

sociedade e imprevisto

ESTUDO SOBRE A (DES)ESTRUTURA SOCIAL DOS ÍNDIOS MAKU



Jorge Pozzobon

SÉRIE MONOGRAFIAS
MUSEU DO ÍNDIO – FUNAI

sociedade e imprevisto

ESTUDO SOBRE A (DES)ESTRUTURA SOCIAL DOS ÍNDIOS MAKU

sociedade e improviso

ESTUDO SOBRE A (DES)ESTRUTURA SOCIAL DOS ÍNDIOS MAKU

Jorge Pozzobon

SÉRIE MONOGRAFIAS
MUSEU DO ÍNDIO – FUNAI
RIO DE JANEIRO, 2011

Presidência da República
Presidente Dilma Vana Rousseff

Ministério da Justiça
Ministro José Eduardo Cardozo

Fundação Nacional do Índio – FUNAI
Presidente Márcio Augusto Freitas de Meira

Museu do Índio
Diretor José Carlos Levinho

Editor da série e Coordenação da Edição
Carlos Augusto da Rocha Freire

Revisão
Thiago Mattos, Quemais Comunicação

Design Gráfico
Bernardo Lac, Design Genuíno

F816	
	POZZOBON, Jorge. Sociedade e Improviso: Estudo sobre a (des)estrutura Social dos índios Maku. / Jorge Pozzobon. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011. (Série Monografias)
	160p. il.
	ISBN 978-85-85986-35-3
	1. Etnologia indígena 2. Maku 3. Língua Maku I. Título
	CDU 39(81=1-82)Maku

*A Ingrid Schneider e
Victor Schneider Pozzobon*

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

27	Figura 1. A hierarquia ribeirinha
30	Figura 2. Terminologia de parentesco Dahséa para ego masculino
33	Figura 3. Dois mitos sobre a origem dos clãs Maku
41	Figura 4. Terminologia de parentesco Hupd̥ɿ para ego masculino
42	Figura 5. Panmixia clânica entre os Bara
44	Figura 6. Panmixia clânica entre os Yuhupd̥ɿ
46	Figura 7. Um casamento entre afins reais (exemplo Hupd̥ɿ)
47	Figura 8. Um casamento oblíquo entre os Hupd̥ɿ
57	Figura 9. Genealogia de uma briga
60	Figura 10. Um modelo dinâmico para a mobilidade espacial
64	Figura 11. Seis tipos de grupo local Maku
90	Figura 12. Probabilidades de engravidar e de morrer
91	Figura 13. Percentagens de casamentos “errados”
xli	Mapa 1. Os seis grupos linguísticos Maku
6	Mapa 2. Um típico assentamento Maku (Hupd̥ɿ da região do Rio Tiquiê)
18	Mapa 3. Assentamentos Hupd̥ɿ entre os altos cursos do Tiquiê e Papuri
68	Mapa 4. Línguas e dialetos Maku
80	Mapa 5. Contiguidade espacial e contiguidade social na constituição do território
8	Tabela 1. O ciclo anual da mandioca na região do alto Rio Negro
45	Tabela 2. Conformidade dos casamentos às regras do modelo dicotômico
50	Tabela 3. Grupos locais, tapiris e grupos domésticos
63	Tabela 4. Frequências de coabitação em três grupos linguísticos Maku
65	Tabela 5. Composição dos grupos locais pluridomésticos
78	Tabela 6. Endogamia regional
84	Tabela 7. Número de seções e tamanho da “tribo” na Austrália

SÍMBOLOS USADOS NA GRAFIA DAS PALAVRAS MAKU

Os símbolos a seguir dizem respeito sobretudo à língua Hupɗɿ, que é a que eu conheço entre as seis línguas Maku. Mas se aplicam em boa medida às demais línguas do grupo.

Grafia adotada aqui	Alfabeto fonético internacional
a	α, α)
aa	α., α).
b	β
bm	β⊃
d	ɖ
dn	ɗ<
e	ε, ε), Θ, Θ)
g	ɣ
gn	ɣ<
h	η
i	ɪ, ɪ)
k	κ
m	
mb	⊃β
n	ν
nd	<ɗ
ng	ŋ
ny	^δ ψ (sempre africada)
o	o, o), ,))
oo	o., o)., .,))).
p	π
t	τ
tsh	τΣ (sempre africada)
u	υ, υ)
ɥ	,), ɥ, ɥ))
w	ω
y	φ
‘	? (oclusão glotal)

SUMÁRIO

<i>xi</i>	Carta do Presidente
<i>xiii</i>	Apresentação
<i>xv</i>	Prefácio
<i>xxxvii</i>	Introdução
1	Etnografia básica
2	Os Maku e a área cultural do Noroeste Amazônico
5	O assentamento Maku
10	O cotidiano das mulheres
12	A jornada diária dos homens
16	O acampamento de caça
21	Hierarquia e astúcia
26	A sociedade imaginária
26	A sociedade ribeirinha
32	Ambiguidades Maku
36	Um modelo de duas seções exogâmicas?
39	Manipulações terminológicas
45	Casamentos errados ou pragmatismo cognático?

53 Coabitação, ruptura e cognatismo

53 Reunindo grupos domésticos

56 Genealogia de uma briga

59 Coabitação, ruptura e mobilidade espacial

62 Compromisso cognático e coabitação

70 O kindred Maku

71 Língua, identidade e territorialidade

74 A economia de caça e o mapa mental do território

77 Contiguidade espacial e intimidade social

79 O nexó espacial cognático

83 Sociedade e improviso

83 Mínimo demográfico e mínimo social

87 Simulando sociedades

92 Minimalismo versus estrutura

96 O direito à anarquia

96 Da hierarquia à escravidão

97 A mestiçagem dos conceitos e a negação da diferença

103 Referências Bibliográficas

CARTA DO PRESIDENTE

Em 2008, a Funai, por meio do Museu do Índio, iniciou a publicação de uma série de monografias, inéditas no Brasil, sobre diferentes etnias. O objetivo é o de fazer chegar ao público, inclusive o indígena, informações muitas vezes desconhecidas sobre seus modos de vida, sua história, seu patrimônio cultural. É fato inaceitável que ainda haja, no Brasil, tanto desconhecimento sobre os mais de 200 povos indígenas que vivem em todos os Estados do país e são parte importante de nossa nação.

Este livro traz à luz o modo de vida singular dos povos indígenas Yuhupde e Hupda. Eles pertencem a família linguística Maku, cujos povos habitam um trecho da floresta amazônica do Brasil e da Colômbia. Seu autor, Jorge Pozzobon, dedicou boa parte de sua vida a estudá-los, inclusive em longas pesquisas de campo realizadas, principalmente, entre os Rios Tiquié, Papuri e Uaupés no Estado do Amazonas. Falecido, prematuramente, o brilhante etnólogo brasileiro nos deixou este texto na memória de seu computador pessoal, salvo graças a sua companheira Ingrid Schneider.

De ascendência italiana e libanesa, o gaúcho Jorge Antonio Hias Pozzobon nasceu, em 1954, na cidade de Santana do Livramento. Enveredou pela antropologia e logo se interessou pelos Maku, a quem dedicou uma dissertação de mestrado e uma tese de doutoramento que permanecem inéditas. Nesses trabalhos, Jorge Pozzobon debruçou-se mais, especificamente, sobre o sistema de parentesco e a demografia, temas que sempre estiveram no centro de seus interesses.

Durante todo esse período (anos 80 e 90), a pesquisa de campo teve um papel central na vida acadêmica de Pozzobon, tendo optado, nesse caso, pela radicalidade da longa permanência entre os Hupda e os Yuhupde. Sendo esses, caçadores e coletores, foi obrigado a se adaptar a longas caminhadas pela floresta, sempre acompanhado de um rifle calibre 22. Essa convivência forneceu-lhe, sem dúvida, um conhecimento profundo da vida e da filosofia indígena, que passou a descrever e defender, tanto conceitual quanto politicamente.

Sua trilha de atuação foi sempre marcada pelo profissionalismo e um profundo senso ético. Destaca-se a sua atuação indigenista e acadêmica tanto na Funai quanto no Museu Goeldi, sua última função pública. Seus trabalhos foram fundamentais no processo de reconhecimento e demarcação das Terras Indígenas Médio Rio Negro, Rio Téa e Rio Apaporis que conformam com a TI Alto Rio Negro um território contíguo, onde vivem, no noroeste amazônico, milhares de indígenas.

Jorge Pozzobon ultrapassou em muito o âmbito de uma brilhante atuação como antropólogo. Era acima de tudo uma grande figura humana. Amante da polêmica, estava sempre pronto para a batalha da cidadania e dos direitos humanos. Entretanto, nunca deixava de ser um espírito elevado, daqueles que nunca perdiam o bom humor, mesmo nos momentos mais difíceis da enfermidade que o privou de nosso convívio. Chegou a dizer em seus últimos dias que este texto, que ora publicamos, era uma revisão de toda sua interpretação anterior sobre a sociedade Maku. Uma postura radical bem ao seu estilo.

É uma grande honra para a Funai publicar este livro de Jorge Pozzobon que, certamente, iluminará novos caminhos.

Márcio Augusto Freitas de Meira

Presidente da Fundação Nacional do Índio – FUNAI

APRESENTAÇÃO

Uma das características mais marcantes das atividades desenvolvidas pelo Museu do Índio é o investimento em publicações inéditas, valorizando povos indígenas pouco documentados por etnólogos e pesquisadores em geral. Agora, queremos anunciar, para todos os interessados nas culturas indígenas, uma obra instigante sobre os índios Maku da Amazônia Ocidental.

Este livro do antropólogo Jorge Pozzobon, do Museu Goeldi, alia uma extensa etnografia dos Maku a uma interpretação inovadora de sua organização social. Fruto de anos de pesquisa junto aos índios, é um trabalho importante na bibliografia sobre os povos indígenas das terras baixas da Amazônia.

Jorge Pozzobon sempre esteve envolvido com a causa indígena e chegou a trabalhar, na FUNAI, como antropólogo do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), além de ter sido Chefe de Gabinete na gestão Márcio Santilli. Ao publicar este livro sobre os Maku, o Museu do Índio presta homenagem a um brilhante antropólogo, morto prematuramente, que contribuiu, decisivamente, para enriquecer a etnografia amazônica.

José Carlos Levinho
Diretor do Museu do Índio



Índios Maku. Acervo Museu do Índio/FUNAI

PREFÁCIO

Bruno Ribeiro Marques

Doutorando em Antropologia Social

pelo PPGAS, Museu Nacional/UFRJ

...parece ser um paradoxal mas comum efeito do refinamento das descrições etnográficas, qual seja, o de que quanto mais se sabe sobre uma sociedade, mais inexplicável — menos traduzível em termos dos modelos de explicação recebidos — ela parece.

Mas é de paradoxos como esses que se fazem novos problemas...

Marcela Coelho de Souza

Nessa despreocupação lê-se, muito pelo contrário, a preocupação maior com sua liberdade.

Pierre Clastres

Deparei-me com “Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku” em meados de 2008, ao vasculhar alguns disquetes que fazem parte dos arquivos pessoais de Jorge Pozzobon. Na época, estava realizando a pesquisa bibliográfica que embasou minha dissertação de mestrado, e o encontro com este manuscrito de Pozzobon mudou os rumos da mesma. De imediato, chamaram-me a atenção as formulações que Pozzobon propõe sobre a estrutura social destes povos que habitam os interflúvios do Noroeste Amazônico, pois, ainda que estejam na esteira dos trabalhos acadêmicos anteriores do próprio autor, bem como de outros etnógrafos, inserem alguns novos elementos e potencialidades para as pesquisas antropológicas com estes povos¹. Importante notar que, para um bom aproveitamento da leitura, deve-se ter em mente que “Sociedade e improviso” foi escrito há alguns anos (datando de 2000 no

manuscrito). Além disso, nunca foi acabado por completo, permanecendo sem conclusão e com algumas arestas não aparadas ao longo do texto. O falecimento prematuro do autor nos privou deste acabamento final.

Antes do encontro com “Sociedade e improviso” entendia o trabalho de Jorge Pozzobon cindido em dois conjuntos: por um lado, sua produção acadêmica, constituída por uma dissertação de mestrado, uma tese de doutorado e alguns artigos em que desenvolve temas variados; por outro, “Vocês, brancos, não têm alma” (2002), livro esse de publicação póstuma no qual o autor descreve suas vivências no Noroeste Amazônico, mas não apenas, com pretensões e linguagem mais destacadamente literárias que propriamente acadêmicas. O primeiro conjunto de escritos destaca-se por um estilo rigoroso conduzido por estudos de parentesco e o uso de métodos estatísticos e, no caso da tese de doutorado, simulações de computador para as projeções relativas à evolução da endogamia dos Maku², o que imprimia um tom algo árido no texto do antropólogo. Estes trabalhos de cunho praxiológico estão fortemente arraigados em uma certa oposição entre regra e prática, discurso e ação, que percorre toda a obra de Pozzobon e que terá em “Sociedade e improviso” seus últimos desdobramentos. Alternativamente, “Vocês, brancos, não têm alma” condensa a dimensão afetiva das vivências de Pozzobon, sendo organizado como um livro de crônicas, roteiros, contos em que se destacam algumas passagens dignas de um realismo mágico, além de uma escrita de fino humor, tendo como fio condutor as múltiplas formas de atualização do que Pozzobon cunhou como a *nonchalance* Maku³.

No decorrer da leitura, “Sociedade e improviso” pareceu-me uma espécie de síntese entre essas duas dimensões de sua obra. É interessante notar como a *nonchalance* Maku, tema preferencial de “Vocês, brancos, não têm alma”, como referido acima, torna-se a base para o novo fraseado da estrutura social dos Maku que Pozzobon esboça em “Sociedade e improviso”. Assim, o que antes aparecia na obra acadêmica de Pozzobon como o tom de vida dos Maku nas descrições de seu cotidiano — um certo desprendimento, gosto pela precariedade — tem suas implicações levadas adiante, ao fornecer o paradigma conceitual para a descrição de uma sociedade pouco afeita às regras, ou até “anárquica”, nas palavras do autor. Em “Sociedade e improviso” Pozzobon opera a passagem teórica da *nonchalance* Maku de ethos para ética, algo que o autor qualifica como a “essência” dos Maku, atualizando-se nas mais variadas dimensões da vida destes coletivos⁴.

De fundo a essa descrição dos Maku está, como ficará mais claro a seguir, uma perspectiva comparativa que anima os estudos de Pozzobon, a qual opõe de maneira bastante direta dois conjuntos de povos do Noroeste Amazônico: os “índios do mato” e “os índios do rio”. No prefácio de “Sociedade e impro-

viso”, bem como no decorrer do livro, o autor delineia com detalhes os vários aspectos da oposição entre os dois conjuntos de povos, a qual está fundada em classificações linguísticas e socioecológicas⁵: de um lado, os povos de fala Maku, caçadores-coletores nômades habitantes das regiões interfluviais, caracterizados por uma organização social fortemente igualitária (Politis 2001: 26); e, de outro, os de fala Tukano e Arawak, horticultores sedentários estabelecidos nas beiras dos rios, cuja estrutura social apresenta divisões hierárquicas baseadas no princípio da descendência.

Estes povos estabelecem relações históricas complexas em um sistema regional cuja estrutura é articulada, basicamente, pela regra de exogamia linguística, que constitui um sistema de troca de mulheres entre os diversos grupos lingüísticos — do qual os povos Maku não participam, sendo linguisticamente endogâmicos — e por um sistema de trocas — no qual os Maku destacam-se por sua especialidade na caça e na coleta de alguns produtos silvestres, bem como, tradicionalmente, no artesanato de cestos (aturá). Não obstante a origem variada das populações, a região destaca-se por uma notável homogeneidade dos traços culturais e de organização social, o que é comumente referido como a “área cultural do alto Rio Negro⁶”, ou “sistema regional do alto Rio Negro”.

Essa notável homogeneidade é mais acentuada, vale ressaltar, entre os povos Tukano e Arawak (Pozzobon 1983). A distinção entre índios do rio e índios do mato toma outro relevo em vista disto, uma vez que a relativa homogeneidade dos Tukano e Arawak, se comparados aos Maku, desdobra-se em uma relativa hegemonia desde a perspectiva do sistema regional. Os traços definidores do sistema uaupesino são, via de regra, imputados às populações indígenas ribeirinhas, ao passo que os Maku, na bibliografia, aparecem como figuras que se adaptam a este sistema do qual não participam plenamente e no qual ocupam posição subalterna aos demais povos, entretendo com eles relações que já foram descritas como escravidão, patronagem, simbiose etc. Existem, portanto, entre esses dois conjuntos, Maku, por um lado, e Tukano e Arawak, por outro, fortes assimetrias no peso da contribuição para a formação do sistema regional do alto Rio Negro⁷.

A busca de Pozzobon é sobretudo por uma linguagem e modelos descritivos que contemplem estas diferenças radicais entre os “índios do mato” e os “índios do rio”, de maneira a ultrapassar o que Reid (1979) chamou de “*bias* Tukano” marcante da literatura etnológica da região, qual seja, o enviesamento das etnografias que incorporam o ponto de vista dos “índios do rio” sobre “os índios do mato”, definindo-os de maneira negativa conforme parâmetros a eles exógenos, numa espécie de reforço mútuo entre preconceitos indígenas e etnológicos. Em “Mestiçagem dos conceitos e negação da diferença”, segundo tópico do sexto

capítulo, Pozzobon desenvolve seu ponto de vista crítico a este “*bias* Tukano” e seus nefastos efeitos para a relação dos Maku com os brancos.

Estabelecido o panorama que localiza “Sociedade e improviso” dentro do conjunto da obra de Jorge Pozzobon, alguns passos atrás são necessários. A trilha que leva às formulações acerca da estrutura social dos Maku no presente estudo não começa no trabalho de Pozzobon. A comparação com os dados etnográficos sobre os índios do rio, em particular os dados referentes aos povos da família linguística Tukano, é uma ferramenta descritiva generalizada nos estudos sobre os povos Maku, certamente inspirada na proximidade entre os povos e suas relações. Frequentemente um constitui-se como a imagem diametralmente invertida do outro, operando uma série de contraposições, como por exemplo: cognatismo e ambilocalidade dos arranjos locais Maku versus unilocalismo agnático tukano; mobilidade espacial versus sedentarismo; endogamia linguística versus exogamia linguística; habitat da floresta versus habitat do rio⁸.

Há um aspecto em particular que complica essas distinções aparentemente claras, obcecando os etnógrafos dos povos Maku, em particular Jorge Pozzobon, desdobrando-se num cisma etnográfico entre dados relativos ao ideal de sociedade (ao discurso nativo) e dados relativos à prática social. Ainda que, diferentemente dos Tukano, os Maku sejam linguisticamente endogâmicos, assim como os Tukano dividem-se em grupos de descendência exogâmicos, os quais costumou-se chamar de “clãs” desde Silverwood-Cope (1990 [1972]), estruturados pelo princípio da patrilinearidade. Assim, a despeito dos Maku versarem um ideal de sociedade muito semelhante ao dos povos Tukano, baseado nas regras de casamento e residência pós-marital estruturadas pelo princípio da patrilinearidade exogâmica, como, na prática, podem realizá-las de maneira tão diversa? O que explicaria tão alta frequência de casamentos que não se encaixam no ideal de exogamia clânica? Que estranha consistência conceitual têm esses sistemas clânicos Maku, cujas regras de estruturação exogâmica podem ser tão facilmente burladas? Entende-se, portanto, o forte investimento de Jorge Pozzobon em dados estatísticos relativos à prática da exogamia Maku, dos quais derivarão um outro modelo de sociedade para a descrição destes povos.

O tema da diferença entre esses dois conjuntos de povos (índios do rio e índios do mato) replica-se, desta forma, no plano da relação entre ideal e prática nativos, uma vez que a relativa coerência entre o discurso e a prática tukano opõe-se à notável inconstância dos Maku em suas relações com as regras em geral⁹. Isso implica, nas descrições das populações Maku, as imagens de “fluidas”, “flexíveis”, “ambíguas”, “desviantes” no que toca à observância das regras.

Já na primeira monografia baseada em trabalho de campo intensivo com um povo Maku da região do Uaupés, Peter Silverwood-Cope distinguia entre um

modelo ideal de sociedade, através do qual os Kakwa descrevem “seu sistema de parentesco, regras de casamento e sistema de clãs” — modelo esse compartilhado com os demais povos da região —, e o comportamento real, que diz respeito a “agrupamentos significativos, grupos locais e regionais que frequentemente cruzam a organização social”, correspondendo a um modelo diferente do ideal (Silverwood-Cope 1990 [1972]: 77). Howard Reid (1979), em seu trabalho sobre os Hupda, é o primeiro autor a usar abertamente a linguagem da “fluidez”¹⁰ e da “ambiguidade”, deduzindo, a partir do discurso nativo, algumas regras operantes em seu sistema de parentesco que não estão previstas no modelo da patrilinearidade exogâmica. Jorge Pozzobon, em sua tese de doutorado (1991), baseado em uma hipótese demográfico-estrutural atribui a causa da desobediência à regra de exogamia a desequilíbrios demográficos: os Maku, não tendo um isolado matrimonial suficientemente numeroso, simplesmente não poderiam praticar suas regras de casamento com precisão.

Em “Sociedade e improviso”, como o próprio autor aponta, a sua “cômoda hipótese demográfico-estrutural” é falseada por algumas considerações que fogem ao domínio das explicações demográficas, levando Pozzobon a pensar na

possibilidade de estarem em jogo, na sociedade Maku, duas formas diferentes de organização social: uma calcada nos conceitos de unificação e exogamia; outra ancorada numa forma de ordenamento social baseada na improvisação, onde os laços entre as pessoas se tornam estáveis na medida em que se consegue por em prática um certo minimalismo cognático... (Pozzobon 2000: 8)

A partir disso, o caráter fluido dos Maku em suas relações com as regras de casamento enunciadas “adquire sentido diante da possibilidade que eles têm de escolher entre esses modelos alternativos” (Pozzobon 2000: 9).

Nesta primeira possibilidade de leitura de “Sociedade e improviso”, Jorge Pozzobon descreve a organização social dos Maku como uma variedade de combinações locais entre dois modelos de sociedade contrastantes: o modelo da “patrilinearidade exogâmica” (ou “agnatismo hierárquico”) — que compartilham com os demais povos do alto Rio Negro — e o modelo do “cognatismo minimalista” — à semelhança das sociedades da região da Guiana. O primeiro é estruturado por princípios sociocêntricos, onde o conceito-chave, nas etnografias sobre os Maku, é o “clã”, o outro, por princípios fundamentalmente egocêntricos, dando espaço para o conceito de “*kindred*” em “Sociedade e improviso”¹¹. É como se os aspectos que anteriormente eram imputados ao *locus* conceitual negativo do “desvio” fossem positivados como o funcionamento de um outro modelo de sociedade articulado nos Maku; enfim, como se à

“fluidez” generalizada fosse atribuída uma forma particular; o “ambíguo” vira regra alternativa. Uma duplicidade modelar, portanto, para a descrição de uma mesma sociedade e suas contradições.

É importante destacar que na economia conceitual das teorizações de Pozzobon acerca da estrutura social dos Maku os dois modelos de sociedade, o da patrilinearidade exogâmica e o do cognatismo minimalista, apresentam uma série de assimetrias, tendo diferentes valores epistemológicos, bem como distintos pesos e consistências conceituais. Destaco abaixo três variações diretamente relacionadas.

I- Variam em seu modo de apreensão. Como exposto acima, o primeiro é apreendido a partir do discurso dos Maku, enquanto o segundo, a partir de sua prática¹². Um consiste nas regras formalizadas sobre o ideal de sociedade, o outro, nos princípios deduzidos a partir das estatísticas¹³.

II- Variam em seu potencial heurístico. Pozzobon desqualifica a validade do sistema de exogamia patrilinear baseado nos clãs – ainda que não em absoluto, vale ressaltar –, o qual seria fruto de uma ideologia alheia a esses povos que a adotaram por sua condição de inferioridade no sistema regional e a versam quando questionados pelos antropólogos no desejo de aparentarem participar das regras de humanidade ideal comuns aos povos do alto Rio Negro. Vê-se como as hipóteses históricas relativas à ocupação do Noroeste Amazônico (cf nota 7) infletem nestas conceituações de Pozzobon, na medida em que as duas imagens socioecológicas descritas acima, entre as quais há uma ordem de chegada na região, partem-se em dois modelos de sociedade que se justapõem nos Maku. Assim, o modelo do cognatismo minimalista, fundamentalmente improvisacional, é conceituado como o modelo basal das sociedades Maku – paradigmático, ou “latente” na linguagem de Pozzobon –, uma vez que originário destes povos caçadores-coletores nômades, os primeiros ocupantes da região; e o modelo da patrilinearidade exogâmica, produto da fusão de ideias Tukano e Arawak seria uma espécie de modelo de sociedade *ad hoc* para os Maku. Consequentemente, Pozzobon define-os como sistemas cognáticos de abertura parcial em relação ao modelo do agnatismo hierárquico alto-rionegrino. Esta partilha desdobra-se ainda em outra: o modelo do minimalismo cognático torna-se o normativo, o real, enquanto o da patrilinearidade exogâmica é relegado ao plano do imaginário.

III- Variam em sua sistematicidade. Conforme Pozzobon, um dos modelos, o do cognatismo minimalista, é menos sistemático que outro, o da patrilinearidade exogâmica¹⁴. Em certo sentido, um modelo de sociedade, devido a sua menor coerência interna, é recalcitrante à própria noção antropológica de modelo, o que leva Pozzo-

bon a tecer uma crítica sobre a mesma quando aplicada mecanicamente a povos como os Maku e “outras sociedades pouco codificadas”, uma vez que “não se sentem compelidos a resolver problemas lógicos e classificatórios a não ser quando provocados pelo antropólogo”. Os juízos de “fluidez” dos Maku são, assim, deslocados: ao invés de se localizarem na visão dos Maku como Tukanos imperfeitos, incapazes de porem em prática as regras da exogamia clânica (seja por mero descuido ou por contingências demográficas), agora a fluidez, enquanto atributo deste modelo latente de sociedade fundamentalmente improvisacional, torna-se um mecanismo de funcionamento do sistema. Ou seja, a “fluidez” não mais é percebida contra o sistema da patrilinearidade exogâmica, mas a partir do cognatismo minimalista. E, voltando ao argumento histórico que estrutura estas proposições de Pozzobon, deduz-se que é justamente esta característica de abertura do modelo latente de sociedade dos Maku que permitiu a incorporação de um conjunto de ideias exógenas e contraditórias, em alguma medida, ao sistema.

Isto posto, nos encaminhamos à segunda possibilidade de leitura do presente estudo. Em “Sociedade e improviso”, o que inicialmente é apresentado sob a forma de uma oscilação entre dois modelos de sociedade, no decorrer do escrito vai se diluindo no que Pozzobon chama de “amálgama de conceitos” (conceito tomado de Pierre Bourdieu), um misto de possibilidades socio-lógicas, cuja escolha de efetivação se dá por motivações individuais. A partir deste ponto de “Sociedade e improviso” Pozzobon investe numa abordagem amplamente nominalista, estabelecendo a força motriz das sociedades Maku nos indivíduos, seus interesses e decorrentes manipulações das regras. O autor, assim, dá maior ênfase a suas inspirações praxiológicas que estruturalistas, movimento pendular esse que percorre toda sua obra e determina sua dinâmica, estabelecendo as suas múltiplas possibilidades de leitura.

A ambiguidade intencionalmente inserida no subtítulo do estudo pelo prefixo “des-”, entre parênteses, prefixando (ou não) “estrutura” – “(des)estrutura social dos índios Maku” – é particularmente emblemática do que entendo como as duas leituras em potencial de “Sociedade e improviso”: a estrutura e a desestrutura; a alternância de modelos de sociedade em combinações locais variáveis e a fluidez das escolhas individuais. Por um lado, a oscilação entre dois modelos de estrutura social, algo enraizado na inspiração do estruturalismo lévi-straussiano no trabalho de Jorge Pozzobon; por outro, a diluição dos modelos em um “amálgama de conceitos”, desdobramento da praxiologia marcante da epistemologia posta em curso nos estudos de Jorge Pozzobon dos Maku, a qual, neste seu último estudo, toma como base a teorização da prática de Pierre Bourdieu.

