, a construção das analogias, revelam que o pensamento wari abriga outras complexidades na mediação e na definição da totalidade, através dos símbolos das mais diversas ordens, formando um "jogo de espelhos" que, embora possa refletir indefinidamente, parte da imagem da própria sociedade.

5. DO RITO AO MITO, OS CAMINHOS DO MAKARACON

Neste capítulo, percorremos do rito ao mito, ou do mito ao rito, não importa: são os caminhos do makaracon.

Tentei, no capítulo anterior, demonstrar a importância fundamental do espaço para a organização social Pakaa-Nova. Dentro desta organização espacial, o mundo wari em movimento é um mundo que põe em relevo um vasto campo de relações sociais entre os grupos nominados. Por sua vez, é o estabelecimento dessas relações sociais que permite a compreensão da natureza mesma dos grupos nominados.

Ainda na Introdução desta Dissertação afirmei que a compreensão da natureza dos grupos nominados emergira como o grande desafio teórico a ser resolvido, uma vez que não eram clãs, nem linhagens, nem grupos de descendência. A sua definição como grupos territoriais reconhecidos e como grupos estabelecedores e compositores da identidade social é apenas uma definição preliminar. Vimos que a menor rede da organização social Pakaa-Nova - o makaracon - constitui

-se de uma localidade nominada, passível de ser ocupada e reocupada, e o seu conjunto formava o território reconhecido de cada grupo nominado. Toponímia e território estavam intimamente relacionados, e esta relação tem graves implicações simbólicas: o nome como patrimônio histórico, lembrando eventos, evocando testemunhos, mantidos na memória e passados através das gerações. O mesmo ocorre com os territórios, através da sua divisão legitimada pelo discurso mitológico, que não apenas servia para fundamentar o modelo, como garantia a constante troca verbal que identificava os locutores e auditores como parceiros de uma mesma linguagem.

Os locutores e auditores do mito eram também atores e espectadores do rito, perpetuando as linguagens, as mensagens: no primeiro caso, as narrativas que fundamentavam os modelos e os inseriam num fluxo de história; no segundo, a repetição de performances estandartizadas inseria-os num fluxo de tradição.

Os ritos transformavam os makaracon em espaços rituais e, nesse sentido, dotavam-nos de uma outra qualidade, eminentemente simbólica. Vimos que o hiroroi, o tamará e o hitõp são rituais voltados para a audiência e a sua realização implicava numa expectativa da resposta, que ao mesmo tempo era a garantia de sua continuidade. A ordem ritual tinha um profundo impacto sobre o indivíduo, implicando em decisões pragmáticas (quem realizava o que), participações, emoções. A ausência de um calendário cerimonial deixava em aberto uma possibilidade que podia ser efetivada por qualquer um dos grupos. Nesse sentido, essas cerimônias efetuavam uma identificação entre a organização social e ordem ritual.

Não há dúvida de que a realização dessas cerimônias possibilitava o partilhar de experiências comuns do mundo do *nós*, o que por sua vez reforçava a intersubjetivi-

dade. O "contexto motivacional" - usando uma expressão de Alfred Schutz - era o mesmo. Isso permitia, por exemplo, que o grupo anfitrião testemunhasse o comportamento e a interpretação dos significados das atuações dos atores. E vice-versa. As festas permitiam compartilhar um relacionamento do *nós* sem a necessidade de se refletir sobre isso, como um dado imediato. Num "instante fugidio" (Mauss) ou "num piscar de olhos" (Schutz), episódios das biografias dos indivíduos de grupo anfitrião ou do grupo convidado ficavam cheios de experiências contínuas que eram vivenciadas, captadas dentro do relacionamento do *nós* e ambos estavam conscientes deste fato. Nesse sentido, a percepção do tempo ritual como uma perspectiva sempre aberta e a percepção do espaço do makaracon como espaço ritual são também construções subjetivas: um indivíduo "*percebe o mesmo objeto que o seu parceiro, mas com coloridos que dependem do seu determinado Aqui e do seu fenomenal Agora. Qualquer sujeito participa de diversas dimensões de tempo: há primeiro o seu tempo interior particular, o fluxo de tempo imanente, o lugar das experiências que se constituem; em segundo lugar, a dimensão de tempo das experiências constituídas o (ainda subjetivo) tempo-espaço.*" (51)

Vimos que o mapa topográfico da sociedade era, em larga medida, um mapa social. Este mapa social era construído em função das "experiências constituídas" que tornavam subjetivo o tempo-espaço: os rituais dos quais os indivíduos participavam, fosse como organizadores (espectadores) ou convidados (atores) em sequências de experiências concretas; o parentesco, que pela própria terminologia, possibilitava o estabelecimento de uma ampla rede de relações entre os vários grupos.

---

(51) SCHUTZ, Alfred. 1979: p. 161

Os caminhos que uniam os makaracon não eram, pois, os varadouros da floresta. A batida ritmada e melancólica dos tambores e o sopro das flautas eram os sons da paz. Não há dúvida de que esses ritos estabeleciam também espaços políticos, da mesma forma que o parentesco: os conjuntos de makaracon ligados por relações matrimoniais e cerimoniais não eram necessariamente próximos. O rito, o mito e o parentesco estabeleciam campos de relações sócio-políticas e político-cerimoniais entre os makaracon e entre os grupos nominados e instituíam zonas de paz e de segurança de modo que os territórios de um e de outro pudessem ser atravessados, e constituíam, desse modo, a totalidade e a coesão.

As festas estabeleciam verdadeiros campos sociais, e creio ser possível falar de um campo social do tamarã, unindo os grupos inter-regionais; do hiroroi, unindo os grupos regionais e do hitõp, unindo os makaracon intra-regionais, mas todos eles como *possibilidades* abertas da unidade menor - o makaracon - à unidade maior - toda a sociedade.

Não é gratuito que a garantia da continuidade do rito repousasse na certeza do contra-dom, fazendo circular os instrumentos musicais, num jogo que prima pela sutileza, pela delicadeza. Já que não havia regras para a retribuição direta, foi, pois, na *vivência* do dom que o seu sentido pode ser reconstruído.

Tudo concorria para impulsionar o indivíduo para fora do makaracon, atirando-o numa rede social maior e inserindo-o nela. Nesse caso, a terminologia de parentesco tinha um papel fundamental, interditando o casamento nos makaracon ligados pela consanguinidade. Mas, como vimos, o conceito de "próximo" e "longínquo" modificava-se em função desse jogo constante. Creio que seria possível tra-

tar interpretar o mito Oro Mahõ atribuindo-lhe esse sentido: um homem que, renegado por ser "feio" sai em busca da mulher distante, é aceito por ela, retorna e retoma uma mulher de seu grupo. A aventura do "feio" poderia ser a aventura do "proibido" que vai do longe ao perto, da mulher distante à mulher próxima. Os caminhos do makaracon eram caminhos que mantinham constante essa ligação entre o distante e o perto, através do mito, do rito e do parentesco.

Os demais mitos que vimos neste capítulo expressam de diversas formas a construção do *outro grupo*, as relações várias que se estabelecem entre os vários grupos e que são percebidas simbolicamente. E se o conteúdo das narrativas contém referências acerca desta construção, este é um dado a mais na complexidade do pensamento Pakaa-Novo. O que importa salientar é que o mito, legitimando o modelo da sociedade enquanto uma totalidade que se divide permitia ao indivíduo participar de um"fluxo de tempo imanente", do "lugar onde as experiências se constituíam" e o rito, participar da "dimensão de tempo da experiência constituída". O seu Aqui e o seu Agora eram, pois, vividos subjetivamente, num jogo entre a alteridade e a identidade, onde o *outro* possibilitava a resposta para o *eu*.

Os caminhos do makaracon passavam também pela onomástica, na medida em que os nomes se constituiam em patrimônios simbólicos dos grupos nominados que eram intercambiáveis e intercambiados continuamente. A nível do indivíduo, seu nome era a marca verbal, um signo do pertencer a um dos grupos, que evocava publicamente a sua lembrança. Mas não apenas isso: recaindo no domínio mitológico, os nomes asseguravam uma vez mais a troca verbal que remonta à totalidade, ao mito de origem comum.

Os caminhos do makaracon são, portanto, toda essa rede de relações sociais e de ordem simbólica. O domí-

nio do simbólico, nesse sentido, cria um vasto esquema de significados que são compartilhados pelos wari e que são os definidores do seu modo de vida e das propriedades que o caracterizam. É, pois, essa rede de relações simbólicas que fundamenta, em grande parte, as relações entre os grupos nominados, inserindo toda a sociedade e mantendo-a coesa, desde a sua unidade menor à maior. É também o que institui o sistema de reciprocidades articulando o conjunto de alteridades que confere sentido à coletividade. Exatamente por isso, esses "caminhos" do makaracon permaneceram, mesmo após a desagregação da organização espacial. Os ritos, que renascem, inaugurando talvez uma nova temporalidade; o mito, o parentesco, a onomástica: sua permanência permitiu a manutenção da soberania dos grupos nominados, do modelo ideológico da sociedade, apesar e a despeito da crise do contato. As fórmulas que emergiram visaram contornar essa crise, abrigando a nova realidade mas mantendo a concepção ideal da sociedade dividida onde é a divisão que permite e dá sentido à totalidade.

Desse modo, a sociedade Pakaa-Nova dispõe de um modelo único e peculiar, onde as práticas concretas só podem ser compreendidas em função da compreensão da articulação desses sistemas.

CAPITULO V

A MORTE, O OUTRO, A PESSOA. IDENTIDADE E ALTERIDADE

Ao longo dos anos, os antropólogos têm concluído que a visão de mundo de um povo é composta de duas partes inter-relacionadas: primeiro, a noção de como o mundo é estruturado, de como suas partes foram modeladas num todo coeso; segundo, o conjunto de regras através das quais esta estrutura é posta em movimento, é controlada e direcionada. Clifford Geertz estabeleceu muito bem a questão: *"Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo ethos, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais, foram designados pelo termo " visão de mundo". O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas*

idéias mais abrangentes sobre a ordem." [1] Partindo dessa fundamentação conceitual, meu propósito neste capítulo é examinar as idéias-básicas da visão de mundo Pakaa-Nova e como elas operam no universo intelectual Pakaa-Novo.

Geertz chamou atenção para o fato de que é possível sintetizar a visão de mundo e o *ethos* em algum nível, por exemplo, na análise da religião, ou, mais propriamente, do conjunto de símbolos sagrados que forma o sistema religioso. Os símbolos, ou complexos de símbolos que os povos vêem como sagrados variam muito, como nos exemplos citados por ele: ritos de iniciação, contos filosóficos, xamanismo, ritos de sacrifício humano, cerimônias de cura, festejos comunais. Seja como for, *"os símbolos sagrados"* - afirma - *"relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma realidade"*. [2] Em outras palavras, o *ethos* e a visão de mundo, enquanto "estilo de vida aprovado" e "estrutura da realidade adotada" emprestam significado um ao outro.

Em determinadas culturas, essas concepções podem ser resumidas através de certos conceitos e categorias fundamentais, que representam o poder da imaginação humana na construção de imagens da realidade. A análise do seu significado é uma tarefa árdua, porque se esbarra às vezes num discurso intraduzível, o que exige um grande esforço de interpretação. Mas é esse o desafio do etnógrafo, *"descobrir as estruturas conceptuais que informam os atos dos nossos sujeitos"*; *"fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre si mesmo - isto é, sobre o papel da cultura na vida humana."* [3]

---

(1) GEERTZ, C. 1978: pp. 143 - 144

(2) Idem: p. 144

(3) Idem: p. 38

Acredito que os conceitos fundamentais que melhor expressam os vários complexos de símbolos como reveladores do *ethos* e da visão de mundo Pakaas-Novos, são os de Kaji con iam', iami, jimã e tamã, que descreverei e analisarei neste capítulo. Esses conceitos são a chave para a compreensão do sistema religioso, aí inclusive o xamanismo e a antropofagia. (4)

Esses conceitos surgiram para mim na medida em que me aprofundava no conhecimento de questões ligadas à antropofagia e ao xamanismo. Ouvi-os pela primeira vez numa referência a um dos xamãs e, retomando-os agora, vejo o quanto é difícil descrevê-los, pois foi necessário um grande esforço para compreendê-los. Embora fizessem parte do discurso de qualquer informante que fosse abordado sobre a atuação do xamã, por exemplo, poucos sabiam explicá-los, considerando-se a barreira da língua.

O que vou apresentar ao leitor é uma interpretação desses conceitos, a partir das explicações que obtive dos xamãs. Mas esta interpretação só pode ser feita através da utilização de alguns conceitos nossos, numa tentativa de aproximação. Esses conceitos nossos são filosóficos, e tentarei estabelecer alguns parâmetros na medida em que forem sendo utilizados.

Na realidade, a tarefa principal é atingir a sua compreensão como os postulados fundamentais da relação entre os valores e a visão de mundo Pakaas-Novos, o mundo interior do pensamento e da emoção

São também fundamentais para a compreensão do

(4)Adotando-se a definição de religião segundo Geertz (Op. cit: pp. 104-105): "*(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem existencial geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas*".

conjunto de crenças que forma o arcabouço da religião. Sem eles não se compreende as formas cerimoniais, os comportamentos consagrados onde *"o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas"* (5), e onde o *éthos* se funde com a visão de mundo, ou seja, as disposições e motivações se fundem com as concepções metafísicas.

Enfim, fornecem um arcabouço para as idéias gerais que conferem significado a grande parte do comportamento intelectual, moral e emocional do indivíduo Pakaa-Novo.

1. AS SOMBRAS E A ESSÊNCIA

Vamos examinar, em primeiro lugar, os conceitos de kaji con iam' e de iami. Kaji con iam' pode ser traduzido da seguinte forma: kaji é a partícula para "estranho", "estrangeiro"; é o antônimo de iri, palavra que significa "verdadeiro", "conhecido", "familiar". A palavra kaji é empregada de múltiplas formas. Por exemplo: memem' é a palavra para "fruta", isto é, o nome genérico; kaji memem' designa as frutas dos uiam', como laranja, maçã, etc. Tamará é, como sabemos, "música", kaji tamará designa "rádio", "gravador", etc. Tan é "folha", kaji tan é "dinheiro". Con, como sabemos, é a partícula para o possessivo, 3ª pessoa do singular masculino. Iam' deriva de iami que é, literalmente, "espírito". Desse modo, a palavra sugere uma tradução tal como "espírito estranho".

Kaji con iam', segundo os índios, é uma "coisa" que alguns bichos, o mel, algumas frutas e os xamãs têm; outros bichos, outras frutas e os seres humanos

(5) GEERTZ, C. Op. cit.: p. 109

em geral não têm. Tal como o iami, a nível semântico, a noção de kaji con iam' é multipla. Para determinar seu sentido próprio, o termo necessita de um complemento que permite exprimir a sua especificidade: kaji con iam' de porco, kaji con iam' de onça, etc. É a análise deste léxico que nos permite, numa primeira instância, verificar os que têm e os que não têm kaji con iam' conforme o quadro seguinte.

PRESENÇA DE KAJI CON IAM'

Versões

ORO DAO	ORO JOWIN	ORO RAME	ORO RAME XIEN
os xamãs	os xamãs	os xamãs	os xamãs
as abelhas	as abelhas	as abelhas	as abelhas
o mel	o mel	o mel	o mel
anta	anta		anta
onça	onça	onça	onça
queixada			queixada
porquinho	porquinho	porquinho	porquinho
veado roxo	veado roxo	veado roxo	veado roxo
veado vermelho	veado vermelho	veado vermelho	veado vermelho
quati	quati		quati
tatu-canastra	tatu-canastra		tatu-canastra
tatu-pequeno			
tatuzinho			
cobras	cobras		cobras
gavião grande (naiõ)		gavião grande	gavião grande
		gavião (totôt)	
		gavião (nauã)	
		gavião (uiuin)	

mutum

cujubim

jacamim

coruja

nambu-galinha

nambu-macucau

nambu-azul

nambu-preto

nambu-pedrês

tucano

tucano

pica-pau

arara vermelha

arara-azul

jandaia

papagaio

macaco-prego

macaco-prego

macaco-prego

macaco-cheiro

macaco zogue-zogue

urubu

patauá

patauá

PRESENÇA DE KAJI CON IAM

Versões

ORO DAO

ORO JOWIN

ORO RAME

ORO RAME XIE

jacaré

piaba

peixe-elétrico

piranha

coruja

Segundo uma versão Oro Ramo Xicn, *não* têm kaji con iam': "os bichos de casco", como o jaboti, o tatu-peba e a tracajá; em todas as versões, o macaco-preto, a paca e os seres humanos, com exceção dos xamãs. Isso não significa, contudo, que todos os outros bichos *tenham* kaji con iam'. Os Pakaas-Novos, na sua maioria, são capazes de listar os bichos que *têm* kaji con iam', mas o mesmo não acontece com os que *não têm*. Mesmo com respeito aos que têm, podemos ver, pela lista apresentada, que as versões não são idênticas. Ao que parece, não há um consenso sobre o assunto. Na verdade, o léxico não nos informa muita coisa, exatamente porque não há consenso. Além disso, ao que tudo indica, o discurso, sobretudo o xamanístico (já que foi através dos xamãs que obtive a maioria das informações sobre o assunto), parece ser capaz de criar novas entidades possuidoras de kaji con iam'. Exatamente por isso, o que importa, realmente, é o conteúdo simbólico do conceito, que exprime uma noção muito complexa.

Ao que parece, o kaji con iam', enquanto um conceito, reporta-se à *essência*, cuja noção alguns seres (xamã, bichos, frutas, mel) possuem, independentemente do seu existir. Ou seja: os que têm kaji con iam' possuem-no independentemente do seu existir, já que o kaji con iam' permanece após a morte. O kaji con iam' é uma entidade espiritual (a própria palavra iam' deriva de iami, "espírito") visível aos olhos, mas só aos olhos do xanã.

Morto um animal ou morto um xamã, seu kaji con iam' continuará a existir. O viver e o existir correspondem a dois aspectos do real que não são verdadeiramente comparáveis, porque revelam ordens diversas, ou pontos de vista distintos sobre o real. O primeiro seria o empí-

rico, que se oferece ao pensamento wari como um fato bruto. O segundo é transcendente. (6)

O kaji con iam' pode ser, a meu ver, entendido como *essência* porque se distingue do ser (isto é, se distingue do xamã, do animal, etc.) e porque tem, ele próprio, uma existência. *"Ao se apreender uma essência como 'existente' (desnecessário insistir que não se trata de uma existência ou realidade meramente empírica), não há nenhuma possibilidade de se 'duvidar' acerca da sua existência, pois tal seria um contrasenso."* (7) Além disso, o kaji con iam' é intemporal e inespacial, quer dizer, não está restrito a condições fáticas que lhe proporcione a sua existência. É uma constituição ontológica, e, nesse sentido, possui a sua própria "realidade". Sendo uma constituição ontológica, pode ser entendido também como uma *entidade*, definindo-se este termo como *"provido de um modo de ser especificamente definível"*. E ainda: *"Na lógica contemporânea o termo é empregado para indicar todo objeto do qual se possa definir o status existencial; ou então, como também se diz, todo objeto a respeito do qual o uso linguístico comporte um empenho ontológico"*. (8)

Todos os Pakaas-Novos demonstram grande receio de serem encontrados por um kaji con iam' no mato, ou de que um kaji con iam' venha até suas casas, ou ainda,

---

(6) Do ponto de vista linguístico, o sentido de "existir" parece ter muitas conotações. Por exemplo, a frase Ma nim xirim significa: "Você tem uma casa", mas significa também "uma casa existe para você". Ao que tudo indica, ma = "ter" pode ser usado também como "existir", no sentido de que se alguém tem alguma coisa, é porque esta coisa "existe" para alguém.

(7) VALLENILLA, Ernesto Mayz: p. 280

(8) ABBAGNANO, Nicola. 1982: p. 316

de ver um kaji con iam', embora, teoricamente, só os xamãs podem vê-los. Isso não significa que eles não saiam para caçar, ou que não matem os animais que tenham kaji con iam', ou que não apanhem mel. Exatamente porque matar o ser que o possui não é matar o kaji con iam', este permanece na carne, ou no peixe, etc., até que o xamã venha ver o animal e o expulse, conforme veremos logo mais. Por isso creio que o conceito deve ser entendido como *essência:* kaji con iam' é inerente a esses seres, os índios dizem inclusive que "fica na carne".

Foi difícil entender o conceito porque, tende-se a identificar o kaji con iam' com o ser que o possui, reduzindo-os à unidade. Definitivamente, não são uma unidade, mas não há, por outro lado, um primado do kaji con iam' sobre o ser. Os Pakaas-Novos não especulam dessa forma, ou seja, como se o kaji con iam' fosse um princípio vital, um elemento espiritual que constituísse a vida. Isso significa que não é o kaji con iam' que confere a vida, mesmo porque muitos seres vivos não têm kaji con iam'.

Segundo me pareceu, dotar alguns seres de kaji con iam' significou, para o intelecto Pakaa-Novo, distribuir os fragmentos virtuais de um mesmo princípio, dentro de um grande leque de escolhas possíveis. Separar o kaji con iam' do ser significa que este não é um acidente do sujeito, como a cor, a dimensão ou qualquer outra qualidade que dependa do ser para existir. Por isso, pode ser entendido como *essência:* "A essência - diz Etienne Gilson - *"tem a propriedade fundamental de ser uma, quer dizer, de ser exclusivamente o que é, sem se confundir com o que quer que seja."* (9)

---

(9) GILSON, E. 1962: p. 125

Mas ficam ainda muitas questões: o kaji con iam', entendido como *essência*, é concebido também como "espírito". Sendo assim, por que apenas determinados seres o possuem? A explicação dada por eles é a seguinte: o kaji con iam' é um espírito "mau". (10) Não se trata de um sentido moral: o kaji con iam' é um espírito "mau" porque causa doenças. Quando alguém mata um bicho, ou pesca, ou apanha mel, é necessário que, antes de serem consumidos, a carne, os peixes e o mel sejam vistos pelo xamã, o único capaz, por sua vez, de "ver" e expulsar o kaji con iam' das carnes e do mel. Este vai, mas fica no mato, ou no rio. Ou seja: continua a existir. O xamã tem a capacidade de ver o kaji con iam' dos bichos em geral, que andam na mata, ou dos peixes, ainda dentro dos rios.

Esta, é por conseguinte, a concepção que os wari têm tanto da etiologia das doenças quanto da cura pelos xamãs. É bem verdade que nem todas as doenças são causadas pelos kaji con iam': os Pakaas-Novos distinguem entre as doenças "graves", que são causadas pelos kaji con iam' e as doenças mais comuns, como dor de cabeça, dor de ouvido, etc., que podem ser curadas por remédios. Usualmente o limite estabelecido entre ambas é a febre, mas a existência do pus também pode ser considerada como um marco-limite, isto é, para as doenças causadas por kaji con iam'. As doenças que não são causadas pelos kaji con iam' teoricamente não matam. Além disso, os Pakaas-Novos conhecem uma rica farmacopéia - conforme veremos logo mais - cujo uso se presta à cura dessas doenças mais comuns e cujo conhecimento é público, opondo-se ao conhecimento esotérico do xamã.

---

(10) Por isso, os índios traduziram a palavra por "demônio", "satanás", devido à influência missionária.

As doenças causadas pelo kaji con iam' ocorrem da seguinte forma: ou a pessoa comeu carne ou peixe ou mel ou uma fruta que não foram olhados pelo xamã, ou foi "flechada" pelo kaji con iam' de algum bicho. No primeiro caso, o xamã pode tirar o "cõcó" ou qualquer coisa que o bicho tenha comido e que, através da carne, passa para o corpo da pessoa. É o que faz mal. No caso do mel, o kaji con iam' fica alojado na cera. Os velhos "descobriram"que o mel tem kaji con iam' porque, certa vez, um homem foi buscar mel e voltou cego. Por isso, as mulheres são proibidas de buscar mel, porque só os homens sabem ter o cuidado necessário para não serem atingidos pelas "flechas" do kaji con iam'.

Antes do branco chegar, não existiam doenças como o sarampo, gripe, etc. Por isso, as doenças transmitidas pelos brancos têm outras causas, desconhecidas por eles, e só podem ser curadas pelos doutores uiam'.

Vamos nos aprofundar um pouco nesta questão, porque a sua compreensão esclarecerá o conceito de kaji con iam', sob um outro ângulo.

Os xamãs

Um indivíduo se torna xamã em duas circunstâncias: quando mata um animal e sonha com o seu kaji con iam', o que é mais raro; quando mata um animal, come a carne que não foi previamente olhada por um xamã e adoece, o que é mais comum. Em ambos os casos, o kaji con iam' do animal *específico* passa a ser o kaji con iam' do xamã. Desse modo, cada xamã tem um *determinado* kaji con iam', conforme podemos ver em alguns exemplos do Laje, Ribeirão, Sagarana e Santo André.

NOME DO XAMÃ	GRUPO	KAJI CON IAM'
Pankam' Merem'	ORX	cobra
Tuparai	ORX	queixada
Do'i	ORX	onça branca (11)
Uem' Kepimiak	ORX	porco
Uem' Kanũm	ORX	porco
Oroao Tata	ORX	porco
Oroao Tata	ORX	patauã
Tem' Uitõ	OKOA	onça
U'au Uarapĩ	OB	onça
Maxuim Hat	OB	onça
Maxuim Teperepẽ	OB	carã (peixe)
Maxuim Iam Ã	OB	onça
Bone Xiau Pã	OB	onça
Maxuim Korai	OJ	onça e porco
Miai Karamai	OJ	onça
Maxuim Iam	OD	onça

Vejamos algumas versões acerca de como um indivíduo se torna xamã: um homem Oro Rame Xien, certo dia, encontrou uma cobra num igarapẽ. Matou-a com um terçado. Voltou para casa e sentiu-se mal. Sonhou com o kaji con iam' da cobra. Durante o sonho, o kaji con iam' ensinou-lhe a curar.

Um homem Oro Dao relatou que certa vez, um pare-

(11) Trata-se de uma "onça branca pintada de preto", animal que só é visto pelos xamãs e é imortal.

te seu matou uma queixada. Não levaram a carne para ser olhada pelo xamã. Quando a cabeça estava sendo assada, ele ficou olhando e esta moveu-se para o lado oposto. À noite, ele sonhou com o kaji con iam' da queixada que lhe ensinou a curar.

Um Oro Jowin contou que um dia estava andando no mato quando foi atacado por uma onça que mordeu a sua perna. Seus companheiros que estavam perto conseguiram matá-la. Quando sarou, o kaji con iam' da onça ficou com ele e ele virou "doutor".

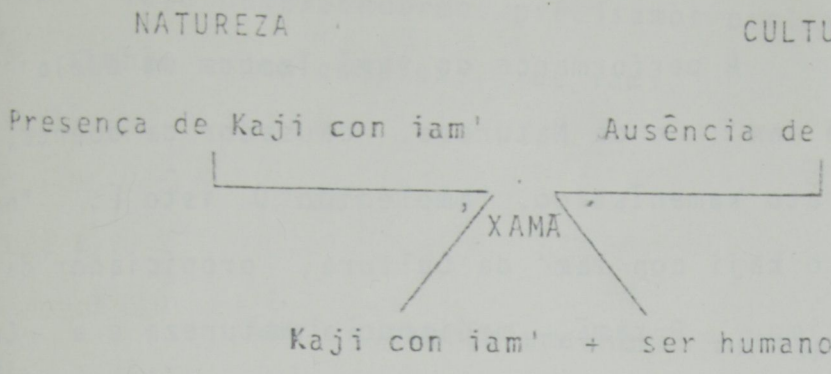
Existe em Santo André um xamã Oro Jowin chamado Maxuim Korai. Este homem, certo dia, saiu para o mato e voltou para a aldeia afirmando ter visto o kaji con iam' de uma onça. Este lhe teria dito que ele ficaria aleijado. A partir de então Maxuim Korai não andou mais. Foi levado para Guajará-Mirim onde foram realizados vários exames, e se constatou que ele nada tinha de anormal. Entretanto, ele nunca mais andou novamente e, com o tempo, evidentemente, suas pernas se atrofiaram. Hoje, ele é um xamã extremamente respeitado. Além do kaji con iam' de onça, ele possui também o kaji con iam' de porco. Numa das minhas passagens pelo Santo André, os outros fizeram questão de chamá-lo para conversar, porque, para eles, somente Maxuim Korai tinha o conhecimento para esclarecer as questões que eu levantava.

Os xamãs, ao contrário dos outros indivíduos, não podem comer a carne do animal do qual possui o kaji con iam'.

Uma vez que cada xamã tem um kaji con iam' específico, seu poder de cura também é específico. Explicando: quando um indivíduo, por exemplo, é mordido por uma cobra, só pode curá-lo um xamã que tenha o kaji con iam' de porco, porque o porco "fede muito e espanta a cobra". Por

outro lado, se um indivíduo adoece por causa de um kaji con iam' de peixe, os xamãs que têm kaji con iam' de peixe não podem curá-lo. Ao que parece, a única exceção é a onça: esta, segundo muitos informantes, tem um kaji con iam' capaz de dar ao xamã o poder de curar todas as doenças. O mesmo ocorre com a caça: só poderá olhar e "ver" a presença de kaji con iam' o xamã que for diferente ao do animal caçado, ou do peixe, etc., isto é, o xamã que tiver um kaji con iam' diferente. Uma vez que as doenças pediam kaji' con iam' diferentes para serem curadas, ocorria que, muitas vezes, o xamã de um outro makaracon era chamado ou até mesmo de outro grupo nominado, hábito que existe até hoje entre os Postos. Os habitantes dos makaracon sabiam quais eram os kaji con iam' dos xamãs dos makaracon próximos e mesmo dos outros grupos nominados. Consequentemente, do ponto de vista social, o xamã agia como um elemento centralizador na união, não só dos makaracon, como dos diversos grupos nominados. O papel social do xamã era fundamental: protegendo contra o perigo das doenças, ao agir como único elemento capaz de neutralizar os alimentos, e circulando pelas diversas aldeias e os grupos.