Esta oscilação do argumento de Pozzobon funda-se, penso, na dicotomia entre sociedade e indivíduo que se desdobra na oposição entre regra e prática. Pozzobon, ao não encontrar a eficácia das regras do modelo agnático-hierárquico nos Maku, as institui em outro lugar, depreendendo deste esforço um modelo alternativo, o cognático-minimalista, que tomou a posição de realidade, de eficácia, de normatividade, enquanto o outro modelo foi relegado ao plano do imaginário. Pozzobon desloca o eixo descritivo dos Maku do Uaupés do sociocentrismo (clãs, domínio público, instanciação da sociedade) para o egocentrismo (*kindreds*, domínio privado, manipulação dos indivíduos)¹⁵. A conclusão de Pozzobon é que os Maku, basicamente, obedecem à desobediência, sua sociedade é anárquica, formada por regras que não a regulam, assim como seus grupos são *kindreds*, “grupos que não são grupos” — lembrando uma expressão de Wagner (1974: 104) a respeito dos *kindreds* como conceitos negativos de grupos. Daí o imprevisto como a “essência” destes povos.

Há um certo exagero no parágrafo anterior, justamente para destacar os desdobramentos da segunda possibilidade de leitura de “Sociedade e imprevisto” ao radicalizar seu argumento. Pois bem, voltando ao que aponto no início deste prefácio, deve-se sempre ter em mente o fato de “Sociedade imprevisto” ser um ensaio inacabado. Quando se toma seu argumento de modo excessivamente substancial, algum resquício conduz para o outro lado. Desta forma, o que delineio como as duas possibilidades de leitura, não podem ser tomadas de modo absoluto nem como inteiramente contraditórias.

O esforço de Jorge Pozzobon deve ser levado realmente a sério, na medida em que aponta caminhos para uma salutar complexificação dos modelos descritivos da estrutura social dos Maku. Ainda que não estejamos diante de uma “síntese estrutural”, acredito que este último ensaio acadêmico de Pozzobon deixa uma série de pistas aos futuros pesquisadores destes povos. Tendo isto em consideração, o fato de tratar-se de um estudo inacabado deve funcionar mais como estímulo para uma leitura cuidadosa de “Sociedade e imprevisto” que o contrário.

O QUE FICA DE “SOCIEDADE E IMPROVISO”?

Jamais teria a pretensão de exaurir as respostas a esta pergunta; delineio apenas algumas possibilidades. A partir de seu objeto central, a estrutura social dos Maku, “Sociedade e imprevisto” condensa passagens etnográficas luminosas. A escrita envolvente de Jorge Pozzobon, que, como dito ao início, em “Sociedade e imprevisto” conjuga a qualidade narrativa de “Vocês, brancos, não têm alma” com o rigor de seu trabalho acadêmico, conecta aspectos variados destas socie-

dades. Soma-se a este mérito etnográfico, o fato de nem a dissertação, nem a tese de Pozzobon terem sido publicadas. “Sociedade e improviso” é, na verdade, a primeira publicação em livro de um trabalho acadêmico de antropologia sobre povos Maku em solo brasileiro.

Assim, as atividades cotidianas e sua divisão sexual, a adaptação ecológica, as técnicas de caça e os curupiras que protegem os animais, as roças e os produtos cultivados, as formas de liderança, o trânsito entre os três ambientes em que discorre a vida destes povos (aldeia Maku, acampamento de caça e aldeia Tukano), as múltiplas composições dos grupos locais, suas fissões e fusões, as brigas (com destaque para o tópico “Genealogia de uma briga”), a arquitetura de suas moradias, o “clima de intimidade e preguiça coletiva”, a troca com os índios do rio e suas tentativas mútuas de exploração, os mitos de origem dos clãs, os rituais, a terminologia de parentesco e sua plasticidade, o sistema de atitudes, a relação sogro-genro, o sistema clânico e a labilidade de composição, a ocupação territorial, os modos de diferenciação baseados em variações dialetais, o histórico da relação dos Maku com os brancos... são alguns dos dados que podem ser encontrados neste estudo, os quais confluem para a descrição das disposições da *nonchalance*, atributo, segundo Pozzobon, generalizado nestes povos. Neste sentido, o caráter etnográfico de “Sociedade e improviso”, somado às teorizações sobre a estrutura social dos Maku, fruto da busca de Pozzobon por uma nova linguagem descritiva que desse conta de suas particularidades, certamente é uma contribuição fundamental para o estudo das especificidades socioculturais e históricas destes povos do Noroeste Amazônico.

Tendo como cerne o tema da organização social, o conjunto de dados sobre o sistema de parentesco e o sistema clânico são certamente os mais densos. Mas, além disso, vale destacar as descrições da mobilidade espacial, particularmente a “Figura 10: Um modelo dinâmico para a mobilidade espacial”, que consta no tópico “Coabitação, ruptura e mobilidade espacial”, no terceiro capítulo. Essa figura e o texto que a acompanha configuram uma síntese bastante detalhada sobre a mobilidade espacial dos Maku, um dos temas mais caros nas etnografias destes povos.

Voltando ao argumento central de “Sociedade e improviso”, gostaria de apresentar brevemente um desdobramento da proposição de Pozzobon dos dois modelos de sociedade articulados na estrutura social dos Maku, a qual parte fundamentalmente da primeira possibilidade de leitura deste estudo que descrevo acima¹⁶. Ao ler “Sociedade e improviso” pareceu-me que este estudo continha um efeito paradoxal, pois, ao buscar uma linguagem descritiva e modelos de sociedade que opusessem radicalmente os índios do mato aos índios do rio, Pozzobon encaminhou as bases conceituais e etnográficas para uma reconexão

com os estudos dos povos Tukano. Esta formulação que articula os modelos da patrilinearidade exogâmica e do cognatismo minimalista é em muito semelhante às propostas por dois pesquisadores dos povos Tukano, Kaj Århem (1989) e Stephen Hugh-Jones (1993, 1995), justamente para dar conta das variações estruturais dessas sociedades. Acredito que não pode ser negligenciado que pesquisadores de formações teóricas bastante distintas, que estudaram povos diferenciados, ainda que habitantes de uma mesma região, tenham chegado a formulações tão próximas.

Neste último estudo de Pozzobon, a salutar complexificação dos modelos descritivos dos Maku tem como contrapartida uma simplificação dos modelos de sociedade dos Tukano. Se considerarmos o trabalho dos tukanólogos acima citados, bem como dados que constam em outras etnografias destes povos, tudo fica mais complicado e mais interessante¹⁷. O contraste entre a “rigidez” Tukano e a “fluidez” Maku deve ser matizado, de modo a contemplar as passagens possíveis entre as estruturas sociais dos índios do rio e dos índios do mato do Noroeste Amazônico.

A partir da evidência de proposições que articulam esses dois modelos de sociedade tanto na tukanologia como na makuologia, para que a conexão possa frutificar, a meu ver faz-se necessário um trabalho teórico na economia conceitual dos modelos, radicalizando a positividade da constituição dessas sociedades, de modo a escapar da lógica que as define pela carência de instituições mais estáveis ao atribuir às mesmas a caracterização de “fluidas” (cf. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro 1987 [1979]). Tal trabalho tem como condição um exame antropológico das críticas relativas aos “juízos de fluidez¹⁸” atribuídos aos “povos sem Estado”, o que está estritamente relacionado a uma discussão fundante da etnologia amazônica: a superação dos divisores entre as “sociedades complexas” e as “sociedades amorfas” em vista de sínteses estruturais abrangentes (cf nota 11). O rendimento teórico destas discussões antropológicas nas últimas décadas do século XX¹⁹ pode infletir sobre esta proposta da duplicidade modelar presente em “Sociedade e improviso”, de modo a potencializá-la.

Este é basicamente o esforço que realizei em minha pesquisa de mestrado. Fragmentadamente, algumas pistas do argumento que busquei desenvolver foram deixadas nas notas deste prefácio, como, por exemplo, uma outra noção de regra (cf nota 13), que pode se desdobrar numa alternativa à dicotomia entre sociocentrismo e egocentrismo (cf nota 15), e, no fundo de ambas, um questionamento da noção de “grupo” (Wagner 1974). Afinal de contas, estamos diante de coletivos em que “o ‘jogo’ das regras é parte das regras do jogo”, para usar uma conhecida expressão de Eduardo Viveiros de Castro (1993: 170). Peço a compreensão do leitor devido à extensão e à quantidade de notas, as

quais podem ser lidas, em certo sentido, como um “metatexto” deste prefácio. Não gostaria de interromper excessivamente o fluxo do argumento de Pozzobon exposto no corpo do texto.

Penso que este pode ser um caminho interessante para a descrição das relações estruturais entre povos Maku e Tukano, de modo que os Maku não sejam vistos como Tukanos imperfeitos – definição negativa própria ao “*bias* Tukano” presente em parte da bibliografia – e nem que suas estruturas sociais sejam consideradas incomensuráveis – investindo em um grande divisor entre “sociedades da regra” e “sociedades do improviso” como naturezas intransponíveis. Talvez as estruturas sociais destes povos vizinhos e tão diversos possam ser compreendidas como combinações diferenciais das mesmas socio-lógicas, processo no qual o caráter de fluxo dos modelos, bem como a criatividade em sua articulação são fundamentais²⁰. Enfim, se levarmos em conta esses “[o]utros tantos caracteres e mistérios que embaraçam singularmente o filósofo”, acredito que estamos diante de uma pergunta tardiana: “[p]ode-se esperar resolvê-los concebendo mônadas abertas que se interpenetrariam reciprocamente em vez de serem exteriores umas às outras?” (Gabriel Tarde 2007: 79).

As potencialidades apontadas acima foram escritas mais no intuito de abrir algumas possibilidades de leitura que de fechar outras. São certamente parciais e buscam de alguma forma estabelecer caminhos para a atualização teórica das propostas de Pozzobon ao visar a conexão de temas de “Sociedade e improviso” com algumas discussões antropológicas mais recentes, ou que não foram contempladas neste estudo que, como dito ao início deste prefácio, foi produzido há dez anos e não teve seu acabamento final.

“Sociedade e improviso” termina abruptamente. Seu último tópico, cujo título “Anarquia, dispersão e integridade territorial” pôde ser acessado no sumário que consta no manuscrito, nunca foi escrito, deixando espaço para que imaginemos suas conclusões que, ao que tudo indica, tomavam como pano de fundo a autodeterminação dos povos indígenas e, conseqüentemente, no caso destes povos do Noroeste Amazônico, o que Pozzobon nomeou como “o direito à anarquia”, título do sexto e último capítulo. Assim, “Sociedade e improviso” surge como uma espécie de síntese de todas as dimensões da obra de Pozzobon, a acadêmica, a literária e a política, tendo em vista que incorpora também as reflexões baseadas em seu trabalho na demarcação das Terras Indígenas do Rio Negro. Seu penúltimo tópico, “Mestiçagem dos conceitos e negação da diferença”, que, devido a inexistência do último, acaba por ser o final, traça uma forte crítica à atuação dos missionários salesianos na região, que levaram à redução, conseqüentemente à sedentarização de alguns coletivos Maku em “povoados-missão” (Athias 1995). Considerando as recentes e crescentes inves-

tidas dos missionários evangélicos na região, particularmente junto aos Maku, tais críticas permanecem atuais e funcionam como alerta.

A lacuna do último tópico transforma as conclusões de “Sociedade e improviso” mais em reticências que em ponto final, deixando um instigante caminho aberto aos que se aventuram nestes mundos conceituais refratários a algumas noções tão fortemente arraigadas no pensamento ocidental – vide a “regra”. Essas desafiadoras criatividades indígenas só têm a ensinar à antropologia. De modo importante, Jorge Pozzobon deu a sua contribuição.

NOTA DO EDITOR

Jorge Pozzobon faleceu antes de revisar este texto. Provavelmente, ainda escreveria um outro capítulo, previsto no plano original da obra, mas que nada altera sua importância no formato atual. Foram sua esposa, Ingrid Schneider, e sua sobrinha, Carolina Comandulli, que permitiram o acesso do antropólogo Bruno Marques aos originais, depositados nos arquivos pessoais de Pozzobon. Agradecemos a sua esposa por autorizar esta publicação e por procurar divulgar o trabalho etnológico inédito deixado pelo antropólogo.

1 Esta dissertação, intitulada “Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do alto Rio Negro” (Marques 2009), parte de algumas formulações de Jorge Pozzobon em “Sociedade e improviso” relativas à articulação de dois modelos de sociedade para a descrição das variações estruturais dos povos Maku. Nela, realiza-se um duplo exercício: retrospectiva e conexão. Retrospectiva dos dados etnográficos sobre os povos Maku que conduziram Pozzobon a esta formulação. Conexão com dados e discussões teóricas presentes nas etnografias dos povos Tukano e na etnologia amazônica em geral, bem como com elementos da cosmologia dos Maku não contemplados no trabalho de Pozzobon. Com base neste duplo exercício proponho uma leitura parcial e extrapolativa da proposta da duplicidade modelar de Pozzobon, desenvolvendo uma de suas possibilidades de leitura, e, consequentemente, deixando outras de lado, as quais outros leitores do livro podem achar mais interessantes. Esta foi a linha que possibilitou realizar uma revisão bibliográfica da literatura etnológica sobre os Hupdtɿ, bem como de parte da família linguística Maku e demais povos do Noroeste Amazônico. As colocações apresentadas neste prefácio, um tanto fragmentadas, não são representativas dos argumentos tecidos na dissertação, embora certamente estejam inspiradas nela.

2 Para estabelecer uma continuidade entre a linguagem deste prefácio e a de “Sociedade e improviso”, uso o termo Maku tal qual Jorge Pozzobon o faz. Da mesma forma, mantenho a grafia utilizada por Pozzobon dos etnônimos de cada povo englobado pelo termo Maku: Nɿkak, Bara (também

Kakwa), Hupdtɿ, Yuhupdtɿ, Dɿw e Nadɿb. E também o uso de maiúsculas e minúsculas no nome das regiões referidas: Noroeste Amazônico e alto Rio Negro. As proposições centrais de “Sociedade e improviso”, relativas à estrutura social destes povos, baseiam-se sobretudo no material etnográfico sobre os “Maku do Uaupés”, nominalmente, os Kakwa, Hupdtɿ e Yuhupdtɿ – os povos Maku que têm relação direta com os Tukano. No decorrer do texto de Pozzobon ficaram mais claros os problemas envolvidos no enunciado do termo Maku, devido ao seu conteúdo depreciativo no contexto regional. Recentemente, algumas iniciativas têm se voltado para a mudança do nome da família linguística na busca de um substituto para o termo “Maku”, considerando seu conteúdo pejorativo e o fato de não ter sua legitimidade reconhecida pelas populações agrupadas neste termo. Henri Ramirez (2001) propôs a mudança para “família linguística Uaupés-Japurá”, incorporando na terminologia linguística a área geográfica na qual se distribuem as populações. E Patience Epps (2005) propõe o termo “Nadahup”, família essa composta apenas dos Maku do lado brasileiro da fronteira, ou seja, os Nadöb, Dɿw, Yuhupdtɿ e Hupdtɿ, considerando que, segundo Epps, não haveria evidências que comprovassem o parentesco das línguas faladas no Brasil com a língua dos Kakwa e dos Nɿkak, em solo colombiano (Epps 2005: 5-6). Esses questionamentos da lingüista acerca de uma unidade da assim referida “família linguística Maku” apontam a possibilidade de que uma vulgata linguística tenha se constituído desde os primeiros estudos de Koch-Grünberg

(1906) e Rivet & Tastevin (1920), a qual, por falta de dados confiáveis, reproduziu-se nas pesquisas que se seguiram desde então, mais interessadas em comprovar a existência da família linguística que questioná-la (Epps 2005: 5). Essa possibilidade de uma vulgata linguística, todavia, não necessariamente caracteriza uma vulgata etnológica, mas contribui para a composição de uma imagem mais instável da unidade Maku. A ausência de parentesco lingüístico não anula aproximações de outras ordens que podem interessar aos estudos etnológicos, como economia, organização social, cosmologia etc. Tratam-se de relações certamente complexas, as quais, no caso destes povos, ainda necessitam de aprofundamento linguístico, bem como etnológico – “[o] problema das relações entre língua e cultura é dos mais espinhosos, na etnologia sul-americana.” (Viveiros de Castro 1986: 268) Uma unidade Maku é duvidosa, embora suas semelhanças, as quais, num jogo de contrastes, os diferenciam dos demais povos do Noroeste, são decerto inegáveis. De qualquer forma, para os presentes propósitos, é importante considerar a existência do que pode ser referido como uma “makuologia”: um corpo de estudos constituídos a partir da comparação do material etnográfico dos povos que habitam o interior das florestas do Noroeste Amazônico – Nt̃kak, Kakwa (Colômbia), Hupdt̃, Yuhupdt̃, D̃t̃w e Nad̃t̃b (Brasil) – e que se diferenciam fortemente de seus vizinhos que habitam os rios. Conforme Renato Athias (2008, comunicação pessoal), durante a realização do Curso de Magistério Indígena *Paah Sak T̃eg*, essas propostas de modificação do nome da família lingüís-

tica para “Uaupés-Japurá” e “Nadahup” foram levadas ao conhecimento dos Hupdt̃, Yuhupdt̃, D̃t̃w e Nab̃t̃b presentes, que não as aprovaram, não chegando, entretanto, a um consenso sobre qual deveria ser, então, o termo de referência que os agrupasse.

3 Em “Sociedade e improviso” o autor delineia etnograficamente o que seria a “*nonchalance*” dos Maku. Entretanto, para tornar este prefácio mais inteligível, adianto seu sentido geral: um certo ethos fundamentalmente despreocupado, não protocolar, pouco afeito ao planejamento, que deixa entrever alguma teoria do tempo em que o futuro não parece ser o foco das atenções. Enfim, um princípio que estrutura coletivos cujo transcorrer da vida tende a ser amplamente improvisado.

4 Acrescento que a *nonchalance* pode ser equacionada com uma certa filosófica política às voltas com disposições contra o Estado, para usar um conceito de Pierre Clastres (2003a), articuladas nestes povos dos interflúvios do Noroeste Amazônico. Da mesma forma que Clastres em “De que riem os índios?” (2003b), que nos ensinou a levar a sério o humor com que os índios relatam temas solenes nos mitos, Pozzobon intuiu que algo muito sério estava sendo colocado pelos Maku nesta “falta de seriedade” com que se relacionam com as regras em geral.

5 As quais, no aprofundamento das descrições etnográficas, tanto de povos Tukano e Arawak como de povos Maku, certamente apresentam nuances.

6 Para uma descrição mais completa dos traços comuns nesta “área cultural”, conferir Galvão (1959: 16).

7 No sentido de dar inteligibilidade histórica à formação deste sistema regional, al-

guns autores debruçaram-se sobre o processo de contato entre esses conjuntos humanos de origem heterogênea. Via de regra, as hipóteses históricas dizem respeito a uma população de caçadores-coletores autóctones, “os primeiros habitantes”, de tendência igualitária e prática nômade, cujo território recebe um fluxo populacional de povos agricultores, culturas das “mais adiantadas... da mata tropical” (segundo Nimuendaju 1927), que carregavam consigo um conjunto elaborado de rituais e uma estrutura social hierárquica, exercendo forte influência cultural sobre os primeiros. Para os fins deste prefácio, descrevo apenas a hipótese de Kurt Nimuendaju (1927) acerca das “três camadas de civilização”: os Maku seriam os autóctones propriamente ditos, seguidos pela “segunda camada” que chegou à região em duas levadas migratórias, a primeira dos Arawak, a segunda dos Tukano. A “terceira camada” seria um produto híbrido entre a segunda, em particular os Baré de origem Arawak, e a civilização europeia. Deparamo-nos, nesta descrição da formação do sistema regional do alto Rio Negro e do posicionamento subalterno dos Maku, com algo comum nas ideias sobre o passado e o presente dos caçadores-coletores amazônicos: “Typically it is inferred that Amazonian foragers were circumscribed by the advance of other more organized indigenous societies (principally riverine horticulturists) or by Western colonists (at first Europeans, and subsequently criollos) towards the interior of the rainforest” (Politis 2001: 26). Destarte, os caçadores-coletores viveriam em um ambiente hostil mais por uma imposição que por escolha. No “*Handbook of South American Indians*”, o trecho

que trata dos Maku (Metráux 1948: 864-7) evoca sua semelhança com povos como os Sirionó, Shirianá, Waica e Guayaki, todos tendendo a uma intensa mobilidade espacial e estabelecendo relações próximas com populações indígenas de agricultores sedentários. Ainda, segundo Metráux, os Maku seriam “*the last representatives of an ancient people who occupied vast areas of the Amazon Basin before they were exterminated or assimilated by the Carib, Arawak, and Tucano, the carriers of a more advanced culture based on farming*” (Metráux 1948: 865). Silverwood-Cope (1990) qualifica tais tratamentos teóricos sobre os Maku, às voltas com “generalizações relativas ao desenvolvimento dos índios sul-americanos”, da seguinte forma: “São tipicamente considerados remanescentes de uma raça aborígene muito primitiva de caçadores e coletores nômades que foram escravizados ou assimilados pelas raças de invasores agricultores” (1990: 73). O autor complementa tecendo críticas a respeito do legado destas generalizações, destacando o caráter relativo das classificações dos Maku como “caçadores-coletores”, “nômades” e “escravos” se contrastadas às descrições etnográficas (Silverwood-Cope 1990: 74). Para trabalhos mais recentes sobre a formação do sistema regional do alto Rio Negro, conferir Wright (1992) e Neves (2001).

8 No decorrer de “Sociedade e improviso” ficarão mais claros uma série de conceitos das teorias antropológicas sobre organização social e parentesco, tais como agnatismo, cognatismo, unifiliação, patrilinearidade, descendência, aliança, clãs, *kindred* e minimalismo, importantes para a compreensão das discussões aqui traçadas.

9 É válido destacar, desde agora, que não é raro nas etnografias sobre povos Tukano distinguir-se entre o ideal e a prática nativos (exemplo, C. Hugh-Jones 1979: 13-4). Neste sentido, Jean Jackson (1983) disserta profundamente a respeito da “fluidez” dos Tukano. Logo, vê-se que esta caracterização dos Maku como fluidos em contraste à relativa coerência Tukano é uma operação que deve ser matizada e os contrastes atenuados.

10 Reid utiliza mais especificamente o conceito de “flexibilidade” (*flexibility*) a partir do artigo de Turnbull (1968) em “*Man the Hunter*”.

11 Formalmente, o primeiro destes modelos apresenta uma estrutura hierárquica, qualificando “sistemas complexos”, enquanto o outro tende ao igualitarismo, caracterizado como a estrutura das “sociedades fluidas” (ou “amorfais”) dentre os povos indígenas sul-americanos. O desafio de superar esses divisores da etnologia sul-americana integra o panorama no qual pode ser lida a proposta da duplicidade de modelos de sociedade, tal qual encontrada em “Sociedade e improviso”.

12 A distinção entre esses dois modos de apreensão não é absoluta. Penso inclusive que em suas intersecções, relativizações e nuances podemos depreender dados interessantes para o desdobramento de novas perspectivas teóricas sobre a estrutura social destes povos, de modo a transpormos a estrita dicotomia entre regra e ação, discurso e prática. O modelo da patrilinearidade exogâmica, embora não explique a totalidade das escolhas de casamento dos Maku, têm certa eficácia social, neste sentido, conforma também a sua prática. Por sua vez, o modelo do cognatismo minimalista, ainda que

receba formalização e estatuto de modelo conforme a pena do antropólogo, é abstraído também do discurso dos Maku sobre suas regras e variações. As contribuições da etnografia de Howard Reid são fundamentais neste sentido, quando descreve as conversas que entretém com os Hupda sobre os desvios observados em relação às regras enunciadas, ou seja, justamente sobre o tema da fluidez. Destes diálogos, destaca-se, primordialmente, a importância do gradiente de parentesco, bem como o gradiente da gravidade do incesto implicado neste, para a variação de significados atribuídos às regras de exogamia em sua pragmática social. Este gradiente das relações de parentesco, explícito na categoria hup *miníg* (desígnio da proximidade de parentesco) e implícito no sistema de atitudes, é precisamente um dos dados que levará Pozzobon a definir as sociedades dos Maku do Uaupés como sistemas cognáticos-minimalista, aproximando os Maku do modelo guianense.

13 E mais, tendo em vista as colocações da nota anterior sobre as variações de significado das regras que definem a exogamia Maku em função do gradiente de parentesco, creio que é exatamente neste ponto que nos depa-ramos com o necessário questionamento da noção de “regra” tal qual a concebemos usualmente.” Wagner (1972) comenta a respeito das diferenças entre o que são as “regras” ou “leis” para ocidentais, que contam com os meios coercitivos para forçá-las (o Estado), uniformizando sua aplicabilidade, e o que os antropólogos qualificam como “regras” em sociedades não ocidentais, sem Estado. Segundo Wagner, a teoria social baseada na ideia de “regra” (em seu sentido estatal)

tende a falhar ao esboçar uma cartografia antropológica. “*The major failing of a theory of social action based on norm as ‘law’ is that it exaggerates and emphasises the socially supportive aspects of human relations at the expense of their meaningful content, that is, it ‘maps’ a broad spectrum of qualitatively different meanings on to the narrow dimensions of conformity and deviance.*” (Wagner 1972: 605-6). A força normativa deve, assim, ser entendida em sentido relativo “*in so far as they ultimately derive from the contrastive, mutable relations that generate cultural meaning*” (Wagner 1972: 607). Jean Jackson (1983), em sua etnografia sobre os Bara (povo da família linguística Tukano Oriental), a partir de suas descrições da “fluidez” da estrutura social, propõe justamente o deslocamento de uma concepção de “regra” para as variações possíveis de significado das estruturas no Uaupés: “*the structure has the capacity to take on different meaning as we move across the Vaupés landscape — seen in physical (geographical) or social terms*” (Jackson 1983: 103). Assim, o problema central que se coloca não é exatamente a “fluidez” dos Maku, mas a própria noção de “regra” que rege a epistemologia dos antropólogos que os descreveram.

14 Há um reflexo interessante dos estudos de parentesco a ser pontuado. Nesta passagem da prescrição à tendência, a estrutura social é definida, assim, com base no sistema de comportamento, abrindo espaço para as caracterizações dos Maku como “fluidos”, considerando que seu comportamento desvia do sistema de regras. Conforme Hornborg (1986), tais distinções entre sociedades mais e menos observantes de suas regras, sistemas

prescritivos ou preferenciais, para colocar em termos técnicos, são vertidas quando a discussão sobre a organização social e parentesco dos “povos sem Estado” passa do plano lógico dos sistemas de classificação — questões acerca da consistência interna dos sistemas — para o plano sociológico do comportamento — problemas quanto à adesão estatística às regras (Hornborg 1986: 27-8).

15 Algumas reflexões mais recentes na etnologia amazônica estabelecem um caminho alternativo a esta dicotomia entre sociocentrismo e egocentrismo, sociedade e indivíduo, regra e prática. Neste sentido, podem ser inspiradoras algumas colocações de Tânia Stolze Lima em sua etnografia sobre os Yudjá, na medida em que “não dá para distinguir tão fortemente o social do pessoal” (2006: 82). Segundo a autora, o sistema yudjá não geraria a diferença entre ego e grupo, ou melhor, um “Ego imaginário” (genealogicamente traçado) e um “Todo imaginário” (grupos sociocêntricos). Lembrando a oscilação conceitual entre o sociocentrismo e o egocentrismo que estrutura os modos de grupificação dos Maku na literatura etnológica, vale citar o que Stolze Lima diz a respeito: “[e]ncarando esse par como uma tradução das antinomias teóricas entre parentesco e sociedade, natureza e cultura, as formações de grupos que pude perceber entre os Yudjá fazem soar arbitraria a distinção entre egocentrismo e sociocentrismo” (Lima 2006: 83).