O poder de cura atribuído ao kaji con iam' do xamã poderia, a princípio, parecer contraditório, porque é o kaji con iam' que causa doenças. Entretanto, uma vez junto com o xamã, ou seja, junto com um ser humano, o kaji con iam' torna-se a antítese da doença, ou seja, torna-se o próprio poder de cura. Vimos que têm kaji con iam': alguns bichos, algumas frutas, o mel e os xamãs. Os primeiros pertencem ao domínio da Natureza, os últimos, da Cultura. Nesse sentido, o xamã é um elemento mediador entre a Natureza e a Cultura.



A presença do kaji con iam' cria um movimento entre o próprio kaji con iam', da Natureza, e o homem, da Cultura. Mas não se trata de uma simples passagem, de uma transformação. Pelo contrário, implica numa espécie de aliança, numa intrusão da Natureza na Cultura, que redunda num tipo especial de ser humano: o xamã, que tem o poder de curar. Em Pakaa-Novo, a palavra para xamã é ko tükü uinum nanã, traduzido exatamente por "aquele que tem o poder de curar".

Além disso, o kaji con iam' do xamã não é mau, já que pode ser usado para curar, e pode ser neutralizado. Quando morrem, os xamãs transformam-se nos kaji con iam' dos bichos que os acompanhavàm, tendo, portanto, um destino diferente dos outros seres humanos, conforme veremos logo mais.

E como curam os xamãs? Uaualmente, durante o processo de cura, o xamã retira do corpo do doente o "côco" ou o "caroço", que mastiga e expreme, e joga sobre ele, para "enfraquecer" o kaji con iam'. Em seguida, o kaji con iam' que atacou o doente "amolece". Então o xamã vai chegando perto, para "tirar a doença". Vai chupando, mas não chega a encostar a boca. Vai "puxando" e tira da própria boca pedaços de osso ou pelos do animal específico causador da doença. O kaji con iam' vai embora e a pessoa fica curada. No caso do mel, o xamã tira "flores" e, no caso, dos peixes, "vermes".

A performance do xamã lembra um duelo entre os kaji con iam': o da Natureza, causador da doença, e, através do ato xamanístico, "amolecido", isto é, "neutralizado" pelo kaji con iam' da Cultura, propiciador da cura. Vence o último. O xamã, mediando a Natureza e a Cultura, assegura, de certa forma, a soberania da última sobre a primeira. Uma vez que o kaji con iam' pertence ao domínio da Natureza, estando virtualmente nos alimentos, inclusive alguns vegetais, a sua atuação neutraliza-os para que passem ao domínio da Cultura. As mulheres, como vimos no capítulo III, definem, por sua atuação, o espaço doméstico como espaço feminino, e não podem ter contato com os seres que tem kaji con iam'. Estes seres são do domínio do naharak: mel, caça, plantas silvestres. Nenhum produto cultivado tem kaji con iam'. Desse modo, a presença-ausência de kaji con iam' pode ser entendida também como um espaço simbólico que separa o masculino-feminino. Todos os elementos possuidores de kaji con ian' passam pelo xamã antes de serem processados no espaço doméstico-feminino. Depois, a liberação do consumo não envolve mais nenhuma restrição, com exceção do próprio xamã que não pode consumir a carne (ou vegetal) do animal epônimo do seu kaji con iam'. Nesse caso, por uma razão simples: ele é mediador entre dois pólos, mas não pode mediar a si mesmo.

Alguns xamãs são marginalizados pela comunidade. É o caso de Xuã, que se diz poderoso, mas não é aceito pelos demais. Xuã foi acusado, no Ribeirão, de ser o responsável por uma morte. Em decorrência disto, mudou-se para Sagarana. Mas, nesse caso, não se trata de uma falha da atuação do xamã. Xuã é um homem de personalidade complexa e um desses informantes que fazem a felicidade de qualquer etnógrafo: conhece qualquer assunto sobre a sua própria cultura, é de fato um intelectual sobre o seu povo

No caso, Xuã foi acusado de "feitiçaria". O que significa isso? Para compreendermos precisamos esclarecer o conceito, também muito complexo, de iami.

O iami

Iami é também uma noção múltipla a nível semântico, e necessita de um complemento. Sempre se diz iamecon, iamecam ou iaminain, que são as formas para o masculino singular 3ª pessoa e neutro. Da mesma forma que ocorre com o conceito de kaji con iam', o de iami tem um léxico que permite, numa primeira instância, verificar-se o que tem e o que não tem iami. Vamos começar levando o gênero em consideração, isto é, verificando o que tem e o que não tem iamecon e iaminain, já que a forma iamecam é exclusiva do ser humano, isto é, da mulher.

PRESENÇA DE IAMECON

ORO DAO	ORO JOWIN	ORO RAME XIEN
os homens	os homens	os homens
onça	onça	onça
anta	anta	anta
cotia	cotia	cotia
paca	paca	
macaco-prego	macaco-prego	macaco-prego
macaco-cheiro	macaco-cheiro	
macaco-preguiça		
	veado roxo	veado roxo
	veado vermelho	

mutum	mutum	
gavião	gavião	
urubu	urubu	
jacamim		
araras		
curica		
nambus		nambus
beija-flor		
	cujubim	
peixes:		
jatuarana		jatuarana
traíra		traíra
carã		carã
piranha		piranha
pacu		
piau		
tucunarẽ		
		curimatã
		matrinxã
		tambaqui
animais pequenos:		
piolho	piolho	
aranha		
escorpião		
lacraia		

gongos	gongos	gongos
	lagartas	
	borboletas	
		formigas
morcegos		
		cobras
	alguns tipos de mel	alguns tipos de mel

PRESENÇA DE IAMINAIN

Versões

ORO DAO	ORO JOWIN	ORO RAME XIEN
porco	porco	porco
porquinho	porquinho	porquinho
jacaré	jacaré	jacaré
macaco-preto	macaco-preto	macaco-preto
alguns tipos de mel	alguns tipos de mel	alguns tipos de mel
Tatus		
Tatus		
Cabas	cabas	cabas
Peixes:		
surubim		surubim
Jaú		
Sirapitinga		
poraquê		poraquê

		mandi
vegetais:		
buriti	buriti	buriti
cacau	cacau	cacau
abiu		
tucumã		
caju	caju	
najã	najã	najã
ingã		
pequi		
a ãgua	a ãgua	a ãgua
a chuva	a chuva	a chuva
o vento	o vento	o vento
todos os pãssaros pequenos, salvo o beija-flor		

Em primeiro lugar, ter iamecon ou iaminair pode ser entendido em função de um aspecto classificatório: os substantivos masculinos e neutros. Como já foi dito esses são os dois gêneros para os substantivos na língua Pakaa-Nova. Tomemos alguns exemplos:

SUBSTANTIVOS MASCULINOS	SUBSTANTIVOS NEUTROS
macaco-prego	macaco-guariba
macaco-preguiça	macaco-preto
macaco-cheiro	porco, porquinho
macaco-da-noite	tatus
paca	tucano
cotia	jacaré
borboleta	alguns animais pequenos como minhoca
veado roxo e vermelho	todos ospássaros pequenos menos o beija-flor
alguns animais pequenos como piolho, carrapato, escorpião	

Este é um dos aspectos da questão, que diz respeito à classificação. Aqui poderíamos perguntar se o kaji con iam', o iamecon e o iaminain agem como princípios classificatórios. É difícil responder, mas esse me parece o aspecto menos relevante da questão. Evidentemente, o ser classificado como neutro, terá iaminain; o ser classificado como masculino, iamecon, mas o kaji con iam' independe do gênero. Por que? Ora a explicação mesma dos conceitos nos dá a explicação. Indagando sobre o que eram o iamecon e o iaminain, recebi como resposta "a sombra". Entretanto, não se trata de sombra em si. Ocorre que o iami, sendo o "espírito", é visível sob a forma de sombra. Certos iami não podem ser visíveis, como o da chuva (o da água

será discutido adiante). Mas outros podem. Por exemplo, se um homem caminha sob o sol, pode-se ver o seu iamecon em forma de sombra, da mesma forma, o iamecam da mulher e de alguns animais. O que se vê, portanto, não é a sombra, mas o iami.

Todo ser humano tem iami, bem como alguns animais e vegetais. Mas alguns animais, como a onça, têm iamecon e kaji con iam'; outros, como o porco, tem iaminain e kaji con iam'. Ou seja: alguns seres têm kaji con iam' e iami (con ou nain conforme o gênero). A diferença entre os dois foi explicada do seguinte modo: o kaji con iam' está "na própria carne" (a essência), enquanto o iami é a "sombra". A idéia de sombra no caso é, ela própria, metafórica. O iami é *extrínseco* à entidade que o possui, enquanto que o kaji con iam' é *intrínseco*. O iami, do mesmo modo que o kaji con iam', tem existência enquanto o ser que o possui está vivo, mas também continua a existir depois da morte, dentro da idéia de viver-existir que mencionamos. Um ser humano só morre quando seu iami vai para dentro d'água, que é o destino de todos após a morte, com excecão dos xamãs, que se transformam nos kaji con iam' que os acompanham, e ficam na terra.

A idéia de "sombra" é um sentido figurado para o iami. O iami *não* é a essência, já que o homem, por exemplo, nasce sem ele: as crianças muito pequenas não têm iami. (12)

O iami se distingue do corpo (em Pakaa-Novos

---

(12) É interessante observar que, para os Pakaas-Novos, nós, os brancos, não temos iami. Esta é uma opinião geral, embora alguns tenham dúvidas. De qualquer forma, assim como a Igreja Católica especulou se os índios teriam ou não alma, os Pakaas-Novos hoje especulam se nós temos ou não iami.

core), e é a combinação coré + iami que forma o ser vivo. Por outro lado, é a perda do iami que acarreta a morte. Trata-se evidentemente de uma idéia de duplicação, muito comum em diversas filosofias, e que implica numa concepção dualista do universo. Para os Pakaas-Novos, o mundo, em todas as suas manifestações, é feito de matéria e espírito. Mas a matéria e o espírito não estão repartidos entre os seres de uma forma idêntica. O espírito é concebido através da idéia de essência - kaji con iam' - e sombra - iami. A atribuição do kaji con iam' *qualifica* determinados seres mas não necessariamente os classifica; não é possível falar de uma taxonomia do kaji con iam' simplesmente porque não há consenso, como vimos, e porque o conceito é metafísico e não biológico. O kaji con iam' como essência, é concebido em seres singulares, mas a concepção, ou seja, a escolha desses seres é um produto intelectual e por isso sofre mudanças, alterações até mesmo no discurso. O kaji con iam' pode ser atribuído a uma pluralidade de seres, como uma possibilidade mesma, que se realiza no exercício do pensamento.

Os Pakaas-Novos não têm - como ocorre em algumas cosmologias sul-americanas - uma notável quantidade de espíritos e divindades. O seu grande esforço filosófico foi o de criar conceitos - altamente abstratos - que se aplicam a grande parte do universo real.

Vindos de uma gruta (mito de origem) é na terra e no subaquático (debaixo dos rios) que estão os espíritos, os iami. O céu, para os Pakaas-Novos, parece ser indiferente: não distinguem as constelações, e têm apenas uma palavra - piiõ - para as estrelas.

A concepção da vida após a morte gira em torno de uma entidade não menos complexa: no centro das águas, sob os rios, vive Tuirá-Tuirá, o iaminain da água, ao lado

da sua mulher (sem nome), ambos responsáveis por receber os iami dos mortos. A palavra Tuirá-Tuirá é alusiva a tuiracon, "testículos", na forma masculina singular. Tuirá-Tuirá é um homem enorme, monstruoso, peludo, de grandes orelhas e que tem uma imensa bolsa escrotal que desce até os joelhos. Bone Xipanai, o jovem que desenhou o kaxá, fez também um desenho de Tuirá-Tuirá que o leitor pode ver na página seguinte (Fig. 3) Entretanto, no desenho, ele deu a Tuirá-Tuirá um rabo, numa analogia com o diabo, pela influência missionária (embora ele não seja "crente"). Levei o desenho para outros Postos e todos em geral gostaram muito, mas protestaram contra o rabo: "Tuirá-Tuirá não tem rabo".

A mulher de Tuirá- Tuirá é quase a sua réplica, mas é um ser andrógino: tem uma vagina e uma bolsa escrotal, além de seios. Por ser assim, não podem ter filhos. Ambos vivem no fundo dos rios com todos os iami dos wari mortos. A visão deste mundo é idílica: fartura de alimentos, nenhuma doença (daí não existirem kaji con iam'), todos os aparelhos e objetos dos uiam' como motores de popa, aviões, etc., mas sem a presença dos uiam'.

Quando alguém está doente, Tuirá-Tuirá chama o seu iami. O iami da pessoa afasta-se do seu corpo e vai até o fundo do rio. Lá chegando, a mulher de Tuirá-Tuirá oferece-lhe uma cuia de chicha. Se o iami aceitar e beber, imediatamente a pessoa morre. Caso contrário, o iami volta para perto do corpo e a pessoa melhora.

A mulher de Tuirá-Tuirá é, portanto, o símbolo da liminaridade entre o viver e o morrer. Não é gratuito que seja hermafrodita, que esteja entre o ser e o não ser, já que representa essa passagem vida-morte. Mas ela é também, tal como Tuirá-Tuirá, considerada o iaminain da água. Este fato sugere outras reflexões: se Tuirá-Tuirá e



sua mulher são o iaminain da água, isto significa que o iami não é uma réplica idêntica ao ser. O iami pode ser visto sob a forma de sombra, mas *não* é a sombra, ou seja, *não* é a projeção. Para alguns informantes (mas não todos) Oro Kōt seria o iaminain da chuva, dentro de uma idéia que leva a uma concepção totalmente diferente da réplica do ser.

Poderíamos nos perguntar se, com relação ao ser humano, a noção de pessoa, para os Pakaas-Novos estaria ligada ao conceito de iami. (13) Este assunto será analisado no final deste capítulo, mas por enquanto gostaria de enfatizar os seguintes aspectos: em primeiro lugar, o ser humano é formado pelo core + o iami, mas também pelo tamã, que discutirei adiante. Em princípio trata-se de uma concepção filosófica que implica na duplicação. Mas essa composição dual não é exclusiva ao ser humano, já que outras entidades possuem iami, inclusive vegetais. Exatamente por isso, tentarei demonstrar oportunamente que o conceito é muito mais uma base cosmológica para o entendimento do mundo do que uma base para a construção da noção de pessoa.

A diferença entre kaji con iam' e o iami, den

---

(13) A noção de pessoa, a idéia do eu (*moi*) conforme a análise de Marcel Mauss: uma das categorias do espírito humano, um valor metafísico e moral (MAUSS, M. 1968c: pp. 333 - 362).

A principal idéia de Mauss é a de que a condição de pessoa é imposta ou oferecida pela sociedade, é um fato sociológico durkheimiano, e não um fato biológico. Por isso, pode-se perguntar se diferentes tipos de sistemas sócio-culturais produzem diferentes tipos de pessoa. Esta constatação demonstrou o valor heurístico da noção de pessoa como uma construção cultural, no entendimento do jogo entre a cultura e a sociedade, e tem sido largamente explorada como um fascinante tema dentro da antropologia. Voltarei ao assunto.

tre outros aspectos, separa até mesmo os seres humanos: o xamã não tem iami, mas kaji con iam'. Ou seja, a partir do momento em que se torna xamã, através de um processo que para mim não ficou claro, deixa de ter iami para passar a ter o kaji con iam' da entidade que lhe ensinou a curar, ou seja, o kaji con iam' específico. Mas não podemos nos esquecer que alguns seres possuem os dois, kaji con iam' e iami. Se retomarmos as listas, considerando todas as versões em conjunto, veremos que são os seguintes:

PRESENÇA DE IAMI E KAJI CON IAM'

IAMECON E KAJI CON IAM'	IAMINAIN E KAJI CON IAM'
onça	porco
anta	porquinho
cobras	jacaré
veado roxo	tatu-canastra
veado vermelho	tatu pequeno
mutum	alguns tipos de mel
gavião grande	
macaco-prego	
alguns tipos de nambu	
piranha	
alguns tipos de mel	

A diferença entre o iamecon e o iaminain é, como vimos, uma mera questão de gênero. Mas o mesmo não ocorre entre este conceito e o de kaji con iam'. Se tentarmos estabelecer um paralelo para a sua comparação, veremos

que comportam algumas semelhanças e algumas diferenças, que esclarecem mais a posição do xamã:

KAJI CON IAM'	IAMI
- essência	- "sombra"
- intrínseco (ao ser)	- extrínseco (ao ser)
- presente da Natureza	- presente da Natureza
- ausente nos seres humanos	- presente no seres humanos
- imperecível	- imperecível
- não sofre feitiçaria	- sofre feitiçaria
- após a morte do ser, continua na terra	- após a morte do ser vai para dentro d'água
- visível pelo xamã	- visível pelo xamã e pelos que praticam feitiçaria

X A M Ã

- dotado de kaji con iam'
- após a morte, continua na terra, sob a forma do kaji con iam'
- neutralizador do kaji con iam'
- neutralizador da doença
- neutralizador dos alimentos
- neutralizador do feitiço

Dessa nossa lista, consta um aspecto que até então não foi mencionado, e que foi a minha preocupação inicial quando começamos a tratar a questão do iamecon: a feitiçaria. Para os Pakaas-Novos, o iami, exatamente por ser extrínseco, é passível de feitiçaria: uma pessoa pode, usando certos atributos, chamar o iami de alguém e causar-lhe mal e até mesmo matá-la. Para alguns informantes, algumas pessoas são capazes de "aprisionar" o iami de alguém. Para isso, cavam um buraco na terra, chamam pelo nome da pessoa, e o iami vem. Então o "feitiçeiro" fica com o iami, e a pessoa morre. Não consegui a explicação para este fato. Parece que o poder de chamar e aprisionar o iami de alguém é individual, ou seja, algumas pessoas têm outras não. A palavra para "feitiço" é iamecon, ou, pelo menos, assim disseram os wari. A sua finalidade é causar a doença e a morte. Este é assunto impossível de ser tratado por uma razão muito simples: as pessoas capazes de praticar feitiçaria são consideradas "más". Em consequência, os Oro Bone se dizem incapazes de fazê-lo e afirmaram nada saber: "quem faz isso não somos nós, pergunte a um Oro Rame Xien". Isso se repetiu com cada grupo, ou seja, cada um atribuía a outro a responsabilidade pela feitiçaria.

Por outro lado, os xamãs têm poderes para neutralizar o efeito da feitiçaria. Nesse sentido, mais uma vez o papel social do xamã era de importância fundamental para as relações entre os grupos, minimizando a hostilidade que vinha de fora, já que, via de regra, só o *outro* é capaz de praticar a feitiçaria. Sua função mediadora é, portanto, dupla: neutralizando o perigo externo, quando o feitiço é considerado obra de outro grupo; levando a outro grupo a cura, quando a doença necessita do seu kaji com iam' específico. Assim o xamã, sem dúvida, mantinha uma relação estrutural que ao mesmo tempo reforçava a identida-

de um grupo oposta a outro e contribuía para o estreitamento das relações entre os vários grupos nominados.

A idéia do feitiço enquanto a "perda" do iami é coerente com a idéia que os Pakaas-Novos têm de morte, a qual é, em última instância, a separação do iami e do core. Esta idéia pode ser verificada, por exemplo, num mito: o mito de Tipãin, que passo a narrar.

Tipãin - versão Oro Rame Xien

Tipãin era uma mulher. Certo dia, comeu carne de porco e sentiu-se mal. Seu iamecam ficou andando perto de um porco. Queria namorar o iami miak [ou seja: o iami do porco]. Quando o iami miak encostou no iami da mulher, o corpo dela sentiu-se cansado. Ela queria morrer. Então pediu aos seus parentes que matassem o porco. Ela estava agonizando, quando pediu aos parentes que a levassem para perto do rio. Eles assim fizeram. Lá chegando, começaram a aparecer vários porcos. Os parentes os mataram. Ela ia melhorando aos poucos.

Quando Tipãin ficou boa, levantou-se e foi caminhando rumo aos porcos mortos. Ela então disse: não são mais porcos, são peixes. E foi mostrando os peixes: carã, jatuarana, matrinxã. Ela foi dando nome a todos os peixes. Depois ela avisou aos parentes que os peixes haviam levado embora seu iami. Avisou que ia morar dentro d'água, junto com os peixes. E morreu.

No processo da doença, o iami se afasta da pessoa, tal como acontece no mito. Durante este afastamento, são profundas as consequências para o corpo que se enfraquece cada vez mais. Finalmente, se o afastamento for definitivo, há a morte.

Vê-se que no mito de Tipãin, os iami não fogem à regra do processo metafórico básico dos Pakaas-Novos, que é a criação de analogias com o comportamento humano. É o que podemos observar em outro mito, Iamecon dao ("espírito" do morcego), que é o mito de origem do mel.

Iamecon dao - versão Oro Dao

Certo dia, um homem foi caçar. Estava andando, quando escutou um barulho. Viu alguém subindo numa árvore: era o iamecon dao. O homem ficou observando. O iamecon subiu e apanhou uma colméia. Jogou no chão, e o mel escorreu. O homem então pegou o mel e saiu correndo. Quando o iamecon dao desceu da árvore, não viu mais nada. Ficou furioso. Saiu cheirando, feito um cachorro. Seguiu os rastros do homem. Este, porém, havia comido todo o mel e tinha ido para a casa. O iamecon dao o seguiu até lá. Esperou que anoitecesse. Quando estavam todos dormindo, procurou, pelo cheiro, quem havia comido o mel e estava peidando. Foi até a casa dos solteiros. Encontrou o homem que havia comido o mel. Ficou alegre. Com muito jeito, carregou-o nos braços. Levou-o até o rio, com muito cuidado para que não despertasse. Lá chegando, jogou-o e ele se afogou. Retirou o corpo. Abriu a barriga, tirou as vísceras, jogou fora. Cortou os braços e as pernas e colocou tudo num paneiro, junto com a cabeça. Foi andando, rumo à casa dele. Ia assoviando, para avisar [14] Seu filho escutou: "Mãe, nosso pai matou caça, vamos comer!"

Sua casa era um buraco, num enorme tronco. Sua mulher recebeu as carnes e pos para cozinhar numa grande panela. Comeram tudo.

(14) Os Pakaas-Novos, quando voltam para casa trazendo caça assoviam para avisar.

No dia seguinte, o iamecon dao foi tirar mel de novo. Quando estava subindo na árvore, o irmão do rapaz que ele matara na noite anterior o viu. Tudo se repetiu exatamente como da outra vez. Esse rapaz também foi morto e comido pela família do iamecon dao. Eles não comiam caça, só gente.

No outro dia, um outro irmão dos dois mortos viu o iamecon dao tirando mel. Tudo se repetiu, mas esse rapaz, ao ser transportado para o rio, acordou e percebeu tudo. Fingiu que estava dormindo, mas quando o iamecon dao tentou jogá-lo no rio, ele fugiu. O iamecon dao ficou furioso. Foi embora para casa, mas o rapaz o seguiu. Chegando, o iamecon dao avisou à mulher: "Agora já sabem onde eu moro." A mulher ficou preocupada.

O rapaz voltou para a aldeia e encontrou sua mãe chorando, pensando que ele também tinha morrido. O rapaz disse: "Mãe, eu sei quem matou os meus irmãos". Chamou os parentes e pediu que juntassem muita lenha. "Vamos queimar a casa dele" - conclamou. Foram todos. Quando chegaram em frente do tronco onde morava o iamecon dao, viram as cabeças dos irmãos penduradas. Acenderam o fogo e o tronco começou a arder. Os filhos do iamecon dao foram caindo, mortos. Mas ele não ligava. Ficava caçoando: "Ponham mais fogo!" Até que a mulher dele morreu. A voz dele foi ficando fraca, fraca, e ele foi morrendo.

Passados alguns dias, os parentes foram lá ver o que restava do tronco. Não tinha mais nada. Os waiá puderam então pegar mel em paz.

Neste mito, o iamecon do morcego morre, o que sugere que os iami dos bichos podem ter um destino diferente dos iami dos seres humanos.

O detentor de mel era um morcego [15] e ambos (mel e morcego) possuem, reconhecidamente, iamecon. O mel era então exclusivo a um ser não-humano, e foi preciso que ele morresse para que os wari pudessem coletá-lo.

No mito de Tipãin há a sugestão explícita de que a pessoa melhora quando se mata o animal que supostamente lhe faz mal. No mito iamecon dao, é o próprio iamecon que mata, mas de uma forma bem diversa. São duas temáticas bem diferentes, mas que têm pelo menos um elemento em comum: reportam-se à origem de alguma coisa, no caso, dos peixes e do mel. Além disso, no primeiro mito, o iami da mulher queria "namorar" o iami do porco; no segundo, o iamecon é um homem explicitamente, o que sugere que a imagem do iami é análoga à do homem. Isto é importante, porque o iami, tal como o kaji con iam', é um conceito, uma idéia através da qual os Pakaas-Novos refletem sobre a realidade e, neste sentido, os mitos apresentam temáticas bem diversas mas que se prestam para a reflexão tanto da origem de alguma coisa quanto da idéia de morte.

Com relação ao iami causando a morte, coletei ainda um outro mito muito significativo:

Iamecon ĩu (ĩu = "piolho")

Versão Oro Dao

Certa vez, uma criança apareceu com a cabeça cheia de piolhos. A sua mãe e a sua avó queriam catar, mas ela não deixava. A avó esperou que dormisse, acendeu o

---

(15) Tenho uma outra versão deste mito, na qual o homem que detinha o mel não era o iamecon dao, mas um dao simplesmente. Nesta versão, Oro Rame Xien, o narrador sugere que eram os Oro Dao os detentores do mel.

lamparina de breu e começou a catar devagarinho. Mas ela acordou: "Me deixem em paz!" gritou - "Vocês também têm piolhos!" E correu.

No dia seguinte, seu tio, irmão da sua mãe, foi caçar. Passado algum tempo, o menino escutou um assovio: "É meu tio" - disse. "Ele está chegando com caça." E saiu para ir ao seu encontro. Correu e caiu. Quando caiu, os piolhos saltaram dos seus cabelos e se amontoaram no chão. Então a mãe dele descobriu que quem tinha assoviado não tinha sido o seu irmão, mas o iamecon ĩu. Por isso o menino caiu e morreu.

Neste mito, o causador da morte é explicitamente o iamecon.

O conceito - iami - é abrangente e presta-se a fins múltiplos, inclusive de representatividade do lado imaterial do universo. O espiritual não é apenas uma ou outra divindade, mas implica uma percepção complexa que combina o ser e a essência, o intrínseco e o extrínseco, o kaji con iam' e o iami, que são, ambos, o lado imaterial do mundo. Mas o imaterial não está restrito a esses dois conceitos. Existem ainda dois mais, que mencionei no início do capítulo: o tamã e o jimã, que analisarei a seguir.

O tamã

O tamã, tal como o iami, é uma noção que pede um complemento: tamatracon (a palavra é irregular do ponto de vista gramatical), tamatracam, tamatarain, isto é: masculino, feminino e neutro. O tamã é também um elemento constitutivo dos seres vivos: o homem, o xamã, os animais e os vegetais. Na sua forma, assemelha-se ao ser, mas só pode ser visto nos sonhos. Ou seja: uma pessoa, quando

sonha, vê o tamã de um ser. Portanto, o tamã é a "forma" como os seres se apresentam aos wari durante o sonho. Sendo assim, se um warj sonhar com alguém que já morreu, dirá que vivo tamã daquela pessoa, e não o seu iami. Ao que parece, o tamã explica uma "teoria dos sonhos" - se assim se pode dizer - dos wari. Os wari sonham porque os tamã se tornam visíveis para quem sonha. No caso de ver um kaji con iam' durante o sonho, as implicações são muito mais complexas: quem vê um kaji con iam' se torna xamã e, portanto, poucos vêem. Com relação ao tamã é diferente: todos podem ver, pois todos sonham.

O jimã

O jimã é próprio e específico do ser humano. É, na verdade, a forma da pessoa depois da morte, ou seja, exatamente igual ao core. Enquanto um ser humano está vivo, é formado pelo core e o iami; quando morre, o iami vai para dentro dos rios, o core se modifica, mas o iami não pode existir sem um "core". Por isso, o core se transforma no jimã. Algumas pessoas, que afirmam ter visto os mortos, os vêem como jimã. Literalmente: jimã é o que a pessoa vem a ser depois que morre.