16 Aqui remonto a argumentos de minha dissertação de mestrado em algumas pinceladas um pouco disformes, mas sugestivas. Para uma argumentação mais sistemática, detalhada e propositiva, remeto à leitura de

“Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do alto rio Negro” (Marques 2009). Neste ponto deste prefácio, a leitura que proponho de “Sociedade e improviso” torna-se inevitavelmente parcial.

17 A literatura etnológica sobre os povos Tukano é por demais extensa para que neste espaço faça-se uma retrospectiva representativa do argumento em vista. Cito apenas alguns estudos de modo bastante sumário. O problema da passagem da descrição do ideal de estrutura social dos Tukano (o “modelo tukano prototípico”, segundo Århem) para a sua distribuição espacial (grupos locais, malocas, “campos sociais”), de onde depreende-se a interação complexa entre princípios contrastivos de organização social – entre hierarquia e igualdade, descendência e aliança –, é algo que anima as etnografias dos povos Tukano. Como coloca Christine Hugh-Jones (1979) em seu trabalho sobre os Barasana: “*Part of the conceptual difficulty in describing Vaupés social structure, at least as I found it in the Pirá-paraná area, is the overlap of a comprehensive system based on descent and exogamy with a practical local organisation into longhouse communities, each of which perceives other communities as more-or-less distant outsiders.* (C. Hugh-Jones 1979: 32)”. Neste ponto, o tema da flexibilidade das estruturas sociais tukano passa a tomar espaço na bibliografia. Conforme Jackson, “[t]he issue of hierarchy versus equality is intimately connected to the one of rigidity versus flexibility” (Jackson 1983: 103). Esta oposição entre princípios hierárquicos e igualitários nos Tukano é colocada desde uma das primeiras etnografias na região, quando Irving Goldman comenta que os Cubeo “*have the skele-*

ton of an aristocratic system that is fleshed with an egalitarian ethos” (Goldman 1963: 92). Proposições como essas desembocarão nas formulações de Kaj Århem (1989) e Stephen Hugh-Jones (1993, 1995) acima apontadas, as quais são animadas por inspirações teóricas um tanto heterogêneas. No caso, epistemologicamente Århem aproxima-se mais a Jorge Pozzobon em sua ênfase na prática e nos dados estatísticos relativos aos casamentos Makuna, enquanto S. Hugh-Jones parte dos rituais e do simbolismo dos Barasana, tomando o *jurupari* e o *dabucuri* como paradigmas simbólicos dos dois modelos de sociedade contrastantes. De qualquer forma, o interessante a notar é como os dados trabalhados por estes antropólogos confluem para proposições formalmente bastante próximas e potencialmente conectáveis com as de Pozzobon em “Sociedade e improviso”. Para uma retrospectiva mais cuidadosa destas discussões relativas à estrutura social dos povos Tukano e suas variações, bem como um interessante desdobramento etnográfico e teórico das mesmas, conferir Cabalzar (2009).

18 Com base neste exame, propus a seguinte formulação:

Conforme a exposição das colocações de Wagner (1974), a condição geral da enunciação da “fluidez” como um problema relevante é justamente a procura por “grupos” onde, talvez, não existam da forma como os conceitos ocidentais os definem. Destacada esta condição geral, pode-se abstrair duas operações conceituais que articulam os “juízos da fluidez”: I- atribuídos por um operação comparativa, exemplos: Maku *versus* Tukano, Guiana *versus* Jê, sociedades sul-americanas *versus* sociedades africanas, ou ainda

sociedades tribais *versus* caçadores-coletores; II- atribuídos pela aplicação de modelos inadequados, que frequentemente não levam em conta as cosmologias dos povos cujas organizações sociais estão sendo descritas. Essas operações correspondem a dois riscos: I- os “juízos de relação” serem tomados como “atributos do objeto” (cf Goldman & Lima 1999); II- a partição entre os domínios do ideal e da *práxis* desdobrar-se na divisão entre um modelo nativo (imaginário) e um modelo do antropólogo (real).

19 No XLIIº Congresso Internacional de Americanistas (Paris, 1976) colocou-se firmemente a necessidade da busca de um idioma conceitual próprio para a descrição da organização social dos povos amazônicos, opondo-se às aplicações mecânicas dos modelos da teoria da descendência da antropologia social britânica baseados no material africano – são particularmente ilustrativos os comentários de Joanna Overing (1977) sobre os trabalhos etnográficos de povos do Noroeste Amazônico. A partir de então instaura-se um debate em vista dos invariantes e variações estruturais no triângulo formado pelas regiões da Guiana, do Brasil Central (Jê e Bororo) e do Noroeste Amazônico (Tukano). Os problemas teóricos envolvidos nesta busca de sínteses estruturais na etnologia amazônica, relacionando dados de sociedades de diferentes regiões, ora enfatizando a premência da cosmologia, ora do parentesco, replicam-se no interior da proposta da duplicidade modelar de Jorge Pozzobon em “Sociedade e improviso”.

20 Recomendo enfaticamente que os pesquisadores que se debruçarem sobre “Sociedade e improviso” o leiam paralelamente

a “Filhos da Cobra de Pedra: Organização social e trajetórias tuyuca no rio Tiquié (noroeste amazônico)” (Cabalzar 2009), bem como Cabalzar (2000). Os desenvolvimentos etnográficos e a síntese que este autor propõe com a noção de “nexo regional”, estabelecem modelos que, através de um exercício comparativo com “Sociedade e improviso”, podem iluminar em muito as relações estruturais das sociedades Maku e Tukano.

ÅRHEM, K. (1989) The Maku, the Maku-na and the Guiana system. *Ethnos*, 54(1-2). pp. 5-22.

ATHIAS, Renato. (1995) *Hupdë-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil)*. Paris: Univ. de Paris X. (Tese de Doutorado).

CABALZAR, Aloísio. (2000) Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexos regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia* (43/1). pp. 61-88.

_____. (2009) *Filhos da Cobra de Pedra: Organização social e trajetórias tuyuca no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

CLASTRES, Pierre. (2003a). A Sociedade contra o Estado. In: _____. *A Sociedade contra o Estado*. Francisco Alves: Rio de Janeiro.

_____. De que riem os índios. In: _____. (2003b) *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

EPPS, Patience. (2005) *A Grammar of Hup*. PhD Thesis. Virginia: University of Virginia.

GALVÃO, Eduardo. (1959) Aculturação Indígena no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N. S., Antropologia, 7. pp. 1-64.

GOLDMAN, Irving. (1963) *The Cubeo: Indian of the North-West Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tânia Stolze. (1999) Como se faz um grande divisor?. In: GOLDMAN, M. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

HORNBORG, Alf. (1986) Dualism and Hierarchy in Lowland South America. *Uppsala Studies in Cultural Anthropology* 9. Stockholm: Almqvist & Wiksell. 1986.

HUGH-JONES, Christine. (1979) *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

HUGH-JONES, Stephen. (1993) Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. In: DESCOLA, P. *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire de la sociétés amazoniennes*. *L'Homme*, 126-128. pp. 95-120.

_____. (1995) "Inside-out and back-to-front": the androgynous house in Northwest Amazonia. In: J. Carsten & S. Hugh-Jones (orgs.) *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. pp. 226-52.

JACKSON, J. (1983) *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in North-West Amazon*. Cambridge, Cambridge University Press.

LIMA, Tânia Stolze. (2006) *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI.

MARQUES, Bruno R. (2009) *Figuras do Movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: PP-GAS-Museu Nacional, UFRJ. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

MÉTRAUX, Alfred. (1948) The hunting and gathering tribes of the Rio Negro Basin. In: STEWARD, J.H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*, v. III, 861-67. Washington: Smithsonian Institution.

NEVES, Eduardo G. (2001) Indigenous Historical Trajectories in the Upper Rio Negro Basin. In: MCEWAN, Colin; BARRETO, Cristiana; NEVES, Eduardo (Org.). *Unknown Amazon: Nature in Culture in Ancient Brazil*. Londres: Inglaterra.

NIMUENDAJU, Curt. (1927) *Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés*. Relatório apresentado ao serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre.

OVERING, Joanna. (1977) "Orientation for paper topics" & "Comments". In: KAPLAN, J. Overing (org.). *Social time and social space in Lowland South American societies, Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris).

POZZOBON, Jorge. (1983) *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku*. Porto Alegre: UFRGS. (Dissertação de Mestrado).

_____. (1991) *Parente et demographie chez les indiens Maku*. Paris: Univ. Paris VII. (Tese de Doutorado).

POZZOBON, Jorge. (2000) *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku*. (Estudo inédito).

_____. (2002) *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras*. Belém: UFPA; MPEG.

REID, Howard. (1979) *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil*. Cambridge: Univ. of Cambridge. (Tese de Doutorado).

RIVET, P; TASTEVIN, C. (1920) Affinités du Makú et du Puinave. *Jornal de la Société des Américanistes*, n.s. 12. pp. 60-82.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. (1987) [1979]. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: J. P. de Oliveira Filho (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero. pp.11-29.

SILVERWOOD-COPE, Peter L. (1990) [1972] *Os Makú: povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB, 1990. 206 p. (Coleção Pensamento Antropológico). Apresentado originalmente como Tese de Doutorado. Cambridge University.

TARDE, Gabriel. (2007) *Monadologia e sociologia — e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

TURNBUL, Colin. (1968) The importance of flux in two hunting societies. In: LEE, R. B. & DEVORE, I. (ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine. pp. 132-7.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

(1986) “Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière” in *Anuário Antropológico* 1985, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____. (1993) Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (org.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP.

WAGNER, Roy. (1972) Incest and identity: a critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition. *Man*, 7(4). pp. 601-613.

_____. (1974) “Are there social groups in the New Guinea Highlands?” In: LEAF, M. J. (org.) *Frontiers of anthropology*. New York: D. Van Nostrand.

WRIGHT, Robin. (1992) História indígena do Noroeste amazônico: hipóteses, questões e perspectivas. In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

INTRODUÇÃO

Nós etnólogos deveríamos partir do princípio epistemologicamente simples e salutar: para ser considerado representativo do objeto que pretende descrever, um modelo precisa de uma significação funcional, ou seja, é necessário que os nativos o levem em conta quando tomam decisões no domínio implicado – do contrário, o modelo não passa de mero exercício intelectual com baixo ou nenhum poder de explicação. Poderá dizer no máximo como uma determinada sociedade não é.

O que os índios Maku afirmam sobre sua sociedade choca-se frequentemente com uma prática que escapa às previsões formuladas pelo observador, a partir do modelo virtualmente contido nessas afirmações. Trata-se de uma sociedade fluída e cambiante, que se diferencia das demais sociedades indígenas do Noroeste Amazônico não apenas por uma economia centrada na caça e na coleta, mas também pela mobilidade espacial e pela instabilidade na composição dos grupos locais. No que diz respeito ao parentesco, esse caráter fluído e instável se exprime na ausência de julgamentos morais coletivamente partilhados sobre os casos de desobediência evidente às regras enunciadas de exogamia. Tais regras levam facilmente o observador a postular a existência de um modelo de duas seções exogâmicas patrilineares intercasáveis. Porém, as expressões cosmológicas e morais de tal modelo, tão comuns nas sociedades dualistas, não se encontram em parte alguma do discurso Maku.²¹

As pessoas são capazes de identificar casamentos errados segundo este modelo e de discutir as complicações terminológicas que deles resultam, mas não estão muito interessadas nisto. Os que se envolvem diretamente fazem um uso tático e interessado da terminologia a fim de resolver convenientemente os quiproquós do parentesco. Certos indivíduos cujos interesses se chocam aos casamentos contrários às regras – sobretudo os pretendentes preteridos – terão às vezes uma reação mais categórica. O marido será por eles tratado de avarento, “alguém que come de si mesmo,” conforme a expressão Maku para o incesto.

Mas essa acusação não é de forma alguma partilhada pelo conjunto da sociedade. Ademais, os “erros” não são sancionados por códigos cosmológicos sobre a moralidade: os casais não conformes às regras de exogamia não se sentem vítimas possíveis de ataques sobrenaturais.

(DES)CONSTRUINDO A TEORIA

Os indivíduos com quem eu discuti alguns casamentos “errados” foram quase unânimes sobre os motivos dos erros: *ta ayda pa*, não havia mulheres. A princípio, pensei que a escassez de mulheres fosse uma explicação suficiente para dar conta do comportamento fluído dos Maku quanto às regras matrimoniais. Adepto da análise estrutural até então, julguei que não se tratava propriamente da ausência de um “caráter de sistema” por trás de seu modelo “consciente,”²² mas de uma estratégia para garantir a distribuição de mulheres em isolados matrimoniais²³ onde a razão de sexo nem sempre estava em equilíbrio. Em outras palavras, a frequente desobediência à regra da exogamia seria consequência de desequilíbrios demográficos no interior de isolados matrimoniais cuja população estaria bem abaixo do mínimo demográfico estável. De fato, nestes isolados constatei não haver o mesmo número de mulheres e homens em idade casável em cada seção. Concluí apressadamente que os casamentos errados decorriam disso.

No entanto, três considerações falsearam por completo esta cômoda hipótese demográfico-estrutural. Em primeiro lugar, a separação de certos isolados matrimoniais Maku não é geográfica, mas meramente social. Os isolados são vizinhos. Portanto, se quisessem, as pessoas poderiam muito bem contornar a eventual escassez de mulheres casando-se fora dos limites do isolado de origem. Porém, os Maku preferem se casar contra as regras a procurar mulher no isolado vizinho. Em segundo lugar, o número de casamentos errados é tão grande que o suposto sistema original (o modelo de duas seções abstraído pelo observador a partir do discurso nativo) dificilmente pode ser reconhecido nas escolhas matrimoniais efetivas. Epistemologicamente, isso enfraquece a hipótese de que tal modelo seja “o” modelo inconsciente adotado pelos índios. Em terceiro lugar, há o caráter fluído e cambiante da sociedade Maku em vários outros aspectos da vida social. A *nonchalance* Maku em relação a preceitos morais e procedimentos rituais é generalizada. Eles não são um povo que se leva muito a sério. Não me pareceu correto supor a vigência de um modelo inconsciente para o qual não há sanções coletivamente definidas.

Em vista dessas três considerações, passei a investigar a possibilidade de estarem em jogo, na sociedade Maku, duas formas diferentes de organização social:

uma calçada nos conceitos de unifiliação e exogamia; outra ancorada numa forma de ordenamento social baseada na improvisação, onde os laços entre as pessoas se tornam estáveis na medida em que se consegue por em prática um certo minimalismo cognático escondido por detrás da unifiliação. Como se vê, é uma abordagem bem mais complexa do que a hipótese demográfico-estrutural. Ela exige a difícil análise de uma sociedade que admite no mínimo dois modelos: um centrífugo, que postula a necessidade de procurar o cônjuge fora do círculo dos parentes agnáticos; e um centrípeto, que convida os indivíduos a buscarem afins num círculo minimalista e cognático de relações sociais.

Trata-se de mostrar aqui que o comportamento fluído dos Maku quanto às regras enunciadas de casamento adquire sentido diante da possibilidade que eles têm de escolher entre esses modelos alternativos. Adicionalmente, argumenta-se que o modelo cognático-minimalista constitui a forma latente da organização social Maku e que a adoção do modelo exogâmico se deve a uma estratégia para se adaptar a um contexto cultural dominado por ideias de origem Arawak e Tukano. Argumenta-se que o recurso a modelos exogâmicos em contextos sociais fluídos e instáveis é muito mais efeito da necessidade que tem o observador de codificar os dados para satisfazer as exigências de sua orientação teórica do que uma necessidade nativa. Os Maku, como outras sociedades pouco codificadas, não se sentem compelidos a resolver problemas lógicos e classificatórios a não ser quando provocados pelo antropólogo. No mais, ficam satisfeitos com um amálgama nebuloso de ideias sociais de natureza diversa, do qual se servem segundo seus interesses pessoais e localistas. Codificar este amálgama – excluindo as possibilidades que não se coadunam a um suposto “modelo estrutural” – resulta em esvaziamento, em perda de charme e desperdício de informações.

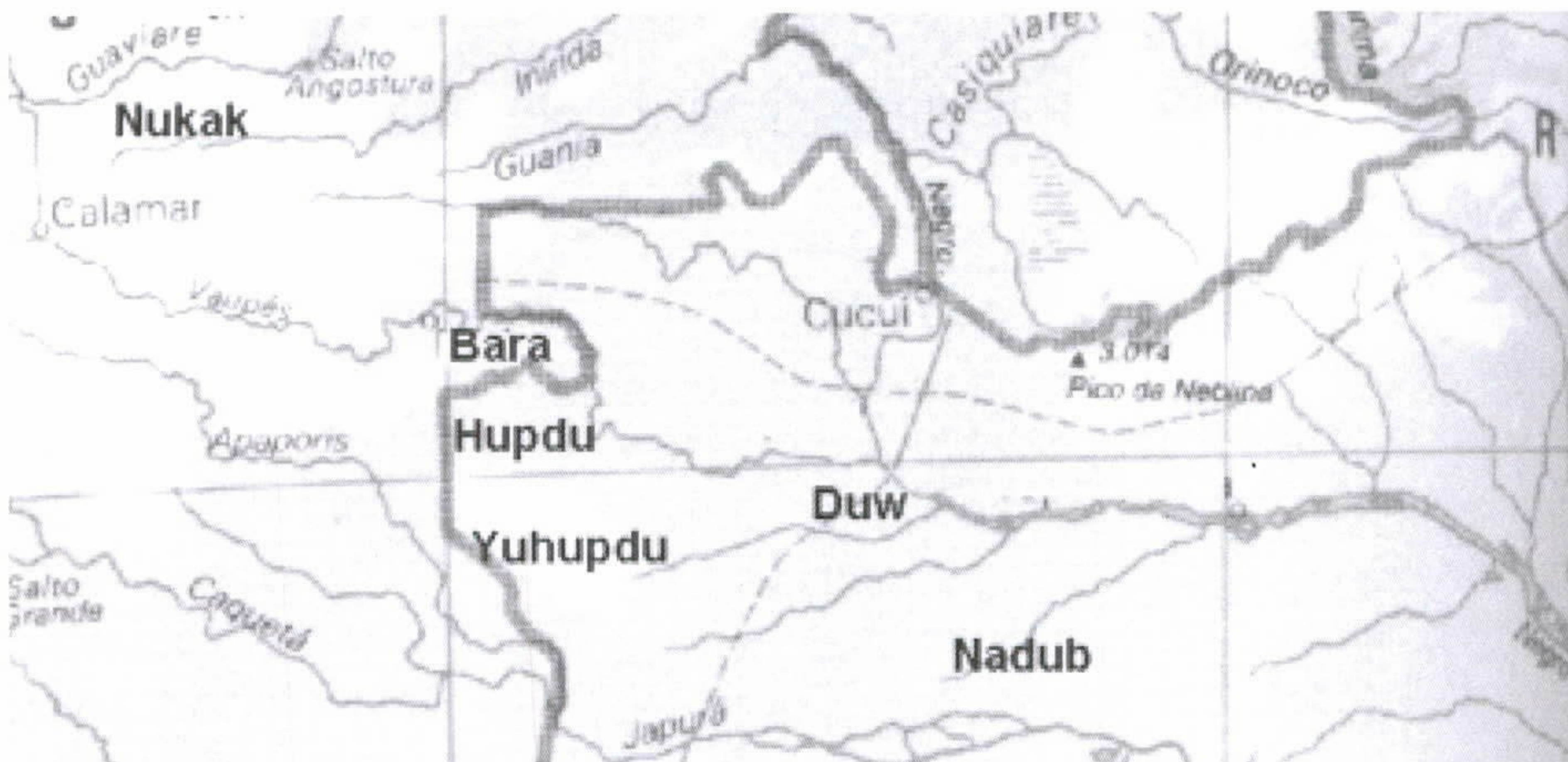
Os argumentos de que me sirvo aqui provêm tanto da esfera da “razão prática” quanto da esfera da “razão cultural”. Se por um lado a *nonchalance* Maku aparece como dado cultural necessário ao entendimento do minimalismo improvisador de suas comunidades, por outro lado, não são desconsideradas certas características pragmáticas de seu ordenamento no espaço, tais como (1) a contiguidade espacial dos territórios de caça na constituição da territorialidade do isolado, (2) o sentimento de identidade restrito a este território, (3) os limites cognitivos da territorialidade e (4) uma diferenciação dialetal igualmente portadora de significados territoriais e identitários. Na verdade, a oposição entre “razão prática” e “razão cultural” é uma falácia, pois o objeto da etnologia é também sujeito, malgrado as amarras que parecem prendê-lo de forma aparentemente inexorável à cultura ou à economia. Seu comportamento é infinitamente mais complexo do que esta oposição acadêmica deixa entrever.

Não é gentil nem útil reduzir o indígena a uma espécie de títere cujos atos não passam de reflexos de necessidades materiais ou de pressões de ordem cultural. A *nonchalance* não é um dado cultural cego: ela faz sentido no espaço que a sociedade Maku abre para a iniciativa pessoal e as estratégias privadas, que se exprimem por exemplo na manipulação de genealogias ou em interpretações localistas das regras matrimoniais. Para fazer jus a esta complexidade e sobretudo à liberdade do objeto de estudo – ao improvisado, em suma – a abordagem não deve ser reducionista, mas holística.

OS CIGANOS DA FLORESTA

Já se tornou moeda corrente entre os regionais e na literatura etnográfica sobre o Noroeste Amazônico, sobretudo na região do Rio Negro, a distinção entre os chamados “índios do rio”, de falantes de línguas das famílias Tukano e Arawak, e os “índios do mato”, falantes de línguas da família Maku.²⁴ Enquanto os primeiros são agricultores que fixam suas aldeias nas margens dos rios navegáveis, os Maku vagam nos divisores de água, estabelecendo-se temporariamente onde encontram condições ecológicas favoráveis à caça e à coleta, embora pratiquem uma agricultura bastante modesta. É comum chegar a um assentamento Maku completamente vazio, pois os habitantes podem estar espalhados em diversos acampamentos de caça ou visitando os assentamentos da vizinhança. Quando se avistam alguns Maku nos povoados dos “índios do rio,” é frequente que desapareçam por completo sem ninguém perceber. Isso acontece todas as vezes que roubam sorrateiramente as plantações ribeirinhas. É uma antiga tradição, a julgar pelo que se lê no relatório do Ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, datado de 1775: “Os índios da nação Macú são vagos, não usam de agricultura, e se sustentam de caça, fructas, e do que roubam, e por isso nas novas povoações são aborrecidos; porque nellas não perdem os seus costumes, sendo pouco o que se planta, para elles furtarem.”²⁵

Esses traços culturais contrastivos no contexto rionegrino, bem como o caráter minoritário de sua população, lhes valeram o epíteto de *maku*, palavra de origem Arawak que comporta uma série de significados pejorativos, tais como “gente inferior”, “servo”, “escravo”, “selvagem”, “gente estragada” ou “gente que não possui linguagem.”²⁶ O termo *maku* só é aqui adotado porque se consagrou na literatura etnográfica e porque não existe outro etnônimo para designar o conjunto dos seis grupos Maku existentes na região. Cada um desses seis grupos tem uma língua própria, ocupa um território distinto e adota uma autodenominação particular. De noroeste para sudeste os grupos são os seguintes (cf. mapa 1):



Mapa 1. Os seis grupos linguísticos Maku.

Nukak – somam 378 pessoas distribuídas em diversos assentamentos entre os rios Guaviare e Inírida, na Colômbia.

Bara – cerca de 300 índios vivendo em vários assentamentos entre os rios Uaupés e Papuri, na Colômbia.

Hupdu – totalizam cerca de 1200 pessoas em 38 ou 40 assentamentos entre os rios Papuri e Tiquiê, no Brasil.

Yuhupdu – cerca de 500 Maku em 10 ou 12 assentamentos localizados entre a margem sul do Rio Tiquiê e as cabeceiras do Rio Traíra, no Brasil e na Colômbia.

Duw – 78 indivíduos vivendo perto da foz do Rio Curicuriari, no Brasil.

Nadub – cerca de 600 índios, cujos assentamentos se distribuem entre o baixo curso do Rio Japurá e o médio curso do Rio Negro, no Brasil.²⁷

Com exceção dos Bara, que usam mais o termo *bara* (cuatipuru) do que o termo *kakwa* (gente) como autodenominação, todos os outros nomes significam “gente” nas respectivas línguas. Os Maku da região do Uaupés, isto é, os Bara, Hupdu e Yuhupdu, recebem nomes pejorativos adicionais dados pelas etnias Tukano de sua vizinhança. Assim, os Cubeo os chamam de *boroa*; os Dahséa, de *pohsá*; os Desana, de *wirapoyá*. Os dois primeiros termos significam “servo.” O último significa “Desana estragado.” Os Tukano também os chamam de *peoná*, “donos dos caminhos,” alusão ao fato de que os Maku não viajam de canoa, como todos os outros índios da região, mas a pé, pelos caminhos. Os Baré, grupo Arawak que vive na vizinhança dos Duw, os chamam de *kamã*, um termo cuja conotação também é pejorativa. O termo *xiruai*, “cunhado” em nheengatu,²⁸ é a forma amistosa pela qual os regionais se referem aos Nadub. Porém, eles são frequentemente chamados de *guariba*, em alusão a um putativo parentesco com o macaco homônimo.

Esses nomes pejorativos atestam o baixo status social dos Maku. Eles são as antipessoas do Noroeste Amazônico, o exemplo *by default* de como não ser, a tal ponto que mesmo os não índios, como missionários, militares e funcionários administrativos, adotam amiúde o ponto de vista das etnias indígenas dominantes, tratando-os com desconfiança e desdém quando eventualmente aparecem nas missões, pelotões de fronteira ou postos da FUNAI. A situação atingiu o paroxismo em 1979, quando uma extensa porção de territórios de caça usados pelos Maku foi excluída das proposições demarcatórias da FUNAI para o conjunto territorial do alto Rio Negro.²⁹

Felizmente, o movimento de reivindicação territorial organizado sob a direção da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) levou à inclusão das terras Maku no conjunto demarcado em 1997, que soma um total contínuo de 10 milhões e oitocentos mil hectares e beneficia, além dos Maku, cerca de 30 mil índios Tukano e Arawak. Assim, a situação fundiária dos Maku no lado brasileiro é bastante favorável.³⁰ E o papel crucial que tiveram no aumento substantivo das terras demarcadas na região lhes valeu um considerável aumento de status, de modo que os nomes pejorativos estão caindo em desuso, mas até agora não surgiu um nome genérico e neutro.

A identidade do conjunto Maku não se dá apenas pela economia centrada na caça, pelo habitat interfluvial ou ainda pelo caráter contrastivo dessas características relativamente à cultura indígena ribeirinha e agrícola predominante na região. Como veremos abaixo, uma série de outros traços culturais em comum atestam a unidade do grupo, a começar pelas línguas, que são aparentadas entre si, formando uma família linguística única na Amazônia.³¹ Praticamente todos os Maku são falantes de suas línguas. Devido à proximidade e a dominância cultural dos Tukano, os Maku da área do Uaupés (Bara, Hupdt̃ e Yuhupdt̃) também falam as línguas Tukano de sua vizinhança, dando curso ao multi-linguismo característico do Noroeste Amazônico. Por outro lado, os Tukano têm sido uma espécie de barreira aculturativa para os Maku, pois atuam como intermediários no contato com os brancos, de modo que apenas cerca de 10% desses Maku sabem se expressar passavelmente em português ou espanhol. Os Nt̃kak, de contato muito recente (1988), pouco falam o espanhol ou qualquer outra língua que não a deles. Quanto aos Dt̃w e Nad̃tb, de contato antigo (século XVIII) e sem a “barreira Tukano” na vizinhança, a maioria se expressa bem em português e nheengatu.

Este livro diz respeito sobretudo aos Maku do Uaupés. Baseia-se nos trabalhos de Silverwood-Cope (1990) e Reid (1979), bem como no meu próprio trabalho (Pozzobon, 1984, 1992). O primeiro autor viveu entre os Bara de 1968 a 1970. Reid esteve entre os Hupdt̃ entre 1974 e 1976. Eu fiz várias pesquisas de campo entre os Hupdt̃, Yuhupdt̃ e Nad̃tb de 1981 a 1999.