Em síntese, esses conceitos podem ser entendidos conforme o quadro a seguir:

CONCEITO	SIGNIFICADO	ATRIBUÍDO A/AO
Kaji con iam'	essência	xamã, alguns bichos, algumas frutas, mel
Iami	"espírito", visível em alguns casos sob a forma de sombra.	seres humanos, água, alguns bichos, algumas frutas, mel.
Core	corpo biológico	ser humano
Jimã	corpo espiritual	ser humano
Tamã	forma do core ou jimã nos sonhos; forma como são vistos os bichos e os vegetais nos sonhos	ser humano, xamã, bichos, vegetais

Assim considerados, o kaji con iam', o iami, o tamã e o jimã são também conceitos religiosos, no sentido de que "*fornecem um arcabouço de idéias gerais em termos das quais pode ser dada uma forma significativa a uma parte da experiência - intelectual, moral, emocional.*" (16)

Se considerarmos que a religião, ou, "*o sistema de significados e símbolos que formam a religião*" implica necessariamente no "*relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos*" (17); podemos compreender melhor de que forma os sistemas conceituais aqui descritos influenciam na estrutura social e mesmo no aspecto

(16) GEERTZ, C. 1978: p. 140

(17) Idem: p. 142

emocional dos Pakaas-Novos.

O xamanismo, por exemplo, é uma operação dialética: o kaji con'iam' é a antítese da doença (isto do ponto de vista do significado); a sua atuação é eminentemente neutralizadora, tanto do kaji con iam' quanto do feitiço (ainda do mesmo ponto de vista); a concepção de cura é concebida em função da presença do *outro*, já que as curas dependem de kaji con iam' específicos, o que reforça a relação de intersubjetividade (do ponto de vista das relações sociais entre os grupos).

O feitiço, da forma como é concebido, agia em sentido contrário. Mas ambos - xamanismo e feitiçaria - só se tornam inteligíveis se considerarmos o jogo complexo dos grupos Pakaas-Novos, ora reforçando a totalidade, ora opondo um grupo ao outro. Desse modo, uma concepção abstrata, como a presença do kaji con iam' específico, é utilizada numa situação cultural precisa - o ato xamanístico - com profundas implicações sociais e emocionais.

Portanto, ocorre que, muito além do contexto metafísico, esses conceitos prestam-se ao entendimento do significado de grande parte das experiências do mundo wari. Era exatamente esta a questão teórica para a qual chamei a atenção no início deste capítulo, qual seja, a de que a relação entre o *ethos* e a visão de mundo de um povo, no seu íntimo inter-relacionamento pode ser sintetizada e inteligível em certas esferas do comportamento humano, emprestando significado um ao outro. É o que veremos a seguir, ao tratarmos do destino dos mortos entre os wari.

2. O DESTINO DOS MORTOS

Fevereiro de 1962. A revista "O Cruzeiro", de grande circulação na época, publicou, no seu número 18: "*Em abril do ano passado, saiu do Território de Rondônia a 'Expedição Mafra' planejada pelo então Governador Alvarenga Mafra. Um grupo de homens que desprezava a própria vida em benefício da ciência. Iam comprovar um mito: seriam verdadeiras as histórias que os nativos contavam sobre os índios canibais das tribos Urundão, Urubóin, Uruat, Ururan e Urueu, componentes do grupo Pakaanovas, habitantes das matas próximas às margens dos rios Negro e Ocaia? As histórias contadas na capital e nas cidades vizinhas eram estarrecedoras: ritos canibalescos e necrófagos; crianças mortas de inanição e posteriormente devoradas, expedições brancas assassinadas a flechadas para servir de repasto a diabólicos jantares. A meta da expedição era uma só: descobrir os Pakaanovas e, comprovados os festins de carne humana, pacificá-los.*"

A linguagem inflamada e sensacionalista do jornalista culminava com uma informação bombástica: a revista dispunha de fotos que comprovavam o canibalismo. Já discutimos no capítulo I as consequências desta reportagem e não vamos retomá-la agora. O que é importante salientar é que até cerca de 20 anos atrás, os Pakaas-Novos eram antropófagos. Aqui tentarei analisar o que isto significa no seu contexto cultural - tarefa árdua, desanimadora mesmo. Se muitas vezes o etnógrafo se depara com um discurso intraduzível, foi, sem dúvida, com relação à antropofagia que senti as maiores dificuldades. A princípio, pensei que fosse um assunto tabu.

- Como vocês enterravam os mortos? - perguntei a Aõ Kamip, Oro Bone. Com a calma de sempre, com a paciên

cia infinita que os índios costumam ter com os etnógrafos, respondeu:

- *A gente não enterrava.*

Silêncio. Coloquei o lápis do lado e, aparentando displicência, voltei a perguntar:

- Ah, é? E o que vocês faziam?

- *A gente comia.*

A partir daí começou o meu desespero em busca dos "porque", dos "como" dos "quando". Era desanimador. Obtinha respostas tais como: " a gente comia porque gostava"; "a gente comia porque comia"; "a gente comia porque era assim mesmo". Mas não apenas isso. A situação se complicava porque os Pakaas-Novos não comiam apenas os seus mortos, mas também os brancos. Certa feita, numa reunião, apontaram para Do'i, um xamã Oro Rame Xien, e explicaram que ele era assim "gordo, bem disposto", porque havia comido muita carne de **uiam**', o que provocou uma série de risos, e aquiescência silenciosa dele, que balançava afirmativamente com a cabeça, em meio às histórias que surgiram e que eu, infelizmente, entendi muito pouco.

Foi somente muito tempo depois, conhecendo alguns conceitos básicos que me permitiram esclarecer um pouco o complexo cultural Pakaa-Novo, e após mergulhar na etnografia do canibalismo, que a questão foi se tornando mais clara. É um interessante caminho de reflexão teórica que convido o leitor a percorrer comigo.

As considerações teóricas

Não há dúvida de que o canibalismo - em parte pelo horror que costuma despertar - sempre constitui um tema que fascina. Sem querer fazer um histórico da sua abordagem (o que fugiria aos objetivos a que me proponho ag-

ra) a questão na maioria das vezes foi enfocada a partir de uma tipologia básica: o endo e o exocanibalismo. Trata-se, evidentemente, de uma análise dos hábitos do canibalismo no que diz respeito ao consumo da carne humana. Nesse sentido, a sistematização mais completa das formas existentes, a partir de uma vasta bibliografia do final do século XIX, parece ser a de Edward Westermarck: (18)

- algumas vezes o corpo é inteiramente consumido, com exceção dos ossos; outras, come-se apenas uma parte, como o coração e o fígado;
- muitas vezes a vítima é um inimigo, ou membro de uma tribo estrangeira, mas pode ser também um membro da tribo ou família;
- em alguns povos, e exo e o endocanibalismo coexistem, em outros, somente os estrangeiros, inimigos ou prisioneiros de guerra são consumidos;
- há casos em que somente os parentes são consumidos e qualquer outra forma de antropofagia causa horror;
- no consumo dos parentes, não raro existe uma repartição dos mortos conforme o grau de parentesco e este hábito é variável; a mãe pode ou não comer os filhos, os filhos podem ou não comer o pai, etc.;
- em alguns povos o canibalismo é um hábito exclusivamente masculino.

Westermarck, que estava preocupado com as causas e as motivações que induziam ao canibalismo, acabou

---

(18) WESTERMARCK, E. 1929: pp. 537 - 540

fazendo uma interessante etnografia da prática. Rejeitou as explicações mais correntes tais como: a crença de que a carne humana atribuía poderes a quem a consumia (transferência); o endocanibalismo como uma marca de afeição aos mortos; a "sobrevivência" de uma prática primitiva, para citar apenas três. Para ele, o que lhe pareceu mais verdadeiro é que a antropofagia existiu muito mais entre povos de cultura elaborada do que entre "selvagens inferiores". A favor desta idéia, cita, dentre outros, Humboldt, que teria observado que "*as nações que têm como ponto de honra devorar seus prisioneiros não são nem mais grosseiras nem mais ferozes.*" E mesmo Montaigne, que escreveu no seu *Essais I*: "*Eu penso que há muito mais de barbárie em atormentar e torturar um corpo ainda pleno de sentimento do que assá-lo e comê-lo depois de traspassado.*"

A preocupação com o estabelecimento de uma tipologia permanece mesmo em autores mais modernos, antropólogos, que se ocuparam da questão. É o caso, por exemplo, de Pierre Clastres (19), Hélène Clastres (20), e Lucien Sebag.(21) Os três analisaram o canibalismo entre os Guayaki (Hélène Clastres também analisou o canibalismo Tupinambá, como veremos logo mais), um grupo de caçadores e coletores do Paraguai.

Traçando um panorama do "horizonte antropofágico" sul-americano, Clastres procurou salientar os aspectos variáveis da instituição. Para ele, o fato de se consumir os semelhantes toma uma forma de significação muito diferente conforme se trate dos mortos da própria comunidade ou de estrangeiros inimigos do grupo, mortos em combate.

---

(19) CLASTRES, P. 1968

(20) CLASTRES, H. 1969

(21) CLASTRES, P e SEBAG, L. 1963

No primeiro caso, trata-se do endocanibalismo; no segundo, do exocanibalismo. As duas variantes da antropofagia estão abundantemente representadas no continente e os documentos a elas referentes são precisos e numerosos. Mas é sobre o exocanibalismo o material mais numeroso, precisamente porque os primeiros contatos entre europeus e índios sul-americanos se deu com os Tupinambá, junto aos quais os cronistas do século XVI puderam observar o longo e complicado ritual de matar e consumir os prisioneiros de guerra.

A América do Sul - argumenta Clastres - foi a terra privilegiada da antropofagia como ritual de vingança sobre os prisioneiros de guerra e praticada por sociedades de nível cultural relativamente elevado nos quais a guerra teve um papel extremamente importante. Foi largamente praticada entre os Karib (a própria palavra *caníbal* é uma deformação de "caribe") e os Aruak davam aos seus inimigos o mesmo destino que tinham nas mãos dos Karib.

O endocanibalismo, na sua opinião, é completamente diferente, pois concerne não às relações com o inimigo, mas aos mortos da tribo. Não assume a forma externa, "gastronômica" (*sic*) do exocanibalismo, porque não é a carne do cadáver que se consome, mas os ossos. O endocanibalismo - argumenta Clastres - consiste numa antropofagia reduzida a uma osteofagia. E ainda, consiste em misturar o pó dos ossos a uma bebida fermentada ou, algumas vezes, à água pura, muitas vezes no decorrer de cerimônias religiosas. Assim - conclui ele - o endocanibalismo sul americano é certamente antropofagia, mas muito atenuada, em função de que a substância humana é consumida sob a forma de pó diluído.

Para Clastres, a oposição entre exo e endocanibalismo se manifesta e se detalha em todos os planos e níveis: inimigos-parentes; execução ritual-morte natural;

carne-ossos; exterior-interior; cocção-cremação; comida-bebida; consumo imediato - consumo diferenciado, etc. No que se refere ao contéxto sócio-religioso da antropofagia, as diferenças, a seu ver, são profundas: consumir o corpo do prisioneiro de guerra é, no pensamento indígena, vingar as ofensas cometidas pela tribo da vítima e também incorporar a força e o poder do guerreiro capturado. Pelo contrário, a absorção das cinzas de um parente misturadas a uma bebida fermentada, segundo os índios, tem o objetivo de afastar a alma do morto - perigosa para os vivos - porque sendo os ossos a sede da alma, consumi-los significa aniquilá-la e tornar impossível o seu retorno. Além do mais, as duas formas, conforme deduziu Clastres da análise da literatura etnográfica, são excludentes: não haveria nenhum caso de tribo endocanibal praticando o exocanibalismo e o inverso é verdadeiro. Resumindo, Clastres aponta as seguintes características para o canibalismo na América do Sul:

1. o exocanibalismo consiste em consumir a carne, e não os ossos, do inimigo;
2. o endocanibalismo consiste na absorção sob forma líquida dos ossos dos parentes, e não das suas carnes;
3. as duas formas parecem excludentes.

Entretanto, apesar destas definições teóricas, analisando o canibalismo Guayaki, Clastres concluiu que, entre eles, a prática não se enquadrava em nenhuma dessas formas. No caso, são parentes que são consumidos, portanto, trata-se de endocanibalismo, mas o consumo é de carne, e não dos ossos. Exatamente por este fato, Hélène Clastres não admite chamar a prática Guayaki de endocanibalismo. Os dois autores revelaram outras complexidades da prática Guayaki: certos parentes do morto estavam interd-

tados de consumi-lo; o ritual destinava-se a ser um mecanismo de defesa contra a alma do morto, que, segundo a crença, afastava-se depois do consumo integral da carne do defunto. Essa crença estava impregnada de vários elementos simbólicos que emprestavam significado à prática. Apresentado deste modo, o canibalismo Guayaki seria uma síntese das duas formas: o modo do consumo, próprio do exocanibalismo; as razões, inerentes ao endocanibalismo. Concluiu Clastres que, a nível do rito, a antropofagia Guayaki refletia o exocanibalismo; a nível do mito, o endocanibalismo.

Gertrude Dole [22] dividiu tanto o endo quanto o exocanibalismo em dois tipos, conforme as suas funções sejam biológicas ou sobrenaturais. Esses dois tipos são: "gastronômico", no qual o sujeito é consumido por seu valor alimentício e "ritual ou mágico", no qual o espírito é absorvido.

O primeiro, na sua opinião, tem ocorrido tanto em sociedades primitivas quanto civilizadas, enquanto o segundo restringe-se a povos não civilizados. As razões apontadas para ela para a segunda forma variam: banir o espírito do morto; adquirir as suas qualidades; a associação com a guerra. A última seria a mais frequente.

No que se refere às duas formas do endocanibalismo, ou seja, consumo de carne ou dos ossos, Dole acredita que os dados sugerem que a primeira é uma fase mais anterior do ritual canibalístico, e a segunda, uma sobrevivência da forma mais simples.

A necessidade de carne seria um outro fator significativo para o desenvolvimento do canibalismo, na sua opinião. Mesmo porque - argumenta - a guerra e a fome,

---

(22) DOLE, G. 1974

via de regra, não ocorrem separadamente.

Finalmente, Dole acredita que os dados sobre esta última questão poderiam ser confirmados pelos "Pacaás-Novos", conforme ela concluiu de uma leitura (certamente precipitada) que fez da revista O Cruzeiro. Como os índios foram descritos como famintos e em guerra com grupos vizinhos, ela deduziu que comiam carne humana porque estavam com fome. Esta argumentação, contudo, dificilmente pode ser aceita. Paul Shankman (23) por exemplo, ao definir o canibalismo como "*consumo regular institucionalizado de alguma forma do corpo humano*", ou seja, consumo público e normal, exclui da definição, automaticamente, o canibalismo praticado como uma medida contra a fome, já que, nesse caso, trata-se de uma situação de desespero.

Não há dúvida de que a prática, onde existe, é institucionalizada e pública. O que varia, com efeito, são as suas formas.

Outros autores, além de Gertrude Dole, preocuparam-se com o aspecto "evolucionista" do canibalismo. É o caso de Otto Zerries (24) que, após analisar um vasto material sobre o endocanibalismo na América do Sul, concluiu que há dados que tendem a evidenciar que o costume de beber as cinzas mortuárias tenha se originado em povos caçadores e coletores e não agricultores. A seu ver, a prática teria tido seu ponto de gravidade e, por isso, provavelmente, a sua origem, a oeste do continente. Ele sustenta também que a porcentagem dos grupos Pano que praticavam o endocanibalismo foi muito maior do que os grupos Aruak e Karib. Recenseando os grupos endocanibais, na forma da prática "osteofágica", observou que, pela repartição geográfica, a

(23) SHANKMAN, P. 1969

(24) ZERRIES, O. 1960

maior parte deles estava agrupada na região do alto Orenoco e sobretudo nas zonas oeste e nordeste da bacia amazônia.

A explicação dada por ele à prática é religiosa: cita alguns povos que acreditavam ser os ossos a "sede" da alma e que, consumindo-se os ossos, obtinha-se a garantia de que as almas não voltariam mais. Tal origem da concepção da alma localizada nos ossos pertenceria, a seu ver, ao complexo cultural dos caçadores.

Claude Lévi-Strauss [25] tentou correlacionar os modos de cozinhar à estrutura social do canibalismo. Para ele, o ferver seria mais frequente no endocanibalismo e o assar no exocanibalismo. Entretanto, esta hipótese, trabalhada à luz da etnografia por Paul Shankman, não se sustenta. A maneira de preparar não reflete necessariamente as distinções feitas entre parentes e inimigos. Isto não significa que estas distinções não sejam feitas, mas significa que *quem* é consumido não pode ser deduzido de *como* é consumido à la Lévi-Strauss.

Comparando os grupos Jê e Tupi no que se refere à ausência do canibalismo entre os primeiros e a presença entre os últimos, Lévi-Strauss [26] argumenta que há reflexos no plano mítico: de uma parte, nos mitos Jê sobre a origem do forno-de-barro, em que o herói finge se imolar a maneira que os homens preparam seus festins; de outra parte, nos mitos Tupi em que o herói toma o aspecto de decomposição e finge se oferecer aos abutres. Assim conclui que *"ao canibalismo autêntico e belicoso dos Tupi, que comiam a carne dos inimigos, os Jê opõem, mas somente no plano mítico, um canibalismo metafórico e humanitário."*

---

(25) *Apud* SHANKMAN, P. 1969

(26) LÉVI-STRAUSS, C. 1971: p. 551

O exocanibalismo Tupi foi amplamente discutido, sobretudo em função da riqueza de informações deixadas pelos cronistas coloniais, conforme observou Clastres. No seu clássico *"A função social da guerra entre os Tupinambá"*, Florestan Fernandes fez uma exaustiva análise dessas fontes. "As ações canibalísticas" diz ele - *"possuíam um contexto cultural próprio, inserto no conjunto de cerimônias sacrificiais. A conexão imediata, de que dependia o sentido subjetivo dessas ações, abrangia duas perspectivas coexistentes de projeção de sentimentos e de valores socializados. De um lado, ela se polarizava individualmente, exprimindo-se em atitudes nas quais a relação dos agentes com a vítima permite colocar o canibalismo Tupinambá entre as modalidades de canibalismo mágico: a ingestão de carne humana representava um meio de captação de energias. De outro, a expressão coletiva dessas ações assumia uma função mágico-religiosa, pois por seu intermédio não só pretendiam os Tupinambá destruir o 'suporte orgânico' da 'alma imortal' mas ainda conjurar os perigos que a cólera dele poderia desencadear do além."* (27)

É certo que, entre os Tupinambás, simultâneos aos ritos de antropofagia, decorriam outros, envolvendo o matador e toda a coletividade. Com relação ao matador, estava interditado de participar do repasto coletivo e mudava de nome. Na opinião de Florestan Fernandes, o nome adquirido por intermédio do massacre ritual da vítima não provinha necessariamente dela, mas dos "poderes" do sacrificado, inerentes à porção "destrutível" da sua pessoa. O nome estabelecia uma comunicação entre o sacrificante com o "espírito" ao qual se consagrava o sacrifício. Em suma, Florestan Fernandes viu na antropofagia Tupinambá

(27) FERNANDES, F. 1970: pp. 301 - 302 e 312

o desempenho de uma função eminentemente mágico-religiosa.

Viveiros de Castro [28] argumenta que o canibalismo Tupi deve ser entendido como uma forma peculiar e emblemática de "agir sobre a alteridade", um modelo simbólico, real ou imaginário de construção da Pessoa. Entre os Araweté, por ele estudados, são os deuses os canibais. Isto é: as almas dos mortos, uma vez no céu, são mortas e devoradas por deuses, que em seguida os ressuscitam a partir dos ossos e eles se tornam então imortais. Dentro desta concepção, o canibalismo é o *"Devir"*, na interpretação do autor, isto é: a *"Pessoa"* Araweté só se completa ou se realiza em seu *"Devir"* (o que será), no caso, deuses.

O canibalismo Tupinambá também é interpretado por ele dentro desta mesma perspectiva, qual seja, a de que a prática institucionalizada conduzia à construção de categoria de pessoa. É o caso, por exemplo, dos nomes pessoais. Após a morte do inimigo e após partirem-lhe o crâneo, os que haviam capturado, o matador, sua mulher e até outros envolvidos, mudavam de nome. O morto, ritualmente devorado, emprestava aos vivos elementos para a construção da pessoa: *"Sem inimigo não há pessoa, feixe de nomes, corpo laboriosamente coberto de incisões comemorativas, alma imortal. Sem mortos não há, diretamente, vivos."* [29] Para Viveiros de Castro, isto é de tal forma real que a própria sociedade Tupinambá incluía os inimigos, que não existiam fora da relação entre o *nós* e os *outros*. Trata-se de uma interpretação muito mais complexa, que refuta as idéias mais correntes como a de que o canibalismo Tupinambá era explicado em função da "incorporação das qualidades do inimigo." Em síntese, o autor propõe que a

---

(28) VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1984

(29) Idem: p. 630

prática do canibalismo, o ato concreto de comer o "semelhante", entre os Tupi-Guarani pode ser explicado a partir de um contexto ideológico onde se destaca o desejo de se escapar da condição humana, dos seus limites, para se lograr o que ele chama de *Devir*.

De uma maneira geral, pode-se dizer que o canibalismo foi analisado a partir das seguintes perspectivas: o estabelecimento das tipologias; as suas formas, as suas motivações e quanto ao consumo. Há um consenso de que o endocanibalismo consiste no consumo dos ossos dos parentes e de que o exocanibalismo no consumo da carne do inimigo. Mas vimos que este consenso, embora admitido, comporta exceções e vimos também que as formas não podem ser consideradas necessariamente excludentes.

Os Tupi e os Karib foram considerados o grande exemplo para o exocanibalismo; os Pano a grande referência para o endocanibalismo. Alguns grupos Pano podem ser citados também como exemplo etnográfico de que o consumo dos ossos e da carne não podem ser considerados respectivamente exclusivos ao endo e ao exocanibalismo. Gertrude Dole [30] concluiu que os Amahuaça, povo de língua Pano vivendo ao longo da fronteira sudeste do Peru com o Brasil, consumiam os ossos e a carne dos parentes. Melatti [31] coletou descrições do antigo rito antropológico dos Marubo (grupo Pano) e observou que, embora consistisse basicamente no consumo das cinzas dos ossos, alguns informantes fizeram referências ao consumo da carne.

O que poderíamos dizer sobre o canibalismo Txapakura? Vimos, no capítulo I, que Alfred Métraux e Stig Rydén fizeram referências ao canibalismo Moré. O rito

---

(30) DOLE, G. Op. Cit.

(31) MELATTI, J. C. 1985

funerário consistia no consumo dos ossos calcinados, pelos parentes, que os bebiam misturados à chicha.

Vimos ainda que, Robert Southey, baseando-se em fontes muito antigas faz referências ao endocanibalismo entre os Guaraios (os mesmos Chapacura). Vejamos a sua descrição: *"Com singular costume manifestavam os retoronhos, pechuios e guaraios o seu sentimento pelos mortos: consumindo o corpo, desenterravam os ossos e reduziam-nos a pó, de que misturado com milho preparavam um bolo, oferecer ou participar do qual era o maior sinal de amizade. Antes de saberem o que comiam foram alguns dos primeiros missionários regalados com este pão de família."* (32)

Nesse sentido, alguma semelhança com o canibalismo Yanomami? O endocanibalismo Yanomami consiste - grosseiramente falando - no consumo dos ossos misturados a um mingau de banana. Pierre Clastres (33) considerou "surpreendente" que a explicação dada pelos Yanomami para o endocanibalismo fosse a mesma dos Guayaki, embora a antropofagia Guayaki seja a "simétrica inversa" da antropofagia Yanomami, já que os primeiros comem a carne e abandonam os ossos. Mas nos dois casos o pensamento indígena apreende este ritual como um meio de reconciliação entre os vivos e os mortos. Clastres constatou também que entre as duas tribos os parentes mortos são consumidos coletivamente em grandes festas e que o ser humano é sempre consumido misturado com uma substância vegetal. O antropólogo viu neste fato a inscrição do endocanibalismo num espaço homogêneo que revela - a despeito das diferentes formas que toma - uma teoria unitária. Mas os Yanomami, conforme analisou Bruce Albert (34),

---

(32) SOUTHEY, Robert. 1965: p. 183

(33) CLASTRES, P. 1969

(34) ALBERT, B. 1985: pp. 192, 382 e 526

praticam um exocanibalismo "guerreiro" que prevalece entre os inimigos de diferentes categorias e um endocanibalismo "funerário" que opera no seio de um conjunto multicomunitário de aliados políticos e do grupo local, unidos através de uma rede de alianças matrimoniais e de trocas econômicas. No caso, o exocanibalismo não implica no consumo de alguém fora da sociedade Yanomami, mas sim num comportamento ritual extremamente complexo pelo qual passa o matador, nos chamados por ele "ritos de homicídio", contra grupos fora deste conjunto de aliados a que o autor se refere. A classificação das relações intercomunitárias Yanomami é complexa e abrange desde os "co-residentes" até os "conjuntos de inimigos: atuais, virtuais, desconhecidos", segundo os próprios Yanomami. O exocanibalismo é simbólico (todo canibalismo é simbólico: nesse caso, entenda-se como não real), e se inscreve dentro de um quadro ideológico das relações entre a alteridade e reciprocidade Yanomami. O conceito de "exo" e "endo" é extremamente relativo, como discutirei logo mais.

É difícil estabelecer uma comparação com os dados sobre os Txapakura, porque são muito escassos. Ainda assim, dentro das distinções teóricas que vimos agora, os Txapakura seriam endocanibais. Até que ponto esta consideração é válida para os Pakaas-Novos? É o que vamos ver a seguir.

O canibalismo Pakaa-Novo

Se foi extremamente difícil obter dos Pakaas-Novos uma resposta para a pergunta "por que comiam os mortos?", foi fácil obter descrições da prática antropofágica. Logo que alguém morria, seus parentes eram avisados, nos outros makaracon. Enquanto esperavam a sua chegada, os

habitantes do makaracon do morto preparavam um jirau (Kitam') sobre o qual o corpo era estendido. Uma pessoa do makaracon, não parente consanguíneo do falecido, considerada forte e que nunca tivesse ficado doente, preparava o corpo: a pessoa o cortava e retirava os intestinos e os órgãos sexuais, que eram enterrados ou - em algumas versões - simplesmente jogados fora, ou ainda, queimados.

Depois, chegavam os parentes convocados, ou seja, pai, irmão do pai, mãe, irmã da mãe, avós, tios e sobrinhos, ficavam de longe, chorando. A situação foi brilhantemente explicada por uma velha Oro Rame Xien: *"Quem chorava não comia"*. Somente podiam comer o morto as pessoas classificadas dentro das seguintes categorias de parentesco:

Manã - "esposa". Esta categoria, tal como as outras do parentesco, recebe o acréscimo de morfemas indicativos de pessoa: por exemplo, manacon xa (esposa do irmão, esposa do homem da categoria xa), etc.

Taxi - "marido". O mesmo ocorre: taxicam, seguido da categoria discriminatória. Por razões óbvias, não existe a forma con.

Nem - literalmente: "cunhado". Serve para designar o marido das mulheres da categoria xa, embora esses possam ser chamados também de taxicam xa.

Namori- também "cunhado" ou "cunhada". Serve para designar os irmãos e irmãs da esposa.

Kromĩta - o pai da esposa, os irmãos do pai da esposa, os filhos dos irmãos do pai da esposa (mesmo termo para *ego* feminino, no caso do marido, etc.)

Uiapĩ - mãe da esposa, irmãs da mãe da esposa, filhas das irmãs da mãe da esposa (mesmo caso anterior).

Os parentes acima comiam toda a carne do morto, inclusive o cérebro. O início do consumo era sempre ao cair da tarde. Os mortos nunca eram consumidos pela manhã. Durante o consumo, bebia-se chicha doce. Havia interdição, que durava alguns dias, de comer carne de caça após o consumo humano. Mesmo os parentes consanguíneos, durante o ritual, estavam interditados de comer carne e se alimentavam de chicha doce e pamonha. Depois que toda a carne era consumida, os ossos eram depositados num recipiente, triturados, e consumidos misturados com mel. Não havia distinção entre os mortos: qualquer que fosse o sexo, ou a causa da morte, eram comidos. A única exceção se fazia em relação às crianças muito pequenas, que ainda não andavam: essas não eram consumidas, mas enterradas, porque "tinham muito sangue da mãe" e, caso fossem consumidas, esta adoeceria. Mas em nenhuma hipótese os Pakaas-Novos matavam para comer.

O morto era consumido devagar, em pedaços muito pequenos, o que levava tempo. Findo o consumo, os parentes iam embora, o xirim onde morava o falecido era queimado junto com todos os seus pertences e o makaracon era abandonado por algum tempo.

Uma vez que somente os afins acima discriminados consumiam o morto, ocorre que, quando se tratava de

uma mulher casada, eram os habitantes do makaracon onde ela morava, ou seja, do makaracon do marido que participavam do repasto, devido à patrilocalidade; quando se tratava de um homem casado, eram os habitantes de outros makaracon, seus parentes afins e consanguíneos da sua mulher, que vinham para o consumo.