Sendo o Maku um povo indígena que se caracteriza pela grande mobilidade espacial, o melhor para o observador é se tornar também bastante móvel. Assim, decidi não me estabelecer pesadamente nos grupos locais estudados, evitando ter uma casa só para mim, com mesa de trabalho, alimentação separada e equipamento sofisticado. Ao contrário, eu dormia nos tapiris dos índios, agregando-me aos grupos domésticos que me aceitassem. Minha comida era a comida deles: carne de caça, peixes, beijos, frutas, larvas, insetos e mel silvestre. Meu equipamento se resumia a uma mochila com um gravador cassete, uma máquina fotográfica, o caderno e a caneta, três mudas de roupa, uma rede, uma coberta, uma lanterna, um canivete, um rifle .22, o sabonete, a escova de dente, uns band-aids e centenas de anzóis, que eu dava de presente aos índios em troca de informações e outras gentilezas.

Meu cotidiano consistia na coleta de dados por meio de entrevistas ou observação direta. Eventualmente, tomava parte nas brincadeiras habituais, como enticar com cachorros e xerimbabos ou chamar os amigos por meio de apelidos chulos. Outra opção de lazer eram os hilariantes concursos de gases intestinais, em que os competidores procuram superar uns aos outros na duração das emissões, na pestilência do cheiro e na bizarria dos ruídos. Longos banhos coletivos no igarapé mais próximo também ajudavam a matar o tempo. Esse cotidiano era quebrado pelas excursões de caça, que além de serem fontes inesgotáveis de dados etnográficos e linguísticos, eram meus momentos preferidos de diversão e lazer. Também o eram para os índios Maku, que não consideram a caçada como trabalho, mas como lazer e divertimento.

A primeira estadia entre os Maku ocorreu entre dezembro de 1981 e agosto de 1982. Eu tinha a intenção de levar a cabo um trabalho monográfico tradicional sobre os Yuhupdɿ, que na época ninguém havia estudado ainda. Porém, as longas viagens que tive de fazer para visitá-los me puseram em contato com os Nadɿb do Rio Japurá e com os Dɿw do Rio Curicuriari. Estes oito meses de pesquisa de campo me valeram uma tese de mestrado, na qual abandonei a pretensão monográfica inicial em favor de um estudo comparativo do conjunto dos Maku (Pozzobon, 1984).

A segunda estadia durou de junho a novembro de 1989. Tratava-se agora da tese de doutorado (Pozzobon, 1992), onde eu me propus a relacionar o comportamento matrimonial dos Maku à demografia de seus isolados matrimoniais, tentando comprovar a hipótese demográfico-estrutural que este livro rejeita. Colhi genealogias completas de três isolados Yuhupdɿ e um isolado Hupdɿ. Para tanto, tirei uma foto polaroide de cada grupo doméstico em cada assenta-

mento do isolado. Com as fotos, foi possível levantar os termos de parentesco usados reciprocamente por grupos domésticos de assentamentos distintos. Este método permite uma reconstrução razoável da rede de laços de aliança e filiação entre todos os membros do isolado em estudo, assim como uma apreciação da amplitude das categorias classificatórias de parentesco. Ademais, os índios sempre ficam contentes de saber notícias e olhar fotografias de pessoas que não vêm há algum tempo. O papel de Hermes me garantia a acolhida simpática e imediata dos índios.

Seguiram-se outras oito estadias breves entre 1991 e 1999, somando um total de 15 meses. Destinaram-se à identificação oficial de terras indígenas, à localização anteriormente mal conhecida de grupos Maku, à demarcação de terras e outros levantamentos de caráter muito mais prático do que acadêmico. Nestas últimas estadias, talvez porque já não estivesse mais preocupado em demonstrar esta ou aquela hipótese, pude captar a melhor a essência da cultura Maku, que é a do improvisado em relação à maior parte das tarefas, concepções, rituais e crenças. Os dados intensivos que eu havia colhido na época das teses adquiriram um novo sentido.

Este livro nasceu desse câmbio de perspectiva. Sua argumentação reflete a mudança. Partindo de uma etnografia básica, onde se descreve a vida cotidiana dos Maku e sua posição no sistema intertribal do Noroeste Amazônico, aborda-se em seguida o modelo de sociedade dominante entre os índios da região (aqui chamado de modelo exogâmico) e as interpretações que dele fazem os Maku. Mostra-se que estes últimos não seguem esse modelo e que sua organização social tende fortemente para o cognatismo. Passa-se então à análise do cognatismo em nível local (assentamentos) e regional (grupos dialetais). Vê-se que a plasticidade do vocabulário dravidiano de parentesco convém ao cognatismo residencial dos Maku: reduzindo o vocabulário ao mínimo essencial, consanguíneos classificatórios (agnatos) são facilmente transformados em afins reais, caindo as antigas conexões patrilineares numa zona de esquecimento. Argumenta-se em seguida que o território do dialeto é o *kindred* minimalista onde se exerce este cognatismo latente porém vigoroso em termos de construção da sociabilidade. Uma vez descrito este modelo minimalista de organização social, ele é confrontado com o modelo exogâmico através de algumas centenas de simulações numéricas em computador. Mostra-se que para funcionar, o modelo exogâmico requer mínimos sociais bem maiores do que aqueles que os Maku estão dispostos a constituir. O livro finda com uma análise da situação de contato e mudança cultural entre os Maku do Uaupés. Nesta última parte, trata-se de demonstrar (1) que as alterações introduzidas sobretudo pelas atividades missionárias revelam, por antinomia, a essência anárquica da socie-

dade Maku; (2) que essa anarquia é uma das faces do cognatismo latente de sua organização social; (3) que a ocupação dos espaços interfluviais Noroeste Amazônico pelos Maku decorre desta anarquia; (4) que deixá-los prosseguir com essa forma de organização social é uma garantia de ocupação contínua dos espaços interfluviais e portanto uma segurança para as Terras Indígenas do Rio Negro como um todo.

AGRADECIMENTOS

Se os agradecimentos existissem entre os Maku, eu deveria lhes manifestar meu reconhecimento, sobretudo a Toh, Mbi, Nyaam Hi, Pidn, Mehtshu e Tshay, meus companheiros preferidos de caça e meus pacientes fornecedores de informações qualificadas sobre a cultura Maku. Quanto aos brancos, agradeço primeiro a Alba Figueiroa, da Fundação Nacional de Saúde, por me haver acolhido e cuidado quando voltei exausto e doente de uma de minhas estadias entre os Maku. Devo a Howard Reid, da BBC, ao nosso saudoso Peter Silverwood-Cope, da Universidade de Brasília, e a Stephen Hugh-Jones, da Universidade de Cambridge, certas sugestões de pesquisa sem as quais este livro não existiria. No mesmo sentido, agradeço a Patrick Deshayes, da Universidade de Paris VII, e a Francisco Salzano, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Devo mencionar o suporte do CNPq, com um financiamento de pesquisa, e da CAPES, com uma bolsa de mestrado e outra de doutorado. Além destes, contei com o apoio e o estímulo do Instituto Socioambiental, sobretudo de Carlos Alberto Ricardo, Fany Pantaleoni Ricardo e Márcio Santilli, bem como do Museu Paraense Emílio Goeldi, nas pessoas de Roberto Araújo, Márcio Meira e Lúcia Hussak Van Welthem. Alguns amigos me ajudaram com questões práticas, aos quais expresso minha gratidão: Yvonne Oddos, Wellington Laje e Conceição Meneses Laje. Agradeço finalmente a Ingrid Schneider pela paciência de Penélope durante as minhas longuíssimas ausências para a pesquisa de campo. A ela e ao nosso filho dedico este trabalho.

21 Por esta razão, evito o uso da expressão “metades exogâmicas.” O termo “seções” é menos carregado de significações dualistas. Sobre as sociedades dualistas, v. Lévi-Strauss (1958).

22 É típica do estruturalismo a distinção entre “modelo consciente” e “modelo estrutura.l” O primeiro é o discurso nativo; o segundo, a abstração sistematizadora do discurso nativo, construída pelo observador. O pressuposto é que se o sistema construído pelo observador é consistente com o discurso nativo, descobriu-se então seu “modelo inconsciente.” V. Lévi-Strauss (1958).

23 População tendencialmente endogâmica, cujos habitantes se casam bem mais entre si do que com gente de fora. Alguns isolados decorrem do isolamento geográfico (ilhas, territórios de acesso difícil). Outros são constituídos por segmentações sociais (classes, castas, estamentos, religião etc.).

24 Partes desta seção foram publicadas pelo Instituto Socioambiental sob o título “Maku” (v. Pozzobon, 1999).

25 O relatório foi publicado em Portugal em 1825 (v. Ribeiro de Sampaio, 1825).

26 Cf. Koch-Grünberg (1906), Pozzobon (1992, 1999), Franky Calvo *et al.* (xxxx).

27 Sobre os Nɾɾkak, v. Politis (1996) e Calvo *et al.* (1999). Sobre os Bara, Silverwood-Cope (1990). Sobre os Hupɾɾ, Reid (1979) e Pozzobon (1992, 1998). Yuhupɾɾ: Pozzobon (1984), Franky Calvo e Mahecha Rubio (1999). Dɾɾw: Oliveira, Meira e Pozzobon (1994). Nadɾɾb: Münzel (1969), ISA (1996).

28 Língua franca do alto Amazonas e Rio Negro, baseada no tupi. Também chamado regionalmente de língua geral.

29 Volto a este assunto no capítulo 6.

30 Para uma descrição exata das terras indígenas demarcadas, sua população, localização e mapas correspondentes, veja-se Isa (1996).

31 Nota do Editor: Pozzobon não chegou a elaborar uma nota sobre a família linguística Maku.

ETNOGRAFIA BÁSICA

Desde Galvão (1960) o Noroeste Amazônico é reconhecido como uma área cultural única na América do Sul. Embora seus habitantes originários pertençam a três famílias linguísticas distintas e de origens diversas – Arawak, Tukano oriental e Maku –, há uma grande uniformidade cultural entre estes povos, sobretudo Tukano e Arawak, não apenas em termos de cultura material, mas também na organização da sociedade e na visão de mundo. Assim, todo estudo monográfico que se pretenda exclusivista não passará de um exercício pouco proveitoso de abstração. Por isso, é preciso começar oferecendo uma visão abrangente e compreensiva da área cultural como um todo.

Os Tukano orientais representam cerca de 66 % do total dos habitantes indígenas da área, somando cerca de 20 mil pessoas. Dividem-se em aproximadamente em 18 etnias, cada qual com língua e nome próprio. As mais conhecidas são os Dahséa (ou Tukano propriamente ditos), Desana, Tuyuka, Cubeo, Wanano e Barasana. O habitat do conjunto Tukano são os Rios Piraparaná, na Colômbia, e Uaupés, a cavalo na fronteira entre o Brasil e a Colômbia, juntamente com seus afluentes Papuri e Tiquiê.

Na região do Noroeste Amazônico, os Arawak somam um total aproximativo de 7 mil pessoas (cerca de 23 % do total indígena), incluindo os seguintes subgrupos: Baniwa, Corripaco, Werekena, Baré e Tariano, cada qual com uma língua própria. À exceção dos Tariano, que se incrustaram às margens do Uaupés, em pleno território Tukano, os restantes Arawak habitam as margens dos rios Negro, Içana, Aiari e Xié.

Os Maku chegam a cerca de 3 mil habitantes (10 % do montante indígena da área). A família Maku, como se viu na introdução, inclui seis línguas – Nɪkɪk, Bara ou Kakwa, Hupɪɪ, Yuhupɪɪ, Dɪw e Nadɪb. Algumas destas línguas são tão próximas entre si quanto o português, o espanhol e o italiano (Hupɪɪ, Yuhupɪɪ, Dɪw, respectivamente), embora outras difiram tanto quanto o português do francês, como o Hupɪɪ e Bara, por exemplo.³² O habitat dos Maku

vai desde o centro-leste da Colômbia até o noroeste do Estado do Amazonas, no Brasil (v. mapa 1). A seguir, vamos examinar alguns fatores ambientais, econômicos e políticos que explicam a homogeneidade cultural da área e o caráter marginal dos Maku neste contexto.

OS MAKU E A ÁREA CULTURAL DO NOROESTE AMAZÔNICO

O Noroeste da Amazônia é uma área singular no conjunto dos trópicos úmidos. A paisagem florestal de planície é frequentemente interrompida por agudos *inselbergs* que irrompem abruptamente da folhagem, lembrando montanhas cariocas como o Pão de Açúcar e o Corcovado. Nas partes baixas, o terreno é bastante ondulado: incontáveis pequenas colinas escondidas sob o dossel da floresta constituem as rugosidades de um complexo sistema de drenagem. A terra é tão irrigada que é impossível caminhar um quilômetro em qualquer direção sem cruzar um ou dois cursos de água. Estes variam do pequeno fio em que mal se pode colher água na concha das mãos até os rios navegáveis por uma corveta, não fossem os frequentes bancos de areia, corredeiras e rochas imersas. A pluviosidade é de 3.500 mm anuais, certamente a maior da Amazônia. A temperatura média é de 27° C (Hueck, 1966).

Com exceção do Japurá, do Inírida e do Guaviare, de águas turvas, os rios da região têm águas límpidas de bela tonalidade topázio. No leito dos rios, por causa da concentração, a água se torna negra como o café, contrastando de modo impressionante com a brancura das praias. Daí o nome do Rio Negro, o mais imponente da região. A limpidez das águas se deve em parte ao leito arenoso e pedregoso dos rios, em parte à predominância de um tipo de solo conhecido como podzol vermelho, fonte de colóides que são drenados pela chuva para os cursos de água, fazendo com que se precipitem as partículas em suspensão. Trata-se de um solo laterítico, que não pode ser colocado entre os mais produtivos das terras baixas da América do Sul (Radambrasil, 1976-1978). Dada a acidez relativamente alta e a baixa quantidade de nutrientes em suspensão, os rios de águas negras são menos piscosos que os de águas turvas. Ademais, os altos cursos dos rios mostram uma piscosidade bem menor do que na foz, o que impõe formas diferenciadas de apropriação e uso dos recursos hídricos.

A alta dispersão dos recursos nos rios soma-se à dispersão também alta dos recursos na floresta. Há três tipos básicos de floresta na região: a chamada floresta de terra firme, o igapó e as vastas extensões de caatinga do rio negro³³ ou campinarana. Na terra firme predominam árvores de 30 m em média, sendo

pouco o *undergrowth* e a presença de gramíneas. O solo, barrento-avermelhado ou amarelado, é o melhor de que se dispõe na região para fins agrícolas. Na campinarana, predomina um solo argiloso-arenoso e pouco permeável, com bem menos nutrientes. Em razão disso, as árvores são mais baixas (10 m ou menos) e a qualidade agrícola, bastante precária. Ambas terra firme e campinarana são florestas de divisores de água. Já o igapó é um tipo baixo de floresta de aluvião (com árvores de 10 m ou menos) que cresce ao longo dos trechos de rio de margens baixas e muitos meandros. Pode se estender até 5 ou 6 km para o interior da mata e por vários quilômetros ao longo dos rios. Devido às cheias anuais (de abril a setembro) e à baixa produtividade agrícola, não se usa plantar no igapó.

A variabilidade dos recursos nos rios e florestas, bem como sua alta dispersão espacial, impõem formas igualmente variadas de adaptação humana ao meio ambiente. Para os povos ribeirinhos, de fala Tukano e Arawak, esta adaptação se dá em dois tipos de ambiente principais: (1) a zona de contato entre a terra firme e a barranca alta de rio e (2) o igapó. O primeiro tipo de ambiente ocorre nas cabeceiras dos rios Uaupés, Papuri, Tiquiê, Içana e Aiari, cujos altos cursos apresentam poucos meandros, têm correnteza forte e são repletos de corredeiras e rochas submersas. Nesses trechos de rio, a contração humana (o número de povoados indígenas) é comparativamente mais alta do que nos trechos de igapó, pois o solo é mais produtivo. Em compensação, os trechos de igapó são bem mais piscosos. Mas a concentração humana é baixa porque o igapó é em sua maioria inundável. Os poucos povoados existentes nos largos trechos de igapó ocorrem nas raras “bolas de terra” – certas línguas de mata de terra firme que se projetam do interior até a margem do rio, sobressaindo-se aos baixios inundáveis do igapó. Algumas dessas “bolas de terra” são grandes o suficiente para sustentar a agricultura itinerante dos povoados ribeirinhos. Povoados que se estabelecem em “bolas” menores mantêm roças em vários locais da redondeza, alguns na margem oposta do rio.

A adaptação ecológica dos Maku é praticamente restrita ao ambiente de terra firme, nos divisores de água, longe das margens dos rios. Alguns raros assentamentos deles ocorrem na zona de contato terra firme/campinarana, porém a campinarana pura é evitada, porque é bem mais pobre em caça e gêneros de coleta, além de ser seu solo arenoso muito pouco produtivo em termos agrícolas.

De um ponto de vista local e sincrônico, os povoados indígenas do Noroeste Amazônico se comportam como autarquias. Cada povoado ribeirinho, Tukano ou Arawak, tira sua subsistência de pesqueiros e roças próprias, onde predomina a mandioca amarga, cultivada segundo o sistema de abate e queima. Cada assentamento Maku costuma ter suas próprias roças (bem mais modestas que

as roças dos índios do rio), além de caçar e coletar dentro de um território identificável, ainda que de limites vagos.³⁴

Mas de um ponto de vista global e diacrônico, o caráter autárquico dos povoados e assentamentos é ilusório, pois sob o estímulo da grande diversidade ambiental e adaptativa descrita acima, desenvolveu-se entre as diversas etnias da região um complexo sistema de comércio, que compreende um território de mais de 10 milhões de hectares e distribui bens de origem remota em quase todas as sub-regiões da área. Por exemplo, os Tuyuka (da família linguística Tukano) se especializaram na produção de canoas. Através de trocas intertribais sucessivas, suas canoas chegam a territórios distantes de 700 km do habitat Tuyuka. Os Dahséa (também Tukano) são fabricantes de belos e valorizados bancos rituais, que se distribuem por regiões igualmente distantes. Os Baniwa (família linguística Arawak) são responsáveis pela feitura de todos os raladores de mandioca encontráveis no alto Rio Negro, inclusive entre os Maku, cujos territórios distam de mais de 300 km do território Baniwa. Já os seis grupos da família linguística Maku produzem o aturá, um tipo de cesto cargueiro muito resistente, cujos exemplares podem ser encontrados não só entre os Baniwa do alto Içana, mas também entre os Baré (Arawak) do médio curso do Rio Negro. A sucessão de trocas intertribais garante a presença de bens originários de ambientes diversos entre quase todos os habitantes indígenas da região.

Essas trocas são responsáveis por uma grande homogeneidade cultural na área. Todos os índios do rio, sejam eles Tukano ou Arawak, vivem em povoados sedentários cuja população varia em torno de 60 habitantes. Em condições tradicionais, os povoados ribeirinhos incluem uma única maloca (casa comunal) pertencente a um único clã patrilinear. Esses povoados são exogâmicos e o casamento é patrilocal. Hoje em dia, quase todas as malocas foram substituídas por casas familiares, mas o caráter monoclânico e exogâmico dos povoados ainda se verifica na maioria dos casos. Além dessas características de sociológicas em comum, os Tukano e os Arawak ainda compartilham o célebre rito de iniciação masculina conhecido sob o nome de *Jurupari*. Embora os ciclos míticos de ambos os povos sejam bastante diversos, há um tema recorrente, que é a submissão das mulheres pelos homens com a ajuda do herói cultural *Jurupari*.

Os Maku aparecem como os *outsiders* da área: além de não viverem em malocas ou casas familiares, mas em precários tapiris afastados das margens dos rios, suas plantações são comparativamente pouco produtivas, seus grupos locais³⁵ não são exogâmicos, seus casamentos não são patrilocais e a forma como praticam os ritos comuns aos outros povos da área é bastante empobrecida. A assimilação de apenas uma parte da cultura material da área se deve sem dúvida à economia de caça: a mobilidade exigida impede a construção de malocas

ou casas elaboradas, assim como a abertura de extensas roças. Porém, a não assimilação completa dos rituais importantes da área cultural se deve à índole pouco protocolar da cultura Maku. De qualquer forma, essas características, somadas ao seu caráter minoritário na área, lhes valeram, como vimos, a pecha de gente inferior, serviçal.

De fato, quando na presença dos Tukano, os Maku se comportam de maneira reservada e tímida, ao passo que os Tukano os tratam com altivez e um certo desdém.³⁶ Os Maku só falam se lhes endereçam a palavra. Não olham nos olhos do interlocutor e parecem prestes a obedecer a todas as ordens que lhes dão. Interrogado sobre esses indivíduos esquivos, o Tukano responderá um tanto surpreso, “Ah, são só os Maku,” como se você fosse à casa de alguém pouco íntimo e se interessasse em demasia pelas empregados domésticos. De qualquer maneira, os Maku não permanecem por muito tempo na beira dos rios. Sem que se perceba, eles desaparecem na floresta, longe do olhar crítico de seus “patrões,” não raro saqueando algumas roças ribeirinhas na calada da noite.

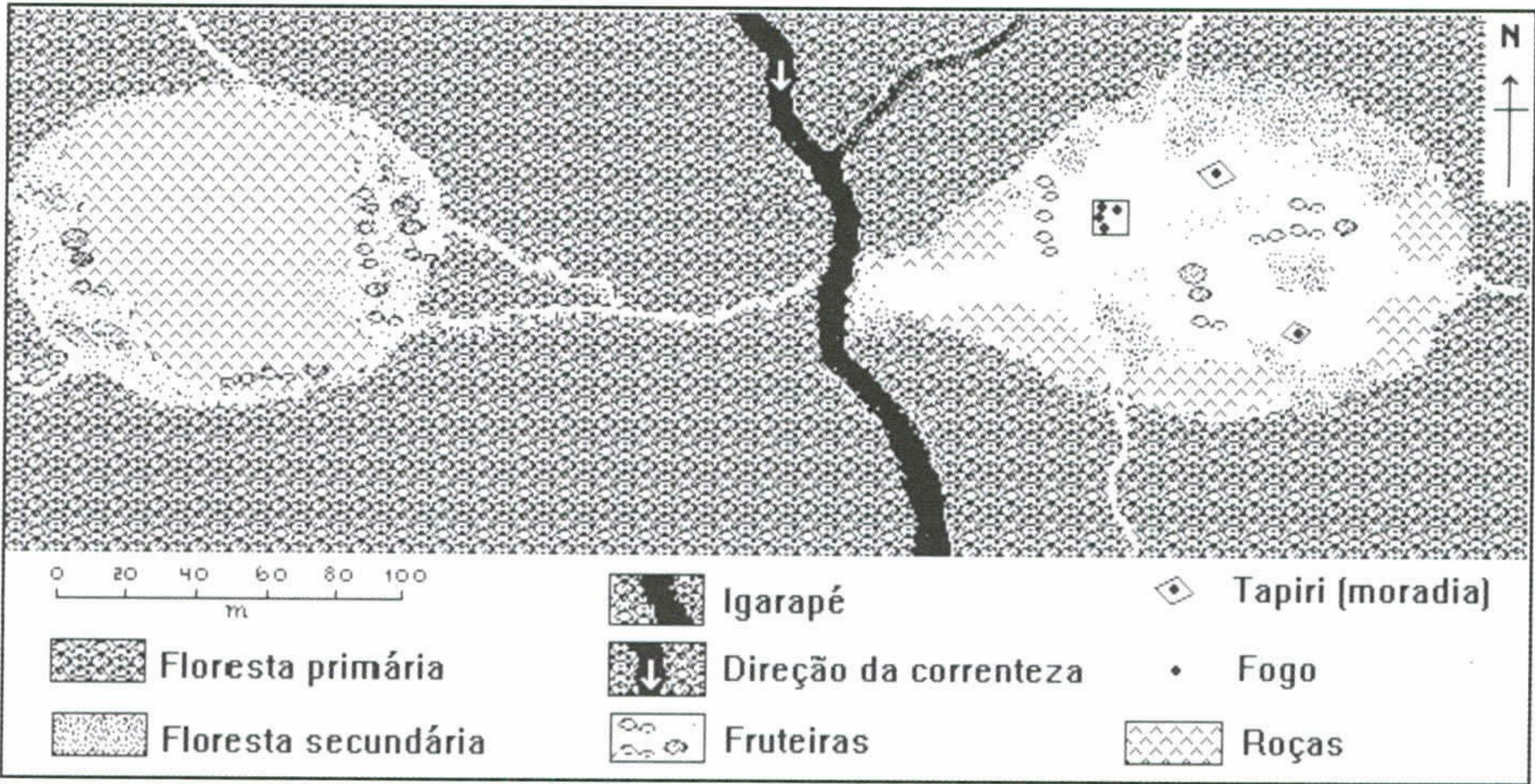
O ASSENTAMENTO MAKU

Mal saem do povoado ribeirinho, os Maku se tornam falantes e brincalhões. Debocham frequentemente uns dos outros e do antropólogo. Exibem entre risos marotos os paneiros cheios de mandioca e frutas roubadas dos “patrões.” Entre si, usam e abusam de apelidos hilariantes, supostamente desabonadores da forma da genitália, além de evocarem as namoradas alheias imitando-as por meio de mimos de falsete em situações cômicas provavelmente inventadas com o único objetivo de fazer rir. Flatulências e arrotos em contraponto com essas conversas também divertem na volta para casa.

Depois de algumas horas de marcha na floresta virgem, chega-se ao assentamento Maku, sempre perto de um igarapé e em cima de uma pequena colina de topo achatado. A chegada é surpreendente, sobretudo quando se vem pela primeira vez, após ter passado por um povoado Tukano. Em contraste, o assentamento Maku dá uma impressão de provisoriedade, uma impressão de que eles não podem estar morando realmente ali. As casas não passam de tapiris de aparência precária, distribuídos aleatoriamente numa clareira cheia de capoeiras (floresta secundária). O tamanho dos tapiris não é uniforme: há alguns onde mal se pode ficar em pé, abrigando um só fogo; outros poderiam abrigar cinco ou seis fogos, mas dentro desses tapiris maiores, os Maku sempre deixam um espaço livre para as danças. Vêm-se jogados no chão paneiros, cuias, velhas panelas de alumínio sem cabo, raladores de mandioca cheios de rachaduras e já

usados previamente pelos índios do rio. Facões e machados também frequentam o chão, lá onde o último usuário as deixou apanhando ferrugem. Os arcos e as flechas, as zarabatanas, com seus dardos e potes de curare, são arranjados sobre treliças de bambu que pendem do teto ou simplesmente sobre os caibros do tapiri. Treliças semelhantes, sustentadas por três ou quatro pés cravados no chão, servem para defumar a caça e os peixes. Num canto do tapiri maior, acha-se o forno de farinha, de uso coletivo. Normalmente é uma velha peça de barro cozido montada sobre um suporte de barro, cada vez mais substituída hoje em dia por chapas de metal jogadas fora pelos Tukano.

Mapa 2. Um típico assentamento Maku (Hupdtu da região do Rio Tiquiê)



Os tapiris não têm paredes. As palmas do teto de duas águas quase tocam o solo. Previnem-se as ventanias que precedem as tormentas com esteiras de palha dispostas no lado de onde sopra o vento. Quando chove, vêm-se as pessoas mudando a posição de suas redes, a fim de escapar às goteiras do teto já bastante surrado. Depois da chuva, haverá poças d'água onde os bebês se divertem brincando com filhotes de cachorro. Excrementos de crianças, cachorros e xerimbabos se acumulam em torno dos tapiris, com outras sujeiras, como cascas de mandioca, pelos e plumas de caça, velhos paneiros podres. Entre esses monturos, crescem pimentas, tabaco, puçangas, algumas árvores frutíferas como o umarizeiro, a pupunheira, o açaizeiro, o ingazeiro e a bananeira, além de cuieiras, arbustos de coca e curare, cipós ou arbustos de timbó. Em volta, a floresta avança como uma muralha verde e sombria, a reclamar antigos domínios.

O comportamento das pessoas é bastante despreocupado, em harmonia com a aparência desleixada do assentamento. As crianças mais velhas passam o tempo brincando com cachorros e xerimbabos, jogando piorra ou enticando umas

com as outras. Os adultos agem amiúde da mesma forma. Um homem tranquilamente deitado em sua rede, oferece por exemplo um pedaço de beiju ao mesmo tempo a um cachorro e a um tucano amestrado, só para ver este último desferindo dolorosas bicadas no nariz do quadrúpede enquanto a plateia cai na gargalhada. Em outras ocasiões, sobretudo depois de uma festa, as pessoas acordam tarde e passam a maior parte das horas quentes do dia dentro do igarapé, sob a sombra das árvores. Gastam-se às vezes dois outros dias para se recuperar de uma festa. Estas ocorrem três ou quatro vezes por mês, de modo que os dias de preguiça e *far niente* não são raros.

Esse clima de intimidade e preguiça coletiva é garantido pela pouca população do grupo local.³⁷ Os grupos locais tradicionais variam entre 25 e 30 pessoas – seis ou sete fogos (um fogo por casal). Grupos locais deste tamanho são os mais estáveis. Os grupos menores (apenas um ou dois fogos) tendem a se integrar aos maiores; os muito grandes (40 ou mais pessoas), tendem às brigas internas e à fissão, porque se perde intimidade e comunhão de interesses.

Essa intimidade provém da forma como o grupo local é composto. Grupos locais de tamanho tradicional se estruturam em torno de um líder. Em geral, trata-se de um homem de meia idade que reúne em volta de si uma série de outros homens mais jovens por meio de laços de parentesco próximo – irmãos caçulas, genros, cunhados, cunhados dos filhos etc.³⁸ O líder costuma coordenar os demais nas tarefas coletivas como a caça aos porcos, a construção de tapiris ou a abertura de roças. Não se trata de uma autoridade à qual se deve obedecer, mas de alguém com muita experiência. Um homem de 40 anos, idade média dos líderes de grupo local, costuma caçar 5 ou 6 vezes mais do que um homem de 20 ou 25 anos de idade. Assim, as vantagens redistributivas de se viver num grupo local pequeno não são poucas. Já nos grandes grupos locais, os laços genealógicos entre o líder e os demais caçadores se tornam cada vez mais distantes e a redistribuição, cada vez mais dificultosa. Por isso, se fissionam com facilidade, ao passo que os grupos locais de 25 a 30 pessoas aparentadas entre si são bem mais estáveis.

Um grupo deste tamanho pode viver em dois ou três tapiris, cada qual abrigando um ou dois fogos, embora os assentamentos com três ou mais fogos dentro de um único tapiri não sejam raros. Um fogo é o lugar onde se reúnem para comer e dormir um casal de marido e mulher (ou mulheres), juntamente com os filhos solteiros e um eventual agregado, solteiro ou viuvo, parente do marido ou da esposa. O fogo ocupa um lugar definido dentro do tapiri, entre os esteios que sustentam o teto. As redes de seus membros são dispostas em torno. No centro do triângulo ou quadrilátero formado pelas redes, o fogo está quase sempre aceso, onde as pessoas preparam a comida e se esquentam à

noite. Se o tapiri é grande, outros fogos ocuparão os demais espaços existentes entre os esteios. Na verdade, o grupo de fogo é o grupo doméstico Maku – sua unidade mínima de produção e consumo. Alguns grupos domésticos logram viver separados dos demais, em assentamento próprio, mas isso não dura muito devido ao ciclo de vida de seus membros, que precisam da ajuda dos demais, como veremos adiante.³⁹

Tabela 1. O ciclo anual da mandioca na região do alto Rio Negro

Mês												
Estação	J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Chuvosa				x	x	x	x	x	x			
Seca	x	x	x							x	x	x
Atividade												
Derrubada - ♂					◇				▲	▲		
Secagem dos troncos pelo sol						◇					▲	
Queima - ♂	▲	▲					◇	◇				▲
Plantio - ♀			▲	▲					◇			
Coivara - ♂					▲					◇		
Replantio e colheita nas roças antigas - ♀	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

▲ somente na mata virgem ◇ somente na capoeira x em ambas
♂ tarefa masculina ♀ tarefa feminina

Em geral, um assentamento de 25 ou 30 pessoas se situa numa clareira de cerca de 500m de circunferência. Se o assentamento é recente, as plantações de mandioca são feitas dentro desta clareira, mas à medida em que o solo perde sua fertilidade com o uso, novas clareiras podem ser abertas a alguns minutos

de caminhada do assentamento. Nos casos em que medi os lugares, as clareiras adicionais tinham um tamanho semelhante ao do assentamento. Neste espaço, cada grupo doméstico possui uma ou duas roças de 50 x 50m, onde se vêem abacaxis, cana-de-açúcar, cará e outros tubérculos regionais, além de mandiocas de variadas, que em seu conjunto dominam a paisagem, pois a parte não animal da alimentação Maku se compõem basicamente deste cultivo, consumido sob a forma de mingau, farinha, beiju, chibé e caxiri – bebida alcoólica fermentada indispensável nas festas. Os outros cultivos, sobretudo as frutas, são complementos alimentares que podem ser consumidas sozinhas, misturadas ao mingau ou assadas na brasa. Pelo menos seis tipos de banana são cultivados na região. Além das bananas, temos também o abiu, o cunuri, o umari, a cucura, o cubiu, o ucuqui, o açai, a pupunha, o pequiá, o patauá, a bacaba, o abacaxi, o maracujá, o beribá, o ingá e o japurá. A pupunha pode ser cozida para o consumo imediato ou se transformar em farinha. O abacaxi se destina quase exclusivamente a temperar o caxiri. O japurá é misturado ao peixe, resultando num prato bastante apreciado entre os Maku. As demais frutas são consumidas sob a forma de “merenda”, entre as refeições.

Posto que as roças não permanecem produtivas por mais que cinco anos, é preciso abrir novas áreas. Mas sendo o desmatamento da floresta virgem uma tarefa muito pesada, os índios praticam um sistema de pousio. Não utilizam todo o espaço da clareira. As plantações se alternam com a capoeira (mata secundária), que é bem mais fácil de derrubar. Os assentamentos e clareiras abandonadas servem igualmente como terreno de cultivo, desde que não sejam muito mais distantes do que 30 minutos de caminhada. Ao cabo de cinco ou seis anos, esgotando-se todas as alternativas mais fáceis, o assentamento muda de lugar para alguns quilômetros à montante ou à jusante do igarapé – ou para algum igarapé nas cercanias.

A derrubada da floresta virgem ou da capoeira, assim como a queima e a coivara, são tarefas masculinas. O resto do trabalho – plantio, replantio, colheita e processamento – é tarefa feminina, ainda que os homens ajudem no plantio inicial. Às vezes, os jovens caçadores ainda pouco produtivos em caça acompanham suas esposas às roças – mais para namorá-las que para ajudá-las. É na roça que têm lugar os encontros amorosos.

A construção de novos tapiris ou o reparo dos tetos também são tarefas masculinas. Dado que a concentração de palmeiras utilizáveis varia de uma sub-região a outra e segundo a intensidade de sua exploração, em alguns casos, os homens são obrigados a longas viagens arrastando pesados feixes de palmas.

Uma equipe de trabalho para a abertura de uma roça ou a construção de um tapiri compreende, geralmente, todos os pais de família de um assentamento, quer

dizer, homens de grupos domésticos diferentes. O homem que organiza o trabalho estimulará seus companheiros com a perspectiva da festa da cumeeira, onde serão ofertados tabaco, ipadu⁴⁰ e caxiri⁴¹ feitos pela esposa do organizador. Mais tarde, será a vez de outro homem organizar o trabalho em sua roça ou tapiri.

É raro que todos os grupos domésticos de um assentamento necessitem de roças novas em floresta virgem ou novos tapiris ao mesmo tempo. Essa situação só se produz em caso de mudança completa do assentamento, que só ocorre a cada quatro ou cinco anos. Em condições corriqueiras, o ciclo agrícola anual exige dos homens apenas cerca de três meses de trabalho. Em vista disso, seu cotidiano nos assentamentos é marcado por um ritmo lento, no qual se alternam o *far niente* e as modestas incursões de caça dentro da floresta. Duas ou três vezes por semana, um caçador pode decidir não sair de sua rede antes das horas quentes, quando a caça já se dispersou para longe. O homem levanta e vai ao igarapé, acompanhado de seus filhos pequenos sob o pretexto de lhes ensinar a pescar, mas na verdade passam horas se jogando de maneiras cômicas na água. Em compensação, o cotidiano das mulheres é repetitivo e pesado.

O COTIDIANO DAS MULHERES

Habitualmente, as mulheres se levantam antes do raiar do dia e se dirigem logo ao igarapé, com os bebês. Tomam banho, lavam os pequenos e voltam aos tapiris com água fresca. Neste momento, os homens vão se lavar. Então, as mulheres aviventam os fogos e preparam o desjejum: diferentes tipos de mingaus, beijos e quinhapira (caldo de peixe com muita pimenta). Quando os homens chegam do banho, tudo isso é servido no chão, em cuias e paneiros. Tratando-se de um tapiri comunal, as comidas preparadas em fogos diferentes são reunidas no centro, para o consumo comum. Em geral, o tapiri comunal é o tapiri do líder.

Os homens e os meninos já capazes de caçar comem antes das mulheres e crianças. Eles se acocoram em volta da refeição e mergulham satisfeitos os grandes pedaços de beiju na quinhapira antes de metê-los na boca. Às vezes, colhem pedaços de peixe ou punhados de insetos ou larvas sobre o beiju. Terminada a quinhapira, seguem-se os mingaus quentes, cujas cuias passam de mão em mão entre os homens e rapazes. As mulheres e as crianças pequenas, em pé, atrás do círculo masculino compacto em volta da comida, “roubam” de vez em quando um naco de beiju ou alguns goles de mingau. Depois do repasto, os homens partem para a floresta, com seus arcos, zarabatanas, facões de mato e eventuais espingardas (nem todos os assentamento Maku as têm). As mulheres

se acocoram com os pequenos e comem. Sua refeição é frequentemente mais abundante que a dos maridos.

Cerca de duas vezes por semana, as mulheres de um assentamento partem juntas para a floresta, em busca de frutas selvagens, cipós, larvas ou insetos comestíveis, como cupins, formigas e gafanhotos. Nessas incursões, elas eventualmente podem matar um tatu, uma paca, uma cotia ou um caxinguelê a golpes de porrete (mulheres não manipulam armas que fazem jorrar sangue). Mas o dia típico das mulheres se passa no assentamento ou em seu entorno próximo, nas roças. Depois que os homens partem, elas deixam os pequenos aos cuidados das meninas ou dos velhos e se vão às roças. Fazem-se acompanhar de filhas adolescentes, já capazes de ajudar. Em geral, levam os bebês, para amamentá-los. Cada mulher passa em média três a quatro horas na roça, enchendo paneiros de tubérculos de mandioca, replantando talos ou capinando com seus picos de pau endurecidos a fogo. Feito isso, elas se reúnem no igarapé, para se refrescar, lavar os bebês e os tubérculos.

O resto da manhã se passa à sombra do tapiri, onde a mandioca é descascada e reduzida a uma pasta no ralador. Depois de ralada, a pasta é espremida e lavada com água na cumatá, peneira larga e chata sustentada por um tripé de varas de madeira.⁴² O suco venenoso, resíduo da lavagem, é deixado de lado, num pote, para decantar. Neste meio tempo, é a vez de outra mulher lavar a mandioca que ralou, pois em geral só há tripé por assentamento. A seguir, a pasta é enfiada no tipiti, um espremedor de vime cilíndrico, com cerca de um metro e meio de comprimento por dez centímetros de diâmetro. Amarra-se a alça superior do tipiti num dos caibros do teto. Pela alça da outra ponta, passa-se um esteio, formando uma espécie de balanço sobre o qual sentam-se às vezes duas mulheres ou uma com suas filhas. Uma vez bem espremida no tipiti, a pasta é passada no forno de farinha, também o único do assentamento. Uma após a outra, as mulheres estendem a massa sobre a chapa do forno, produzindo beijus ou a farinha a ser depositada em paneiros, para o consumo sob a forma de chibé. Tão logo cozidos, os beijus são acomodados nos paneiros que se vêm durante as refeições.

Segue-se uma pausa por volta do meio dia, quando as mulheres fazem uma leve refeição comunal. Após, elas se vão colher lenha, cuidar das pequenas roças na clareira do assentamento, tecer cestos, moer pimenta e outros trabalhos miudeiros. Por volta das três da tarde, o pó de tapioca já se depositou no fundo dos potes, separando-se do suco venenoso que havia sido deixado para decantar. O suco é fervido durante algumas horas, para adoçar (perder o veneno). Dele se faz a manicuera, um mingau fino e doce que se bebe ao entardecer. Do pó da tapioca, fazem-se os mingaus grossos e grudentos do amanhecer. Em torno das três e

meia da tarde, há uma nova bateria de beijos a caminho. Nessa hora, começam a voltar os homens.

Cada um entrega para a esposa ou mãe os animais que abateu, os peixes que pescou, os insetos, larvas ou frutas que colheu. Segue-se uma refeição comunal, no mesmo estilo que no desjejum, salvo que neste caso há mais carne e peixes. Se os há em boa quantidade, são preparados no moquém (defumador). Caso contrário, são cozidos em água e consumidos sob a forma de caldos apimentados. Normalmente, essa refeição reúne toda a comunidade no tapiri maior, para comer e conversar. Os homens trocam informações sobre a localização de bandos de pássaros, gritos de macacos, sinais ou rastros de tal ou qual quadrúpede que passou em tal ou qual lugar. Contam aventuras. Sempre haverá algum a evocar, com debochado exagero, as ocasiões em que coisas cômicas se passaram com seus companheiros. Estes respondem com outros episódios divertidos, cuja veracidade, como a dos primeiros, é amiúde duvidosa. Os mais velhos não riem tanto, mas observam essas troças com olhar sorridente.

Se a jornada dos homens na mata foi proveitosa, outras refeições podem ocorrer mais tarde, mas seu caráter se torna cada vez mais privado. Por volta das nove da noite, as pessoas já estão nas redes. Os pequenos com suas mães, ou freqüentemente com seus avós. De vez em quando alguém acorda e aviva o fogo, pois na madrugada a temperatura cai para 12 ou 13°C. e a umidade toma conta do ambiente. Os velhos gostam de dormir com vários bebês na rede, para se esquentar.

A JORNADA DIÁRIA DOS HOMENS

Se por exemplo rastros de anta, queixada ou caititu foram percebidos na jornada do dia anterior, todos os homens partem juntos, mas esses rastros não são lá muito frequentes, de modo que as incursões diárias na floresta se fazem solitariamente ou em pequenos grupos de dois ou três – lembremos que um assentamento de 25 ou 30 pessoas não terá mais que seis ou sete caçadores.

As armas tradicionais de caça são o arco e flecha, o porrete e a zarabatana com dardos envenenados a curare. Mas ninguém vai ao mato com todas essas armas. Alguns homens levarão arco e flecha. Outros, zarabatanas ou porretes. A decisão depende tanto das preferências individuais quanto das informações trocadas no dia anterior sobre rastros de possíveis vítimas. Mesmo nos assentamentos mais atingidos pelo contato com os brancos, são raras as espingardas. Quando as há, estão freqüentemente quebradas e sem munição, de modo que o equipamento utilizado, ao menos pelos Maku da região do Uaupés e prova-

velmente pelos Nt̃kak, ainda é o tradicional. Um facão de mato ou uma faca, uma caixa de fósforos, um pouco de tabaco e coca, bem como alguns anzóis e linhas, completam este equipamento.

O arco e flecha são, na maioria das vezes, utilizados para a caça de solo, mas os queixadas, caititus, pacas e tatus podem ser igualmente mortos com o porrete. A zarabatana serve para caçar sobretudo os macacos e as aves. Para matar macacos, ela apresenta uma utilidade especial. Se um macaco for alvejado a flecha, ele morre agarrado aos galhos, obrigando o caçador a subir na árvore e perder tempo. Com o dardo envenenado da zarabatana, o macaco cai por si só, pois o curare é um poderoso relaxante muscular. Outra vantagem é que o dardo é bastante silencioso, de modo que vários macacos serão atingidos antes que o bando se dê conta do perigo que corre. Ademais, os índios fazem uma chanfradura na ponta envenenada do dardo, semelhante à chanfradura de uma ampola de injeção. Se o macaco puxa o dardo, a ponta envenenada se quebra, permanecendo cravada em seu corpo até o veneno fazer o efeito letal.

As técnicas de caça dependem largamente dos hábitos dos animais perseguidos, do tamanho da equipe de caça e do fato de ter ou não ter cachorros. A paca, por exemplo, não exige caçada coletiva. Para matá-la, o caçador solitário dispõe de duas alternativas: ou ele a surpreende em pleno deslocamento e a mata num golpe certo de porrete, ou se posta num jirau improvisado em local rico em macucu, um fruto bastante consumido pela paca. O caçador atrai as vítimas batendo com o porrete no chão, a fim de imitar a queda dos pesados macucus. Quando elas chegam, são atingidas à flechadas. Porém, a presença de outros caçadores pode mudar completamente a técnica. Se o animal é surpreendido e consegue fugir, o grupo de caçadores se divide, procurando escorrá-lo para dentro de um curso d'água raso, ocasião em que a equipe de montante e a de jusante se aproximam por dentro d'água até se encontrarem no local onde a vítima mergulhou. Seguem-se as alegres pauladas.

Aves em geral não requerem equipes coletivas de caça. São procuradas de manhã bem cedo, segundo as informações do dia anterior. Após o anoitecer e antes do sol clarear o dossel da floresta, a maioria das aves não muda de lugar. Alguns caçadores são bem habilidosos em sua imitação, de modo que as localizam facilmente pelas respostas. As aves mais apreciadas são o mutum, o inambu e o jacamim. Havendo dessas, papagaios, araras, tucanos, garças e outras são desprezadas. A zarabatana é a arma preferida para as aves, mas o arco e flecha também podem ser usados.

Os macacos se movimentam consideravelmente durante o dia, mas as informações de véspera, tais como os locais em que gritos distantes foram ouvidos, ou traços de refeições e excrementos, permanecem valiosas para localizá-los.

Uma vez que o caçador julgue estarem perto, ele os atrai por meio de uma corneta improvisada com folhas de parasitas. Suga-se o ar através da corneta, modulando-se nos lábios para imitar o grito da espécie em mira. Um bom caçador pode imitar mais de meia dúzia de espécies símias com essa astúcia. Quando os macacos chegam, seguem-se os tiros de zarabatana. Naturalmente, se houver mais de um caçador, as chances de sucesso são maiores, pois várias vítimas poderão ser atingidas ao mesmo tempo, antes que o bando se aperceba da ameaça. Os macacos mais frequentes são o guariba, o macaco-barrigudo, o mico-de-cheiro, o sagui e o macaco-prego.

Veados são animais solitários, muito ariscos e velozes. A caçada individual é frequentemente mais proveitosa no caso deles. Quando se percebem seus rastros, são atraídos por meio de golpes de porrete imitando a queda dos frutos que comem. Já a caçada dos porcos do mato rende mais se houver cinco ou seis caçadores reunidos, sobretudo se se trata de queixadas – maiores e de bandos mais populosos que os caititus. Tendo informações prévias sobre a localização de algum bando, os caçadores partem juntos para a floresta. Amarram o focinho de seus cachorros com cipós, para que não ladrem antes do momento adequado. Localizado o bando, que às vezes chega a somar mais de 40 indivíduos, a equipe de caça se divide. Três ou quatro caçadores se postam na direção em que o bando será escorraçado. Escondem-se atrás de árvores com os porretes levantados ou flechas já posicionadas nos arcos. Os outros caçadores desamarram o focinho dos cachorros e junto com eles produzem a algazarra que irá espantar as vítimas na direção dos caçadores de tocaia. Quando o bando passa por estes, é recebido a porretadas e flechadas. É preciso ser rápido, certo e não ficar no caminho dos animais retardatários, que correm espavoridos atrás do bando em fuga e podem levar de roldão quem estiver na frente, machucando-o seriamente com os afiados dentilhões frontais. Para evitar isso, tão logo atinge um queixada, o caçador pula para trás da árvore em que estava. É nas caçadas coletivas que se evidencia a importância do líder do assentamento: é ele, com sua experiência de caçador de longa data, que indica onde os demais devem se postar ou para onde devem correr.

A caça à anta também se beneficia da presença de uma equipe bem coordenada. Antas costumam ter bebedouros e trilhas definidos. Percebida a sua proximidade nesses locais, quer por pegadas recentes, por urina e excremento ou por restos de folhas mastigadas, começa a procura e o cerco. Empregam-se duas técnicas complementares e sucessivas. Primeiro, tenta-se a aproximação sorrateira e silenciosa, até um dos caçadores, o mais habilidoso, chegar perto o bastante (7 a 10m) para alvejar o pescoço do animal com uma flechada. Ao mesmo tempo, os outros caçadores estarão atentos aos movimentos da vítima.

Se ela escapar ao primeiro assalto, uma parte da equipe, com os cachorros, põe-se a correr barulhentemente em seu encalço, aos gritos, assobios e latidos. Posto que a trajetória da anta em fuga toma sempre a forma de um arco, a outra parte da equipe trata de cortar esta trajetória, orientando-se pelo alarido dos que perseguem o animal. Este é derrubado com uma saraivada de flechas.

As vítimas já mencionadas – pacas, aves, macacos, porcos, veados e antas – constituem as mais apreciadas na dieta carnívora Maku. Porém, uma grande quantidade de outras vítimas compõem a variedade desta dieta e podem ser caçados individual ou coletivamente: caxinguelês, cutiaras, cutias, mucuras, ouriços, quatis, ratos-do-mato, sauiás, iraras, tamanduás, tartarugas, jabutis e tatus. Felinos, como o gato mourisco, a jaguatirica e a onça parda, tampouco são poupados. Porém a onça pintada raramente é perseguida, devido à crença de que eventualmente poderá abrigar o espírito de algum pajé. As preguiças, tanto a real quanto a bentina, tampouco são caçadas.

Digna de nota é a caça ao tatu quando este se mete em sua toca antes de ser caceteado. As tocas jamais têm apenas uma boca. Os caçadores tratam de localizar e tapar com barro todas as bocas, exceto duas. Por uma delas enfiam um ninho de cupim em chamas, para produzir bastante fumaça. Fugindo a essa invasão lacrimogênea, o tatu sai pela boca restante, onde é esperado por um porrete em punho.

Se os caçadores percebem, pelos rastros, ruídos e outros sinais, que a caçada será infrutífera naquele dia, eles tratam logo de pescar, a fim de não voltar para casa de mãos vazias. Há pelo menos duas dezenas de espécies de peixe consumidos na região. A técnica individual de pesca não oferece qualquer surpresa: tendo partido com seus anzóis e linhas, o caçador apenas corta a haste de uma jovem árvore apropriada e amarra a linha. A isca pode ser minhoca, larva ou gafanhoto. Pesca-se nos igarapés que frequentemente cortam as trilhas, mergulhando-se o anzol nas partes mais profundas. Basta afastar-se meia hora do assentamento para que os cursos d'água se tornem utilizáveis com algum proveito. No entanto, a produtividade é sem dúvida menor que a da pesca coletiva.

Esta é praticada na estação seca, quando o nível dos igarapés está baixo. Consiste em envenenar o curso d'água com folhas piladas do timbó cultivado, cuja variedade selvagem também é utilizada. Põem-se as folhas piladas dentro de paneiros, que são mergulhados várias vezes na corrente. Depois de alguns minutos, os peixes flutuam aturdidos pela intoxicação. As pessoas entram na água e pegam os peixes com as mãos, paneiros, redes ou flechadas (neste caso, mais para se divertir com o tiro ao alvo). É uma boa oportunidade de se refrescar dentro do igarapé. Competições de acrobacia aquática e as habituais troças coletivas alegram a equipe.

Na eventualidade de caçadas e pescarias mal sucedidas, os caçadores dispõem de uma série de alternativas: colher frutos selvagens, mel, larvas ou insetos, além de cipós ou palmas para reparar os tetos dos tapiris. E nada impede que alguns desses itens sejam procurados ao final de uma boa caçada. Ou que se deixem matapis (armadilha cilíndrica de bambu) mergulhados no curso dos igarapés, para recolher os peixes no dia seguinte. Ou ainda que se esquadrinhe um pântano em busca de rãs comestíveis.

Uma jornada na floresta não dura mais que seis horas. Tomando várias direções na rede de caminhos e bifurcações que partem do assentamento, os caçadores caminham cerca de duas horas, vagam em lugares promissores durante uma ou duas horas e depois começam o retorno. O vagar nos territórios propícios se faz fora das trilhas. A cada dez ou doze metros, o caçador corta silenciosamente algumas folhas deixando-as cair no chão, para marcar a sua passagem, de modo que outros saibam que alguém passou por ali em tal ou qual dia. A ida e o retorno, embora sigam trilhas, também são ocasiões para caçar, dependendo dos movimentos dos animais. Nunca se volta ao assentamento pelo mesmo caminho, pois o cheiro do caçador permanece no ar, espantando a caça. Tanto na ida, quanto na procura ou na volta, o caçador anota mentalmente tudo o que vê ou escuta, os lugares, o tempo estimado em que o animal passou, o frescor dos excrementos, a direção tomada. Como vimos, essas informações são valiosas para a jornada seguinte, sendo compartilhadas nas refeições comunaes quando os caçadores voltam para casa.

O ACAMPAMENTO DE CAÇA

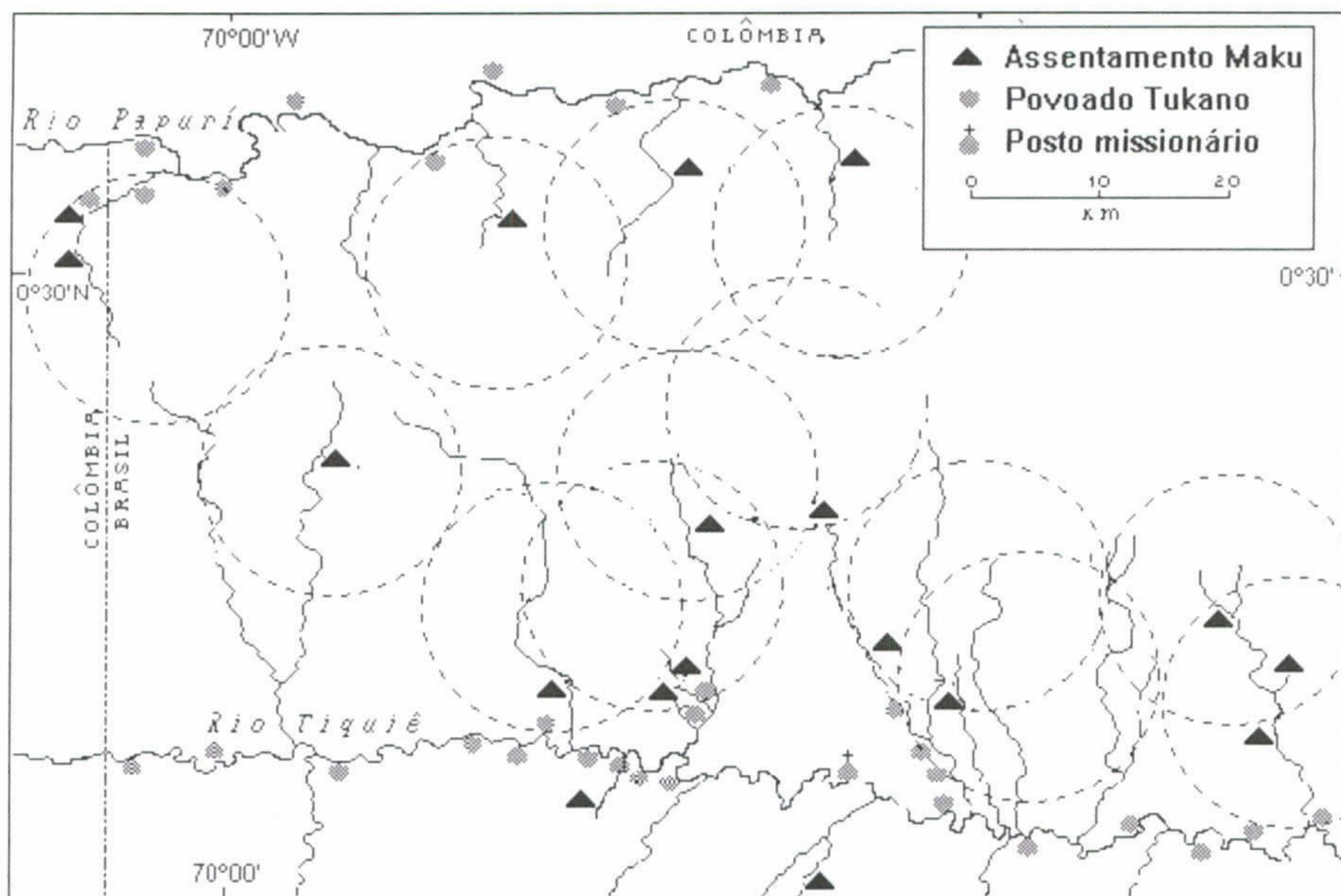
O calor nas roças, o peso dos paneiros cheios de tubérculos, a ralação morosa da mandioca, os mosquitos, piuns e mutucas atraídos pelo suor, tudo isso faz o trabalho das mulheres ser bem fatigante. A índole aborrecida do trabalho feminino, contrastiva com o caráter prazenteiro do cotidiano masculino na floresta, revela-se nas próprias categorias nativas de classificação: os Hupda dividem as atividades produtivas em *getkowoy* e *bɪ'ny*.⁴³ O verbo *bɪ'ny*, cujo significado primário é “fazer,” aplica-se a atividades repetitivas e tidas como maçantes, tais como derrubar a mata, queimá-la, encoivará-la, construir casas, cortar lenha, capinar, plantar, colher, fazer farinha e assim por diante. Já o verbo *getkowoy*, possivelmente derivado de contornar (*kowoy*) nascentes (*get*), designa atividades consideradas prazenteiras e divertidas, como passear no mato, visitar assentamentos distantes, perscrutar territórios de caça em busca de rastros, examinar pesqueiros. Pelo exposto mais acima,

fica evidente que o trabalho feminino se dá muito mais na esfera do *bu'ny* que o trabalho masculino, e que este se desenrola muito mais no âmbito do *getkowoy*, isto é, no âmbito do lazer.