Trata-se, como se pode ver, de um ritual muito simples na sua forma. Desta descrição, quero chamar a atenção, no início de uma tentativa de análise, para as seguintes questões: em primeiro lugar, o fato de que a interdição do consumo do morto recaía sobre as mesmas categorias de parentesco cobertas pela proibição do incesto. Estamos diante de um problema que nos remete à estrutura social e que põe em relevo a relatividade das formas do endo e do exocanibalismo, da mesma maneira como foi considerada a definição de endogamia e exogamia no capítulo anterior. Vimos que as categorias exógamas e endógamas não constituem entidades independentes e dotadas de existência objetiva, mas categorias solidárias dentro de um sistema de relações onde cada termo se define por oposição no interior deste sistema. Ora, o mesmo raciocínio é válido para o endo e o exocanibalismo. A distinção entre as duas formas põe em relevo as questões relacionadas com a problemática do parentesco, a aliança e a filiação. O que era consumido, no caso dos Pakaas-Novos era o corpo do *outro* e, para que o consumo se efetivasse, era necessário o deslocamento de pessoas de diferentes makaracon. Nesse sentido, tomemos a argumentação de André Green: "*Se comer o homem pelo homem é comer o 'mesmo', não é sempre o 'mesmo mesmo' de que se trata. Assim a distinção entre endo e exocanibalismo é difícil de ser estabelecida. Uma vítima escolhida dentro do clã é exterior à família e interior ao grupo. Uma vítima escolhida num clã vizinho não tem o mesmo valor se o clã é*

amigo ou inimigo, se as relações com ele são pacíficas ou belicosas." E ainda: *"O canibalismo pode ser compreendido dentro de uma inspiração próxima de Lévi-Strauss como uma modalidade de troca. Todo um jogo de relações entre o interno e o externo, o próximo e o longe, fixa as relações de distância ótima entre a vítima e seus consumidores."*(35)

Jean Pouillon (36) vai além: se, para algumas sociedades que praticam o canibalismo, não se pode comer aqueles con os quais não se pode copular, se *"as regras de mesa e as regras de leito são homólogas"*, e, uma vez que a nomenclatura de parentesco é suficiente para indicar quem deve e quem não deve ser comido, poder-se-ia falar de uma "estrutura elementar do canibalismo". Uma vez que o incesto e a aliança autorizada se definem formalmente pela posição genealógica do sujeito, a interdição e a prescrição canibal se definem formalmente pela posição social daquele que deve ou não deve ser-comido. Da mesma forma que para o incesto e a aliança, a variabilidade do campo da interdição explica a multiplicidade dos sistemas. Mesmo quando não são determinantes - argumenta Pouillon - o parentesco a aliança fornecem frequentemente uma linguagem para o canibalismo: no seio de um grupo, os Tupi, parentes ou não, aliados ou não, não se comiam entre si; mas aqueles a quem comia, eles chamavam "cunhados", metaforizando em sentido inverso os não-canibais. Os Iroqueses não comiam os Iroqueses, suas vítimas eram estrangeiras; entretanto, os seus prisioneiros eram objetos de uma escolha: ou comidos ou adotados. Nesse caso, os adotados entravam em pleno direito no jogo matrimonial. A ligação metafórica é reversível do canibalismo é da sexualidade se compreen-

---

(35) GREEN, A. 1972: p. 31

(36) POUILLON. J. 1972: pp. 19, 20, 22 -23

de facilmente.

Ainda na opinião de Pouillon, as duas interdições - a do incesto e a canibal - na sua intenção profunda, de certa maneira metafísica, visam proteger o homem dos desregramentos aos quais se abandonaria se vivesse "naturalmente": promiscuidade e canibalismo sem freios.

A perfeita homologia entre as regras do incesto e as regras do canibalismo, no caso Pakaa-Novo, nos levam à conclusão da existência de uma analogia entre ambos, que é a que permeia a idéia básica da criação de um campo de aliança. Vimos que na complexa dialética das relações entre os grupos nominados, as genealogias eram vividas espacialmente, de uma forma centrípeta, enquanto a terminologia de parentesco impulsionava para fora dos makaracon, de uma forma centrífuga. A antrofagia agia de modo a unir os makaracon, uma vez que era necessária a convocação dos parentes para os quais o consumo do morto era socialmente prescrito. Se os parentes do morto não fossem avisados, explicou um informante, os habitantes dos seus makaracon e até mesmo outros membros do grupo nominado ficariam seriamente ofendidos, o que poderia redundar em drásticas consequências. Ora, a razão para isso não é apenas social, mas religiosa, como veremos logo mais. Entretanto, concentrando a nossa atenção dentro do campo da estrutura social, podemos dizer que o canibalismo era uma instituição eminentemente unificadora, contribuindo para a manutenção da totalidade wari. Um morto Oro Dao, por exemplo, teria entre os seus consumidores necessariamente indivíduos de um grupo diverso do seu, e isso é verdadeiro para qualquer um deles, com relação a, pelo menos, hipoteticamente, um grupo diferente, em função da exogamia de makaracon que, como vimos, levava sempre à união de um grupo com outro, no seu limite. Esta constatação torna-se ainda mais decisiva

se considerarmos as idéias religiosas e simbólicas que envolvem o canibalismo Pakaa-Novo. Mas vejamos ainda um outro aspecto que diz respeito ao consumo do parente *afim*: retomemos a frase "quem chorava não comia". Seria algum indício de que o ritual antropofágico, conduzido pelos afins traduziria um anseio contra a própria afinidade? É esta a idéia de Hélène Clastres (37) ao tentar uma interpretação do canibalismo Tupinambá. Uma vez que, entre eles, a prática punha em evidência a relação artificial "inimigo-cunhado", a autora propõe que os Tupinambá realizavam uma "vingança contra a afinidade". A esse respeito, Viveiros de Castro (38) argumenta que o canibalismo, nesse caso, seria uma "negação ritual da aliança", uma, como ela mesma disse, "vingança contra afinidade". Entretanto, ocorre que eram os "afins simbólicos" que eram consumidos e não os afins reais, num ritual infinitamente mais complexo que o ritual Pakaa-Novo. Na verdade, o exocanibalismo Tupinambá, assim interpretado, sugere que, através da negação da aliança, a sociedade teria "*posto no real aquilo que a maioria das sociedades humanas não fez mais que desejar*" - argumenta Viveiros de Castro - ou seja, a idéia de "*um afim bom é um afim morto*".

Não estou querendo forçar uma comparação entre o exocanibalismo Tupi e o endocanibalismo Pakaa-Novo, mas refletindo sobre as teorias que tentaram interpretar uma prática tão desconcertante. Por isso, creio que, apesar da observação "quem chorava não comia", não se tratava, de modo algum, de um posicionamento contra a afinidade. Muito pelo contrário: os mortos, dentro da concepção religiosa,

---

(37) CLASTRES, H. 1972: p. 81

(38) VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1985: p. 636

tinham de ser comidos, como veremos adiante. Nesse sentido, enquanto socialmente institucionalizado, o canibalismo, tal como o xamanismo e as festas, dependia do *outro* para a sua realização: no caso do xamanismo, porque o kaji con iam' específico necessário para a cura, muitas vezes era o de um xamã de fora, que era chamado; no caso das festas, porque não havia regras para a retribuição, mas a certeza, como imperativo moral, da reciprocidade: no caso da antropofagia, porque o consumo prescrito era sempre para os de fora. Desse modo, o canibalismo reforçava a aliança ao invés de negá-la ritualmente. Novamente, a gigantesca presença fenomenológica do *outro* estendia-se sobre toda a sociedade, uma vez que as instituições e práticas sociais foram construídas de forma que ficassem sob a sua dependência, ou seja, do *outro*, para a sua realização e para a sua efetivação. É isto a totalidade Pakaa-Nova: um conjunto de práticas onde o simbólico empresta significado ao social, e vice-versa.

Mas por que o morto tinha de ser devorado? Vamos entrar agora no aspecto religioso da questão, ligado às crenças que vimos na primeira parte deste capítulo. É evidente que as cerimônias funerárias, quaisquer que sejam, exprimem idéias sobre a pessoa humana, as crenças sobre a existência de vida após a morte e as relações entre os vivos e os mortos. Assim o canibalismo tem de ser analisado a partir de um quadro que leve estas questões em consideração, e pode, em si mesmo, ajudar a compreendê-las. "*O canibalismo*" - argumenta Jean Pouillon [39] - "*é tanto uma maneira de pensar quanto de comer*". Ora, isto significa considerar a cultura inteira. A nível do mito, por exemplo, o leitor observou que é um tema que permeia várias nar

---

(39) POUILLON, J. 1972: p. 19

rativas apresentadas até agora. Portanto, vamos começar por este ponto. Lembro-me que, certa vez, ainda procurando desesperadamente que os Pakaas-Novos me dessem uma razão para o canibalismo, um velho Oro Dao me disse: "Eu vou te dizer porque nós comemos os mortos". E contou o mito de origem do fogo, Pinom'.

Pinom' (a palavra designa um tipo de cipó)

Versão Oro Dao

Numa aldeia, havia uma velha que tinha muita lenha. As pessoas queriam pegar a lenha, mas ela exigia que trouxessem comida. Um dia, uma menina tentou roubar um pouco de lenha. A velha a matou e comeu. Todos ficaram com medo dela. Por isso, resolveram fugir.

Havia um pé de fruta de onde pendia um imenso cipó. As pessoas subiram pelo cipó e ficaram lá em cima. Chamaram pela velha. Então as pessoas matavam os pássaros e jogavam para ela comer. Mas resolveram enganá-la. Mandaram um passarinho e, quando ela tentou pegá-lo, o passarinho voou. Gritaram lá de cima: "Já pegou, velha?" E ela: "Não, ainda não". O passarinho voou para mais longe. "Já, velha?" - perguntaram novamente. E a voz ia se distanciando: "Não, ainda não consegui." Continuaram perguntando até que não ouviram mais nada. Quando se certificaram que ela estava longe, dois irmãos, meninos, resolveram descer. Mas logo viram que a velha estava voltando, e ficaram com medo. Correram para pegar o cipó e subir novamente. À certa altura, o mais novo, sentindo-se cansado, disse: "Não aguento mais. Vou virar passarinho". E transformou-se num passarinho. Voou até a casa dos pais, que ficava no céu. O mais velho continuou su-

bindo. A velha vinha atrás. Quando ele alcançou o céu, os pais perguntaram: "A velha vem vindo?" Ele confirmou. Resolveram cortar o cipó. Mas quem iria cortá-lo? O pai dos meninos reuniu os peixes que estavam lá. "Você vai cortar" - disse ao mandi. "Não" - respondeu o mandi, "eu não tenho dentes". Falaram para a traíra: "Vai você". A traíra respondeu: "Meu dente não é afiado". Pediram então à piranha, que concordou. Quando a velha estava bem perto, a piranha cortou o cipó e ela caiu.

Assim que a velha bateu na terra, do seu corpo saíram vários bichos: onça, gato, raposa, irara, quati.

As pessoas que estavam no céu não podiam mais descer, porque o cipó tinha sido cortado. Fizeram uma roça por lá. Passou-se muito tempo. Enquanto isso, alguns viraram bicho: macaco-prego, macaco-preto, macaco-preguiça, macaco-cheiro, macaco-da-noite, jacu, tucano, arara, papagaio, anta, onça, tatu, jaboti, uru, nambu, jacamim, curica, periquito. Os macacos-pretos passaram breu nas mãos e nos rabos e por isso não caem das árvores. Os macacos - pregos tentaram roubar o breu e passar também, mas o breu já tinha acabado. Por isso, os macacos-pretos quando são mortos não caem das árvores, e os macacos-pregos caem.

Todos ficavam olhando os pés de fruta, esperando as frutas amadurecerem. Mandaram o macaco-cheiro descer para espiar. Ele foi e voltou com a notícia: "Tem fruta madura". Então disseram para ele pular. Ele tentou, mas não conseguiu. A sogra dele falou: "Leva a tua mulher". Ele obedeceu, colocando-as nas costas. Conseguiu. Chegou no pé de fruta (goiabeira-do-mato) e comeu. Virou gente. Chamou os outros que haviam ficado. Começaram a descer: primeiro o macaco preto, depois o macaco-prego, o tatu-canastra. Foram virando gente. Então viram que pre-

cisavam do fogo. Dois rapazes resolveram virar urus. Esses urus foram atrás da velha e viram que ela tinha fogo. Conseguiram roubar uma labareda. Um homem, chamado Pinom', foi atrás dos urus e os matou. Rasgou a barriga de um deles e viu que o fogo estava lá.

Chegando em casa, Pinom' pediu para a mulher que fosse buscar lenha para assar os urus. "Mas nós não temos fogo" - disse ela. "Eu sei onde tem" - respondeu ele. Ela saiu com os filhos para buscar lenha e voltou em seguida. Pinom' sentou-se em cima do feixe e defecou o fogo. A lenha incandesceu. O uru foi assado. As pessoas viram, vieram falar com ele, mas ele não quis dar o fogo para ninguém. Resolveu se afastar com a família.

Enquanto isso, as pessoas caçavam, depositavam a carne horas sob o sol, mas não adiantava. Tudo apodrecia. Pinom' passava bem, fazia chicha, assava a caça. As outras pessoas só podiam comer mel, palmito, fruta do mato.

Pinom' fez uma roça. Passou-se muito tempo. Um dia, um dos seus sobrinhos (witi) virou passarinho e resolveu ir atrás dele. Outro sobrinho virou sapo e foi também.

Pinom' estava no mato, tirando castanha, enquanto a mulher dele estava em casa, triturando milho. O passarinho ficou olhando: caso o milho se espalhasse, ele engoliria um caroço. E assim fez. Em seguida, voou, para levar o caroço para os outros. A mulher ficou zangada e foi avisar o marido. Enquanto isso, o sapo foi chegando bem perto de Pinom'. Ficou observando, viu que ele pegou os ouriços de castanha, depositou-os no chão e defecou em cima. A um descuido de Pinom', o sapo engoliu uma labareda. Ele viu, ficou furioso, correu atrás do sapo. Mas o sapo pulou dentro do rio. Pinom' não conseguiu alcançá-

lo. O sapo levou o fogo para os outros.

Pinom' voltou para casa e pegou um arco para ir brigar com os outros. Quando chegou, viu que já estavam assando caça, tomando chicha. "Esse fogo e esse milho são meus!" - gritou Pinom'. "Vocês me roubaram!" Os outros responderam: "Sovina! Você é doido! Engoliu o fogo só para você!" Pinom' então respondeu: "Pode ficar para vocês, o milho e o fogo. Quando seus filhos morrerem, vocês vão comê-los assados". E Pinom' foi embora. Algum tempo depois, as pessoas da aldeia o procuraram e ficaram amigos de novo.

Versão Oro Bone

Na aldeia, morava uma mulher que tomava conta do fogo. Para dar um pouco de fogo aos outros, ela exigia que lhe dessem comida.

Certo dia, uma mulher que não tinha comida pediu às filhas que pegassem fogo escondido. As meninas foram, mas a velha as viu, matou-as e comeu-as. Seus pais ficaram muito zangados. O pai tentou matá-la, mas as flechas não varavam o seu corpo.

A mãe das meninas foi falar com ela. Disse que ela poderia comer toda a carne das meninas, mas que lhe desse os ossos para enterrar.

Todos tinham medo da velha porque ela comia crianças. Dois rapazes, irmãos, planejaram levá-la para o mato. Tinham achado uma fruta que os passarinhos gostam muito de comer, e a levaram até lá. Então começaram a matar passarinhos e dar para a velha comer. Mas os passarinhos escapuliam e ela não conseguia pegá-los. Começou a ficar zangada. Os rapazes, que estavam em cima de uma árvore, desceram. Conseguiram pegar dois passarinhos e

foram para a aldeia. Lá chegando, comeram-nos assados. Tomaram a chicha e foram tomar banho.

Subiram hum cipó grande. Quando o mais novo dos irmãos se cansou, porque o céu era muito longe, soltou uma flecha. Disse que estava cansado demais. O mais velho pediu-lhe que aguentasse um pouco mais. O outro respondeu que não cairia, mas iria virar um passarinho. O mais velho continuou subindo, até chegar numa aldeia. Encontrou seus pais. Contou-lhes que o outro irmão tinha virado passarinho. Os pais choraram muito.

Enquanto isso, lá embaixo, a velha balançou o cipó. Ficaram com medo de que ela subisse. Ela fez uma grande fogueira. Conseguiu subir. Quando foi chegando perto, o pai dos irmãos cortou seus braços e ela caiu dentro da fogueira. Logo em seguida saíram da fogueira aranhas, cobras, cachorros-do-mato, tucandeiras, escorpiões.

As outras velhas que moravam na aldeia embaixo foram juntar folhas secas. Pensaram que era melhor virar bicho, tatu-canastra.

Enquanto isso, no céu, fizeram uma roça. Mas ninguém podia plantar, porque não tinham sementes de milho. Passaram muita fome. Resolveram então tirar cera de abelha, esfregar nas mãos e descer.

Ficaram discutindo sobre quem ia descer primeiro. "É você, macaco-preto?" "Eu não vou, não". Aí falaram para o macaco-cheiro ir. Ele conseguiu. Pegou o seu filho e pulou na terra. Acharam um pé de abiu. Subiram no abiciro e de lá assoviaram para os outros que ainda estavam no céu.

Os outros resolveram descer. Primeiro o macaco-preto, depois a anta, o veado, o porco, o macaco-zoguc-zoguc, o macaco-prego. Caíram na terra e viraram gente. Quem não queria ser gente, continuou bicho.

Mas ninguém tinha fogo. Chegaram uns rapazes que resolveram virar urus. Acenderam o fogo, mas esse se apagava.

Porque não tinham fogo, só comiam palmito. Dormiram sem fogo.

Pela manhã, um dos que tinham virado gente matou um nambu. Abriu seu bico e rasgou-o pelo meio. O fogo estava lá. Pegou o fogo e engoliu, para ninguém ver.

Passados muitos dias, caçaram, mas não tinham como cozinhar. Colocavam sob o sol, mas não adiantava. Passavam fome. O irmão do rapaz que tinha engolido o fogo começou a desconfiar. A sua mulher também, porque viu que ele tinha assado ouriço para quebrar castanha.

O irmão resolveu ir atrás dele. Ele subiu numa castanheira e, sem saber que estava sendo visto, desceu e foi tirar pau para fazer fogo. Juntou muita lenha, e foi buscar água para apagar o fogo. O irmão observava. Viu que o fogo saía pelo ânus dele. O irmão foi chegando perto, até conseguir pegar uma labareda. Engoliu-a e virou um sapo. Correu até um igarapé, atravessou-o e virou gente de novo.

O outro foi atrás, mas não alcançou. Voltou para a aldeia. No caminho, viu brasas pelo chão. Ficou com muita raiva do irmão. Chegou em casa e disse para a esposa que tinham roubado o seu fogo. E avisou aos outros: "Eu não queria mostrar o fogo agora. Eu ia dar, mas vocês não esperaram. Tomaram o meu fogo. Agora, quando vocês morrerem, vão ter de ser moqueados pelo fogo".

Versão Oro Rame

Havia uma velha que só comia crianças. Todos os dias, ela tirava lenha e exigia que as pessoas lhe dessc algo em troca. As pessoas se revoltaram. Havia um grande cipó, que ia até o céu. As pessoas resolveram subir no cipó para fugir da velha. Enquanto subiam, alguns tentavam distrair a velha, dando-lhe passarinhos para comer. Um passarinho voou e ele quis pegá-lo. Saiu correndo, gritando, até que se afastou tanto que não ouviram mais a sua voz.

Enquanto isso, a família fez uma casa em cima de uma árvore. De lá, viram que a velha estava voltando. Ela voltava para comê-los. Quiseram fugir, mas não conseguiram.

As pessoas continuavam querendo subir no cipó, para fugir da velha. Dois irmãos estavam cansados, não aguentavam mais subir. A velha se aproximava. Um dos irmãos pediu ao outro que virasse um passarinho. Ele então se transformou num passarinho e voou. O outro continuou subindo, chegou lá em cima e avisou que a velha estava vindo. Resolveram cortar o cipó. Escolheram quem tinha mais dentes: a traíra. Mas ela não quis morder o cipó. Pediram ao carã. Ele recusou. Chamaram muitos peixes, mas nenhum quis. Por fim a piranha concordou. Cortou o cipó e a velha caiu. Caiu sobre um fogo aceso. Seu corpo começou a queimar e de dentro saíram onças.

Ninguém podia descer. Ficaram pensando no que fazer. O único jeito era fazer rabo e virar macaco. Foram procurar cera de abelha para fazer rabo. Alguns disseram que iam virar macaco-preto, outros, macaco-prego. Os que queriam virar macaco-prego, ganharam rabo maior. Por isso começou uma briga. Os macacos-preto tomaram dos macc.

cos-prego os rabos maiores. É essa a razão pela qual os rabos dos macacos-pretos não caem, enquanto os rabos dos macacos pregos caem.

Olharam para baixo e viram que tinha muito abiu. Mas estavam verdes. Quando os abius amadureceram, resolveram descer para apanhá-los. Disseram: "Macaco-preto, você vai na frente". Esse respondeu: "Não, vão vocês".

Discutiram e decidiram que o macaco-cheiro iria primeiro. Ele pegou o filho, colocou-o nas costas e desceu. Os outros ficaram olhando. O macaco-cheiro alcançou um abiciro, comeu um abiu e deu outro ao filho. Depois chamou os outros.

Vieram: macacos, jabutis, tamanduás. Caíram ao chão. Logo após caírem, viram que não tinham mais fogo. Ficaram pensando no que fazer. Nem todos tinham descido. Pensaram também como iriam fazer para buscar os outros. Resolveram virar tucanos. Não conseguiram. Resolveram virar nambus. Não deu. Começaram a ficar preocupados, porque achavam que alguns meninos lá em cima estavam com o fogo. Resolveram virar uru. Conseguiram. Começaram a cantar. Aí viram os meninos que estavam com o fogo.

Os meninos avisaram que queriam comer abius, caso contrário, se zangariam e levariam o fogo embora. Mas logo ao chegarem, correram.

Enquanto isso, um homem, que se chamava Pinom', resolveu matar um uru. Matou-o, abriu-o e engoliu o fogo que estava dentro dele. Os meninos voltaram, mas sem o fogo. Os outros perguntaram pelo fogo. Eles disseram que Pinom' havia pegado. Mas Pinom' tinha ido embora. Andava por aí, com o fogo na barriga. Quando defecava, saía fogo.

Um dia os outros olharam Pinom' e viram que ele assava ouriço de castanha. Então entenderam que ele es-

tava com o fogo. Ele ficava acendendo e apagando as brasas.

Resolveram tomar o fogo. Viraram um bicho, parecido com sapo. Ficaram perto, esperando que caísse uma brasa na língua. Caiu, eles engoliram e pularam n'água.

Pinom' viu e ficou zangado. Tirou toda a água do igarapé e abriu a boca dos peixes e sapos para ver se estavam com o fogo.

Mas o fogo estava na aldeia.

Pinom' ficou furioso e disse que eles iriam assar os mortos.

O mito, em todas as versões, é extremamente rico e não trata apenas da origem do fogo, mas também do milho (embora existam outros mitos para a origem do milho, que vimos no capítulo III) e do canibalismo.

As narrativas terminam com a institucionalização do canibalismo. Situando a origem do canibalismo num mesmo mito, ao lado do milho e do fogo, os Pakaas-Novos situam a prática, portanto, a nível da origem da própria cultura. A narrativa é muito clara nesse sentido: até que se apossassem do fogo, os homens viviam *naturalmente*, alimentando-se de palmito, frutas e mel. Não podiam fabricar a chicha, porque não tinham milho, nem podiam assar caça, porque não tinham fogo. Ora, o milho, o fogo e o canibalismo, no mito, demonstram claramente a passagem da *Natureza à Cultura*. "*A origem do canibalismo é a origem da cultura*" - afirma Sahlins.(40) Talvez poucos mitos sejam tão transparentes quanto Pinom' para corroborar esta afirmativa do antropólogo. Mas não apenas isso. O canibalismo está presente em vários outros mitos. É o caso de Mauõ, Oro Mahõ,

(40) SAHLINS. M. 1983: p. 72

Em' Tãk (capítulo IV), Iamecon dao (este capítulo). Tomando o canibalismo como tema, podemos tentar estabelecer um paralelo entre esses mitos. Os mitos Mauõ, Em' Tãk e Oro Mahõ têm como principal temática as analogias estabelecidas entre as aves e os seres humanos, à luz da sociedade Pakaa-Nova, formando o que chamei de "jogos de espelhos". No caso de Mauõ, são os Oro Eo, especificamente, que consomem um homem; no caso Oro Mauõ, os grupos de homens-aves têm ímpetos de comer o personagem, que é protegido pela mulher, mas quem chega efetivamente a comer carne humana são os urubus; no mito Em' Tãk é a sucuri que devora o herói e, finalmente, no mito Iamecon dao é o iamecon que leva carne humana para a família.

O *motivo canibal* nesses mitos varia: Mauõ - o medo; Oro Mahõ - o aprisionamento de um estranho; Em' Tãk - a vingança; Iamecon dao - a vingança. As formas de consumo também variam: Mauõ - assado; Oro Mahõ - podre; Em' Tãk - cru; Iamecon dao - cozido. É interessante observar que o único mito que menciona o consumo por parte de um wari reconhecidamente, ou seja, os Oro Eo, no mito Mauõ, o morto é consumido assado. As outras formas se explicam facilmente: os urubus comem carne podre; a sucuri come carne crua e o iamecon, que não é nem humano nem animal, mas um iami de morcego, come carne cozida. Pinom' que institucionaliza a prática é explícito: os mortos devem ser comidos assados. Podemos resumir esses dados conforme o quadro seguinte:

MITO	PERSONAGEM	MOTIVO CANIBAL	FORMA DO CONSUMO
Mauõ	Os Oro Eo	medo	assado
Oro Mahõ	urubus	presença de um estranho	podre
Em' Tãk	sucuri	vingança	cru
Iamecon dao	iamecon do morcego	vingança	cozido

Ou seja:

Consumidor	Forma do consumo
animais	cru, podre
iamecon (espírito)	cozido
wari	assado

Vimos ainda, no mito Oro Mahõ, a recusa de um dos irmãos em comer o outro, chegando a adoecer. Na versão Oro Bone de Pinom', a mulher pede à velha que lhe dê os ossos da filha para enterrar. Ou seja, no primeiro caso, fica claro que o canibalismo não era praticado entre consanguíneos, mas por um grupo diferente; no segundo, admite-se o consumo da carne, mas não dos ossos. Este último problema não fica resolvido nos mitos, e, ao que parece, a institucionalização da prática se deu a nível do consumo de

carne. Seja como for, na sua origem, o canibalismo é interpretado como uma punição contra o roubo do fogo. E talvez, exatamente por isso, a sua efetivação tenha sido possível passando a sua execução para o *outro*.

Ao colocarmos a origem do canibalismo no mesmo plano da origem da cultura, freiamos um pouco a tendência que temos de especular sobre as suas razões. A clareza com que a sociedade Pakaa-Nova o faz não deixa dúvidas. Mas estaria resolvido o problema? "*O sentido cultural do canibalismo*" - diz Sahlins - "*é o seu sentido dentro de um esquema cultural total, que dá o seu valor diferencial em relação a outras categorias e conceitos*" (41) Desse modo, poderíamos perguntar: como os Pakaas-Novos pensam do canibalismo? Qual a conexão que estebelecem entre o seu sistema de crenças religiosas e a prática? Esta conexão é estabelecida por todos os povos que praticam o canibalismo, seja pelos próprios membros da sociedade, seja pelo antropólogo, a partir dos modelos da sociedade.

Vamos ver,por exemplo, o caso dos Guayaki, estudados por Pierre e Hélène Clastres. Segundo a crença indígena, a morte opera uma mudança, é geradora de desiquilíbrios e perigos, liberando as almas (para eles, existem duas almas). A função do canibalismo entre os Guayaki - concluiu Clastres - é compensar os efeitos negativos da morte, de anulá-los e restabelecer o equilíbrio *ante mortem*. A explicação para o endocanibalismo segundo os próprios índios, apóia-se, essencialmente, na idéia de que as almas dos mortos tentam investir sobre os vivos, penetrando nos seus corpos. Mas é somente depois da morte que as almas passam a existir: o corpo vivo não tem alma. Num primeiro momento, há simultaneidade da morte e aparecimento da alma;

---

(41) SAHLINS, M. 1983: p. 88

num segundo, esforço da alma liberada para entrar nos corpos dos parentes vivos. O perigo desta conjunção é evitado pelo consumo coletivo do cadáver, de tal forma que o endocanibalismo opera uma disjunção entre a alma do morto e o corpo dos vivos.

Toda morte, evidentemente, opera uma mudança e gera desiquilíbrios que as sociedades tentam superar ritualmente. Ora, os ritos nada mais são do que uma linguagem simbólica que confere significado às crenças. O canibalismo não pode ser diferente e, por isso, colocá-lo a nível do mito não esgota a sua compreensão. Os Pakaas-Novos, tal como os Guayaki, também tem uma teoria para explicá-lo. Já mencionei as dificuldades que tive para levantar informações sobre esse assunto. Mas um dia, elas aconteceram, de forma muito espontânea. Eu quis ver um cemitério. Não longe da casa do Posto do Ribeirão, estavam as covas rasas, formando uma linha paralela ao rio. A proximidade da água era notável.

- Por que os corpos estão enterrados tão perto do rio? - perguntei.

- *Porque é xĩu na* - responderam. Ora, xĩu na é a palavra para "frio", o antônimo de xãi na, "quente".

- *Os mortos devem ser enterrados perto do rio porque a água os esfria.*

E veio a explicação: o iami, logo após a morte, permanece perto do corpo. É preciso garantir o seu afastamento, a sua ida para o fundo dos rios, junto de Tuirá-Tuirá. Ocorre que o iami não suporta calor. Assim que o fogo começava a assar o corpo, o iami corria, em busca de lugar fresco, abandonando definitivamente o corpo. Para se ter a certeza que a sua ida era mesmo definitiva, as pessoas consumiam a carne e os ossos do defunto, até que nada mais restasse. Caso contrário, se os corpos não fos-

sem consumidos, o iami permaneceria à solta na aldeia, causando febres e doenças.