As mulheres não permanecem por muito tempo caladas diante dessa desigualdade, sobretudo porque se vão irritando cada vez mais com os maridos, que com certa frequência só saem das redes quando já é muito tarde para uma jornada proveitosa na floresta. Com isso, o trabalho feminino fica sobrecarregado, pois é preciso produzir mais beiju, farinha e mingau para compensar a falta de proteínas animais. Por outro lado, a repetição das jornadas diárias na floresta termina por criar uma certa escassez nos territórios de caça mais próximos do assentamento, de modo que as caçadas dos homens vão se tornando cada vez mais demoradas e menos proveitosas. Não melhora o humor feminino a preguiça dos homens quanto ao teto dos tapiris, repletos de vazamentos e partes apodrecidas. As querelas entre maridos e esposas se multiplicam. Algumas extravasam o âmbito doméstico e acabam envolvendo outros homens e mulheres, numa verdadeira síndrome de submarino. Antigas disputas e mágoas são lembradas e o mau humor se apossa da comunidade. Quando a situação se torna insustentável, o grupo decide se deslocar para os acampamentos de caça em plena floresta virgem, uma decisão em que a voz das mulheres se faz ouvir a miúdo mais forte que a dos homens.

Os motivos alegados pelos Maku para uma estadia nos acampamentos são bastante ecléticos: incluem o reconhecimento da irritação feminina, o simples desejo de comer mais carne, o desejo de produzir um excedente alimentar para uma festa local ou para o comércio com os Tukano, bem como as visitas demasiado frequentes destes últimos ao assentamento Maku em busca de produtos da mata. Pegos de surpresa em seus assentamentos, os Maku frequentemente não têm o que oferecer, de modo que a situação se torna embaraçosa. “Patrão” indo embora de mãos vazias é sinal de alerta. Os Maku ficam com medo da feitiçaria Tukano, reputada como eficaz. Nos acampamentos de caça, ao contrário, eles se sentem fora do alcance dos “patrões,” pois estes não ousam procurá-los nos ocos de floresta onde as trilhas são quase impercebíveis e a localização dos abrigos é coisa bem incerta.

A forma mais correta de interpretar a ida aos acampamentos é considerá-la como consequência de múltiplos fatores interligados: a escassez temporária de caça no entorno imediato do assentamento, a irritação feminina com esta escassez e com a moleza dos homens, os desentendimentos entre coabitantes, o desejo de obter mais carne para se reconciliar numa festa, o comércio com os índios do rio, o temor da feitiçaria ribeirinha.



Mapa 3. Assentamentos Hupda entre os altos cursos do Tiquiê e Papuri. Os círculos representam grosso modo os territórios de caça. Os acampamentos de caça se distribuem dentro destes círculos.

De qualquer forma, as estadias nos acampamentos arranjam as coisas sobre diversos planos: as mulheres se livram do maçante *ba'ny* agrícola, a produtividade em caça aumenta, palmas e cipós são coletados para reparar o teto das casas, a caça temporariamente afugentada do entorno imediato do assentamento começa a voltar. E no retorno para casa, os roedores já se terão encarregado de limpar o terreiro de todos aqueles monturos de pelos, ossos e cascas de mandioca.

A estadia nos acampamentos é ocasião de dispersão. Nem todos os grupos domésticos de um assentamento partem ao mesmo tempo. Frequentemente, um ou dois permanecem no local, o que é uma boa maneira de resolver conflitos e manter a paz. Assim, os Maku são assíduos praticantes do *solving conflicts by fission*, de que fala Turnbull (1968) em relação aos Pigmeus e outros povos caçadores, com a diferença de que os Maku dispõem de um método eficaz de evitar a fissão definitiva do grupo local, que consiste em se dispersar temporariamente nos acampamentos de caça. “Quando a gente está com raiva,” dizem eles, “a gente vai para o mato e fica lá até a raiva passar.”

Os acampamentos de caça se distribuem num raio de cerca de 10 km em torno do assentamento (mapa 3). Esses raios de caça não chegam a definir um

território exclusivo por assentamento, posto que há muita interseção, como se vê. Porém, eles definem uma certa topografia socialmente reconhecida como o domínio de tal ou qual assentamento, ainda que os limites sejam difusos. Dentro deste domínio, os moradores de um assentamento realizam expedições diárias de caça, distribuem seus acampamentos e eventualmente mudam o assentamento inteiro. O que não impede um caçador de encontrar com certa frequência os moradores de assentamentos vizinhos caçando no mesmo território ou até ocupando acampamentos seus. Na medida em que se aproxima o assentamento, esse livre transitar vai ficando cada vez mais restrito. Na prática, o trânsito e uso comum de territórios por diferentes assentamentos depende da qualidade das relações entre os moradores. Se, por exemplo, dois assentamentos resultam da fissão recente de um assentamento original devido a uma briga, as evitações serão maiores, porque vários igarapés e locais de caça serão coletivamente identificados como domínio do assentamento de origem. Porém, se as relações entre dois assentamentos são amistosas, a questão do domínio é simplesmente posta de lado.

A partida para o acampamento sempre se faz num clima de alegria e excitação. Os homens reúnem o equipamento de caça e pesca. Cada esposa preenche um pano com farinha, beijus e as redes da família. Crianças pequenas são transportadas em bandoleiras pelas meninas maiores, pelos velhos ou pelos homens. O acampamento em si conta com dois ou três abrigos, sempre à sombra das árvores, pois não se abrem clareiras para acampar. Se o número de grupos domésticos juntos é superior ao número de abrigos, outro grupo de abrigos, a alguns minutos de caminhada, será ocupado ou mesmo construído. Um abrigo se faz a partir de dois esteios fincados na terra e de uma travessa que os liga – uma estrutura semelhante à trave de futebol, porém bem menor e mais baixa (1,70m de altura x 2,00m de comprimento). A seguir, amarram-se diversas varas paralelas, inclinadas entre a trave e o solo, em ambos os lados, formando uma barraca de duas águas. Segue-se a colocação do teto, feito com feixes de palmas de patauá, sororoca, buçu ou de outras árvores utilizáveis que se encontrem no local. Em 20 minutos o abrigo está pronto.

Cada grupo doméstico ocupa um abrigo diferente. O casal amarra suas redes entre os esteios centrais, uma suspensa sobre a outra. Se há uma pessoa idosa, o casal pode dormir numa só rede, deixando-lhe a restante. Os bebês dormem nas redes dos pais ou da pessoa idosa. As outras crianças amarram as redes como podem, abaixo do casal, entre um esteio central e algum esteio adicional que lograram fincar no chão ainda sob o teto ou simplesmente do lado de fora, penduradas em árvores. Se chove, elas dormem no chão, sob as redes dos pais, deitados sobre folhas de sororoca arranjadas à guisa de colchão. O fogo sempre

permanece aceso sob uma das águas do teto. Os cinco ou seis Maku que se vêem amontoados neste espaço exíguo, em círculo em volta da fogueira, dão a impressão de uma intimidade especial que os une, uma intimidade bem mais intensa do que no assentamento. Os corpos se aconchegam, piolhos e micuins são catados mutuamente, conversas íntimas, em voz baixa, compõem um clima sereno e familiar.

Os homens passam de 14 a 18 horas por dia caçando, colocando espinhéis ou matapis nos cursos de água, ou ainda examinando o estado geral do ambiente. Em poucos dias, conseguem produzir muito mais carne do que suas famílias são capazes de consumir. A caça é então levada para o acampamento e moqueada (defumada) pelas mulheres. Porém, quando se trata de uma anta, animal pesado para carregar, as mulheres são trazidas até o local para o esquartejo e o preparo do moquém. Se os homens encontram muitos rastros de animais, eventualmente decidem passar a noite no local, dormitando de tempos em tempos sobre folhas de sororoca, ou de tocaia, em jiraus. Mesmo quando voltam ao acampamento para dormir, eles acordam frequentemente para escutar cantos de pássaros e chamados de macacos, ou ainda para vigiar os espinhéis e matapis colocados nos igarapés das cercanias.

A vida no acampamento de caça não significa somente uma intensificação do trabalho masculino. Representa, de certa maneira, uma inversão na rotina de trabalho da comunidade. É verdade que as mulheres continuam responsáveis pela coleta de frutos, tubérculos selvagens, larvas e mel. Ocupam-se também da pesca e da caça miúda nas vizinhanças do acampamento. Tampouco se livram da preparação dos alimentos e dos cuidados com os pequenos. Mas dispõem de muito mais tempo livre. É a vez das mulheres se espreguiçarem nas redes enquanto seus maridos trabalham. Até a etiqueta cotidiana muda radicalmente: homens, mulheres e crianças comem todos juntos debaixo do abrigozinho, aconchegados uns aos outros, de cócoras em volta do fogo.

A estadia no acampamento pode durar de dois ou três dias a um mês, pouco mais ou menos. As estadias longas são às vezes interrompidas por uma visita ao povoado ribeirinho mais próximo, a fim de se reabastecer de farinha de mandioca. As diferentes estadias de um grupo doméstico nos acampamentos representam aproximadamente um terço do ano. Não é raro que uma comunidade decida ficar no acampamento, desde que ele ofereça condições de agricultura. Abrem-se roças e o acampamento se torna um assentamento. Inversamente, assentamentos antigos são usados como locais de acampamento, pois as clareiras ainda não completamente recuperadas contêm gramíneas, fruteiras e restos de cultivos que atraem caça muito valorizada, como a paca, o veado, o queixada e diversas espécies de macacos.

HIERARQUIA E ASTÚCIA

A produtividade média dos caçadores Maku se situa em torno de 2,16 kg de carne por caçador por dia (peso bruto).⁴⁴ Essa cifra comparativamente alta se explica pela necessidade de gerar excedentes para o comércio com os índios do rio, que não chegam a produzir um décimo disso. Cerca de 30% da carne caçada pelos Maku da região do Uaupés se destina ao comércio com os Tukano da vizinhança. A geração deste excedente em caça se correlaciona com a baixa produtividade da agricultura Maku. Meus dados mostram que os eles produzem cerca de 2,5 toneladas de farinha de mandioca por grupo doméstico por ano. Segundo Goldman (1963: 59), uma amostra de 10 grupos domésticos Cubeo (subgrupo Tukano) produziu em 1930 aproximadamente 75 toneladas de farinha, o que dá 7,5 toneladas por grupo doméstico por ano. O autor acrescenta que uma produtividade de 6 toneladas estaria próxima da linha mínima de subsistência para os Cubeo. A produtividade agrícola dos Maku não está apenas muito aquém deste patamar, mas igualmente abaixo do que eles próprios consomem. Para preencher a defasagem, eles produzem excedentes em caça, trocando-os pela farinha dos índios do rio. Desconhecemos qual percentagem desta farinha ribeirinha vai para bocas Maku. Mas podemos afirmar que a disparidade em caça e agricultura entre os dois grupos sugere orientações econômicas bastante distintas, que se complementam através do comércio intertribal.

Este comércio se apoia em relações bilaterais entre assentamentos Maku e povoados ribeirinhos. Cada povoado Tukano se sente “patrão” de um assentamento Maku, mas na prática o mesmo assentamento Maku serve a mais de um povoado “patrão,” dado que há bem mais povoados ribeirinhos que assentamentos Maku (v. mapa 3). As transações ocorrem nos povoados ribeirinhos.

As visitas comerciais aos índios do rio são breves. Os Maku raramente se fazem acompanhar por suas famílias. Como se viu acima, essas visitas podem ter como ponto de partida o acampamento de caça, mas também o próprio assentamento Maku, só que neste caso os Maku terão levado uma quantidade menor de caça, dado que se produz mais nos acampamentos. Eventualmente, além da farinha, eles demandam ipadu, tabaco, caixas de fósforo ou alguma ferramenta industrial usada, como uma quicé ou um machado que de tão gasto não passa de um fragmento de metal. Na falta de estoques em farinha ou mercadorias industriais de segunda mão, pode ser que se lhes ordene colherem seu pagamento nas plantações ribeirinhas. Outras vezes, os Maku visitam os índios do rio em resposta a uma demanda específica destes últimos: palmas para os tetos das

casas, breu para calafetar as canoas, cipós, carne defumada, penas de pássaros para acangataras outros adornos de cabeça, dentes de animais selvagens para os colares, aturás (cestos cargueiros Maku).

Não há uma escala fixa de equivalência nessas trocas. Os montantes trocados dependem largamente da qualidade das relações entre as partes, assim como de suas necessidades do momento. Isso deixa uma margem considerável ao regateio – cada participante procurando se aproveitar ao máximo das necessidades e desejos do outro. Posto que os ribeirinhos são firmes e autoritários no regateio, os Maku se defendem contando ficções: que os animais estavam muito ariscos porque outras pessoas andaram caçando em seu território; que vão oferecer mais caça na próxima semana; que trouxeram pouca caça porque o curupira estava por perto e os confundiu com suas astúcias e encantamentos.

Curupiras (*boraro* em Tukano, *ndoh* em Hupda) são entidades invisíveis que protegem a caça. Habitam o centro da mata, nos divisores de água, precisamente onde os Maku costumam caçar. Em vista disso, diz-se que os Maku “têm parte” com curupiras. Como são seres irritadiços e imprevisíveis, acredita-se que nem mesmo os Maku, seus amigos, logram estar sempre em bons termos com eles. Os Maku se aproveitam dessa crença e contam lá as suas bazófias em dramáticas narrativas. Tão logo terminam a vista aos “patrões,” desatam a rir da credulidade alheia – o que não os impede de acreditar nos curupiras, tanto que fumam cigarros e sopram fórmulas evocativas em sua intenção, para propiciar a caça.

Além das visitas comerciais, há também as visitas em que os Maku obtêm produtos agrícolas ribeirinhos em troca de mão de obra. Essas visitas de trabalho são mais longas e envolvem frequentemente todos os grupos domésticos de um assentamento Maku. Os homens ajudam os “patrões” na construção de casas ou na abertura de novas roças. As mulheres ajudam as “patroas” nas roças. O ritmo de trabalho é bastante intenso. Os Maku começam a labuta no raiar do dia e não terminam antes das quatro da tarde. Nesta hora, eles se retiram para os pequenos abrigos que mantêm na orla da floresta, atrás das plantações ribeirinhas, fora das vistas dos “patrões.” Se por um lado esse escondimento nos fundos do povoado testemunha inferioridade, por outro lado ele dá aos Maku a chance de colherem mandioca sem ser vistos, consumir sozinhos a caça ou a pesca que apanharam nas cercanias e esconder as coisas que pegaram sem permissão. Em contrapartida, os “patrões” começam a exigir mais trabalho, passam a “sovinar” o pagamento e se põem a evocar de maneira provocativa a inferioridade dos visitantes: porque são preguiçosos e dissimulados, porque a língua que falam se parece com guinchos de animais, porque esgotam os recursos naturais em volta do povoado, porque preferem

vagar no mato como um bando de porcos selvagens em vez de manterem povoados e plantações de gente.

Com o tempo, essas tentativas mútuas de exploração, esses entrechoques de artimanhas Maku e arrogâncias ribeirinhas, resultam na deterioração dos laços que unem um determinado assentamento Maku e o povoado ribeirinho tido como seu “patrão.” Os Maku podem então decidir passar longos períodos nos acampamentos. Em casos mais graves, em que os ribeirinhos prometem suas temidas bruxarias vingativas, os Maku podem resolver mudar o assentamento para um local mais distante, passando anos sem aparecer naquele povoado onde se desentenderam.

Essas rupturas e reatamentos de relações mostram que a servidão dos Maku é apenas uma ideologia étnica e não uma prática social efetiva. Para eles, aceitar serem tidos como os *anan* (servos) dos Tukano traz certas vantagens das quais eles não se dispõem a abrir mão. A primeira delas é poder se dedicar inteiramente à caça e à coleta nos acampamentos de caça sem serem obrigados a interromper as atividades caçadoras em favor do trabalho agrícola, com o qual eles tanto se aborrecem. Em segundo lugar, as visitas prolongadas (de trabalho) aos povoados ribeirinhos livram as plantações Maku de um uso mais intensivo. Enquanto estão nos povoados Tukano, seus próprios pés de mandioca são poupados. Assim, eles podem ter uma produção anual bem inferior à sua demanda. Em terceiro lugar, as visitas prolongadas, assim como as visitas mais curtas, permitem o acesso a mercadorias industriais sem que os Maku sejam obrigados a trabalhar diretamente para os comerciantes regionais, como fazem com frequência os ribeirinhos.

Num artigo bem interessante, Choy (1969) sugere que a coexistência entre povos agricultores e povos caçadores funciona como um fator de desenvolvimento agrícola para os agricultores. A partir da análise das relações entre os Pigmeus e os Bantu, bem como entre os Uro e os Incas, o autor chega à conclusão de que os agricultores, abastecidos de proteínas animais pelos caçadores, puderam se dedicar inteiramente à agricultura. Penso que o argumento pode ser invertido. As possibilidades de troca com os agricultores permitem aos caçadores Maku o acesso aos produtos agrícolas sem que eles se vejam obrigados a se transformar em agricultores por inteiro, isto é, sem que tenham de se tornar sedentários, perdendo com isso a possibilidade de resolver seus conflitos internos por meio da mobilidade e da dispersão espacial nos acampamentos ou nos povoados ribeirinhos.

Certos autores tentaram caracterizar esse tipo de relação de troca como simbiótica, na medida em que sob a sombra dos laços hierárquicos ocorreria na verdade uma situação de mútua dependência na produção e alocação de recursos.⁴⁵

Os dados mostram claramente que não há mútua dependência em sentido estritamente econômico. As vantagens sobretudo sociais da relação revelam o caráter inadequado do conceito de simbiose para o caso. Por outro lado, este conceito esvazia o conteúdo político da relação, que consiste numa série de tentativas mútuas de tirar o máximo de vantagens das demandas da parte oposta. Relações simbióticas não evoluem regateio ou astúcia. O conceito de simbiose não serve sequer como metáfora.

32 Sobre a unidade da família linguística Maku, v. “Nota sobre a família linguística Maku” no final deste livro.

33 O termo caatinga não deve fazer supor que se trata da vegetação típica do sertão nordestino (v. Radambrasil, 1976-78 e Hueck, 1966).

34 Voltarei ao assunto do território e da territorialidade dos assentamentos Maku. Em boa parte, é disso que se trata neste livro.

35 Doravante, usarei grupo local para me referir ao conjunto dos habitantes de um assentamento. Em alguns contextos, usá-los-ei como sinônimos, pois que se pode referir a uma “aldeia” tanto como entidade física quanto como grupo local. Apenas evito o termo “aldeia” porque não me parece convir às unidades locais Maku.

36 Lembremos que não há índios Maku na vizinhança dos Arawak. A atitude geral destes últimos provavelmente seria idêntica à dos Tukano, a julgar pelo que declaram a respeito dos Maku.

37 Isto é, do conjunto dos habitantes do assentamento.

38 Voltarei ao assunto da liderança no capítulo 3.

39 Doravante, usarei a expressão grupo doméstico para designar esta unidade mínima de produção e consumo. Detalhes sobre a integração do grupo doméstico no grupo local se encontram no capítulo 3.

40 Pó de folhas de coca, usado por todos os índios da região do Rio Negro. Não se confunda com a cocaína, produto refinado quimicamente. O ipadu é o pó que resulta da pilagem das folhas. Para consumi-lo, coloca-se um bocado entre a arcada dentária inferior e uma das bochechas. A saliva se

mistura ao pó aos poucos, produzindo um efeito estimulante muito apreciado durante as expedições de caça ou as festas que avançam pela madrugada

41 Bebida alcoólica fermentada feita de qualquer fécula, mas principalmente de farinha de mandioca. Pode-se temperar o caxiri de mandioca com frutas, como a pupunha ou o abacaxi, por exemplo. O caxiri é indispensável nas festas indígenas da região do Rio Negro.

42 Uma descrição detalhada do processamento da mandioca na região é oferecida por Ribeiro (1995).

43 Reid (1979) também faz referência a essas duas categorias.

44 Os dados provêm de Silverwood-Cope (1990) sobre os Bara, Reid (1979) sobre os Hupda e Pozzobon (1984) sobre os Yuhupda.

45 Cf. Goldman (1963: 105), Reichel-Dolmatoff (1968: 18-19), Ramos (1980), Chernela (1993: 93-122), Ribeiro (1995: 55-63).

A SOCIEDADE IMAGINÁRIA

Já se afirmou anteriormente que os estudos monográficos sobre os diversos povos da região do Noroeste Amazônico não passam de exercícios pouco proveitosos de abstração, pois esses povos se acham de tal forma integrados num sistema de trocas comerciais e simbólicas que nenhum deles pode ser considerado isoladamente. Isso vale não apenas para as questões referentes ao comércio intertribal ou para a presença das mesmas figuras míticas nas diferentes cosmologias, mas também de certos traços de organização social que ligam esses povos de forma inextrincável. Os Maku, novamente, aparecem como *outsiders*, mas o papel que desempenham como *outsiders* forma parte do sistema social da área, como bem enfatiza Christine Hugh-Jones (1979) em seu estudo sobre os Barasana (grupo Tukano). Destarte, começaremos com uma descrição do sistema global para depois passarmos à especificidade dos Maku. O título “A sociedade imaginária” se refere ao aspecto normativo do modelo ribeirinho de sociedade. Veremos o quanto os Maku, que o adotam em nível de discurso, deixam de pô-lo em prática.

A SOCIEDADE RIBEIRINHA

A característica mais marcante da sociedade ribeirinha do Rio Negro, é a sua segmentação hierárquica.⁴⁶ Cada etnia se divide em cinco clãs fundadores graduados na seguinte ordem: chefes, guerreiros, cantores, xamãs e servos. Os chefes são considerados os irmãos mais velhos, seguindo-se a ordem decrescente até chegar nos servos, ou irmãos caçula.

A divisão tem funções sobretudo rituais. Os chefes não mandam no cotidiano dos guerreiros ou estes no dos cantores. O fato de haver um clã de cantores não impede que haja cantores no clã dos xamãs, ou que haja xamãs no clã dos servos e assim por diante. Porém nas festividades que reuniam os diversos

clãs de uma etnia, cada clã fundador assumia seu papel ritual específico. Essas festas multiclânicas caíram em desuso, porém os testemunhos dos mais velhos contam que os chefes assistiam aos guerreiros dançarem ao som dos cantores, enquanto os xamãs benziam o ambiente e os servos alcançavam os longos cigarros coletivos de mão em mão.

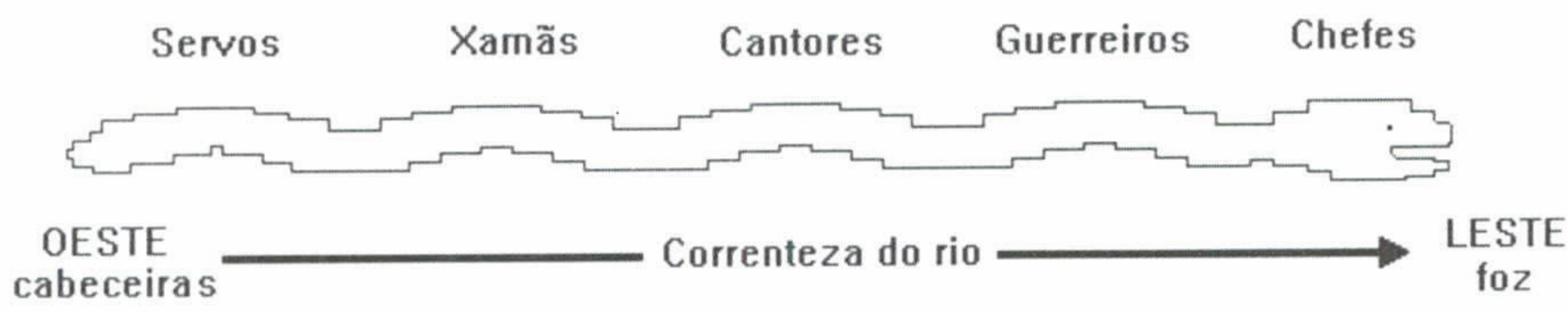


Figura 1. A hierarquia ribeirinha

Há um episódio comum às mitologias Arawak e Tukano que é crucial para entender as concepções hierárquicas nativas. Trata-se da chegada das cobras-canoas que trouxeram as diferentes etnias. Vindas do leste, as grandes cobras-canoas teriam rasgado os rios da região, trazendo em seu bojo os membros dos cinco clãs de cada etnia, arranjados da cabeça à cauda. Após a chegada aos altos rios, as cobras deram a volta sobre o próprio corpo, pondo as cabeças na foz e as caudas nas cabeceiras, isto é, os clãs de mais alta hierarquia, rio-abaixo, e os de mais baixo status, rio-acima. Dado que a maior parte dos rios da região corre para o Rio Negro, de oeste para leste, o leste passou a ser o ponto cardeal pre-cípua dos clãs superiores (v. figura 1). Essa hierarquização do espaço ribeirinho é a única expressão concreta da hierarquia clânica. Embora haja exceções atribuíveis certamente aos reordenamentos espaciais advindos da colonização e das atividades missionárias, a distribuição dos clãs descendentes ao longo dos rios obedece ao modelo mitológico dos cinco clãs originais. O ganho hierárquico efetivo é que a foz dos rios é mais piscosa que as cabeceiras.