Hoje, como o canibalismo não é mais praticado, os Pakaas-Novos procuram enterrar os mortos em lugares próximos da água, ou considerados frescos.

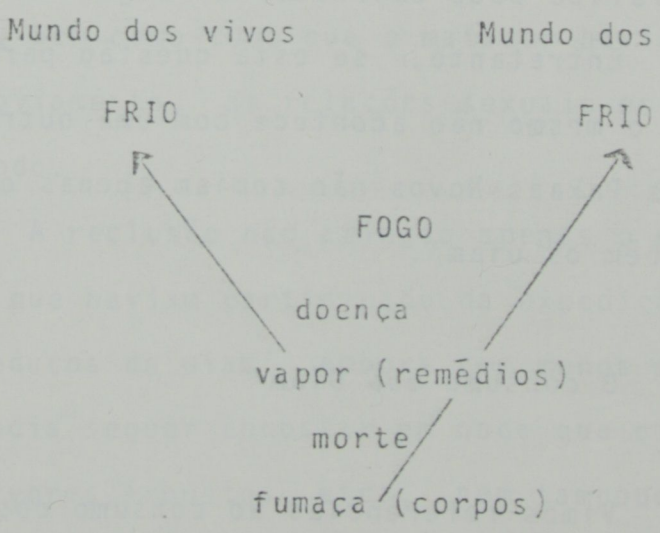
Os Pakaas-Novos opõem nitidamente o quente ao frio, através de uma série de dicotomias. Por exemplo: o sol, a lua e as estrelas são xãi na. O céu, a mata e os rios são xĩu na. As aldeias dos wari são xĩu na, bem como os corpos dos wari, com exceção dos doentes, que são xãi na. Os uiam', corpo e sangue, são xãi na. Os wari não comem qualquer alimento quente. Toda a sua comida, independente de ter sido cozida ou assada, é posta para esfriar e só é consumida fria. Os únicos alimentos que consomem quentes são os de origem ou fornecidos pelos brancos. De uma maneira geral, considera-se que o alimento quente pode fazer mal. Mas, se a comida quente faz mal, os remédios para algumas doenças, sobretudo as mais comuns, não causadas por kaji con iam', são sempre quentes. A farmacopéia Pakaa-Nova tem a sua base no vapor, chamado taĩ. Mas não um vapor qualquer: na maioria das vezes, aves, sobretudo jacamim, jacu e nambu, são cozidas e o vapor é posto sobre o estômago e o peito do indivíduo doente. Algums remédios vêm da flora, mas o processo é basicamente o mesmo: folhas, raspas de cascas de árvore, raízes, são cozidos e o vapor aplicado sobre a parte do corpo da qual o doente se queixa(42)

---

(42)Esta fascinante farmacopéia mereceria um estudo à parte. Tentei coletar alguns dados sobre o assunto, mas não pude me aprofundar. Cito alguns exemplos:Uma certa folha bem verde, chamada matxiram deve ser cozida. Mergulha-se no cozido uma perna de jacu e pinga-se sobre um ouvido doente. Kakramã é um cipó cujas raspas devem ser cozidas e o vapor aplicado sobre o ventre. Serve para dor de barriga.

Os animais também são usados:por exemplo,um tipo de nambu,que deve ser cozido e seu vapor posto sobre recém-nascidos que choram muito. O jacu cozido e aplicado desta forma serve para curar vários males.

Temos para o canibalismo, uma explicação que, tal como a teoria Guayaki, baseia-se na idéia de que a alma do morto tem de ser banida, sob pena de afligir os vivos. Na teoria Pakaa-Nova, o fogo é mediador ritual de grande eficácia simbólica: assando os mortos, garante a sua passagem para o mundo dos iami; em forma de vapor, posto sobre os doentes, neutraliza a doença, ocasionando a cura. Temos assim, dois pólos contínuos: o mundo dos vivos, frio; o mundo dos mortos, também frio. A morte, de vez que causa um estado de intranquilidade, já que o iami tem necessariamente de ir para a água, precisa ser neutralizada. O fogo tem então uma eficácia fundamental, isto é o estado de calor: o vapor (que se eleva dos remédios) e a fumaça (que se eleva dos corpos moqueados) são mediadores equivalentes, ambos têm a função de anular estados transitórios e críticos - a doença e a morte. Ou seja:



Vê-se que na teoria Pakaa-Nova o canibalismo toma um significado a partir das crenças religiosas e em função deste contexto a sua efetivação era primordial para o equilíbrio da sociedade. Este fato nos remete uma vez mais à organização social. Os mortos tinham de ser consumidos para que os vivos pudessem viver em paz e a ori-

gem desta crença, a nível do mito, é a origem da própria cultura. Ora, o morto era consumido por um parente *afim*. Do ponto de vista emocional e psicológico, o consumo do morto era fundamental, pois garantia, a nível do rito, a sua passagem simbólica a um estado de paz. Essa garantia era possível em função do *outro*, que formava, por assim dizer, o grupo de consumo prescrito institucional e publicamente. A certeza do consumo do morto por outrem era a certeza da efetividade da prática, que envolvia os grupos e os makaracon. A relação de afinidade tinha um papel unificador, na medida em que havia a necessidade do *outro* para a formação da totalidade.

Acredito que, visto dessa forma, o canibalismo passa a ser entendido como uma prática institucionalizada de profunda significação simbólica, o que é muito mais interessante do que discutir as formas do consumo em termos so exo ou do endocanibalismo, que são, em si mesmos, conceitos extremamente relativos, aos quais somente o referencial etnográfico pode emprestar um significado conciso.

Entretanto, se esta questão parece relativamente clara, o mesmo não acontece com uma outra, muito inquietante: os Pakaas-Novos não comiam apenas os seus mortos, mas também os uiam'.

O consumo dos Uiam'

Vimos referências ao consumo dos brancos nos capítulos iniciais. Os Pakaas-Novos não raro mataram e cortaram, levando consigo, os membros superiores e inferiores e a cabeça de vários trabalhadores da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e de seringueiros.

A antropofagia dos uiam' era totalmente diferente do que vimos até agora. Não se trata de nada sur-

preendente, nesse sentido: "*Quaisquer que sejam os costumes funerários de uma sociedade primitiva, os membros do grupo são tratados de maneira diferente dos mortos estrangeiros. A morte confirma a diferença entre si e o resto do mundo*". (43)

Quando alguém matava um uiam', cortava a sua cabeça e os seus membros superiores e inferiores, levando para a aldeia. Lá chegando, uma outra pessoa, seu parente consanguíneo (não especificado) preparava uma rede de açaí (iram') onde o matador deveria deitar-se. O matador ficava isolado de todos por um bom período, que podia durar semanas. Alimentava-se somente de chicha, que era fornecida por sua esposa ou sua mãe, se fosse solteiro. Não saía nem para tomar banho, a água era trazida também pela sua esposa ou mãe. Durante esse período, ele não podia tocar em ninguém, nem as pessoas podiam sequer se encostar em nada que ele tivesse tocado. Findo o período de reclusão, o iram', bem como tudo que o matador havia tocado, era queimado. Obviamente, as relações sexuais estavam proibidas no período.

A reclusão não atingia apenas o matador, mas todos aqueles que haviam participado da expedição e ajudado a trazer os pedaços do uiam' embora com menos severidade. O matador não podia sequer encostar em nada que circundasse o makaracon: árvores, arbustos, etc., nem tampouco podia ser visto por ninguém com exceção da esposa ou mãe.

Ao chegar, antes de se deitar, o matador fincava sobre uma estaca a cabeça do uiam' que matara, para que todos pudessem ver.(44) Ato, contínuo, recolhia-se.

---

(43) CLASTRES, H. 1972: p. 72

(44) Vimos, no mito Iamecon dao, que o iamecon dao pendurou as cabeças dos dois irmãos que matou em frente ao local onde morava.

Não podia, porém, comer a carne do uiam' que havia matado. Os pedaços das pernas e dos braços eram moqueados e comidos pelos habitantes do makaracon, todos, sem discriminação. Não eram convocados os habitantes de outros makaracon. A cabeça do morto e os seus ossos eram depois jogados fora.

Trata-se, portanto, de um ritual completamente diferente do anterior. Quanto aos motivos do consumo dos brancos, os índios foram unânimes: *"A gente comia porque tinham matado nossos parentes"*.

Vamos analisar a questão começando pelo aspecto social: a morte e o consumo de um uiam' era um assunto interno do makaracon e, embora muitas vezes vários makaracon tenham se unido para atacar os brancos, cabia ao matador levar o corpo para seu makaracon e cabia aos habitantes do seu makaracon consumi-lo. Mas o matador, ele mesmo, estava interditado de consumir, além de estar sujeito à reclusão. A explicação dada para este fato foi a seguinte: tinham medo que o espírito do morto pudesse se vingar. O fato de que o matador não pudesse tocar em nada nem ser tocado pode implicar na idéia de poluição. Ao que tudo indica, a reclusão do matador é um hábito institucionalizado em muitas sociedades. Entre os Yanomami, Bruce Albert[45], analisando as interdições que regulamentam a dieta do matador, observou que, do ponto de vista lógico, é possível estabelecer formas de correlação e de oposição simbólica entre o canibalismo e alimentação. No caso, as interdições procedem a uma "dessocialização" e a uma "deculturação corporal" da sistemática do matador (isolamento, mutismo, ausência de contato com corpos e objetos, alimentação neutra e reduzida) para prevenir contra um "perigo biológico" ao mesmo tempo exterior e interior devido à incorporação figura-

---

(45) ALBERT, B. 1985: p. 371

da da carne em decomposição do inimigo morto.

Essa "sistemática do matador" Yanomami é semelhante à do matador Pakaa-Novo. Vê-se ainda nesse caso alguma semelhança com o exocanibalismo Tupi? Aparentemente sim: o matador Tupinambá também entrava num estado liminar, também não participava do consumo, embora as implicações rituais fossem infinitamente mais complexas do que entre os Pakaas-Novos. Mas os Pakaas-Novos, tal como os Tupinambá, desenvolviam igualmente uma operação de guerra, dentro de uma consciência de vingança, no sentido de que iam matar quem havia matado seus parentes. Entretanto - e isto é de extrema importância - os Pakaas-Novos nunca foram uma sociedade guerreira. Pelo contrário, vimos o fenomenal exercício ideológico e simbólico que eles desenvolveram para manter a totalidade e a coesão. Eram povos essencialmente agricultores, tendo no milho a base para a sua alimentação e possuíam secularmente territórios definidos e soberanos. O fato de que não foram guerreiros diferencia-os fundamental e definitivamente dos Tupinambá e dos Yanomami, e de muitos povos entre os quais o exocanibalismo era institucionalizado. Contudo, há um aspecto da maior relevância a ser salientado: os Pakaas-Novos começaram a manter um estado de guerra com os brancos, a partir de cerca de 1930 (talvez uma década antes). Até então, haviam vivido em estado de relativo isolamento, e os seus eventuais inimigos, os outros oro, reais ou imaginários, estavam na floresta distante. O branco surgiu de maneira tão surpreendente quanto intensa. Mas não se tratava do branco: tratava-se, no pensamento wari, do grupo do Oro Pixi. Tão surpreendentes que a eles foi reservado o nome de uiam', palavra do mesmo grupo de iami e iam'. A guerra aos homens de Oro Pixi é extremamente recente na história Pakaa-Nova, o que significa que a guerra é uma prática recente.

Desorganizado o espaço, o grande substrato material da sociedade, interrompidas as festas e os fluxos entre os makaracon, os Pakaas-Novos se viram diante de um estado novo, que os obrigou a se realocarem, estreitando de outras formas, inclusive através da proximidade geográfica, os laços que uniam os grupos nominados.

Os homens de Oro Pixi - ou os Oro Pixi -tal como os outros oro, eram, na sua origem, wari. O encontro com eles foi o quadro histórico que permitiu aos Pakaas-Novos reforçarem a sua identidade, numa nova oposição. Mas foi um quadro altamente traumático, onde os Oro Pixi se destacaram pelas suas armas de fogo (eram chamados Oro Tou), pela invasão e destruição dos makaracon, pela transmissão das doenças desconhecidas, pela grande mortandade que ocasionaram. Foi, portanto, dentre deste quadro que os Pakaas-Novos se tornaram exocanibais. Por isso, o canibalismo é tão diferente nesta forma "exo": o corpo, ou melhor, o cadáver, recebe um tratamento diverso, estando liberados apenas os braços para o consumo. Mas, os Pakaas-Novos jamais mataram para comer, tanto assim que o matador não comia a sua vítima. Pelo contrário, estava sujeito a uma série de interdições que o colocavam sob um estado de liminaridade até que pudesse voltar à vida normal. A expedição guerreira, por vingança ou por defesa, culminava em canibalismo, mas um canibalismo ritualizado, dentro de uma prática sem paralelos na história Pakaa-Nova(eles jamais comeram seus outros inimigos, os outros oro). Assim, o exocanibalismo é uma prática recente, ausente do discurso mitológico, que nos remete à guerra. Ea guerra é, historicamente, um dado recente. Portanto, enquanto em outras sociedades o exocanibalismo esteve sempre ligado a um contexto de guerra, entre os Pakaas-Novos, a prática emergiu neste contexto. É claro que a dimensão política da guerra

entre os Pakaas-Novos foi muito menor do que em outras sociedades exocanibais, mas este fato pode ser explicado por duas razões: primeiro, por ser um dado novo que surgiu num momento de desorganização social; segundo, por ter sido abafado pelo trabalho de missionários e do pessoal do S.P.I. A guerra não teve, portanto, uma dimensão política significativa. Poderia ter tido - mas isto é uma conjetura. O fato é que, nesse contexto, os Pakaas-Novos ritualizaram a morte dos prisioneiros dentro de um sistema de crenças e atitudes que emprestaram significado a uma situação histórica nova. Eles nunca tiveram dúvidas, por exemplo, de que os Oro Pixi pudessem ser, eles mesmos, canibais. As outras sociedades nada mais são do que um espelho dos wari, como vimos. Como vingança, a cabeça do **uiam'**, fincada pelo matador no alto de uma vara, para que todos pudessem ver, era um sinal de prestígio, o trunfo do guerreiro. E este era também um dado novo, sem precendentes no mito, sem precedentes na história da sociedade.

3. A PESSOA PAKAA-NOVA

Sem dúvida, a "noção de pessoa" tomada como uma categoria tem um incontestável valor heurístico que vem emprestando uma riqueza a mais na análise antropológica.

Para a análise da pessoa Pakaa-Nova gostaria de, inicialmente, utilizar dois conceitos propostos por Françoise Héritier (46): o de *componentes* e o de *atributos*. *Componentes* são os elementos cuja associação constitui a unidade da pessoa; *atributos* são os elementos que precisam a identidade social.

Entre os Pakaas-Novos, os componentes são

(46) HÉRITIER, F. 1981. A propósito da análise da identidade Samo, África

elementos próprios à "humanidade", isto é, os wari, mas singularmente próprios também aos seres vivos em geral.

Os wari concebem a pessoa, como vimos pelo core - corpo; o iami - "espírito" visível sob a forma de sombra; o tamã - forma como a pessoa se apresenta nos sonhos e idêntica ao corpo. O morto é formado pelo jimã, que é semelhante ao core, mas, evidentemente, imperecível; o iami e o tamã.

O xamã, nesse sentido, diferencia-se dos outros wari, porque não tem um iami, mas um kaji con iam' e porque, depois de morto não tem um jimã, mas se transforma no mesmo kaji con iam'.

Os atributos, enquanto elementos que precisam a identidade social, são de duas ordens: a filiação ao grupo nominado, como uma decorrência da patrilocalidade e hoje da patrilinearidade, e o nome pessoal. Entretanto, se a identidade é uma construção contrastiva, implica na construção do seu oposto, que é a da alteridade. Entre os Pakaas-Novos, as duas categorias envolvem um complexo jogo social de relações dialéticas. Vamos considerar, primeiramente, os *componentes* da pessoa entre os wari.

O conceito de iami é, por excelência, o elemento espiritual, já que a sua perda acarreta a morte. É o que estabelece a ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Não se atribui ao iami nenhum adjetivo de "mau" ou "bom", enquanto faz parte do ser vivo nem mesmo depois de sair do corpo. Mas, se após a morte, não seguir seu destino natural, que é o fundo dos rios, torna-se ameaçador.

Tampouco o tamã e o jimã recebem qualificações de "bom" ou "mau".

Esses componentes, com exceção do jimã (que é o core mesmo depois da morte) não são exclusivos à pessoa,

isto é, são atribuídos também a quase todos os animais e vegetais (com exceções que não sei precisar). Segundo me parece, a grande matriz simbólica através da qual os Pakaas-Novos refletiram sobre o universo foi o ser humano. O universo inteiro é assim "humanizado", pensado à luz do modelo humano. Nesse sentido, a construção desses conceitos passou da Humanidade à Natureza, na forma como Marcel Mauss demonstrou com relação às "classificações primitivas": "*A sociedade não é simplesmente o modelo a partir do qual o pensamento classificatório trabalhou; são seus próprios quadros que serviram de quadro ao sistema. As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais estas coisas estavam integradas*". (47)

Poderíamos perguntar, então, até que ponto os Pakaas-Novos têm uma noção ou uma categoria de pessoa. Esta preocupação teórica (ou seja, ter ou não ter tal noção numa dada sociedade) foi formulada por Manuela Carneiro da Cunha, que questionou a sua existência em todas as sociedades como um dado: "*Se, por certo, uma sociedade não se pode pensar sem seu acervo de papéis, de personae, se ela dispõe também de um idcário sobre o que constitui a individualidade de um homem, não é claro que ela tenha necessariamente uma categoria ou simplesmente uma noção de pessoa*". (48) Viveiros de Castro (49) viu "alguma justiça" no posicionamento da antropóloga, mais acredita que a categoria de pessoa possa ser deduzida, em qualquer sociedade, deste mesmo "*idcário sobre o que constitui a individualidade do homem*".

---

(47) MAUSS, M. 1968d: p. 83

(48) CARNEIRO DA CUNHA, M. 1979: p. 31. Citado também em VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1984: p. 98

(49) VIVEIROS DE CASTRO, Op. cit.: idem

Essa reflexão é útil por duas razões: primeiro porque, se os *componentes* da pessoa Pakaa-Nova não se prestam apenas para definir a noção de pessoa, poderíamos supor que não existe entre eles uma categoria ou uma noção de pessoa, como sugere Manuela Carneiro da Cunha para algumas sociedades? Ou, por outro lado, poderíamos pensar que, se não são os *componentes* não seriam os *atributos* que realmente fornecem a noção de pessoa entre os **wari**? Ao que me parece, o problema se resume exatamente nesta última questão. Françoise Héritier [50] chegou a conclusão de que, para a construção da pessoa entre os Samo africanos, o que prevalece são os *atributos*. Creio que o mesmo é válido, em larga medida, para os Pakaas-Novos. Neles, os *componentes* são conceitos metafísicos que foram utilizados a partir do homem, isto é, usando-se a humanidade como a grande matriz simbólica. Os *atributos* não são de ordem metafísica, mas social, e, nesse sentido, são os que, de fato, emprestam um sentido à noção de pessoa entre os Pakaas-Novos. Ou seja: é a construção da identidade social que empresta significado à noção de pessoa. Quero dizer com isso que a *persona* Pakaa-Nova deve à sociedade a sua base conceitual, já que os *atributos* não são exclusivos ao ser humano. Parece-se perfeito, no caso, utilizar o termo pessoa conforme proposto por Françoise Michel-Jones: *para designar o aspecto socialmente especificado do ser humano, do indivíduo enquanto unidade social. Por outras palavras, e na ótica duma investigação socioetnológica, o conceito de pessoa apresenta-se como uma unidade formal, como uma 'ficção legal', como uma construção fundada em valores solidários da organização social: ela não se reduz ao indivíduo como representante biológico da espécie*". [51]

---

(50) HÉRITIER, F. 1981

(51) MICHEL-JONES, F. 1974: p. 53

Se são os *atributos* que definem a pessoa Pakaa-Nova, estes, por sua vez, agem de uma forma que é eminentemente de ordem dialética: o que garante a identificação ao indivíduo (a territorialidade, o nome) corresponde à sua diferenciação, ou seja; à sua inscrição num grupo nominado ao mesmo tempo em que o integra na totalidade, uma totalidade que abriga e reconhece a diferenciação. Desta forma, a identidade social Pakaa-Nova é construída paralelamente à alteridade Pakaa-Nova. Ser um wari significa ser, por excelência, um Oro Dao, Oro Bone, etc. Assim, no modelo da organização social wari, a identidade, emprestando um significado à construção da pessoa, era concebida em função da alteridade. Sem a alteridade, não existiria a pessoa. É a presença do *outro* que fundamenta e torna possível toda e qualquer instituição social entre os wari. Ao começar pelo mito, que é um dos grandes suportes ideológicos para a totalidade da sociedade: entendido desta forma, é o constante partilhar dos repertórios entre locutores e auditores que garante a consciência de uma origem comum, vivida historicamente. A começar, pois, pelo mito de origem comum, passando por todas as instituições wari, que são concebidas e se constituem dentro deste jogo dialético que opõe o *nós* ao *outro*, reforçando a identidade a partir da alteridade, dentro de uma totalidade que, para ganhar sentido e coerência, depende deste sistema de reciprocidade que, em última instância, demonstra a interdependência e a coesão.

A nível individual, um wari vive a sua identidade social, desde o seu nascimento até a sua morte, em função da dependência direta da alteridade. Exatamente por isso, é imprescindível para a ordem social que a soberania dos grupos nominados seja mantida, já que a coesão repousa precisamente nas relações estabelecidas a partir desta divisão. É o caso das festas, onde a iniciativa do dom repou-

se na certeza do contra-dom, simbolizada pela circulação dos tambores e das flautas. É o caso do xamanismo, que, desde a sua concepção teórica, coloca o *nós* sob a dependência do *outro*. É o caso da antropofagia, que fazia recair sobre o *outro* a prescrição pública e institucionalizada do consumo do morto. É ainda o caso do parentesco, estendendo a consanguinidade através da terminologia Crow-Omaha, criando novas alianças e mantendo as antigas, prolongando a efetiva presença do *nós* entre os *outros*. E, finalmente, o caso da onomástica, fazendo circular os nomes, relíquias do patrimônio simbólico dos grupos nominados. Por todos esses fatos, essas múltiplas faces da realidade social fazem recair sobre a pessoa wari a presença do *outro*, que depende dela e do qual ela depende. O indivíduo, vivendo uma "situação biográfica determinada" - para usar uma expressão de Alfred Schutz (52), vive intersubjetivamente, na sua interpretação, este jogo onde a sua identidade social se complementa em função da alteridade. É o que caracteriza o "espelhamento múltiplo" de que fala Schutz: espelhamento multifacetado do relacionamento face-a-face, *"onde o conteúdo da consciência dos dois parceiros é mutuamente identificado"*. E ainda: *"O participante de um relacionamento face-a-face sabe, com grande probabilidade ou certeza, que o comportamento do seu parceiro é orientado em direção ao seu"*. (53)

---

(52) *"Todo momento da vida de um homem é a situação biográfica determinada em que ele se encontra, isto é, o ambiente físico e cultural conforme definido por ele, dentro do qual ele tem a sua posição, não apenas em termos do espaço físico e tempo exterior, ou do seu status e papel dentro do sistema social, mas também sua posição moral e ideológica"*. SCHUTZ, A. 1979: p. 73

(53) SCHUTZ, A. Idem: p. 192. Já havia chamado a atenção para essa característica de "espelhamento mútuo" na Introdução desta dissertação.

A concepção de pessoa - argumenta Françoise Michel-Jones - *"Não pode ser estática, uma vez que a sua composição testemunha a interdependência íntima que existe entre o individual e o social - sendo o social aquilo que dá forma ao individual - e permite pensar as suas relações recíprocas. Assim, a qualidade positiva ou negativa da ligação que o indivíduo mantém com o meio ambiente 'ecoa' nos elementos que constituem a sua pessoa, susceptíveis nesse caso de enriquecimento ou de deslocação".* (54) Nesse caso o "enriquecimento", o "empobrecimento" ou a "deslocação" dizem respeito aos constrangimentos do meio social sobre o indivíduo. Isso porque os direitos, privilégios e responsabilidades são estipulados pelo grupo. Entre os Pakaas-Novos, o indivíduo é introduzido nesta teia de relações sociais que mencionei acima, e que configura momentos decisivos e definitivos que assinalam a sua inserção dentro da sociedade. Vivendo-os, o indivíduo vive a sua identidade social que é, o tempo todo, contraposta e simultâneamente dependente da alteridade. É o que garante o seu lugar, como sujeito, na estrutura social. Desse modo, a noção de pessoa, assim construída, implica num sistema de representações que permite ao indivíduo interpretar a sua própria posição no mundo social e ao mesmo tempo lidar com os outros membros desta sociedade em todas as situações possíveis.

Alfred Schutz analisou amplamente o relacionamento do Nós, que envolve a consciência da presença do Outro e também o conhecimento de cada um está consciente do Outro. *"O que se requer"* - argumenta - *"é que a orientação para o Outro de cada parceiro seja colorida por um*

---

(54) MICHEL-JONES, F. 1974: p. 59

reconhecimento específico da maneira específica pela qual ele está sendo visto pelo outro parceiro. Isso, por sua vez, só é possível dentro da realidade social diretamente vivenciada. Somente aqui é que nossos olhares realmente se encontram; somente aqui é que se pode realmente notar como é que o outro o está vendo". (55)

A noção de pessoa, entre os Pakaas-Novos é eminentemente social e se inscreve dentro das ordens culturais e simbólicas que configuram a identidade social. Essas ordens agem de forma a enfatizar o grupo nominado e ao mesmo tempo a totalidade. Nesse sentido, estabelecem uma conexão inconstestável entre o indivíduo e o *outro*, de forma recíproca.

A identidade é a alteridade. E vice-versa. É o que torna possível "os olhares se encontrarem". E se compreenderem.

---

(55) SCHUTZ, A. Op. cit.: p. 185. O autor, ao analisar o relacionamento do *Nós*, inscreve-o dentro do que chamou de "*relação interativa face-a-face*", como vimos na introdução. Clifford Geertz (1978: pp. 220-233) usou conceitos analíticos propostos por Schutz para o estudo da vida cotidiana enquanto uma relação interativa e para a categorização da pessoa balinesa como uma concepção de identidade social.

Berger e Luckmann (1983: pp. 46-53) utilizaram conceitos de Schutz como importantes possibilidades heurísticas para a análise da interação. A reflexão que o indivíduo faz sobre si mesmo é tipicamente ocasionada pela atitude com relação a si que o outro manifesta. É tipicamente a resposta de "espelho" que fundamenta a interação.

CONCLUSÃO

Uma grande preocupação teórica norteou esta Dissertação, desde o início: compreender a natureza dos oito grupos nominados que configuram a sociedade Pakaa-Nova. Tratando-se, conforme adverti o leitor, de uma sociedade pouco conhecida na literatura etnográfica, a empresa exigiu um enfoque monográfico clássico, primeiramente, por esta razão, depois, porque compreender a natureza dos grupos nominados significou buscar a sua interdependência e coesão, ou seja, a totalidade social.

O enfoque monográfico clássico exigiu a abordagem de temas muito vastos - desde a história da sociedade, a morfologia, o parentesco, a cosmologia. Sabe-se que empreendimentos de tal ordem costumam pecar pela superficialidade. Mas não se quis aqui, em momento algum, esgotá-los. O que se pretendeu foi justamente demonstrar que a totalidade social e a natureza dos grupos nominados só podem ser inteligíveis se forem considerados todos os complexos sistemas de relações simbólicas que funcionam de maneira dialética, como mediadores e unificadores desses grupos. Não se pode, por isso, privilegiar

nenhum deles como um operador sociológico dominante, nem tampouco considerá-los de uma forma desarticulada. Nesse sentido, esforcei-me para compreender o modelo Pakaa-Novo em seus próprios termos, sem me preocupar com as construções teóricas que, seguramente, não poderiam dar conta da sua realidade. Vimos que a tentativa de confrontar um modelo teórico ortodoxo com as instituições Pakaas-Novas levou o autor do empreendimento, Alan Mason, a considerar os wari como incapazes de "descrever a sua própria realidade de maneira que pudesse indicar alguma ordem e também falácia em se ordenarem a si mesmos" - conforme já havia mencionado no capítulo III. Se, por um lado, Mason não conseguiu encontrar entre eles nenhuma "instituição" que lembrasse a ordem, por outro, passou a considerá-los "fluidos" e "a-estruturais".

No capítulo I eu mencionei uma questão que considero da maior importância: o fato de que cada vez mais, os modelos aplicados às sociedades indígenas sul-americanas têm sido repensados e muitas vezes considerados inadequados e insuficientes. Ao mesmo tempo, pesquisadores vêm propondo que a realidade cultural desses povos sugere que as diferentes comunidades que os compõem articulam complexos sistemas simbólicos que definem a sua estrutura social. São esses sistemas que informam sobre as práticas sociais e que dão significado ao vivido. Longe da "fluidez", são sistemas que permitem a configuração de totalidades rigorosas e extremamente coesas, formais e permanentes. Não é possível captar o seu sentido quando se buscam "modelos" pré-concebidos teoricamente. Pelo contrário: é preciso partir da magistral lição legada por Geertz de que a experiência humana tem uma estrutura plenamente significativa e que a tarefa do etnógrafo é a de descobrir, sob a multiplicidade das suas formas, uma estrutura que ele se esforça por descrever.

Nesse sentido, creio que as descrições aqui apresentadas podem se constituir num peso a mais como uma contribuição para uma etnografia com este tipo de preocupação teórica.

Os Pakaas-Novos - tentei demonstrar - desenvolveram um fenomenal esforço para manter coesos os grupos nominados que conformam a totalidade. A começar pela relação com a terra, princípio organizador das menores unidades sociais - os makaracon. Se, via de regra, os limites territoriais das sociedades indígenas sul-americanas foram considerados "vagos" e "imprecisos", aqui, ocorre o contrário. A organização em makaracon põe a nu um conhecimento sofisticado e uma organização formada por um conjunto de representações e idéias que dão uma importância fundamental ao aspecto geopolítico ao mesmo tempo em que transformam o mapa topográfico em mapa social.

Havia, é verdade, uma organização morfológica rígida, que se desorganizou em conseqüência do contato. Mas a desorganização espacial, a despeito dos traumas que certamente acarretou, não destruiu os "caminhos do makaracon". Tais "caminhos" conformam um espaço social muito mais abrangente dentro do qual tinham lugar as relações político-simbólicas e simbólico-cerimoniais entre os grupos nominados, os grupos locais e os grupos regionais.

A construção do *nós* se inscreve também dentro desse espaço e, sem dúvida, o jogo entre a identidade e a alteridade torna essas coletividades solidárias e interdependentes, através das relações de subjetividade. É essa interdependência, são essas relações, que explicam e tornam possíveis as práticas sociais como o xamanismo, como as festas, a onomástica. Essas práticas, e outras, como a antiga antropofagia, a feitiçaria, agiam (agem) de forma a reforçar a identidade dos grupos enquanto uma totalidade, ao mesmo tempo em que assina-

lam a identidade de um grupo em oposição a outro. São práticas ao mesmo tempo unificadoras e mediadoras que necessitam do *outro* para a sua efetivação.

Portanto, creio ter demonstrado que a organização social Pakaa-Nova se caracteriza por uma estrutura configurada por esses sistemas de relações dialéticas. Tal modelo, evidentemente, não informa apenas a prática social, mas também o sistema ideológico que o produziu. Nesse sentido, tentei enfatizar a importância do mito enquanto um modo de apreensão do real. Para mim, na qualidade de etnógrafa, foi o mito o grande mediador de um diálogo que teve de vencer toda a sorte de dificuldades para fluir. Mas o mito é também um dos recursos que os Pakaas-Novos utilizam para a construção da sua identidade, já que esta é, como tentei demonstrar, a primeira fonte.

E, ainda, as narrativas míticas, apreciando os eventos reais em função de uma lógica própria, permitiram que o sentido da história wari fosse captado. Tenho consciência de que o uso dos mitos que aqui fiz foi modesto. Mas busquei nessas narrativas precisamente o quadro de referências para os significados de certas práticas, instituições ou mesmo idéias - caso da antropofagia, do conceito de iami, dos "jogos de espelhos", etc. Nesses casos, procurei evidenciar que o mito, em larga medida, ordena uma grande quantidade de percepções e sensações que vive o indivíduo wari, que pode assim se situar em relação aos outros wari e com relação ao universo inteiro, impedindo representações antagônicas nas práticas dos grupos.

Tentei demonstrar também como essas práticas "sobreviveram", ou como escaparam de um previsível desaparecimento. Apesar de todas as coerções que sofreram, sobretudo a missionária, os grupos nominados mantiveram-se soberanos. Essa soberania é também de ordem política, na medida em que permite que uma coletividade se reafirme enquanto tal. O esfor-

ço para a sua manutenção foi gigantesco, mas foi o que permitiu aos wari continuarem a ser wari. Mais surpreendente foi testemunhar a execução de um tamará e a reconstrução do hiro roi, após 16 anos.

É certo que a possibilidade dessas atuações são um reflexo direto da manutenção de um sistema intelectual que faz recair sobre os laços de ordem simbólica a base para a coesão. E de vez que o espaço era, em larga medida, social e o tempo, um reflexo das relações construídas subjetivamente, os novos espaços e uma nova temporalidade não impediram as práticas tradicionais, mas, ao contrário, essas práticas ganham lugar dentro da nova e inexorável realidade.

A lógica das relações entre os grupos nominados se inscreve dentro de um sistema intelectual que explica o modelo wari e cuja operacionalidade é indiscutível. Ser um wari, dissemos, é ser um Oro Bone, um Oro Dao, etc. Portanto, esses grupos são também coletividades coexistentes cuja coexistência garante a perpetuação do modelo. É ainda a coexistência que permite simultaneamente a identidade ser pensada e vivida em função direta da alteridade e tentei demonstrar como isto se reflete até mesmo num signo lingüístico, o nosso inclusivo e o nosso exclusivo.

Enfim, ao tomar o desafio teórico inicial de tentar descrever a natureza dos grupos nominados, acabei por descrever a construção do *nós* entre os wari. Uma das questões suscitadas nesse jogo entre a identidade e a alteridade, onde se inscreve a construção do *nós*, foi a do canibalismo, um tema que tem despertado um interesse cada vez maior entre os antropólogos. Na sociedade Pakaa-Nova, a prática, pública e institucionalizada, inscreve-se dentro da ordem social que confere sentido às demais práticas, mas fundamenta-se também por uma concepção religiosa peculiar. Mesmo na morte, a alterida-

de é fundamental para a efetivação do ritual, que dela depende.

Entre os Pakaas-Novos, a construção de uma etnografia exigiu que se fosse buscar os significados nos sistemas intelectuais. Tivesse eu ficado a nível do visto ou do acontecimento, e nada teria a dizer. Mas creio que esta é, inegavelmente, a vocação da antropologia que se recusa a ver, nas sociedades indígenas sul-americanas, as "tribos" conforme interpretadas a partir de uma tradição que legou uma visão social em larga medida, reificadora.

Mas é certo também que a tarefa de descrever as estruturas significativas da sociedade Pakaa-Nova teve como ponto fundamental a elucidação do que é ser um homem wari no mundo wari. Em outras palavras, foi preciso descobrir, identificar e caracterizar a *persona* wari, as circunstâncias e as relações que tornam possíveis as instituições e as práticas. Desse modo, o parentesco, por exemplo, apresentando características definitivamente Crow-Omaha, demonstrou ter um caráter de *intencionalidade*, no sentido de que se dirige para alguma coisa, de que é vivenciado para um propósito ou uma linha de conduta em particular. Tentei demonstrar que esse propósito era a manutenção da preservação das antigas alianças e a formação de novas, fato aparentemente antagônico que era mediado por uma relação dialética, no caso, uma terminologia que, "congelando" o tempo, mantinha constantes as gerações, estendia a consanguinidade entre os diversos makaracon e mediava também a exogamia, que, no caso, tomava uma feição muito peculiar. A terminologia estava, portanto, dotada de uma esfera de significados na qual se constituiam objetos de percepção e cogitação, que definiam situações nas quais se encontravam os indivíduos wari e guiavam a sua conduta. As condutas desses indivíduos enquanto imediatamente vividas foram os dados básicos para a reflexão e a construção desta etnografia.

através de uma situação "dialógica" tornada possível pelo trabalho de campo. Mas é a descrição dos contextos de significados que tornam inteligíveis tais condutas. É bem verdade que o meu alcance (como de resto o de todo etnógrafo) sofre sérios e por vezes insuperáveis limites, já que não dominava a língua, nem o mundo das lembranças nem da fantasia. Conforme as palavras de Schutz, já citadas, os túmulos e as reminiscências são intransferíveis. Exatamente por isso, mesmo através de um enfoque monográfico clássico, o que este trabalho contém é um pequeno estoque do que me foi dado a conhecer. Tenho consciência de que a cosmologia Pakaa-Nova apresenta uma complexidade ímpar mas uma maior densidade que o assunto suscita e exige fugiria aos objetivos que me propus. Muitos elementos desafiaram a minha capacidade de descrevê-los adequadamente, tarefa que não posso afirmar que tenha sido lograda com êxito.

De uma maneira geral, posso dizer que tentei, à medida do possível, conhecer os *significados subjetivos* das condutas, experiências e ações **wari**, isto é, o significado que eles mesmos atribuíam às suas condutas, experiências e ações. Isso exigiu, da parte deles, uma "exegese" do seu sistema cultural tradicional, conforme mencionei no capítulo IV, citando James Clifford: no trabalho de campo o etnógrafo é o iniciante e o informante, o instrutor, e ambos, "autores de representações culturais" através das quais os sistemas culturais tradicionais são textualizados. Nesta condição de diálogo é que é possível perceber que inúmeros elementos culturais não "desapareceram" como poderia parecer a um observador descuidado. Mas é também nesta condição de diálogo que podemos perceber o que certas categorias e conceitos significam e verificar que, de fato, os problemas são universais, mas as soluções, sendo culturais, variam.

Finalmente, uma palavra ainda sobre a questão da categoria identidade conforme abordada nesta Dissertação.

Tentei demonstrar a sua imensa importância na sociedade Pakaa-Nova, a forma como é construída, vivenciada e experimentada. Nesse sentido, esta categoria só se torna inteligível se for localizada historicamente, já que "homens com identidades específicas" fazem "histórias no seio das quais emergem identidades particulares", conforme argumentam Berger e Luckmann, citado no capítulo II. Creio que, cada vez mais, é preciso conhecer a história das sociedades indígenas, que, na maioria das vezes, resume-se a um capítulo introdutório sobre relações interétnicas, uma atitude enganosa. A relação entre mito e história é um tema sempre abordado, polêmico e apaixonante. Mas se o mito é o informador de modelos, é também informador da história, como tentei demonstrar, considerando opiniões diversas, no capítulo II. Nesse sentido, foi o mito que informou sobre as diversas maneiras como o fenômeno *identidade* pode ser localizado e, conseqüentemente, descrito. Determinados eventos, como o encontro entre os Oro Wari e os outros oro conformam a história da sociedade e explicam de que forma a construção desta categoria emerge em diferentes contextos. O encontro com os brancos também foi um evento apreciado dentro do corpo mitológico - como, aliás, todas as sociedades indígenas o fazem - o que, por um lado, demonstra o acontecimento histórico irrefutável exibido na narrativa, por outro, um quadro de interpretação teórica peculiar. Limitar, portanto, a história de uma sociedade indígena aos eventos do quadro das relações interétnicas para só então extrair a categoria de identidade como uma construção contrastiva é empobrecer sumariamente modelos de grande complexidade e riqueza.

O conhecimento da história wari foi uma busca, sem dúvida prioritária e preferencial, não só por um desejo emocional conforme esclareci, ainda na Introdução, como também - pude compreender - era o caminho seguro e indispensável para o estabelecimento do diálogo, para "vencer a perplexidade".

Ao fim de um percurso tão longo quanto apaixonado, espero ter cumprido o tributo que me coube: escrever, nada mais, nada menos, o tanto que ainda não fora dito.

APÊNDICE I

BREVES DADOS DEMOGRAFICOS

Em Rondônia, realizei uma pesquisa em conjunto com a 8ª Delegacia Regional da FUNAI, visando a comparação de dados demográficos entre quatro grupos; Karitiana, Suruí, Gaviões e Pakaas-Novos. Resumo aqui os principais resultados sobre os Pakaas-Novos. Cumpre esclarecer, em primeiro lugar, que os dados foram coletados durante o período de 20/05/80 a 20/05/81, que chamamos *ano base*, em que a população total dos Postos (aldeia principal) era a seguinte:

POSTO	POP. MASC.	POP. FEM.	TOTAL
Negro Ocaia	127	121	248
Laje	94	95	189
Ribeirão	66	56	122
Pakaas-Novos	172	182	354
Total	459	454	913

Todos os Postos se caracterizaram pela baixa longevidade e alta porcentagem de jovens conforme o quadro a seguir:

DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO POR CLASSE ETÁRIA (EM %)

CLASSE ETÁRIA	NEGRO-OCAIA	LAJE	RIBEIRÃO	PAKAAS-NOVOS
0 - 9	42,2	40,4	36,9	35,3
10 - 19	21,8	19,0	14,0	27,4
20 - 29	7,6	8,4	20,4	11,4
30 - 39	13,3	17,4	15,7	13,6
40 - 49	6,9	7,4	6,5	5,0
50 - 59	2,6	3,1	1,6	3,6
60 e +	5,6	4,3	4,9	3,7
Total	100,0	100,0	100,0	100,0

No Negro-Ocaia a expectativa de vida revelou-se mais alta que nos outros Postos, expressa pela porcentagem de 15,1% de indivíduos de mais de 40 anos. A porcentagem da população infantil é muito alta : atinge 42,2%. Verifica-se um grave estrangulamento na faixa etária 20 - 29 anos, com uma abrupta diminuição da população (apenas 7,6% da população total).

No Laje a composição estrutural é bastante semelhante à do Negro-Ocaia. A população infantil é alta, representada por 40% de menores de 9 anos e a expectativa de vida não é tão baixa quanto a dos outros grupos, representada por 14,8% de indivíduos maiores de 40 anos. O maior estrangulamento também se dá na faixa 20 - 29 anos, representada por apenas 8,4% da população total.

No Ribeirão a desproporção se apresenta na faixa 10 - 19 anos: a população de 0 - 9 anos representa 36,9% da população total e cai para 14,0% na faixa seguinte. A proporção de crianças é menor que nos Postos anteriores mas, ainda assim, é alta: os menores de 5 anos representam 36,9%

da população total. A expectativa de vida é um pouco mais baixa, expressa por 13,0% de maiores de 40 anos.

A composição estrutural do Pakaas-Novos assemelha-se à do Negro-Ocaia e do Laje. A população infantil é menor, expressa por 35,3% de menores de 9 anos mas também caracteriza uma população em crescimento. A diferença propocional de indivíduos por classe etária é menor do que nos outros Postos, mas o estrangulamento ocorre na mesma faixa etária: 20 - 29 anos. A expectativa de vida é menor, expressa por 12,3% de maiores de 40 anos.

Embora todos tenham sofrido graves reduções de população, as altas porcentagens de jovens nas populações atuais denotam condições de crescimento. As principais baixas de natalidade ocorreram precisamente por ocasião dos contatos mais intensos, corroborando a idéia de que os grupos tendem a perder população nesses momentos críticos e recuperarem-se depois.

Outras medidas utilizadas foram: a *taxa geral de fecundidade* (relação dos nascidos vivos no ano base e a população feminina em idade fértil, isto é, entre os 15 e os 49 anos); a *taxa específica de fecundidade por idade* (relação entre o número total de nascidos vivos e o número total de mulheres em idade fértil) e a *taxa bruta de fecundidade* (somatória das taxas específicas). As duas últimas fornecem um quadro da fecundidade no passado:

TAXA GERAL DE FECUNDIDADE

LOCAL	TAXA
Negro-Ocaia	19,6
Laje	29,7
Ribeirão	20,0
Pakaas-Novos	25,7

TAXA DE FECUNDIDADE ESPECÍFICA POR IDADE

CLASSE ETÁRIA	NEGRO-OCAIA	LAJE	RIBEIRÃO	PAKAAS-NOVOS
15 - 19	0,2	0,2	00	0,3
20 - 24	3,3	2,5	1,4	1,2
25 - 29	6,2	3,6	2,5	4,3
30 - 34	4,7	4,2	5,2	4,7
40 - 44	4,3	3,3	00	7,7
45 - 49	3,7	7,0	00	4,0

TAXA BRUTA DE FECUNDIDADE $\left(\sum_{x=15}^{49} (x) \right)$

LOCAL	TAXA
Negro-Ocaia	30,7
Laje	27,2
Ribeirão	12,7
Pakaas-Novos	26,6

Dentre os Postos analisados, o Negro-Ocaia apresentou a segunda menor taxa de natalidade: 3,6. Houve apenas 9 nascimentos no ano base, numa população de 248 pessoas. Neste Posto verificou-se também a segunda menor taxa geral de fecundidade: 19,6. Entretanto, as taxas de fecundidade específicas por idade são relativamente altas, sendo deste Posto a mais alta taxa bruta de fecundidade: 30,7.

A taxa de natalidade no Laje atingiu 5,8, em um total de 11 nascimentos no ano base, numa população de 189 pessoas. A taxa geral de fecundidade é a segunda maior dentre os Postos: 29,7. A população feminina em idade fér-

til totaliza 37 pessoas, ou seja, 19,5% da população feminina total. A análise das taxas específicas de fecundidade por idade demonstra que a fecundidade nesta população é também relativamente alta. , Consequentemente, a taxa bruta de fecundidade (27,2) é alta, sendo a segunda maior de todos os Postos.

No Ribeirão, a taxa de natalidade atingiu 4,9, com um total de 9 nascimentos numa população de 122 pessoas. A taxa geral de fecundidade atingiu 20,0. A população feminina em idade fértil totaliza 26 pessoas, ou seja, 21,5% da população feminina total. Havia um grave estrangulamento na faixa etária 15 - 19 anos, com população igual a zero. A taxa de fecundidade específica por idade é relativamente baixa e, considerando-se o agravante de ser igual a zero nas faixas 15 - 19, 40 - 44 e 45 - 49 anos, redundou na mais baixa taxa bruta de fecundidade dentre todos os Postos.

No P.I. Pakaas-Novos registrou-se uma taxa de natalidade de 5,1, com um total de 18 nascimentos numa população de 354 pessoas. Trata-se da maior população, onde o total feminino em idade fértil atingiu 19,8% da população feminina total. Todas as taxas analisadas podem ser consideradas relativamente altas.

Cruzando-se a taxa geral de fecundidade com o percentual da população feminina em idade fértil, observa-se que a taxa geral de fecundidade no ano base foi maior no Laje, seguida do Negro-Ocaia, Pakaas-Novos e Ribeirão. Por isso, no que se refere ao ano base, as populações dos Postos distribuem-se do seguinte modo quanto à fecundidade:

ALTA	MÉDIA	BAIXA
Laje	Negro-Ocaia	Ribeirão
	Pakaas-Novos	

Se tomarmos as taxas específicas de fecundidade por idade e a taxa bruta de fecundidade observa-se que a distribuição dessas populações quanto à fecundidade no passado era diferente:

ALTA	MÉDIA	BAIXA
Laje	-	Ribeirão
Negro-Ocaia		
Pakaas-Novos		

De fato, se o leitor voltar ao quadro das taxas específicas de fecundidade por idade, observará que são muito altas na faixa de 30 - 49 anos, notavelmente no Laje. O caso do Ribeirão pode ser considerado atípico, uma vez que, no ano base, a população feminina de 40 - 49 anos era igual a zero. Evidentemente, se as medidas fossem refeitas em época diferente, os resultados seriam diversos.

No que se refere à mortalidade, foram obtidos os seguintes dados:

TAXA DE MORTALIDADE (Nº DE ÓBITOS/Nº DE HAB. NO PERÍODO)

Negro-Ocaia	00
Laje	5,8
Ribeirão	00
Pakaas-Novos	0,3

MORTALIDADE INFANTIL - ANO BASE

LOCAL	Nº DE NASCIDOS VIVOS	Nº DE MORTOS MENORES DE 1 ANO
Negro-Ocaia	09	00
Laje	11	01
Ribeirão	06	00
Pakaas-Novos	18	01

A altíssima taxa de mortalidade do Laje deve ser considerada atípica em virtude de um surto de malária. De uma maneira geral, as taxas de mortalidade são baixas se comparadas com outras populações. Não há dúvida que as populações destes Postos demonstram uma notável capacidade de recuperação, considerando-se os grandes traumas sofridos pelo contato.

Os dados aqui apresentados estão desatualizados, mas pretendemos oportunamente retomá-los para uma comparação com dados recentes. Ainda assim, permitem uma série de questionamentos, tais como: a verificação de uma variação nas taxas de natalidade e fecundidade entre os Postos, sendo maior nos Postos que se mantiveram menos vulneráveis à penetração do branco e menor nos outros, poderia ser explicada somente em função deste fator?

Apesar de anos em contato, continua a população Pakaa-Nova a apresentar altas taxas de fecundidade em classes etárias "tardias"? Como se comportam essas taxas em função das mudanças ocorridas: a sedentarização, o desejo em ter mais ou menos filhos, etc.?

Essas e muitas outras são interessantes questões para as quais não temos resposta, mas que esperamos, um dia, retomar.

APÊNDICE II

LISTA COMPARATIVA ORO WIN - PAKAA-NOVO

PORTUGUES	ORO WIN	PAKAA-NOVA
água	kom	kom
céu	anauin	auin
terra	namakan	makan
barro	tufô	tapaxĩ
roça	xitot	xitot
lua	panaô	panaô
sol	fuakamĩ	xinã
fogo	mipit	xẽ
mata	naharak	naharak
homem	tramã	tramã
mulher	narimã	narimã
criança	ipiẽ	piẽ
vovô	ipã	apã
pai	itẽ	tẽ
mãe	inã	nã
irmão mais velho	aji	aji

PORTUGUÊS	ORO WIN	PAKAA-NOVA
irmã mais velha	,we	we
irmão	açã	xã
gente	wari	wari
osso	at	at
pênis	panaritin'	katã
genitália	tuorã	manã
olho	tukuĩ	tukuĩ
boca	tupakã	kapiã
cabeça	pii	uinã
sangue	wic	wic
arara	tramin	tramin
onça	kinam'	kopakao
macaco-prego	kauprã	jowin
jacarẽ	ahôp	ahõp
queixada	iriẽ	miak
nambu-galinha	mipiran'	andaran'
gavião (gavião grande)	ipan	uaiõ
mutum	tuĩ	bẽ
mandioca	çuri	kop
arco (de pupunha)	parõ	temem
machado	ikit	kit
terçado	çaiam	irikuti
panela de barro	tiau	tapaxĩ
civilizado	uaiam'	uiam'

APÊNDICE III

OS MAKARACON [1]

I. MAKARACON ORO DAO

I.1. ORO DAO JI BONE

Margem esquerda do Ouro Preto

kurumiã kao uiam'	Kao = comer; uiam' = civilizado ou estranho. Traduzido por: "lugar onde os civilizados mataram índios", embora, literalmente, o sentido possa ser: "lugar onde os índios comeram civilizados."
Ienkã komerem'	komerem' = trovão

(1) Muito provavelmente, hã erros na transcrição desses nomes.

Totain uẽt	totain = como foi visto no capítulo I, totain é a forma neutra para "roça"; uẽt = cerejeira
Inã xirim	xirim, como foi visto, significa "a casa; inã = palha usada na construção das casas.
Uap am'	Uap am' foi traduzido por "parar um som" e teve a seguinte explicação: numa festa, alguém pegou o tambor, bateu e abafou o som.
Tocon urau	tocon = olho dele (3ª pes.); urau = fruta parecida com açaí.
Parapã	tipo de pau espinhoso
Mapãt	tipo de taboca
Tocon torocan'	torocan' = abelha; literalmente: olho de abelha
Totain kao iein	kao = comer; iein = uma fruta
Totain temem	temem = pupunha e também arco.
Xom horõk	xom = terra, lama; horõk = uru
Totain kaĩ	kaĩ = tipo de lagarta
Totain piã	piã = tipo de madeira
Tocon jowin	jowĩn = macaco-prego; literalmente: olho de macaco-prego

ipauiam'	de uiam' = civilizado: "lugar onde foi encontrada uma roça de seringueiros."
Horoman tokõ	não consegui traduzir
Uẽ türũ	homônimo do rio
Tikam araiẽ	araiẽ = arara
Manatõ	"gameleira". Obtive outra tradução: ma = ter; na =partícula; tõ = cuia
Pikaiẽ	patuá

I. 2. ORO DAO UIAM'

Igarapé Dois Irmãos (margem direita e esquerda)

Toxik	abelha
Tocon kam	kam = mutuca; "olho de matuca"
Ca ra pa kan	kan = tipo de cipó; pa = ter; ra e ca são partículas
Tanãin	tucumã
Kotaxik	porquinho
Komĩ trahõ	kom = água; i = locativo; trahõ = cabelo branco, tipo de macaco.
Totain kao naroi	kao = comer; traduzido por: "lugar onde se comeu carne de caça"

Komĩ con bẽ	con = possessivo, 3ª pes.; bẽ = mutum. "Rio de mutuns".
Tocon komerem	komerem = trovão
Nanarak	a mata
Totain xintõ	xintõ = abelha
Xikin	traĩra
Kuohõ	tipo de palha
Tocon cam	cam = carapanã, "olho de"
Ma na horõp	Ma = ter; na = partícula; horõp = paxiũba
Bin	anta
Touĩ	nambuzinho
Om ham bĩ	Om = negativa; ham = peixe. "Lugar onde não tem peixe."
Totain ki jam	jam = pessoa cansada, fatigada
Komĩ karan	karan = formiga; "rio de".
Tocon kopakao	kopakao = onça; "olho de".
Tucurumẽ	nambu
Ton pĩn	pĩn = acabar. Traduzido por "quando a roça acabou".
Totain tom'	tom' = instrumento de percussão
Tarauanain	fĩgado, forma neutra
Uan' xãt	traduzido por: "quando o homem quer ter relações de pẽ".

Kaximã	babaçu
Komĩ prã	prã = tipo de ãrvore
Oõ taiĩ	taiĩ = nome de uma folha
Om cote ne	Om = negativa; cote = pai, forma neutra; ne = partícula. "Quando não se conhece o pai".
Tamaiain	barranco alto
Totain mixem'	mixem' = sujo, preto, sujeira. "Roça suja".
Om çiri	Om = negativa; çiri = banana-brava.
Totain tawi	tawi = mel. "Roça de mel".
Piuã	cotia
Moau	gongo
Totain trakom'	trakom' = taboca
Totacon oro wari	"roça de todos"
Tocon ain	ain = onomatopéia: dor.
Toxam	barro, lama, argila
Trikõ	saracura
Pitop (2)	quandu
Pã oroptã	tipo de cobra
Karapakan	tipo de madeira

(2) Onde Mason fez a sua pesquisa.

Pepxam	pica-pau
Totain kanũm	kanũm = cacau, "roça de".
Totain ũ	ũ = formiga
Horon xitot	"roça velha"
Totain u'au	u'au = tucumã

II. MAKARACON ORO JOWIN

Margem direita e esquerda do rio Novo
Margem direita e esquerda do igarapé Inajatuba

Temem	arco, pupunha
Totain piã	piã = tipo de lagarta
Pahuip	abiu
Totain kanũm	kanũm = cacau
Komĩ con xupik	xupik = abelha
Tuxik	abelha
Kao iein	"azedo"
Kaximã	babaçu
Komĩ trahõ	traduzido
Om çiri	idem
Om cote ne	idem
Toxam	idem
Pepxam	idem

Tocon pije	pije = nosso filho (incl.)
Tocon bẽ	bẽ = mutum
Touĩ	traduzido
Komĩ tawi	idem
Totain karam	karam = palavra para "articulação", "joelho", "cotovelo"
Tanain	fumaça
Totain trakom	trakom = taboca
Tocon urumẽ	urumẽ = nambu
Totain xuin	xuin = centopéia
Uẽ tan pan	uẽ = onomatopéia, já visto; tan pan = traduzido por "quando o curso do rio é reto".
Tocon uaiõ	uaiõ = gavião
Oro iei	iei = abelha
Totain auĩ	auĩ = tucano
Ton pin xirim	"casa queimada"; pin = acabar
Panhuip	abiu
Totain kiam	kiam = tipo de árvore
Xikin	traíra
Ma na horõp	traduzido
Karapakan	idem

III. MAKARACON ORO EO

Margem direita do Uapĩt

Margem direita e esquerda do Terem Bone

Margem direita e esquerda do Xom xã

Margem esquerda do rio Negro

Komĩ con uam'	uam' = peixe
Pakũin	pedra
Tamaiain	barranco alto
To at	at = osso
Ta paratõ	não traduzi
Tocon koparãk	koparãk = abelha
Xicam toatĩ	toatĩ = palha
Huit pe makũ	makũ = caranguejo
Horon kom	horon = velho. "Água velha"
Tok merememem	merememem = mamão
Xom xã	lama
Uinain xitot	roça pequena
Mũi mauin	mauin = urucum
Ton pin xirim	traduzido
Ton pin xat uruçuk	uruçuk = mamuĩ
Tem piripit	piripit = coceira
Tere matam'	matam' = comprido

Panauin	deriva de mauin = urucum
Parapã	tipo de pau espinhoso
Uinain xitot	traduzido
Kao o tok kao uiam'	"casa de civilizado perto"
Manai iram'	iram' = açaí
To pa kon	cinza
Kit	machado de pedra
Mapãt	Tipo de taboca
Manatõ	gameleira
Totain xuin	xuin = centopéia
Taparatõ	não consegui traduzir
Panhuip	abiu

IV. MAKARACON ORO AT

Margem direita e esquerda do rio Ocaia

Ma na horõp	traduzido
Maxiu Uanap	não consegui traduzir
Oroã panã	panã = pau, madeira
Xom xã	lama, terra mole
Iamu pantkuin	não consegui traduzir
Tokoã em'	em' = cobra, homônimo do rio

Oro ko munu	munu = tipo de pau
Horon xitot	traduzido
Manatõ	traduzido
Totain xuin	idem
Terem bone	homõnimo do rio
Panhuip	traduzido
Om homiri	"limpo"
Kaximã	traduzido
Ka tuin	tuin = curica
Ta kitam'	kitam' = jirau
Ma na arip	arip = tipo de pau
To pa kon	traduzido

V. MAKARACON ORO BONE

Margem esquerda e direita do rio Laje, provavelmente entre as cabeceiras e o curso mẽdio, e ao longo dos seus afluentes Komĩ kuiai e Komĩ trakom'

Kuiai	pãssaro
Tamaiain	homõnimo de um makaracon Oro Dao
Komĩ kit	hã um makaracon Oro Eo chamado Kit
Tocon kap	kap = tipo de lagarta

Toxam	"terra mole"
Totain tikiepan	tikiepan = tatu-canastra
Komĩ Pakauin	kạuin = variação de mauin = urucum. Como foi visto, hã outra variação de mauin:Panauin, nome de makaracon Oro Dao
Tao panã	homônimo do rio Ouro Preto
Toxam pipirô	pipirô foi traduzido da seguinte forma: "quando o cacau cresce, as pontas dos galhos viram para o chão."
Komĩ ka ek	traduzido por:"quando se enforca alguẽm"
Totain xintô	homônimo de um makaracon Oro Dao
Taiaupã	nome de um peixe
Komĩ uruĩ	uruĩ = nome de um peixe
Komĩ con takao	takao = nome de um peixe
Totain Bẽ	bẽ = mutum
Makan pakã	literalmente: "terra vermelha"
Komĩ iaiau	iaiau = nomẽ de um pássaro
Ton pĩn	homônimo de um makaracon Oro Dao
Panhuip	homônimo de um makaracon Oro At e um Oro Jowin
Totain uakaram	karam = articulação

U au uĩ kao pijieman	kao = comer; pijieman = Tamanduá. Traduzido por: "lugar onde comeram tamanduá escondido".
Pakwin xain xain	pakwin = pedra, cachoeira, xain xain = onomatopéia: o barulho da cachoeira.
Komĩ kuran	kuran = outra palavra para pupunha
Matupiu	campo
Taihú	tipo de madeira
Tocon tramin	tramin = arara vermelha

VI. MAKARACON ORO RAME

Margem esquerda do Laje, depois do afluente Komĩ Kuiai, à jusante.