A segunda característica definidora da sociedade ribeirinha é a exogamia linguística. Na região do Rio Tiquiê, por exemplo, temos basicamente três etnias de línguas diferentes da família Tukano, ligadas entre si por trocas matrimoniais: os Dahséa, Desana e Tuyuka. A regra matrimonial básica proíbe o casamento no seio da própria etnia (língua), de modo que os Dahséa se casam com os Desana e vice-versa, e ambos se casam com os Tuyuka e vice-versa. Dada a segmentação interna em clãs, cada etnia funciona na verdade como uma fratria, isto é, um grupo exogâmico de clãs. Em termos ideais, espera-se que os cônjuges pertençam ao mesmo nível hierárquico dentro das fratrias respectivas (por exemplo, que um homem Dahséa do clã ancestral dos cantores Dahséa se case com uma mulher Desana do clã ancestral dos cantores Desana). Posto que

mais de uma fratria ocupa o mesmo trecho de rio, os clãs de diferentes fratrias e hierarquia semelhante são vizinhos entre si, o que facilita o casamento no mesmo nível hierárquico.

Aqui já não estamos mais falando dos cinco clãs originais de cada fratria, mas dos clãs deles derivados por segmentação e descendência. Na prática, cada fratria se divide em várias dezenas de clãs. A ordem de segmentação a partir do clã ancestral de origem segue lógica da primogenitura masculina, sendo os clãs mais antigos considerados superiores. A descendência patrilinear é a terceira característica definidora da sociedade ribeirinha. Os filhos pertencem à fratria e ao clã do pai, falam oficialmente a língua paterna e são batizados com nomes próprios pertencentes a um estoque finito de nomes por clã. Aprendem também a língua da mãe e a da esposa (se esta não pertence à fratria da mãe), dando curso ao célebre multilinguismo da área. Porém jamais confundem as línguas, em que pese a sua semelhança. Quem confunde línguas é visto como ignorante, de espírito simplório.

A quarta característica é a residência patrilocal: após o casamento, os homens permanecem no povoado onde nasceram; suas esposas provêm de fora. Embora haja povoados multiclânicos, resultantes sobretudo da ação dos missionários, em princípio cada clã ocupa um povoado distinto e tem domínio sobre um determinado trecho de rio, onde coloca seus currais de pesca e onde distribui as suas roças.

A quinta e última característica da sociedade ribeirinha que comentarei aqui é sua terminologia bilateral de parentesco. A lista abaixo fornece os termos de referência em língua Dahséa, usados por ego masculino. Na segunda coluna encontram-se os *denotata* genealógicos imediatos destes termos. Na terceira, sua significação.

<i>pahkoro</i>	FF	homem, agnato, 2ª geração ascendente
<i>ntahkaro</i>	MF	homem, afim, 2ª geração ascendente
<i>ma'ko</i>	FM, MM	mulher, 2ª geração ascendente
<i>pahku</i>	F	pai real
<i>mee</i>	FB, MZH	homem, agnato, 1ª geração ascendente
<i>mehasa</i>	MB, WF, FZH	homem, afim, 1ª geração ascendente

<i>mehko</i>	FZ, WM, MBW	mulher, agnata, 1ª geração ascendente
<i>pahko</i>	M	mãe real
<i>pahko mamyo</i>	MZ, FBW	mulher, afim, 1ª geração ascendente
<i>mamy</i>	eB, FbeS, MzeS	homem, agnato, mais velho, geração de ego
<i>Ahkaby</i>	Yb, FByS, MZyS	homem, agnato, mais moço geração de ego
<i>meokti</i>	MBS, FZS, ZH	homem, afim, geração de ego
<i>pahko mahkti</i>	MZS	homem, afim de afins (afim à fratria da mãe)
<i>mamyo</i>	eZ, FbeZ, MzeD	mulher, agnata, mais velha, geração de ego
<i>ahkabyo</i>	yZ, FByZ, MZyD	mulher, agnata, mais moça, geração de ego
<i>meoko</i>	MBD, FZD, BW	mulher, afim, geração de ego
<i>pahko mahko</i>	MZD	mulher, afim de afins (afim à fratria da mãe)
<i>mahkti</i>	S, BS	homem, agnato, 1ª geração descendente
<i>buhi</i>	ZS, DH	homem, afim, 1ª geração descendente
<i>mahko</i>	D, BD	mulher, agnata, 1ª geração descendente
<i>tykho</i>	ZD, SW	mulher, afim, 1ª geração descendente
<i>paramy</i>	SS, DS	homem, 2ª geração descendente
<i>paramyo</i>	SD, DD	mulher, 2ª geração descendente

Como se vê, excetuando-se os termos para MZS e MZD,⁴⁷ os critérios distintivos são: (I) gênero – se alter é homem ou mulher; (II) geração – cinco

reconhecidas, a de ego, duas acima e duas abaixo; (III) afinidade – se alter é da mesma fratria (agnato) ou se é de fratria afim; (IV) ordem de nascimento em relação a ego. Nem todos os critérios se aplicam a todas as gerações. O foco de interesse está nas gerações de ego, na dos pais e na dos filhos, onde a articulação de critérios é mais complexa e significativa.

A terminologia se articula à segmentação hierárquica da sociedade, através da divisão dos irmãos em mais velhos e mais moços, mediante a qual se classificam também os clãs de uma fratria. Articula-se à patrilinearidade através da equação *mesma fratria (agnatos) = incesto*. Articula-se por fim às regras matrimoniais através da bifurcação assimilante: os primos cruzados ambilaterais, sempre de fratrias afins, são identificados aos cônjuges possíveis, ao passo que os paralelos, isto é, da mesma fratria que ego, são identificados aos irmãos e com isto excluídos da esfera do casamento. O mesmo se verifica para os tios cruzados, que se identificam aos pais dos cônjuges. Trata-se, portanto, de uma terminologia do tipo dravidiano, o que se pode verificar com facilidade na figura 2, muito semelhante aos esquemas dravidianos fornecidos em estudos clássicos sobre o assunto (Yalman, 1967; Dumont, 1975).

Figura 2. Terminologia de parentesco Dahséa para ego masculino

gênero		homem			mulher		
AFINIDADE		AGNATO		AFIM	AGNATA		AFIM
IDADE		+ VELHO	+ MOÇO		+ VELHA	+ MOÇA	
G E R A Ç Ã O	+2	pahkturo		nahkaro	ma'ko		
	+1	(pahktu) mee		mehasa	mehko		(pahko) pahko mamyo
	0	mamy	ahkaby	meoktu [pahko mahktu]	mamyo	ahkabyo	meoko [pahko mahko]
	-1	mahktu		buhi	mahko		tykho
	-2	Parami			paramyo		

(x) termo não classificatório [x] termo aplicado apenas aos afins dos afins

Dumont (1975) afirma que as terminologias dravidianas não devem ser interpretadas a partir de distinções a priori entre agnatos e afins. Sugere que esta distinção seja substituída pela oposição entre paralelos e cruzados. A irmã do pai, por exemplo, torna-se um parente cruzado, quer dizer, um parente por afinidade. Entretanto, no caso dos Tukano a terminologia aparece invariavelmente associada ao princípio de filiação: a distinção agnato/afim é condicionante do uso classificatório extenso da terminologia. Por exemplo, uma pessoa desconhecida de uma fratria afim e supostamente da geração dos pais pode imediatamente ser chamada de *mehasa*, sogro. Inversamente, certas distinções operadas pela terminologia são usadas para classificar grupos exogâmicos inteiros, como por exemplo quando os índios afirmam que as fratrias afins são fratrias *meokta*, cunhados.⁴⁸

O caráter profundamente interativo da patrilinearidade e da terminologia de parentesco no contexto Tukano pode ser constatado nos termos *pahko mahkta* e *pahko mahko* (entre colchetes na figura 2). No plural, *pahko pona*, esta categoria de parentesco significa literalmente “filhos de mãe,” embora denote os filhos da irmã dela quando são afins dos afins, isto é, quando pertencem a uma fratria que pode se casar tanto com a fratria de ego quanto com a fratria de sua mãe. Ora, a possibilidade lógica da existência de afins dos afins não é prevista no esquema dravidiano clássico, pois este divide o universo dos parentes apenas em afins e consangüíneos, como mostram exaustivamente Yalman (1967) e Dumont (1975).

Dado que as fratrias afins são mais do que duas, os Tukano se vêem diante do problema de classificar os afins dos afins por meio de uma terminologia cuja lógica não admite a existência deste laço de parentesco. Christine Hugh-Jones (1979) observa que a categoria *pahko pona* (*hako rĩa* em Barasana) cria um laço uterino de parentesco em meio a um contexto francamente patrilinear, laço este que funciona de modo semelhante aos laços agnáticos: o casamento entre pessoas que se chamam mutuamente de *pahko pona* não é visto como boa opção matrimonial. Sendo assim, sugere a autora, o uso recorrente desta categoria tende perpetuar os laços de afinidade entre duas fratrias vizinhas em detrimento de uma terceira, que passa a ser identificada como *pahko pona* de uma das duas fratrias que se casam mais frequentemente entre si. Dito de outra forma, a categoria torna mais provável o casamento de ego masculino com uma mulher cujo pai pertença à fratria da mãe de ego e cuja mãe pertença à fratria de ego. Seria isso uma tentativa de forçar três fratrias afins a se adaptarem a um sistema terminológico onde *tertium non datur*? Antes de dizer que sim, examinemos um exemplo oriundo da pátria do vocabulário dravidiano de parentesco.

Diante do mesmo problema de classificar os afins dos afins num contexto em que há mais de duas unidades exogâmicas intercasáveis, os Pramalai Kallar

e outras subcastas do sul da Índia chegaram a uma solução semelhante à dos Tukano. Segundo Dumont (1975: 163-4) essas subcastas utilizam uma categoria particular de parentesco – *sagalan* – para designar os maridos de duas irmãs. O autor acrescenta (*op. cit.*: 185, 280) que essa categoria permite classificar os aliados dos aliados como irmãos: os *sagalan* são irmãos classificatórios, seus filhos não podem se casar. Ora, o vocabulário Kallar de parentesco, como o dos Tukano, admite apenas duas espécies de parentes: os aliados e os consanguíneos (ou os cruzados e os paralelos, conforme se queira). Mas as unidades exogâmicas Kallar, como as fratrias Tukano, são mais do que duas. Neste caso, os afins dos afins podem muito bem pertencer a uma terceira unidade exogâmica, diferente da de ego e da de sua mãe – o que não se coaduna com a bipartição do universo dos parentes operada pela terminologia dravidiana. Os *sagalan* dos Pramalai Kallar são os *pahko pona* dos Tukano.

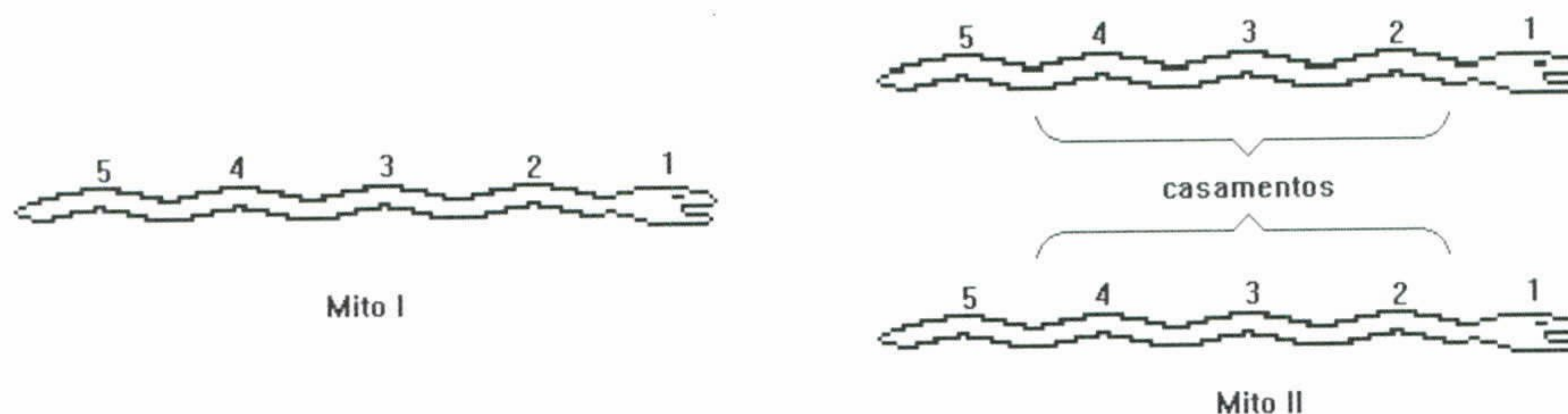
Esta estratégia terminológica é consistente com certas características da distribuição das fratrias no espaço ribeirinho. Na região do Rio Tiquiê, por exemplo, as três fratrias Tukano presentes são os Tuyuka, os Desana e os Dahséa. Os primeiros se distribuem no alto curso do rio. Os segundos, do médio curso até o início do baixo. Os Dahséa, bem mais numerosos, se distribuem do baixo curso até as cabeceiras. Os Dahséa se casam indiferentemente com os Tuyuka e os Desana, porém os casamentos Desana e Tuyuka são mais raros. Na região do Tiquiê, os Tuyuka e os Desana se tratam mutuamente de *pahko pona* (Cabalar, 2000).⁴⁹ Christine Hugh-Jones (1979) relata uma situação semelhante no Rio Piraparaná, envolvendo os Barasana, os Tatuyo e os Makuna (fratrias Tukano): os primeiros se casam preferencialmente com os segundos, em detrimento dos terceiros, engajados em trocas matrimoniais mais frequentes com um quarto grupo. Veremos que os Maku possuem uma categoria semelhante a *pahko pona* em seu vocabulário de parentesco, mas tendem a usá-la com o sinal invertido, introduzindo desordem em seu sistema de casamento e filiação.

AMBIGUIDADES MAKU

Assim como seus vizinhos Tukano e Arawak, os Maku se dividem em clãs patrilineares exogâmicos. Nas línguas Hupɖɿ e Yuhupɖɿ, usa-se o termo *ku-duw* para clã. Na língua Bara, o termo *kulu* (Silverwood-Cope, 1990). Ambos são cognatos do termo Tukano *kururi*, que na expressão *mahɿɿ kururi* significa grupo de parentes agnatos descendentes de um ancestral mítico em comum, isto é, clã. Os clãs Maku – Onça, Espuma, Gavião, Barro, Céu etc. – também provêm de ancestrais masculinos que os fundaram nos tempos míticos. Para os

Hupdɿ, por exemplo, os ancestrais são os *hibah tehɿ*, isto é, os filhos da criação. Foram gerados por *Kegn Teh*,⁵⁰ o herói cultural cujas aventuras produziram o mundo em que vivem os Maku.

Figura 3. Dois mitos sobre a origem dos clãs Maku



Como os índios do rio, os Maku acreditam que os clãs que efetivamente existem entre eles descendem de clãs fundadores originais. Há um certo suporte empírico para a crença, pois alguns clãs de fato resultam do processo político de fissão de clãs maiores. Entre os Yuhupdɿ, por exemplo, uma disputa entre dois irmãos resultou recentemente no surgimento de um novo clã. O irmão mais novo, ainda vivo em 1981 quando estive com os Yuhupdɿ, fundara o clã *Wet* há cerca de dez anos. O irmão mais velho e seus descendentes haviam mantido o antigo nome clânico, *Meh*. Atualmente, os descendentes desses dois homens – primos paralelos – pertencem a clãs diferentes. Silverwood-Cope (1990) fornece um exemplo análogo entre os Bara. Nesses casos, o clã original é considerado irmão mais velho do novo clã. Mas na maior parte dos casos, a origem comum dos clãs e a origem da precedência dos mesmos em termos hierárquicos está muito além da memória genealógica. Ela encontra expressão nos mitos.

Reid (1979: 110-112) apresenta dois mitos Hupdɿ sobre a origem dos clãs. No primeiro, os ancestrais de todos os Maku viajam na mesma cobra-canoa em direção aos altos afluentes do Rio Negro. Quando chegam ao Rio Uaupés, deixam um após o outro a cobra para funda cada qual o seu próprio clã. O último a sair da cobra se tornou o irmão caçula que saíram antes dele, ao passo que o primeiro a sair, tornou-se o irmão mais velho de todos os outros. Neste mito, todos os clãs Hupdɿ são escalonados dentro de uma hierarquia única de agnatos. Em outras palavras, o mito em questão os transforma numa fratria ribeirinha. Tudo se passa como se os Maku quisessem emular uma sociedade ribeirinha imaginária.

No outro mito, o herói *Kegn Teh* cria dois pares de *siblings* de sexos opostos. Os dois homens, fundadores de clãs, trocam então suas irmãs, dando com isso

nascimento a uma relação de afinidade, que se perpetuaria ao longo do tempo através da troca recorrente de irmãs. Ao comentar esses mitos com os Yuhupdɿ, eles me contaram uma versão que conjugava ambos em uma única história. No começo, só havia dois clãs que trocavam mulheres entre si. Seguiram-se disputas entre irmãos no seio desses clãs. As fissões que se seguiram deram origem aos clãs que se conhecem hoje em dia e que teriam chegado à região em duas cobras-canoa diferentes, hierarquizados segundo a ordem de surgimento. É óbvio que se trata de história conjectural *à la* índio, mas um modelo de classificação social se extrai deste exercício de especulação nativa: visto que o número de clãs originais era dois e que supostamente os clãs derivados guardam o laço de agnação com seus respectivos clãs fundadores, estamos diante de um sistema a duas seções exogâmicas.⁵¹ A figura 3 ilustra os dois mitos.

Os Maku não seguem o modelo ribeirinho contido no Mito I, obviamente inconsistente com suas práticas matrimoniais, dado que eles são endogâmicos do ponto de vista da língua, não havendo em seu comportamento qualquer traço perceptível de exogamia linguística. O mito é evocado para explicitar uma suposta hierarquia clânica Maku, quando eles se sentem compelidos, por alguma razão, a expressar sua sociedade nos quadros conceptuais da sociedade ribeirinha. Suspeito que as perguntas formais dos antropólogos e missionários a respeito de seu sistema de filiação os levem a se exprimir através da gramática social ribeirinha, por não quererem se sentir os párias do sistema diante de perguntas embaraçosas. Seja como for, evidencia-se uma segunda inconsistência em suas respostas: raramente os concordam sobre qual clã é superior ao outro – a menos que se trate de clãs evidentemente derivados, como no exemplo Yuhupdɿ comentado acima. Porém, se se trata de clãs antigos, supostamente hierarquizados nos tempos míticos segundo o modelo da cobra-canoa, cada informante tenderá a colocar seu próprio clã no ápice da graduação.

Uma outra inconsistência do comportamento real em relação ao modelo ribeirinho supostamente adotado diz respeito à residência pós-marital. Embora muitas vezes os Maku se declarem patrilocais, a grande mobilidade de seus grupos domésticos, sobretudo em virtude de uma estratégia de equilíbrio baseada na constante dispersão e recomposição de grupos locais,⁵² impede a prática da patrilocalidade. Com as constantes fissões e fusões, os grupos locais Maku mostram uma composição francamente cognática, nada tendo dos povoados monoclânicos tão característicos dos índios do rio. Tampouco o território de caça de cada grupo local mostra-se como propriedade corporativa deste ou daquele clã, ao contrário dos pesqueiros ribeirinhos, identificados aos clãs que têm domínio sobre seus trechos de rio.

A exemplo dos clãs ribeirinhos, os clãs Maku reivindicam um corpo de mitos de origem e um conjunto de nomes próprios. A incorporação formal de um recém-nascido no clã de seu pai se opera através da cerimônia *teh mbiidn*, escolha do nome (em Hupdɿ). Um membro mais velho do clã toma o alucinógeno *kahpi* (*banisteriopsis caapi*) e vai ter com os *hibah tehdɿ*, os ancestrais, a fim de encontrar um *biidn hat*, um nome, para a criança. Escolhido o nome no repertório de nomes clânicos, o oficiante o “sopra” na criança. Tudo isso é bastante semelhante ao que ocorre entre os Tukano, na cerimônia do *bahstɿ kewame* – sopro do nome. Tal como os Tukano, os Maku declaram que cada clã tem o seu próprio conjunto de nomes. Sendo assim, o simples enunciado do nome deveria imediatamente identificar um indivíduo qualquer com o seu grupo de filiação, fornecendo com isto seu status matrimonial (se afim ou agnato de ego). Porém, os nomes Maku flutuam entre vários clãs: numa amostra de 84 nomes Hupdɿ, 55 eram exclusivos a determinados clãs e 25 eram comuns a diversos clãs, inclusive aos ligados por laços de afinidade.

As atitudes entre os parentes próximos Maku tampouco são favoráveis à prática do modelo ribeirinho. Entre os índios do rio, o axioma básico de amizade, para usar uma expressão de Radcliffe-Brown, é a agnação. Coabitam, colaboram, tomam parte em atividades rituais e se divertem juntos indivíduos ligados por laços patrilineares de parentesco. Os cônjuges possíveis habitam povoados distintos e se tratam com distância e cerimônia. Já para os Maku, sobretudo no mesmo nível generacional, a agnação não é tão firme e por vezes assume caráter competitivo. Embora haja boas relações entre irmãos, na juventude eles podem vir a brigar pelas mesmas mulheres. É bem verdade que essa competição é mais aberta entre irmão classificatórios do que entre os reais. De qualquer forma, há uma evidente dispersão espacial de agnatos, a qual não se verifica entre os índios do rio.

Esta dispersão é referida nos mitos de origem comuns aos Hupdɿ, Yuhupdɿ e Bara. A narrativa principal conta as aventuras de *Kegn Teh*,⁵³ o criador do mundo, procurando gerar uma esposa com quem dar continuidade ao seu clã. Cria várias mulheres, que são sucessivamente seduzidas por cobras-grandes, urubus e outros seres antes mesmo que o herói consiga emprenhá-las. Numa das últimas tentativas, a mulher-criatura de *Kegn Teh* é seduzida e raptada por *Kegn Teh*, seu irmão mais moço. Com isto, os dois irmãos se separam definitivamente, vivendo cada qual em partes distintas do firmamento.

A dispersão de agnatos contrasta com um certo reagrupar de afins. Os cônjuges e cunhados possíveis vivem frequentemente no mesmo grupo local e até sob o mesmo teto antes de se tornarem efetivamente afins mediante o matrimônio. Na idade adulta, uma amizade íntima se desenvolve amiúde entre um homem

e o esposo de sua irmã: caçam e pescam juntos, fazem viagens a amigos distantes, planejam casar os respectivos filhos, dando curso à ideologia da troca de irmãs. Os grupos locais mais estáveis são os que mostram composição cognática, envolvendo homens ligados por laços de afinidade. Sendo assim, o modelo de duas seções contido no Mito II parece ser o mais adequado para dar conta da estrutura social Maku. Examinemos de perto este modelo.

UM MODELO DE DUAS SEÇÕES EXOGÂMICAS?

Os Maku do Uaupés tendem a ver o universo de seus clãs bipartido em dois grupos exogâmicos. Cada grupo linguístico tem um sistema próprio de clãs, porém todos eles mostram essa tendência. Os Hupdt̃ possuem nomes para os dois grupos: há os *Tshokwatdt̃* e os *Minahdt̃*. Na verdade, trata-se da tradução literal dos nomes das duas fratrias ribeirinhas mais populosas em sua vizinhança, respectivamente os Dahséa e os Desana. Na lista abaixo, alguns clãs Hupdt̃ arranjados segundo essa bipartição.⁵⁴

<i>MINAHDṬ</i>	<i>TSHOKWATDṬ</i>
<i>Kogn Kegn</i>	<i>Tegndo Agn</i>
<i>Kogn Nyam</i>	<i>Hudn</i>
<i>Biyu Nemp</i>	<i>Min Tat</i>
<i>Deh Poh</i>	<i>Vih</i>
<i>Uh Noh</i>	<i>Kow</i>
<i>Pidn Noh</i>	<i>Pedn Boh Nâ</i>
	<i>Tshokwat Nohkodn</i>
	<i>Mohoy Kâ</i>

Os Yuhupdt̃ não têm nomes absolutos para os dois grupos exogâmicos de clãs. Um termo relativo, *mbabmdt̃* designa os clãs agnatos. Provém da terminologia

de parentesco: uma pessoa diz de seus *siblings* reais: *ah mbabm m̄n̄ungdu*, meus agnatos diretos. Sem o adjetivo *m̄n̄ung*, o termo *mbabm* pode ser aplicado a toda sorte de primos paralelos, aos membros do mesmo clã e aos clãs ligados por agnação ao clã de ego. Para sublinhar os laços hierárquicos entre clãs agnatos, usam-se igualmente termos emprestados da terminologia de parentesco: os clãs superiores são chamados *ah tshotdu*, meus irmão mais velhos; os clãs inferiores, *ah yuwamdu*, meus irmãos mais moços. Já os clãs afins são chamados de *ah emdu*, literalmente, minhas mulheres, incluindo na categoria pessoas de ambos os gêneros. Uma tradução mais justa seria talvez “meus doadores de mulheres.” Do ponto de vista de um membro do clã *Niw*, os outros clãs *Yuhupdu* seriam assim arranjados:

<i>AH MBABMDU</i>	<i>AH EMD U</i>
<i>Niw (ego)</i>	<i>Nyaam</i>
<i>Tshop</i>	<i>Tshuyh</i>
<i>Toh</i>	<i>Tshah Tegn</i>
<i>Bok</i>	<i>Meh</i>
<i>Tshubm</i>	<i>Wet</i>
<i>Oh</i>	<i>Nem</i>
<i>Payh</i>	<i>Poh</i>
<i>Wag Yuru</i>	<i>Deh</i>
<i>Moy</i>	<i>Dehtwana</i>
<i>Pydn Nawa</i>	<i>Tshog</i>
<i>Kogn Kegn</i>	<i>Tshaap</i>
	<i>Moh</i>

Entre os Bara, as coisas se passam de forma semelhante. Segundo o ponto de vista do membro de um clã qualquer, os outros clãs são *de-wa kulu*, clãs agnatos, ou *bay'na kulu*, clãs afins. Em relação ao clã de ego, os *de-wa kulu* podem ser *mata kulu*, mais velhos, ou *tsapedit kulu*, mais moços. Na lista abaixo, o sistema de clãs Bara, do ponto de vista de um membro do clã *Hɯw-wa* (cf. Silverwood-Cope, 1990: 120).

<i>DE-WA KULU</i>	<i>BAY'NA KULU</i>
<i>Hɯw-wa (ego)</i>	<i>Barasiwa</i>
<i>Duitibmwe</i>	<i>Yere'wa Noyodawawa</i>
<i>Dɯ'we</i>	<i>Yere'wa Butua</i>
<i>Hwew-wa</i>	
<i>Haw-we</i>	
<i>Yari-we</i>	
<i>Toi-Tsu-we</i>	

Dada a ausência de expressões cosmológicas e rituais dessa bipartição de clãs, seria abusivo falar-se em metades exogâmicas. Resta ao observador postular a existência de um sistema de duas seções exogâmicas cujos únicos propósitos são estabelecer uma regra simples de casamento. A casa-se com B e vice-versa – e um modo de identificação do status matrimonial das unidades exogâmicas menores – ou bem os clãs são agnatos ou são afins. Sobre a base desta simples regra, clãs estrangeiros e desconhecidos podem ser imediatamente incorporados ao sistema, desde que estabeleçam laços de afinidade com algum clã local. Foi o que aconteceu, por exemplo, entre os Bara, no caso do clã *Barasiwa*, cujos membros vieram dos Hupɖɯ há duas gerações atrás. No momento em que os recém chegados se casaram com os *Hɯw-wa*, passaram a ser considerados agnatos dos clãs *Yere'wa Noyodawawa* e *Yere'wa Butua* e afins de todos aqueles

de quem os *Hw-wa* consideram agnatos (Silverwood-Cope, 1990). Observei um caso idêntico entre os *Yuhupdt* envolvendo o clã *Kogn Kegn*, também de origem *Hupdt*. No momento em que um homem *Kogn Kegn* se casou com uma mulher *Nyaam*, os *Kogn Kegn* passaram a ser considerados agnatos dos clãs afins aos *Nyaam*.