Panprãn	variação de paparan = carapanã
Tocon tutum	tutum = mucuim
Tocon muxuit	muxuit = coruja
Tac tuam	tuam = dormir após muito cansaço
Ton pin xirim	traduzido por "casa queimada"
Tocon nauikin	nauikin = macaco-da-noite
Totain memem	literalmente: "roça de frutas"
Horon xitot	homônimo de um makaracon Oro At

Tocon horõk	horõk = nambu. (Há vários tipos de nambu, ave que é personagem em muitos mitos).
Tocon touã	'touã = palavra para "tartaruga", "jaboti" e todos os bichos de casco. É também a palavra para "caucho".
Om paiain	om' = negativa; paiain = forma neutra para "boca". Essa tradução foi explicada da seguinte forma: "Um homem matou uma anta. Todos pediram um pedaço, menos uma mulher. O caçador perguntou-lhe: Por que não fala? Não tem boca? Om paiain?
Taihõp	variação de tuhõp = lagarta
Totain iram'	iram' = açai, mencionado
Totain temem	temem = Como vimos, pupunha, mas pode ser também "arco". Homônimo de um makaracon Oro Dao
Totain pa	não conseguimos a tradução
Totain xin	idem
Om muxucũ	muxucũ = lágrima. Traduzido por: "quando a pessoa chora e não sai lágrima"
Totain pijieman	pijieman = tamanduã
Pe me ne kuin topitãk	pe = verbo, "ter"; me = partícula, passado próximo; kuin = mui

	to; topitãk = tucandeira.
Karaman tikã	não conseguimos a tradução
Pan horõp	horõp, como foi visto, é "paxiũba"
Totain Xucun	não conseguimos a tradução
Totain hop	hop = jacaré
Totain kaji panã	kaji panã = pau, madeira, desconhecida
To pã komerem	traduzido por "lugar onde alguém foi morto por um raio"
Tao çiri	çiri = banana-brava

VII. MAKARACON ORO RAME XIEN

Margem esquerda do Laje, rumo à foz, e ao longo do afluente Tucuĩ

Totain xucun	homônimo de um Oro Rame
Xat araĩ	araĩ = outro nome para "arara vermelha"
Totain urem'	urem' = guariba
Totain memem	homônimo de um Oro Rame
Tocon toxik	toxik = abelha, mencionado
Toxam	homônimo de um makaracon Oro Bone

Makan tuã	"areia branca"
Totain piã	piã = tipo de madeira
Ma ni cam pijieman	pijieman = tamanduã, mencionado
Xikapan matiuãt	matiuãt = tipo de madeira
An xikã taparain	taparain = braço, na forma neutra. Traduzido por: "tirar o braço"
Tohoron	pedra pequena
Komĩ takãt	takãt = tipo de madeira
Matupiu	homônimo de um makaracon Oro Bone
Totain uakaran	idem

VIII. MAKARACON ORO KAO ORO AJÊ

Próximos do Tucuĩ e perto da foz do Laje. Território imediatamente contíguo ao anterior.

Maxiu Uanap	homônimo de um Oro At
Tocon Bẽ	bẽ = mutum, mencionado
Tocon Xinderau	xinderau = tipo de peixe
Ton pin xirin	Ton pin, como foi visto, "acabar". Há dois homônimos: um Oro Dao, outro Oro Bone
Pe ne me uram'	uram' = macaco-preto; pe = ter; ne e me = partículas

Ton parapã	parapã = tipo de madeira, com espinhos. Há dois homônimos Oro Dao.
Totain Det	homônimo de um Oro Dao
Makan pakã	homônimo de um Oro Bone
Tocon jowin	jowin = macaco-prego
Pa tao no bone	"ter a barriga cheia de fezes"
Tamaiain	há outros homônimos, um Oro Dao, outro Oro Bone
Totain nai	nai = pau espinhoso
Totain muĩ	muĩ = tipo de fruta
Komĩ hitrĩ	hitrĩ = tipo de peixe
Tocon uaiõ	homônimo de um Oro Jowin
Horon xitot	homônimo de um Oro Rame
Kac tikitat	tikirat = sapo

APENDICE IV

QUADRO I

NOMES POR GRUPO - TRADUÇÃO

GRUPO - ORO BONE	TRADUÇÃO
NOMES MASCULINOS	
Orom Puã	Puã = cair
Harem Tapaxĩ	Tapaxĩ = panela de barro
Aõ Panxintõ	xintõ = tipo de abelha
Uem' Kanũm	kanũm = cacau
Uem' Kamĩ	mi pi na = morrer
Uem' Parauan'	Parauan' = tipo de abelha
Harem Uinaitain	Uinaitain = pente-de-macaco (3)

(3) Cipõ da família das bignoniáceas. Tem frutos compridos e largos, que dão a idéia de pentes primitivos. (Aurélio Buarque de Hollanda)

Tenkomerem'	Komerem' = trovão
Oroao Pandaram'	Pandaram' = abelha, mel
Maxuim Hat	Hat = macaco prego, onomatopēia, som do seu grito
Uem' Xāi	Xāi = calor, quente, febre
Maxuim Kohōt	Hōt = tirar, puxar
Bone Xiau Pā	bone = fezes
Maxuim Iam A	"milho branco"
Aō	pássaro
Aō Kamip	makamip = tipo de peixe
Tokorom' Pauram'	Uram' = macaco-preto
Tem Xikō	Xikō-= tipo de caba;"xikō xikō" é uma onomatopēia: o barulho que faz a caba quando os índios tocam o pau onde se escondem
Uan' Hon'	Hon' = onomatopēia: peidar.
Maxuim Teperepē	Teperepē = pau cheio de buracos
Xuā	Deriva de xom', que por sua vez deriva de toxom' = lama
Tuji	tripa
Torei	urina
Tuparain	Arain = osso, forma neutra
Tokorom Pik	Pik = borracha, seringa, seringueira

Bone Bĩn	Bĩn = anta
U'au Prixi	Prixi = tipo de abelha
Oroao Noĩ	Noĩ = umbigo
Miauri	Auiri = tipo de caba
Aõ Xoharã	Horã = crescer
Harem Patakũiẽ	Patakũiẽ = castanha
Iamai Tukuan'	Katukuan' = cera de abelha
Uem' Tauinain	Uinain = cabeça, forma neutra
Miai Karamain	Karamain = articulações(joelho, cotovelo), forma neutra
Minai Kokã	kokã = um peixe
Oroao Tatã	Tatã = tipo de caba
Aõ Troiã	Traiain = folha nova de árvore, traduzido por "amanhecendo"
Xinxoi	Xiroxoi = tipo de abelha
Uem' Xipai	Xipai na = água funda

NOMES FEMININOS

Iap Metẽ	Metẽ = verme
Nakom	Kom = água
UrU Uẽ	uẽ = vômito, onomatopéia
Oroao Totorõ	Totorõ = tipo de abelha
Toõ Xakauã	Xakauã = tipo de abelha

Nirõ	Kanirõ = passarinho
Pakao	Kopakao = onça
Morotin Uẽuẽ	uẽ = vômito, onomatopéia
Kimoi	"Estar cheio, barriga cheia"
Toõ Tamanain	Tamanain = tonto, doido, Bêbado
Tokopiam'	Piam' = dormir
Hatem	Kotem = tipo de abelha
Toõ Papitã	Pitã = piranha
Tũpã	Hutã = cuspir
Morotin Pik	Pik = borracha, seringa, seringueira
Oroao Tatã	Tatã = caba
Tem' Uam'	Uam' = árvore
U'au Xãi	Xãi = quente, calor, febre
Oroao Jiprã	Piiprã = tipo de abelha
Pirõ	milho vermelho
Oroao Xiau	Xiau = um peixe
Toõ Takao	Takao = carã (peixe)
Oroao Pinkan'	Pinkan' = grilo
Morotin Mitrakõp	Kõp = macaxeira; trakõp = chicha de macaxeira
Main Pahũn	Pahũn = tipo de abelha
A'Ai Mixem'	mixem' = preto, sujo, sujeira

Topã Eo	Eo = som de um grito
Uem' Parauan'	Parauan' = tipo de abelha
Ariram Uram'	Uram' = macaco-preto
Oroao Kaurã	Kaurã = um peixe
Pakao Orôp	Orôp = jenipapo
A'Ai Tôt	Totôt = gavião
Toô Çiri	Çiri = banana-brava
Nirô Pintep	Tatep = tampar, virar, emborcar

GRUPO - ORO RAME

NOMES MASCULINOS

Urau	Toorau = papagaio
Uan' Hon	Hon' = peidar, onomatopēia
Tokorom Tirei	Tirei = grilo
Uem' Kanüm	Kanüm = cacau
Patakïiê	castanha
Aô Troiã	"Amanhecendo"
Aô Xãi	Xãi = febre, calor, quente
U'au Taran'	Taran' taran' = onomatopēia,"grilo"
Tokorom Kaĩu	Kaĩu = passarinho
Miauri	Auiri = tipo de caba

Aõ Xikõ	Xikõ xikõ: onomatopéia,"caba"
Ximai	'Kaximai = raiz
A'Ai Xupai	Xupai = fundo
Maxuim Korai	Korai = folha
Maxuim Uram'	Uram' = macaco-preto
Uem' Xãi	Xãi = quente, febre, calor
Pauiam'	Ipauiam' = passarinho
Patõt	Totõt = gavião
Ku' im'	Im' = escuro
Aõ Kamip	Makamip = peixe
Tokorom Patiê	patiê = cego
U'au Horã	Horã = crescer
Maxuim Teperepẽ	Teperepẽ = pau cheio de buracos
Tokorom Xiau	Naiau = peixe
Paton'	passarinho
Harem Totorõ	Totorõ = abelha

NOMES FEMININOS

A'ai Tõt	Totõt = gavião
Ariram'	Iram' = 'açaĩ
Pakao	Kopakao = onça
A'ai Mixem'	mixem' = sujo, preto, sujeira

Toõ Xakauã	Xakauã = tipo de abelha
Hatem	Kotem = tipo de abelha
Uem' Harakurei	Kurei = carne
Morotin Mitrakõp	mitrakõp = chicha de macaxeira
Tunpan Toroton	Ton = onomatopéia: espingarda
Iap Toau	Toau = uma flor
Oroao Xiau	Xiau = peixe
Pirõ	milho vermelho
A'ai Tamanain	Tamanain = tonto, doido, bêbado
Monotin Pik	Pik = borracha, seringueira
Oroao Pinkan'	Pinkan' = grilo
Pakao Orõp	Orõp = jenipapo
Toõ Çiri	Çiri = banana-brava
Nakom' Kõp	Kõp = macaxeira

GRUPO - ORO RAME XIEN

NOMES MASCULINOS

Pankan Merem'	Kamerem' = envira
Pauiam'	Iapuiam' = passarinho
Bone Xiau Pã	Bone = fezes
Uem' Kepimiak	Miak = porco
U'au Taran'	Taran' = taran' =onomatopéia, grilo

Tenkomerem'	Komerem' = trovão
Do'i	poraquê
Tokorom Panji Bone	Bone = fezes
Uem' Xãi	Xãi = febre, calor, quente
Mam'xim' Metẽ	Metẽ = verme
Harem Katuã	katuã = buriti
Maxuim Iam A	"milho branco"
Taiam'	Kaiam' = tipo de madeira
Minai Kokã	Kokã = peixe
Tem' Paranam'	Paranam' = biribã
Uem' Kanũm	Kanũm = cacau
Jiemai Torei	Torei = urina
Nauakan'	kan'= grilo
Oroao Tatã	Tatã = caba
Patõt	Totõt = gavião
Oroao Xãi	Xãi = quente, calor, febre
Aõ Xoharã	Horã = crescer

NOMES FEMININOS

Tokopiam	Piam = dormir
Toonõ	uinõ = caju
Pakao	Kopakao = onça

Iap Metẽ	Metẽ = verme
Mai Pahün	Pahün = tipo de abelha
Nakom uõp	Ụõp = peixe
Hatem Mapap	Urapap = tipo de madeira
Nirõ Pintep	Tatep = tampar, virar, emborcar
Morotin Pik	Pik = borracha, seringa, seringueira
Toõ Takao	Takao = peixe (carã)
Pakoran'	passarinho

GRUPO - ORO KAO ORO AJÊ

NOMES MASCULINOS

Maxuim Hat	macaco-prego (onomatopẽia)

NOMES FEMININOS

Iap Toau	Toau = uma flor
Oroao Tatã	Tatã = caba

GRUPO - ORO JOWIN

NOMES MASCULINOS

Torei	Urina
Xuã	Cipõ (timbõ)
Uem' Xãi	Xãi = calor, quente, febre

Oro Iram'	Iram' = açaí
Mam'xim' Metẽ	Metẽ = verme
Uem' Pixom'	Pixom' = escorpião
Maxuim Korai	Korai = folha

NOMES FEMININOS

Morotin Pik	Pik = borracha, seringa, seringueira
Toõ Papitã	Pitã = piranha
Tũpã	Hũpã = cuspir

GRUPO - ORO DAO

NOMES MASCULINOS

Maxuim Iam (ou Jam)	Iam ou Jam = espírito
Tokorom Pauram'	Uram' = macaco-preto
Oroao Jein	Jein = correr
Harem Uinaitain	Uinaitain = Pente-de-macaco
Harem Mopin	Ampin = carã (batata)
Uatakao	Uam' = peixe
Aõ Kamip	Makamip = peixe
Orom Kũin	Kũin = escorpião
Jiemai Aumpauin	Pauin = cẽu, alto
Parãp	Koparãk = tipo de abelha

Xiar'	passarinho
Am' Tarã	Tarã = passarinho
Uru	trovejar
Jiemai Tõ	Tõ = madeira
Uem' Xãi	Xãi = quente, calor, febre
Harem Kutã	Kutã = farinha
Jibom Õ	Õ = goiaba do mato
Jiemai Humai	Humai = banha, gordura
Urũ Tao	Otao = sapo
Uem' Kirim	kirim = piaba
Jiemai Maram'	Maram' = coisa podre, mole
Torei	urina
U'au Xintõ	Xintõ = abelha
Orom Tokom	Kom = água
Orom Xĩu	Xĩu = frio
Uatakao Bone	bone = fezes
Morotin Pakuran'	Auiran' = passarinho
Jiemai Triẽ	triẽ = brasa de fogo
Jiemai Uom'	uom' = algodão
Uem' Kap	Kap = lagarta
Pariri	andorinha
Tian'	passarinho

Harem Totorõ	totorõ = abelha
Man'xim Metẽ	Metẽ = verme
Tem' Uẽ	Uẽ = vômito, onomatopẽia
Oroao Piripit	Piripit = quebrar
Bone Xipanai	bone = fezes
Tokorom Kaiẽu	kaiẽu = passarinho
Tem' Noĩ	noĩ = umbigo
Morotin Uat	maxiuat = madeira
Aõ Xoharã	horã = crescer
Tokorom Xiau	Iau-au = peixe
Uem' Trot	trot = ouricuri
Aõ Tõt	Totõt = gavião
U'au Em'	Em' = cobra
Tem' Çiri	Çiri = banana-brava
Uem' Patõ	Tõ = árvore
A'Ai tom'	Tom' = sapo
A'Ai Xikau Tukũiẽ	Tukũiẽ = castanha
Ximai	Kaximai = raiz
Horei Xõp	Iõp = passarinho
Patan'	Tan' = fólha
Manim'	Nim' = peixe
Bone	fezes

Orom' Puã	Puã = cair
Maxuim Horõk	horõk = uru
Uem' Xem'	Mixem' = sujo, preto, sujeira
Uem' Parauan'	Parauan' = abelha
Miai Irõ	kaurõ = caba
Uem' Pixom'	Pixom' tipo de escorpião
Maxuim Hom	Homain = gordura
Harem Tamanain	Tamanain = tonto, bêbado, doido
Harem Xixip	Koxip = gavião
Jiemai Xuktã	hotã = quati
Uem' Kanüm'	Kanüm' = cacau
Oõ Orek	Iurek = tipo de lagarto
Maxuim Hat	Hat = macaco-prego, onomatopéia: som do grito

NOMES FEMININOS

Morotin Papieman'	Pijieman' = tamanduã
Oroao Tamanain	Tamanain = tonto, bêbado, doido
Tumpan'	Tikiepan' = tatu-canastra
Kuetem Xüt	Ut = nariz
Orom Tuirã	Tuirã = testículos
Orom Kraxi	Kraxi = madeira
Tokohet Piiõ	Piiõ = estrela

Iap Toau	Toau = tipo de flor
Kimoi	"estar cheio", "barriga cheia"
Pirõ	milho vermelho
Tokohet Mem'	Mem' = fruta
Uem' Xũt	Ũt = raiz
Tokohet Xipan'	tikiepan' = tatu-canastra
U'au Orotao	Otao = sapo
U'au Bĩn	Bĩn = anta
Oro Iram'	Iram' = açaĩ
Uem' Kanũm	Kanũm = cacau
Uem' Kamai	Kamai = sem doce
Toõ Uruak	Uak = passarinho
Toõ Em'	Em' = cobra
Morotin Uat	Maxiuat = pau, madeira
Orom Kraxi	kraxi = pau, madeira
Topã Iam	Iam ou Jam = espírito
Morotin Pik	Pik = borracha, seringa, seringueira
Oroao Mipau	mapau = pupunha
Xinxãi	Xãi = quente, febre, calor
Nirõ Pintep	Tatep = tampar, virar, emborcar
Nakom	Kom = água

Oroao Mapao	mapao = pupunha
Oroao Kaurã	kaurã = peixe
Toô Takao	takao = carã (peixe)
Pakao	kopakao = onça

GRUPO - ORO EO

NOMES MASCULINOS

Aô Kurô	Kurô = casca de árvore
Orom Küin	Küin = tipo de escorpião
Harem Tüam'	Tüam' = tipo de madeira
Morotin Maumpain	pauin = cêu,alto
Uem' Parauan'	Parauan'= tipo de abelha
Aô Tôt	Totôt = gavião
Harem Katuã	Katuã = buriti
Maxuim Teperepẽ	Teperepẽ = pau cheio de buracos
Uan' Hon'	Hon' = peidar, onomatopẽia
Tuji	Muji = tripa
Tokorom Pawari	Wari = gente
Maxuim Korai	korai = tipo de planta
Maxuim Iam	Iam ou Jam = espírito
Xiam' Pixam'	Pixam' = pica-pau
Horei Mopĩn	ampĩn = carã (batata)

Oroao Kaurã	Kaurã = peixe
Miai Pixuin	Jowin = macaco-prego
Morotin Oran	Oran = passarinho
Mam'xim Metẽ	Metẽ = verme
Oroao Tatã	Tatã = caba
Maxuim Towon	Towon = pássaro
Maxuim Hat	Hat = macaco-prego, onomatopéia, som do grito

NOMES FEMININOS

Oro Tõ	Tõ = árvore
Kimoi	"Estar cheio, barriga cheia"
Nakom	Kom = água
Pairam'	Iram' = açaí
Tokohẽt Kao Xẽo	Xẽo = cheiro bom; "Kuxẽo"= macaco-cheiro
Xatuji	Muji = tripa
Toõ Xakauã	Xahauã = abelha
Uem' Parauan'	Parauan' = abelha
Tonpan	Tikiepan = tatu-canastra
Nirõ Pintep	Tatep = tampar, emborcar, virar
Oroao Kaurã	Kaurã = peixe

GRUPO - ORO AT

NOMES MASCULINOS

Uatakao	Takao = peixe
Oroao Panaram	Panaram' = breu
Morotin Oran'	Oran' = passarinho
Uam' Ẽ	Ẽ = peixe
Horom Urũ	Urũ = trovejar
Uan' Hon'	Hon' = peidar onomatopéia
Xinxoi	xiroxoi = abelha
Xinxãi	Xãi = quente, calor, febre
Orom Tukũai	tũiai = peixe
Jiemai Triẽ	Triẽ = brasa de fogo
Uem' Kirim'	Kirim' = pacu
Jiemai Tamanain	Tamanain = tonto, bêbado, doido
Ximai	Kaximai = raiz
Morotin Bone	Bone = fezes
Morotin Toõ	Toõ = árvore
U'au Horom Tok	morotok = abelha
Orom Küin	Küin = tipo de escorpião
U'au Omiji	Omiji = peixe
Aõ Xãi	Xãi = quente, febre

Harem Katuã	Katuã = buriti
Oro Uam'	Uam' = passarinho
Iap Patauan'	tarauan' = patuã
U'au Tukuri	Tukuri = um inseto

NOMES FEMININOS

Urú	Trovejar
Uam Paxikã Taparain	Arain = osso, forma neutra
Kuetem Pataparamen'	taramen' = arara
Morotin Tô	Tô = árvore
Iap Patauan'	tarauan' = patuã

QUADRO II

SÉRIE DE NOMES COMPOSTOS POR GRUPO

NOME	GRUPO	TRADUÇÃO
Maxuim Kohõt	OB	hõt= tirar,puxar
Maxuim Teperepẽ	OB/OR/OE	teperepẽ =pau cheio de buracos
Maxuim Iam Ã	OB/ORX	"milho branco"
Maxuim Hat	OB/OD/OKOA	hat=macaco-prego
Maxuim Korai	OR/OE	korai = planta
Maxuim Uram'	OR	uram'=macaco-preto
Maxuim Hom	OD	hom = de homai,gordura
Maxuim Iam	OD/OE	iam ou jam= espírito
Maxuim Towon	OE	towon = pássaro
Maxuim Horôk	OD	horôk = uru
Uem' Xãi	OB/OD/ORX/OJ/OR	Xãi = quente,febre .calor
Uem' Kanüm'	OB/OR/OD/ORX	kanüm'= cacau
Uem' Parauan'	OB/OE	parauan'= abelha
Uam' Xipai	OB	xipai = água funda
Uam' Patõ	OD	tõ = árvore
Uem' Trot	OD	trot = ouricuri

Uem' Pixom'	OD/OJ	pixom'= tipo de escorpião
Uem' Kap	OD	kap = lagarta
Uem' Xem'	OD	mixem'= preto
Uem' Kepimiak	ORX	miak = porco
Uem' Kirim	OA	kirim = pacu
Uem' Harakurei	OR	kurei = carne
Uem' Taparain	OA	arain = osso,forma neutra
Oroao Tamanain	OD	tamanain= bêbado, tonto, doido
Oroao Pinkan'	OB/OR	pinkan' = grilo
Oroao Tatã	OB/OR/OKOA/OE	tatá = caba
Oroao Panaram'	OB/OA	pandaram'= abelha
Oroao Noĩ	OB	noĩ = umbigo
Oroao Xãi	OD/ORX	xãi = calor,febre, quente
Oroao Kaurã	OE/OB	kaurá = peixe
Oroao Jiprã	OB/OR	piiprá = abelha
Oroao Xiau	OB/OR	xiau = peixe
Harem Uinaitain	OB/OD	uinaitain = cipó
Harem Tapaxĩ	OB	tapaxĩ = barro
Harem Patakũiẽ	OB	patakũiẽ=castanha

Harem Totorõ	OR/OD	totorõ = abelha
Harem Mopĩn	OD	ampĩn =carã (batata)
Harem Kutã	OD	kutã = farinha
Aõ Panxintõ	OB	xintõ = abelha
Aõ Kamip	OB/OR/OD	makamip = peixe
Aõ Troiã	OB/OR	"amanhecendo"
Aõ Xãi	OR	xãi = quente,febre, calor
Aõ Xupai	OR	xupai = fundo
Aõ Xoharã	OB/OD	horã = crescer
Aõ Tôt	OE	totôt = gavião
Aõ Kũro	OE	?
U'am Bĩn	OD	bĩn = anta
U'au Orotao	OD	tao = sapo
U'au Harã Uinain	OD	uinain = cabeça
U'au Harã	OD	harã = crescer
U'au Taran'	OR/ORX	taran'= grilo onomatopēia
U'au Tukuam'	OB	katukuam'= cera de abelha
U'au Xãi	OB/ORX	xãi = quente,calor, febre
U'au Prixi	OB	taprĩ = abelha

U'au Horon Tok	OA	morotok = abelha
U'au Omiji	OA	omiji = peixe
U'au Tukuri	OA	tukuri = inseto
U'au Xintõ	OD	xintõ = abelha
Tokorom Tirei	OR	tirei = grilo
Tokorom kaĩu	OR/OD	kaĩu = passarinho
Tokorom Patĩ	OR	pati = cego
Tokorom Xiau	OR	naiau = peixe
Tokorom Panajiemon	OR	panajiemon =tamanduã
Tokorom 'Panuram'	OB/OD	uram'=macaco-preto
Tokorom Pik	OB	pik =borracha,seringa
Tokorom Pawari	OE	wari = gente
Orom Puã	OB/OD	puã = cair
Orom Tokom	OD	kom = ãgua
Orom Xĩu	OD	xĩu = frio
Orom Kũin	OD/OE/OA	kũin = escorpião
Orom Tukuai	OA	tuai = peixe
Orom Tuirã	OD	tuirã= testículos
Orom Kaurã	OD	kaurã = peixe
Jiemai Huaiẽ	OD	?
Jiemai Aumpain	OD	pauin = cẽu,alto

Jiemai Tô	OD	tô = madeira
Jiemai Humai	OD	humai = banha
Jiemai Maran'	OD	maran'=coisa podre
Jiemai Triẽ	OD	triẽ =brasa de fogo
Jiemai Uom'	OD	uom' = algodão
Jiemai Huiat	OA	iat = dente
Jiemai Tamanain	OA	tamanain=tonto,doi do, bêbado
Jiemai Torei	ORX	torei = urina
Morotin Pakuran'	OD	auiran'=passarinho
Morotin Uat	OD	maxiuat = madeira
Morotin Maumpain	OE	pauin = ceu,alto
Morotin Orau	OE	orau = passarinho
Morotin Bone	OA	bone = fezes
Morotin Toô	OA	tô = ārvore
Morotin Uẽuẽ	OB	uẽ = vômito, onomatopẽia
Morotin Pik	OB/OR/OJ/ORX/OD	pik = borracha
Morotin Mitrakôp	OB/OR	trakôp = chicha de macaxeira
A'Ai Tôt	OB	totôt = gavião
A'Ai Mixem	OB/OR	mixem' = preto

A'Ai Toatõk	OR	tõk = olho
A'Ai Tamanain	OR	tamanain =tonto,etc.
Toõ Xahauã	OB/OR/OD/OE	xakauã = abelha
Toõ Takao	OB/ORX	takao =peixe(carã)
Toõ Çiri	OB/OR	çiri=banana-brava
Toõ Tamanain	OB	tamanain= tonto,etc.
Toõ Papitã	OB/OJ	pitã = piranha
Toõ Dan'	OR	dan' = ferida
Toõ Uruak	OD	uruak =passarinho
Toõ Takunai	ORX	takunai = pau

QUADRO III

NOMES QUE SE REPETEM ENTRE OS GRUPOS

GRUPOS	NOMES
ORO BONE/ORO RAME	Miauri
	Maxuim Teperepẽ
	Uem' Xãi
	Uem' Kanũm'
	Aõ Kamip
	Aõ Troiã
	Uan' Hon'
	Pakao
	Pakao Orõp
	Morotin Pik
	Morotin Mitracõp
	Oroao Jiprã
	Oroao Xiau
	Oroao Pinkan
	A'Ai Tõt
	A'Ai Mixem'
	Pirõ
ORO BONE/ORO DAO	Pirõ
	Toõ Xakauã
	Morotin Pik
	Pakao
	Nakom
	Nirõ Pintep
	Harem Uinaitai
	Aõ Kamip
	Tokorom Panuram'

	Torei
	Aõ Xoharã
	Maxuim Hat
	Uem' Kanũm'
ORO BONE/ORO RAME XIEN	Bone Xiau Pã
	Tenkomerem'
	Maxuim Iam Ã
	Uem' Kanũm'
	Harem Katroã
	Uan' Hon'
	Mai Pahu
	Nirõ Pintep
	Tokopian
	Pakao
ORO BONE/ORO RAME XIEN	Toõ Takao
	Morotin Pik
ORO BONE/ORO EO	Uem' Parauan'
	Maxuim Teperepẽ
	Uan' Hon'
	Oroao Tatã
	Kimoi
	Nakom
	Toõ Xakauã
	Nirõ Pintep
	Oroao Kaurã
ORO BONE/ORO AT	Oroao Panaram'
	Uan' Hon'
	Xinxoi

ORO BONE/ORO JOWIN	Xuā
	Torei
	Morotin Pik
	Toō Papitā
ORO BONE/ORO KAO ORO AJE	Maxuim Hat
	Oroao Tatā
ORO DAO/ORO RAME	Uem' Kanŭm'
	Harem Tototrō
	Pauiam'
	Uem' Kanem'
	Ximai
	Aō Kamip
	Iap Toau
	Pakao
	Toō Xakauā
ORO DAO/ORO RAME XIEN	Uem' Kanŭm'
	Oroao Xāi
	Pauiam'
	Mam'xim' Metē
	Aō Xoharā
	Pakao
	Toō Takao
	Morotin Pik
ORO DAO/ORO EO	Aō Tōt
	Maxuim Iam
	Orom Kŭin
	Mam'xim Metē
	Kimoi
	Nakom

	Nirõ Pintep
	Oroao Kaurã
ORO DAO/ORO AT	Orom Kũin
	Uem' Kirim
	Ximai
ORO DAO/ORO JOWIN	Mam'xim Metẽ
	Uem' Pixom'
ORO DAO/ORO KAO OAO AJẼ	Maxuim Hat
ORO RAME/ORO RAME XIEN	Uem' Xãi
	Patõt
	U'au Taran'
	Pakao
ORO RAME/ORO EO	Maxuim Korai
ORO RAME/ORO AT	Ximai
	Pauiam'
ORO RAME/ORO JOWIN	Morotin Pik
ORO RAME/ORO KAO ORO AJẽ	Iap Toau
ORO RAME XIEN/ORO EO	Nirõ Pintep
ORO RAME XIEN/ORO AT	Harem Kaꞌtuã
ORO RAME XIEN/ORO JOWIN	Maxuim Korai
	Morotin Pik

ORO RAME XIEN/ORO KAO ORO AJĒ -

ORO EO/ORO AT Orom Kŭin

Uán' Hon'

Morotin Uram'

ORO EO/ORO JOWIN Man'xim Metē

ORO EO/OROKAO ORO AJĒ -

ORO AT/ORO JOWIN -

ORO AT/ORO KAO ORO AJĒ -

ORO JOWIN/ORO KAO ORO AJĒ -

QUADRO IV

SIGNIFICADO DOS NOMES

1. VERBOS

Orom Puã	puã = cair
Maxuim Kohôt	hôt = tirar, puxar
U'au Horã	horã = crescer

2. VEJETAIS

Uem' Kanüm	kanüm = cacau
Pataküiê	
Harem Pataküiê	pataküiê = castanha
Harem Uinaitain	uinaitain = pente-de-macaco
Tim Ai	katimai = raiz
Maxuim Korai	korai = folha
Tokorom Pik	
Morotin Pik	pik = borracha, seringa, seringueira
Harem Mopĩn	ampĩm = carã (batata)
Jiemai Tô	tô = madeira
Uem' Patô	
Pankam'	kamerem' = envira
Taiam'	kaiam' = madeira

Jibom Õ	õ = goiaba-do-mato
Jiemai Uom'	uom' = algodão
Tem' Çiri	çiri = banana-brava
Xuã	cipõ
Oro Iram'	iram' = açai

3. ANIMAIS (vários tipos)

Urau	toorau = papagaio
õ Panxintõ	xintõ = abelha
Harem Totorõ	totorõ = abelha
U'au Prixi	taprĩ = abelha
Xinxoi	xiroxoi = abelha
U'au Horon Tok	morotok = abelha
Uem' Parauan	parauan' = abelha
Parãp	koparãk = abelha
Aõ Kamip	makamip = peixe
Minai Kokã	kokã = peixe
Manin'	peixe
Do'i	poraquê
Tokorom Xiau	iau-iau = peixe
Oroao Kaurã	kaurã = peixe
Uatakao	takao = peixe

Uem' Kirim'	kirim' = peixe
Maxuim Hat	hat = macaco-prego, onomatopēia
Maxuim Uram'	uram' = macaco-preto
Tokorom Pauram'	uram' = macaco-preto
Miai Pixuim	jowin = macaco-prego
U'au Taran'	taran' = taran' = grilo, onomatopēia
Tokorom Tirei	tirei = grilo
Miauri	auiri = caba
Aõ Xukõ	xukõ xukõ = caba, onomatopēia
Tem' Xikõ	xikõ xikõ = caba, onomatopēia
Oroao Tatã	tatã = caba
Miai Irõ	Kaurõ = caba
Paton'	passarinho
Aõ Tõt	totõt = gavião
Harem Xixip	koxip = gavião
Maxuim Horõk	horõk = uru
A'ai Tom'	tom' = sapo
Uru Tao	otao = sapo
Uem' Kepimiak	miak = porco
Cone Bĩn	bĩn = anta

4. ATO BIOLÓGICO, REFERENTE AO CORPO

Uan' Hon'	peidar, onomatopēia
Bone Xiau Pā	
Bone Xipanai	bone = fezes
Uatakao Bone	
Tokorom Panji Bone	
Torei	urina
Oroao Noī	noī = umbigo
Tem' Uē	
Morotin Uēuē	Uē = vômito, vomitar, onomatopēia
Jimai Huiat	iat = dente

5. ELEMENTOS DA NATUREZA

Uem' Xāi, Xinxāi e todos terminados em xāi	xāi = calor
Tenkomerem'	komerem' = trovão
Orom Tokom e terminados em kom	kom = āgua
Uru	trovejar, trovão

APÊNDICE V

LEITURA DA GRADE GENEALÓGICA DO RIBEIRÃO

NOMES QUE SE REPETEM

- letra A: nomes Oroao, que, no Ribeirão, denomina nove pessoas. Qual o parentesco entre elas? É variável: Oroao Maerai (A 1, Oro Rame) e Oroao Pinkam (A 2, Oro Bone) são mãe e filha; o avô paterno do Oroao Trotô (A 3, Oro Bone) é irmão da avô materna de (A 2); Oroao Tata (A 4, Oro Bone) é também irmã da avô materna de (A 2) e do avô paterno de (A 3); Oroao Xiau (A 5, Oro Rame Xien) é casada com o irmão da mãe de Oroao Iein (A 6, Oro Bone) e é meia-irmã (por parte de mãe) de pai de Oroao Iaprã (A 7, Oro Rame Xien). Oroao (A 8, Oro Bone) é casada com o irmão da avô materna de Oroao Pandaram' (A 9, Oro Bone), que por sua vez é irmão do marido de (A 4). (A 4) é também irmã do avô paterno de (A 3) e da avô paterna de (A 2). Portanto, laços consanguíneos unem (A 1) e (A 2); (A 2), (A 3), (A 4) e (A 9); laços consanguíneos unem (A 5) e (A 7) e laços de afinidade unem (A 5), (A 6) e (A 7)

Letra B - nomes Toõ: Toõ Xakaua (B 1, Oro Bone) e Toõ Takumai (B 2, Oro Rame Xien), têm uma relação de afinidade; Toõ Papitã (B3, Oro Jowin) é prima paralela de Toõ Tamanain (B 4, Oro Bone): suas mães são irmãs; a mãe de Toõ Xakauã (B 5, Oro Bone) é irmã de (B 1).

Letra C - nome Uem' Xãi, que designa duas pessoas, as quais não têm parentesco verificável na genealogia.

Letra D - nome Bone Xiau Pã: (D 1,Oro Bone) não tem parentesco verificável na genealogia com (D 2),(D 3) e (D 4). O pai de (D 2) é irmão do pai de (D 4) que são, portanto, primos paralelos.

Letra E - nomes Maxuim: Maxuim Kohõt (E 1, Oro Bone) não tem parentesco verificável na genealogia com os demais, da mesma forma que Maxuim Hat (E 2, Oro Bone) e Maxuim Iam (E 3, Oro Dao). O último, vale lembrar, junto com seu irmão, são os únicos Oro Dao do Ribeirão. Ambos vieram do P.I. Pakaas-Novos.

Maxuim Teperepẽ (E 4, Oro Bone) é primo de Maxuim Iam A (E 5, Oro Bone): seus pais eram irmãos. O pai de Maxuim Kohõt (E 6, Oro Bone) é irmão de (E 5).

Letra F - nome Uan' Hon': (F 1, Oro Bone) não tem parentesco verificável na genealogia com (F 2)e (F 3), que são irmãos.

Letra G - nome Pakao, que designa duas pessoas sem parentesco verificável na genealogia.

Letra H - nomes Morotin: há 3 pessoas chama-

das Morotin Pik, (H 1, Oro Bone), (H 2, Oro Bone) e (H 3, Oro Jowin). (H 2) e (H 3) são primas cruzadas: a mãe de (H 3) é irmã do pai de (H 2). Ambas têm com (H 1) a seguinte relação: o avô (paterno de (H 3) e materno de (H 2) é irmão do avô paterno de (H 1).

Há duas Morotin Uéuẽ: (H 4, Oro Bone) e (H 5, também Oro Bone). (H 4) é prima paralela de (h 3): as mães são irmãs, e é prima cruzada de (h 2), tendo, portanto, o mesmo tipo de relação que (H 2) tem com (H 1).

Letra I nomes Hatem, que designam duas mulheres Oro Bone. A genealogia não fornece o parentesco entre elas.

Letra J - nome Iamai, que designa dois homens Oro Bone, também sem parentesco verificável na genealogia.

Letra K - nome Tokopiam: (K 1) e (K 2), têm uma relação de afinidade; (K 3) não tem parentesco verificável com as demais.

Letra L - nome Aê, que designa três mulheres, uma Oro Rame Xien, duas Oro Bone. (L 3) tem com (L 1) a seguinte relação: o avô materno de (L 3) é irmão da mulher do irmão do pai de (L 1). (L 2) e (L3) têm a seguinte relação: o pai de (L 2) é irmão do avô paterno de (L 3).

Letra M - nome Tenkomerem': (M 1, Oro Rame Xien) e (M 2, Oro Bone). O pai de (M 2) é irmão do avô materno de (M 1).

Letra N - nome Xuã. Seus portadores não

têm parentesco verificável na genealogia.

Letra O - 'Nomes Tokorom':Tokorom' Panajiemon' (O 1, Oro Rame Xien) não tem parentes no Ribeirão. Tokorom' Pik (O 3, Oro Rame Xien) e Tokorom' Panuram' (O 4,Oro Bone) têm a seguinte relação: o avô materno de (O 4) é irmão da avó materna de (O 3). O outro Tokorom' Panuram' (O 1, Oro Dao), não tem parentesco algum com os demais.

Letra P - nomes Uem' : Uem' Parauan' nomina duas pessoas, Oro Bone, (P 1 e P 2) que têm a seguinte relação: o pai de (P 2) era irmão do pai de (P 1) que são, portanto, primos paralelos. Uem' Kanũm' (P 3, Oro Bone), Uem' Kepimiak (P 4, Oro Rame Xien) e Uem' Kakamiẽ (P 5, Oro Bone) não têm parentesco observável na genealogia.

Letra R - nome Toreĩ:seus portadores não têm qualquer parentesco. (R 1, Oro Jowin), veio do Negro-Ocaia e não tem parentes no Ribeirão.

Letra S - nomes Harem: Harem Tapaxĩ (S 1, Oro Bone) e Harem Uinaitai (S 2, Oro Bone), têm a seguinte relação - o pai de (S 1) era irmão de (S 2).

Letra T - nomes Iap, que designam duas mulheres sem parentesco observável na genealogia.

Letra U - nome Nirõ, que designa duas mulheres também sem parentesco verificável na genealogia.

Letra V - refere-se a Tũpã, que nomina duas meninas, sem parentesco verificável.

Letra W - nome Piuan', que designa duas mulheres, (W 1, Oro Bone) e (W 2, Oro Kao Oro Ajẽ) são irmãs por parte de mãe.

Letra X - nomes U'au: U'au Xãi (X 1, Oro Bone) e U'au (X 2, Oro Rame Xien), são primos cruzados - a mãe de (X 2) é irmã do pai de (X 1).

Letra Z - nomes Aõ: Aõ (Z 1, Oro Rame Xien), Aõ (Z 2, Oro Bone)e Aõ Kamip (Z 3, Oro Bone). O único parentesco observável é entre (Z 2) e (Z 3), mas trata-se de uma relação de afinidade.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola

1982. Dicionário de Filosofia.2ª Ed. Editora Mestre Jou. S. P.

AGAR, Michael H.

1982. "Toward an Ethnographic Language". American Anthropologist, v. 84, nº 4.

AKINNASO, Niyi F.

1980. "The Sociolinguistic Basis of Yoruba Personal Names". Anthropological Linguistics, v. 22, nº 7.

ALBERT, Bruce

1985. Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et space politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de Doutorado. Université de Paris.

ARRUDA, L. G.

1985. Segundo complemento para a Cartilha Oro Wari.Diocese de Guajará-Mirim.

BARTH, Fredrik

1976. Los grupos etnicos y sus fronteras. Fondo de Cultura Economica. Mexico.

BEAN, Susan

1980. "Ethnology and the Study of Proper Names". Anthropological Linguistics, v. 22, nº 7.

BEAUCHAMP, Alphonse M. de

1815. Histoire du Brésil. Tomo III. Paris.

BECKER-DONNER, Etta

1955. "First Report on a Field Trip to Guaporé Region" International Congress of Americanists, 31, I.

BENVENISTE, Emile

1966. Problèmes de linguistique général. Gallimard. Paris.

1969. Le vocabulaire des institutions indo-européennes Les Editions de Minuit. Paris.

BERGER, P. e LUCKMANN, T.

1983. A construção social da realidade. 5ª Ed. Vozes.

BOURDIEU, Pierre

1980. Le sens pratique. Les Editions de Minuit. Paris.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1976. Identidade, etnia e estrutura social. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. S.P.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela

1979. "De Amigos Formais e Pessoa: de Companheiros, Espelhos e Identidade". In:SEEGER, A. et al."A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, n.s., nº 32. R. J.

CARUCCI, Laurence M.

1984. "Significance of Change or Change of Significance: A Consideration of Marshallese Personal Names". Ethnology, v. XXIII, nº 2.

CASTEDO, Luis Leigue

1957. El Itenez Salvaje. La Paz.

CHAMBERLAIN, Alexander F.

1912. "The linguistic position of the Pawumwa Indians" American Anthropologist, n.s., 14.

CLASTRES, Hélène

1968. "Rites funéraires Guayaki". Journal de la Societé des Américanistes de Paris, Tomo LVII. Paris.

1972. "Les beaux-frères ennemies. A propos du cannibalisme Tupinambá". "Destins du Cannibalisme". Nouvelle Revue de Psychanalyse, nº 6. Gallimard. Paris.

CLASTRES, Pierre

1963. "Independence et exogamie: structure et dynamique des societés indiennes de la forêt tropicale". L'Homme. Tomo III, nº 3, Paris.

1968. "Ethnographie des indiens Guayaki". Journal de la Societé des Américanistes de Paris. Tomo LVII. Paris.

1969. "Une ethnographie sauvage". L'Homme. TomoIX, nº 1

CLASTRES, Pierre e SEBAG, Lucien

1963. "Cannibalisme et mort chez les Guayaki". Revista do Museu Paulista, v. 14. S.P.

CLIFFORD, James

1983. "Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation". In: STOCKING JR., George W. (Ed.) Observers Observed. The University of Wisconsin Press.

CRAPANZANO, Vincent

1980. Tuhami: A Portrait of a Maroccan. University of Chicago Press.

1985. Waiting - the whites of South Africa. Rondom House. N.Y.

CRÉQUI-MONTFORT e RIVET, Paul

1913. "La famille linguistique Čapakura". Journal de la Societé des Américanistes de Paris, X.

CRÉQUI-MONTFORT e RIVET, Paul
1925. "linguistique bolivienne - la langue Uru". Idem, XVII.

COHEN, Percy.
1971. "Theories of Myth". Man, n.s., v. 4, nº 1.

COIMBRA, Carlos Everaldo A.
1984. "Estudos de ecologia humana entre os Suruí do Parque Indígena do Aripuanã, Rondônia.
1. O uso de larvas de coleópteros na alimentação. Revista Brasileira de Zoologia, 2(2). S.P.

DIAS, Manoel Nunes.
1971. "A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão". Col. Rev. de Hist. XXXVII. S.P.

DENEVAN, William M.
1966. "The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia. University of California Press.
1976. The Native Population of the Americas in 1492. University of Wisconsin Press.

DOLE, Gertrude
1974. "Endocannibalism among the Amahuaca Indians". In: LYON, Patricia (Ed.). Native South Americans - Ethnolony of the Last Knonw Continent. Little, Brown & Co.

DUMONT, Jean Paul
1977. "From dogs to stars: the phatic function of naming among the Panare". In: BASSO, Ellen B. (Ed.). Carib-Speaking Indians. The University of Arizona Press, nº 28.

FABIAN, Johannes
1983. Time and The Other - How Anthropology Makes its Object. Columbia University Press.

FERNANDES, Florestan
1970. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. 2ª ed. Editora da USP. S.P.

FERNANDEZ, H. Sanabria

1958. En busca de Eldorado. Universidade René Moreno. Santa Cruz de la Sierra.

FERREIRA E SILVA, Octávio Félix

1920. "Exploração e levantamento do rio Jamary". Comissão das Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, nº 57, anexo 2.

FIGUEIREDO, Lima Jr.

1945. "Selvícolas do Guaporé". Boletim Geográfico, ano III, 29.

FONSECA, João Severiano da.

1881. Viagem ao redor do Brasil - 1875-1878. V. II.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA

1981. Sinopse preliminar do Censo Demográfico - Rondônia-Roraima - Amapá.V. 1, tomo 1, nº 2.

GEERTZ, Clifford

1978. A interpretação das culturas. Zahar.R.J.

GILSON, Étienne

1962. L'être et l'essence. Librairie Philosophique J. Urin. Paris.

GRAEVE, Bernard von

1977. Protective Intervention and Interethnic Relations-A Study of Domination on the Brazilian Frontier. Tese de Doutorado. Universidade de Toronto.

GREEN, André

1972. "Cannibalisme: realité ou fantasme agi ?" "Destins du Cannibalisme. Nouvelle Revue de Psychanalyse, nº 6. Gallimard. Paris.

GOMES, Roberto.

1965. "Indiens, mes frères - épisode de pacification". Lettres d'Amazonie, 12. Paris.

1970. "Le récit de la pacification des Pacaas-Novos". Idem.

HALLOWEL, Irving A.

1977. "Cultural Factors in Spacial Orientation". In:DOLGUIN, Janet L. et al. Symbolic Anthropology - A Reader in the Study of Symbols and Meanings. Columbia University Press.

HASEMAN, J. D.

1912. "Some notes on the Pawumwa Indians of South America". American Anthropologist, n.s., 14.

HÉRITIER, Françoise

1981. L'Exercise de la parenté. Gallimard. Paris.

1981 b. "La identidad Samo". In: LÉVI-STRAUSS, Claude. La Identidad - Seminario interdisciplinar.Ed. Pehel. Madri.

HORTA BARBOSA, Nicolau Bueno

1916. "Exploração e levantamento dos rios Anary e Machadinho". Comissão das Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, nº 48, anexo nº 2.

HUGO, Vitor

1959. Desbravadores. 2 v. Ed. da Missão Salesiana de Humaitá.

JACOPIN, Pierre-Yves

1972. "Habitat et territoire Yukuna". Journal de la Societé des Américanistes de Paris. Tomo LXI.

KIETZMAN, Dale W.

1967. "Indians and Culture Areas in the Twentieth Century". In: HOPPER, J. (Ed.). Indians of Brazil in the Twentieth Century. Inst. for Cross-Cultural Research.

KLAPAN, Joanna O.

1981. "Amazonian Amthropology". Journal of Latin American Studies, v. 13, parte 1.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane

1980. "Le nom refait". L'Homme. Tomo XX, nº 4.

LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de

1841. Diario da viagem pelas Capitanias do Pará, Rio Negro, Matto Grosso, Cuyabá e São Paulo nos anos de 1780 a 1790.

LALLEMAND, Suzanne

1974. "Cosmologia, cosmogonia". In:AUGÉ, Marc. A construção do mundo - religião, representação, ideologia. Ed. Setenta. Martins Fontes. S.P.

LEFORT, Claude.

1951. "L' échange et la lutte des hommes". Les Temps Modernes. Ano 6, nº 64.

LEONEL JR., Mauro de Mello

1984. "Relatório de avaliação das comunidades Oro-Wari, Macurap e Canoé da área indígena de Sagarana". FIPE.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1948. "Tribes of the right bank of the Guaporé river". Handbook of South American Indians. Smithsonian Institution. Washington.

1969a. Las estructuras elementales del parentesco. Paidós. B. Aires.

1969b. "O futuro dos estudos de parentesco". In: LARAIA, Roque de Barros (Org.). Organização social. Zahar.

1970a. O pensamento selvagem. Cia. Ed. Nac. S.P.

1970b. "A gesta de Asdiwal". Mito e realidade social. Tempo Brasileiro.

1971. L'Homme nu. Plon. Paris.

LEWIS, Gilbert

1980. Day of shining red - an essay on understanding ritual. Cambridge Univ. Press.

LIZOT, Jacques

1984. "Histoire, organization et évolution du peuplement Yanomami". L'Homme. Tomo XXIV, nº 2.

LOUKOTKA, Cestmir

1963. "Documents et vocabulaires inédits de langues et dialectes sud-américains". Journal de la Societé des Américanistes de Paris, n.s., tomo LII.

1968. Classification of South American Indian Languages. University of California.

LYONS, John

1982. Lingua(gem) e Linguística - uma introdução. Zahar.

MADAN, T.N.

1982. "The Ideology of the Householder among the Kashmiri Pandits". In: Östör, A. et al. (Ed.). Concepts of Person. Harvard University Press.

MASON, Alan

1977. Oronao Social Structure. Tese de Doutorado. Universidade da California - Davis.

MASON, Alden.

1950. "The languages of South American Indians". Handbook of South American Indians. Smithsonian Institution. Washington.

MARTIUS, Carl Friederich von

1867. Zur Ethnographie Amerika's zumal Brasiliens. Leipzig.

MAUSS, Marcel

1968a. "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos - É tude de morphologie sociale". Sociologie et Anthropologie. Presses Univ. de France.

1968b. "Essai sur le don". Idem.

1968c. "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi". Idem.

1968d. "De quelques formes primitives de classification-contribution à l'étude des représentations collectives". Oeuvres, II. Les Ed. de Minuit.

MAYBURY-LEWIS, David

1979. "Conclusion: Kinship, Ideology and Culture". Dialectical Societies. Harvard Univ. Press.

MCKINLEY, Robert

1971a. "A Critique of the Reflectionist Theory of Kinship Terminology: the Crow-Omaha Case". Man, v. 6. nº 1.

1971b. Why do Crow and Omaha Kinship Terminologies Exist ?" Man, v. 6, nº 3.

MELATTI, Julio Cezar

1968. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó". Internationalen Amerikanisteskongress. Sttutgart-Munique.

1973. "O sistema de parentesco Krahó". Série Antropologia, 3. UnB.

1985. "A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa". Série Antropologia, 48. UnB.

MENGET, Patrick

1977. Au nom des autres: classification des relations sociales chez les Txicao du Haut-Xingu (Brésil). Tese de Doutorado. Université de Paris.

MÉTRAUX, Alfred

1948. "The Chapacuran Tribes". Handbook of South American Indians. Smithsonian Institution. Washington.

MICHEL-JONES, Françoise

1974. "A noção de pessoa". In: AUGÉ, Marc. A construção do mundo - religião, representação, ideologia. Ed. Setenta. Martins Fontes. S.P.

MURDOCK, G.P.

1965. Social Structure. Collier-Macmillan Canada Ltda.

1974. "South American Culture Areas". In: LYON, Patricia (Ed.). Native South Americans - Ethnology of the Last Known Continent. Little, Brown & Co.

NIMUENDAJU, Curt

1925. "As tribos do Alto Madeira". Journal de la Societé des Américanistes de Paris, n.s., 17.

NORDENSKÖLD, Erland

1924. "The Ethnography of South America seen from Mojos of Bolivia". Comp. Ethnogr. Stud. nº 3.

SAHLINS, Marshall

1981. Historical Metaphors and Mythical Realities. ASAO Special Publication nº 1. University of Michigan Press.

1983. "Raw Women, Cooked Man'and Others "Great Things" of the Fiji Islands". In: BROWN, P. and TUZIN, D. (Ed.). The Ethnography of Cannibalism . Society for Psychological Anthropology.

SAPIR, Edward

1961."Linguagem e ambiente". Linguística como ciência. Liv. Acadêmica. R.J.

SCHUTZ, Alfred

1979. Fenomenologia e relações sociais. Zahar.

SEEGER, A. et al.

1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". Boletim do Museu Nacional, n.s., nº 32. R.J.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida

1857. "Diario do Rio Madeira". Rev. do Inst. Hist. e Geog. XX.

SHANKMAN, Paul

1969. "Le Rôti et le Bouilli": Lévi-Strauss' Theory of Cannibalism". American Anthropologist, 71.

SILVERSTEIN, Michael

1976. "Shifters, Linguistic Categories and Cultural Description". In: BASSO, K. H. and SELBY, A. H. (Ed.). Meaning in Anthropology. Univ. of N. M. Press.

SINGER, Milton

1980. "Signs of the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology". American Anthropologist, v. 82, nº 3.

SOUTHEY, Robert

1965. História do Brasil. V 5. Obelisco, S.P.

VALLENILLA, Ernesto Mayz

1965. Fenomenologia del Conocimiento. Univ. Central de Venezuela.

PANNIKAR, Raimundo

1975. "Tempo e história na tradição da India". In: RICOUER, Paul. As culturas e o tempo. Vozes.

POUILLON, Jean

1972. "Manières de table, manières de lit, manières de language". "Destins du Cannibalisme". Nouvelle Revue de Psychanalyse, nº 6. Gallimard. Paris.

RICOEUR, Paul

1978. "Introdução". As culturas e o tempo. Vozes.

RIVIÈRE, Peter

1970. "Factions and Exclusions in two South American Village Systems". In: DOUGLAS, Mary (Ed.). Witchcraft Confessions and Accusations. Tavistock Publ. Londres.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna

1964. "A classificação do tronco linguístico Tupi". Revista de Antropologia, v. XII, 1-2.

1974. "Linguistic groups of Amazonia". In: LYON, Patricia (Ed.). Native South Americans - Ethnology of the Last Known Continent. Little, Brown & Co.

RONDON, C. M. da Silva

1916. "Conferências realizadas no Teatro Phoenix, Rio de Janeiro". Comissão das Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas. Publ. nº 42.

ROSALDO, Michelle

1980. Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life. Cambridge University Press.

RYDÉN, Stig

1942. "Some notes on the Moré Indians, rio Guaporé, Bovia", Ethnos, 7 (2-3).

SAHLINS, Marshall

1970. Sociedades tribais. Zahar.

1972. Stone Age Economics. Aldine. Chicago.

1977. "Colors and Cultures". In: DOLGUIN, J. et al. (Eds.). Symbolic Anthropology - A Reader in the Study of Symbols and Meanings. Columbia University Press.

VARESE, Stefano

1978. "Los grupos etnolinguisticos en la selva andina". In: POTTIER, B. (Coord.). America Latina en sus lenguas indigenas. UNESCO. Monte Avila. Caracas.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

1984. Araweté: uma visão da cosmologia e da Pessoa Tupi-Guarani. Tese de Douturado. UFRJ. Museu Nacional. R.J.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci

1980. Mato Grosso: ouro e miséria no antemural da Colônia (1715-1819). Dissertação de Mestrado. USP.

WESTERMARCK, Edward

1929. L'origine et le développement des idées morales. Tomo II. Payot. Paris.

ZERRIES, Otto

1960. "El endocanibalismo en la America del Sur". Rev. do Museu Paulista, n.s., v. XII.

ZONABEND, Françoise

1980. "Le nom de personne". L'Homme. Tomo XX, nº 4.

MICROFILMES (MUSEU DO ÍNDIO)

Nº 41 - Referente aos Postos Cel. Tibúrcio, Dr. Tanajura e Major Amarante.

Nº 42 - Referente aos Postos Tte. Lira e Rio Negro-Ocaia.

Nº 43 - Referente à Ajudância de Guajará-Mirim.

Nº 44 - Referente aos postos Major Amarante, Tte. Lira, Laje, Negro-Ocaia e Aludância de Guajará-Mirim.

nº 45 - Referente aos Postos Dr. Tanajura, Major Amarante, Ribeirão, Tte. Lira e Negro- Ocaia.

Nº 46 - Referente à Ajudância de Guajará-Mirim.