Ao contrário do que supunham Radcliffe-Brown (1930-1) e Lévi-Strauss (1967), um sistema de seções exogâmicas não precisa ser espacialmente legível. Os *Kashinawa*, por exemplo, possuem um sistema de quatro seções muito semelhante ao sistema *Kariera*, mas vivem em grandes povoações tendencialmente endogâmicas (cf. Deshayes, 1982). O mesmo ocorre como os *Marubo* e outros índios do Vale do *Javari* (Melatti, 1998). Os próprios aborígenes australianos, que por muito anos se pensou atribuírem distinções de seção a grupos locais diferentes, revelaram-se, numa análise mais fina, bem pouco rígidos a este respeito, formando grupo locais endogâmicos (Birdsell, 1968). Um sistema de seções pode existir apenas no espírito dos nativos, como método de classificação social e regra de casamento. Sendo assim, parece justo dizer que os *Maku* possuem um sistema de duas seções exogâmicas cuja função é a de identificar clãs espacialmente dispersos em termos de possibilidades matrimoniais. Vejamos se esta hipótese resiste a uma análise mais fina. A terminologia de parentesco reserva algumas surpresas a esse respeito.

MANIPULAÇÕES TERMINOLÓGICAS

As terminologias de parentesco nas línguas *Maku* da área do *Uaupés* são formalmente idênticas às terminologias *Tukano*. Quatro critérios distintivos – gênero, geração, afinidade e ordem de nascimento – se articulam nas três gerações centrais, estruturando-se conforme o esquema da fusão bifurcada. Seguindo o mesmo método empregado acima para descrever a terminologia *Dahséa* de parentesco, a lista a seguir apresenta na segunda coluna os *denotata* genealógicos imediatos dos termos e na terceira, sua significação.

<i>uh</i>	FE, MF	homem, 2ª geração ascendente
<i>a</i>	FM, MM	mulher, 2ª geração ascendente
<i>ip</i>	F	pai real ou <i>pay</i> que o substitui

<i>pay</i>	FB, MZH	homem, agnato, 1ª geração ascendente
<i>k'ot</i>	MB, WF, FZH	homem, afim, 1ª geração ascendente
<i>p'ey</i>	FZ, WM, MBW	mulher, agnata, 1ª geração ascendente
<i>in</i>	M	mãe real ou <i>inhai</i> que a substitui
<i>inhay</i>	MZ, FBW	mulher, afim, 1ª geração ascendente
<i>tshot</i>	eB, FbeS, MzeS	homem, agnato, mais velho, geração de ego
<i>yuwam</i>	yB, FByS, MZyS	homem, agnato, mais moço, geração de ego
<i>yoh</i>	MBS, FZS, ZH	homem, afim, geração de ego
<i>in teh</i>	MZS	homem, afim de afins (afim ao clã da mãe)
<i>tshotay</i>	eZ, FbeD, MzeD	mulher, agnata, mais velha, geração de ego
<i>yuwamay</i>	yZ, FByD, MZyD	mulher, agnata, mais moça, geração de ego
<i>mehin</i>	MBD, FZD, BW	mulher, afim, geração de ego
<i>in togn</i>	MZD	mulher, afim de afins (afim ao clã da mãe)
<i>teh</i>	S, BS	homem, agnato, 1ª geração descendente
<i>eiteh</i>	ZS, DH	homem, afim, 1ª geração descendente
<i>togn</i>	D, BD	mulher, agnata, 1ª geração descendente
<i>eitogn</i>	ZD, SW	mulher, afim, 1ª geração descendente
<i>nduh</i>	SS, SD, DS, DD	criança, 2ª geração descendente

As únicas diferenças sensíveis com relação à terminologia Dahséa são: (1) a não distinção de afinidade entre o pai do pai e o pai da mãe, que entre os Maku recebem apenas um termo, e (2) a não distinção do gênero dos netos, que também recebem apenas um termo. De resto, todas as demais articulações de critérios distintivos operados numa terminologia estão presentes na outra, como se vê com clareza ao comparar a figura 2 com a figura 4.

Figura 4. Terminologia de parentesco Hupda para ego masculino

GÊNERO		HOMEM			MULHER		
AFINIDADE		AGNATO		AFIM	AGNATA		AFIM
IDADE		+ VELHO	+ MOÇO		+ VELHA	+ MOÇA	
G E R A Ç Ã O	+2	uh			a		
	+1	(ip) pay		k'ot	p'ey		(in) inhay
	0	tshot	yuwam	yoh [in teh]	tshotay	yuwamay	mehin [in togn]
	-1	teh		eyteh	togn		eytogn
	-2	nduh					

(x) termo não classificatório [x] termo aplicado apenas aos afins dos afins

Excetuando-se os termos para pai e mãe, todos os outros podem ser aplicados a pessoas cuja proximidade genealógica com ego é às vezes bastante longínqua ou mesmo indemonstrável. Por exemplo, o termo *yoh* – aplicado aos primos cruzados de ambos os lados e aos cunhados mesmo que estes não sejam primos de ego – pode ser aplicado a todo homem afim da geração de ego. É bem verdade que o nível generacional de um desconhecido não é coisa das mais evidentes, pois pessoas de idades próximas podem estar em níveis generacionais distintos – e os índios têm consciência disso. No entanto, seus métodos de classificação vêm a ser bastante adaptáveis. Observei-os a classificar habitantes desconhecidos, provenientes de regiões distantes, cujas fotografias eu lhes mostrava. Eles me perguntavam antes de tudo a identidade clânica da pessoa. A resposta indicava seu status em relação ao eixo agnação/afinidade. Em seguida, meus

interlocutores me perguntavam quais eram os parentes próximos do indivíduo em questão, esperando achar entre eles alguém que conhecessem. Discutiam as minhas respostas e consultavam os mais velhos. Na ausência total de informações, meus interlocutores colocavam o desconhecido no nível generacional mais verossímil segundo sua idade aparente e um termo de parentesco era quase sempre encontrado. Em resumo, para os Maku, tal como para os índios do rio, a terminologia de parentesco funciona interagindo com o sistema de filiação.

Se é verdade que as terminologias a fusão bifurcada podem existir em sistemas cognáticos com entre os povos do Ceilão (Yalman, 1967) ou os índios das Guianas (Rivière, 1984), é igualmente verdade que este gênero de terminologia se encaixa muito bem nos sistemas bipartidos de exogamia, tais como os sistemas de metades ou de seções. Nesses casos, as primas cruzadas de um homem sempre pertencem à metade ou seção afim, junto com suas esposas possíveis e suas cunhadas, enquanto suas primas paralelas se classificam com as irmãs, na mesma unidade exogâmica. As primas cruzadas são casos particulares dos *denotata* cobertos pela conjunção de dois critérios: (1) mesmo nível generacional que ego; (2) unidade exogâmica oposta à de ego.

Para o antropólogo afeito às belas regularidades de que fala Lévi-Strauss (1958), tudo andaria no melhor dos mundos possíveis não fossem os termos *in teh* e *in togn* (entre colchetes na figura 3). Mais comumente usada no plural, *in tehda*, a categoria traduz literalmente o termo Tukano *pahko pona*, isto é, “filhos de mãe.” Já vimos que para estes, a categoria designa os filhos das irmãs da mãe desde que pertençam a uma fratria diferente da fratria da mãe. Vimos também que seu uso recorrente tende a excluir os afins dos afins da esfera dos cônjuges preferenciais, produzindo mais casamentos entre duas fratrias em detrimento de uma terceira, como se houvesse apenas duas unidades exogâmicas engajadas nas trocas matrimoniais – algo mais consistente com a bipartição paralelo/cruzado operada pela terminologia dravidiana de parentesco.

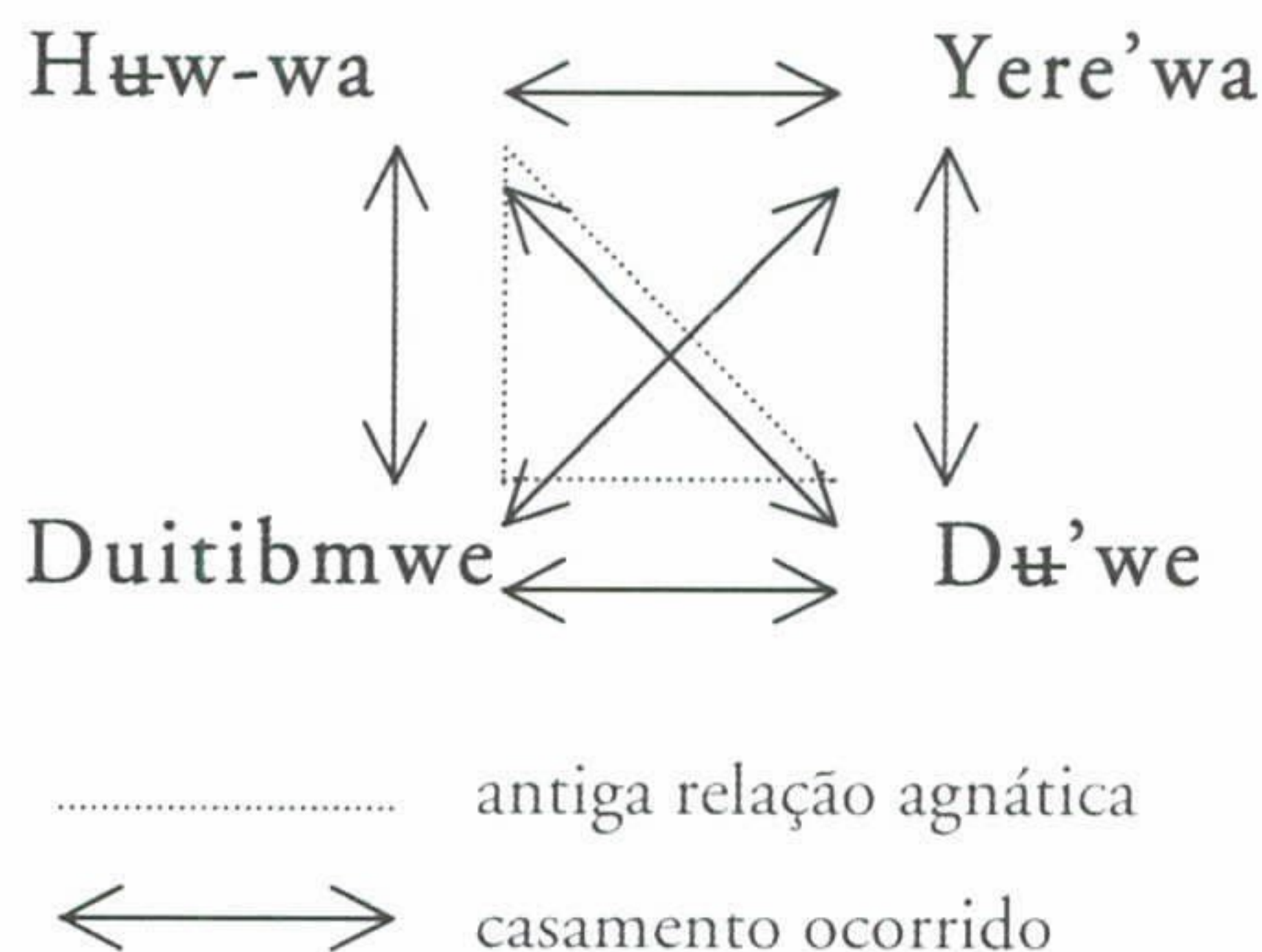


Figura 5. Panmixia clânica entre os Bara

Que uso os índios Maku poderiam ter para esta categoria de parentesco se eles não possuem múltiplas fratrias? Eles agrupam seus clãs em apenas duas unidades exogâmicas e, portanto, não se deparam com o problema de classificar os afins dos afins. Contudo, eles usam a categoria, aplicando-a não a fratrias, posto que não as têm, mas aos seus clãs. Indivíduos cujos pais pertencem a clãs diferentes porém ligados por agnação e cujas mães são irmãs reais – ou se tratam como tal por pertencerem à mesma geração e ao mesmo clã – podem decidir se tratar mutuamente de filhos de mãe. Contrariamente à tendência observada entre os índios do rio, os Maku usam a categoria para permitir o casamento entre primos paralelos matrilineares. Ora, segundo o modelo de duas seções explicado acima, as mulheres do mesmo clã têm cônjuges na seção oposta à delas. Em consequência, seus filhos se ligam por agnação. Por outro lado, quando pertencem ao mesmo nível generacional, o vocabulário corrente de parentesco classifica seus filhos como *siblings*. Trata-se de indivíduos aos quais seria proibido o casamento, por serem duplamente classificados como irmãos – quer pelo sistema de filiação, quer pela terminologia de parentesco. A categoria filhos de mãe parece introduzir a entropia no sistema, desorganizando-o.

Um exemplo de desorganização ocorreu entre os Bara em determinada região do território deles (Silverwood-Cope, 1990: 120), onde casamentos entre membros de clãs tradicionalmente ligados por agnação não eram raros. Como se poderia esperar, pessoas ligadas por laços reais de afinidade (esposo, esposa, cunhados...) se tratavam mutuamente por termos de afinidade, mesmo quando pertenciam a clãs tidos como agnatos. Os indivíduos da mesma geração que não se ligavam por laços imediatos de afinidade se chamavam mutuamente de filhos de mãe,⁵⁵ numa clara indicação de que se pretendia continuar subvertendo o suposto modelo de duas seções. Nesta região do território Bara, os casamentos tendiam claramente para uma panmixia clânica, situação em que cada clã tem relações de afinidade com todos os outros (v. figura 5). Ademais, havia um clã, *ʔwe*, cujos únicos representantes eram dois irmãos solteiros. O mais velho, havia tido duas mulheres, uma *Hw-wa* e outra *Duitibmwe*, que morreram sem lhe deixar filhos. Seu pai havia sido casado com uma *Yere'wa*. Conforme Silverwood-Cope (*op. cit.*: 120), o clã *ʔwe* não tinha uma posição definida em relação ao sistema idealizado de relações entre clãs. Não se sabia de que outros clãs ele havia sido agnato ou afim.

Situação análoga foi constatada por mim entre os Yuhupdt̃ em uma região de seu território. Os clãs que ainda guardavam laços agnáticos eram os que haviam derivado recentemente uns dos outros. Os demais, se haviam engajado em casamentos panmíxicos (v. figura 6). As mesmíssimas manipulações dos laços de parentesco foram observadas, isto é, os afins reais, independente-

mente da antiga identidade clânica ou da afiliação dos clãs às supostas seções, tratavam-se por termos de afinidade. Os que não eram afins reais, tratavam-se através da categoria filhos de mãe. Um dos clãs, *Kogn Kegn*, de origem Hupdɿ, ocupava numa região a posição de afim do clã *Nyaam*. Noutra, era agnato do mesmo clã.

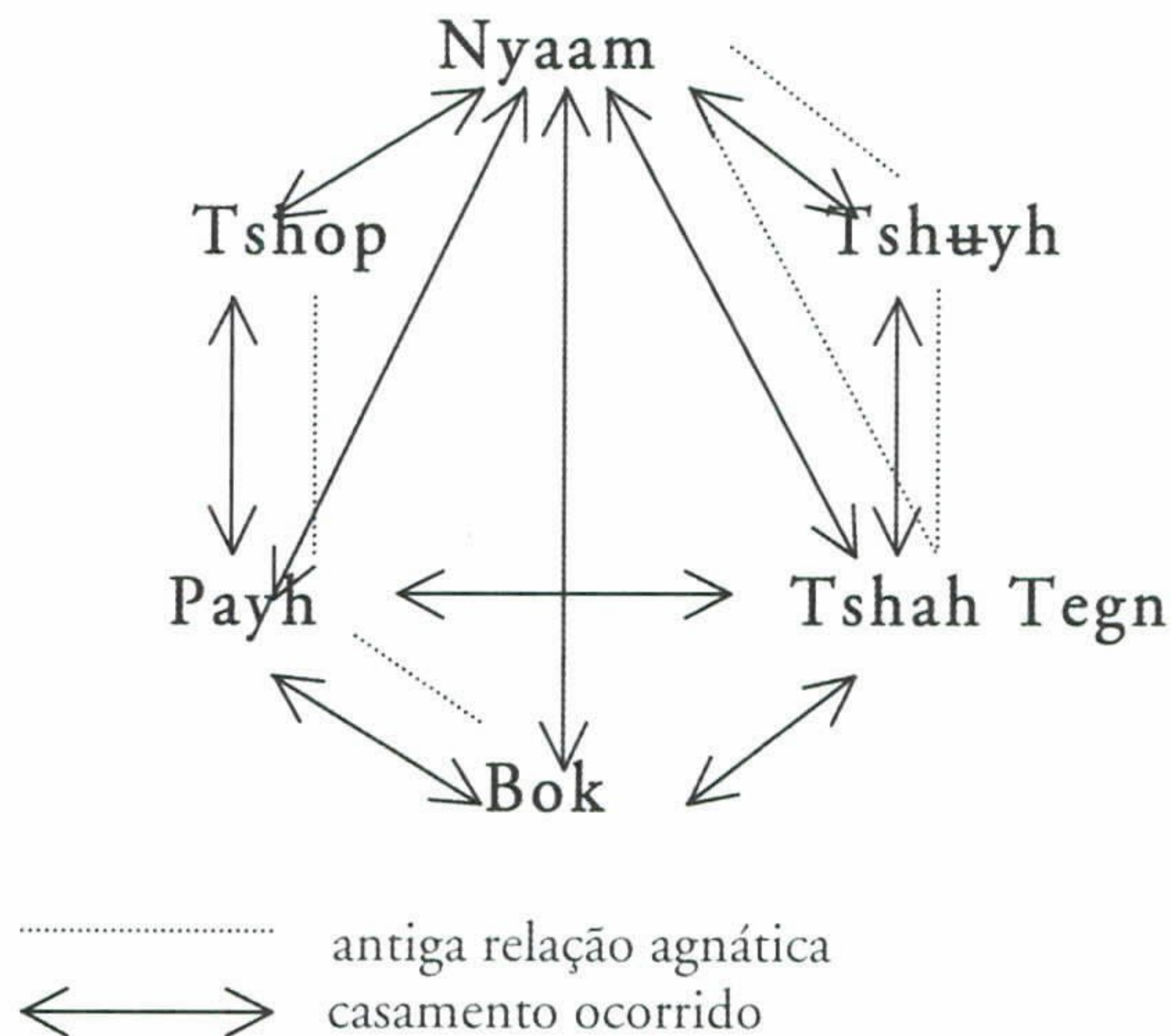


Figura 6. Panmixia clânica entre os Yuhupdɿ

Há um exemplo Hupdɿ muito esclarecedor. A maior parte dos membros do clã *Tshokwat Nohkodn* habita o divisor de águas entre o médio e o baixo curso dos rios Papuri e Tiquiê. Pelo que dizem os Hupdɿ, este clã pertence aos *Tshokwatdɿ*, uma das duas seções exogâmicas nomeadas que eles reivindicam existir. Mas quando vários membros do clã migraram para uma região mais rio acima, encontraram um número inusitadamente alto de mulheres agnáticas e poucas mulheres afins. Decidiram então inverter seu próprio status matrimonial, tornando-se afim de seus antigos agnatos e agnato de seus antigos afins (Reid, 1979: 114). Quinze anos mais tarde, eu disse aos Hupdɿ envolvidos no caso que nas outras regiões aquele clã era agnato do grupo exogâmico que eles agora consideravam afim. Responderam que eram *in tehdâ*, filhos de mãe, dos alegados agnatos e que portanto os casamentos eram aceitáveis.

As flutuações da afinidade expressas neste caso de troca de seções bem como nos casos de panmixia clânica comentados acima colocam sérias dúvidas sobre a realidade do modelo de duas seções – ou melhor, sobre sua significação funcional para a sociedade Maku. Levam a suspeitar que esta sociedade obedece a outros princípios.

Tabela 2. Conformidade dos casamentos às regras do modelo dicotômico

Conformidade dos casamentos	Grupo Maku			Total
	Bara	Hupdɿ	Yuhupdɿ	
Casamentos conformes	26	26	40	92
Casamentos não conformes	13	34	24	71
Total	39	60	64	163

A suspeita se reforça com as estatísticas matrimoniais (v. tabela 2). No conjunto, os casamentos conformes às regras são mais numerosos: 92 de 163, isto é, 56%, satisfazem as prescrições do modelo. Porém a amostra Hupdɿ apresenta valores inversos aos do total: 56% dos casamentos não são conformes. Existe alguma razão epistemológica plausível para se desconsiderar taxas tão altas de desobediência a um modelo e seguir afirmando que este modelo é adotado pelos nativos? Argumentar que 44% de desobediência às regras (56% no caso Hupdɿ) são aceitáveis seria uma forma de escamotear a questão, pois abre espaço para perguntas tolas e sem resposta possível, do tipo: a partir de que taxa de desobediência um sistema de regras não está mais funcionando? Dado que essa taxa varia no tempo e conforme os interesses dos agentes sociais, não se trata de casamentos errados ou certos em sentido absoluto, e sim de excesso de confiança por parte do observador, que terá escolhido o ponto de vista mais adequado à sua orientação teórica para transformá-lo num sistema de regras. Examinemos isto mais de perto.

CASAMENTOS ERRADOS OU PRAGMATISMO COGNÁTICO?

Afora os casamentos entre membros da mesma seção exogâmica, há também os casamentos entre membros do mesmo clã. Em 163 casamentos da amostra, eles somavam 18 ao todo – um número aparentemente inexpressivo. Porém, a opinião dos índios sobre eles é bastante eloquente. Segundo os Hupdɿ (Reid, 1979: 119-120), o casamento entre diferentes clãs agnatos é tido como apenas tecnicamente errado, ao passo que entre membros do mesmo clã é visto como o erro real. É como se apenas o clã, e não o modelo de duas seções, tivesse substância suficiente para configurar os verdadeiros casos de incesto. Dá a im-

pressão de que o modelo de duas seções é um epifenômeno, uma ideia derivada e desimportante para os Maku.

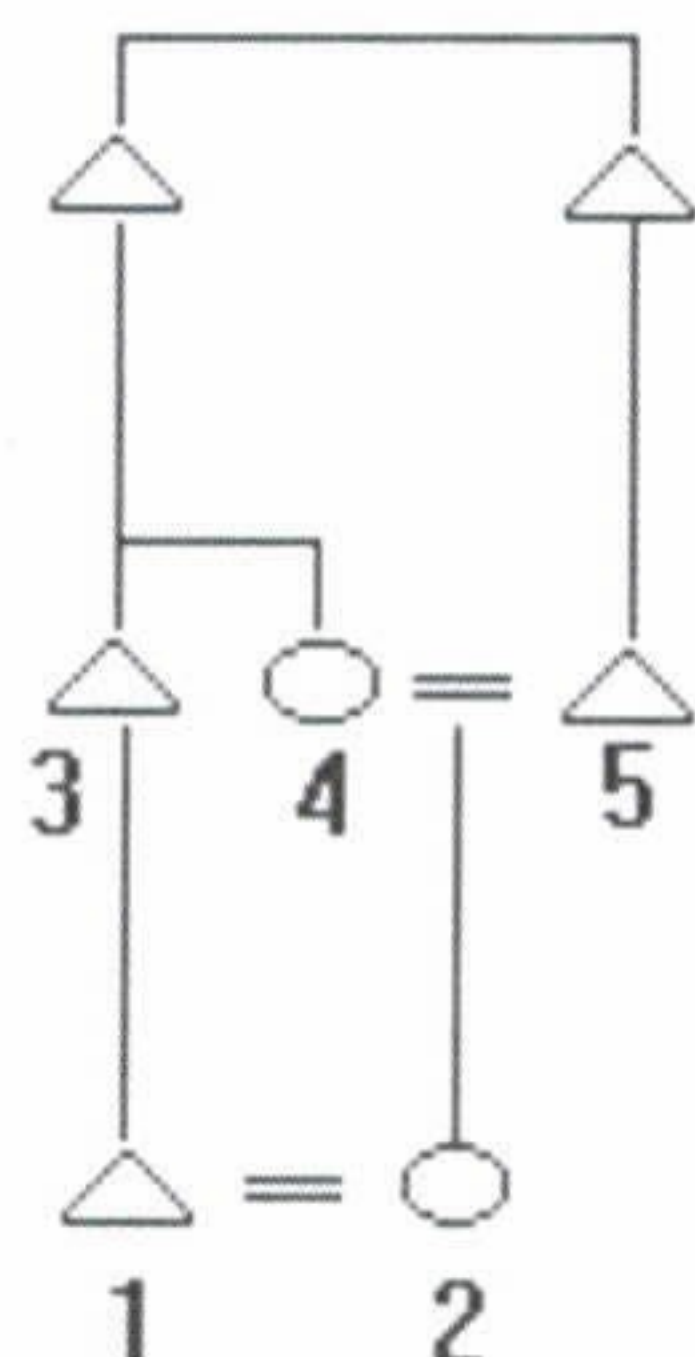


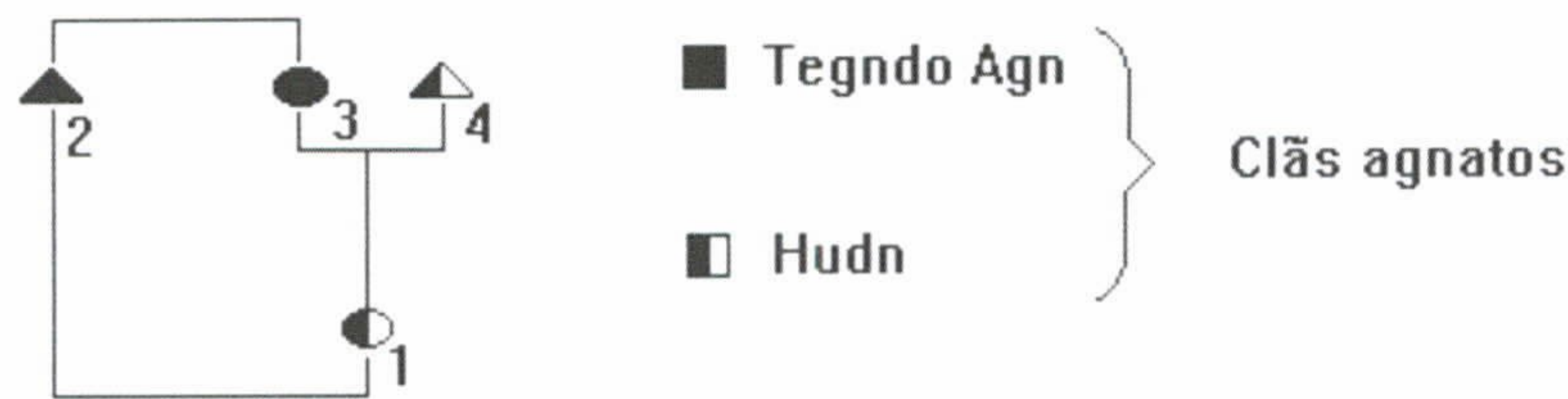
Figura 7. Um casamento entre afins reais (exemplo Hupdtu)

Dos 18 casamentos entre membros do mesmo clã, havia alguns envolvendo parentes muito próximos: 3 casamentos entre irmão e irmã reais, 1 casamento entre pai e filha e 1 casamento entre primos paralelos patrilineares. Esses casamentos são tidos como erros ainda mais graves que o simples casamento intraclânico e sem relações genealógicas demonstráveis entre os cônjuges. Na verdade, há graduação baseada na proximidade de parentesco: no pólo menos grave, apenas tecnicamente errado, está o casamento entre membros de clãs diferentes ligados por agnação; a seguir, vêm os casamentos entre membros do mesmo clã; finalmente estão os casamentos entre parentes próximos, tais como entre irmão e irmã, primos paralelos ou pais e filhos. Linguisticamente, a graduação é expressa através do adjetivo *munung* (“direto” em Hupdtu e em Yuhupdtu) acrescentado ao termo de parentesco que se usa no momento. Por exemplo, pode-se distinguir a *mehin*, isto é, qualquer mulher afim da mesma geração, da *mehin munung*, “afim direta”, isto é, a prima cruzada em primeiro grau (FZD, MBD) ou a esposa do irmão real. Dada a ideologia da troca de irmãs – expressa tanto nas opiniões diretas dos índios quanto por exemplo no Mito II, acima – há uma preferência pelo casamento com a *mehin munung*, embora ela nem sempre esteja disponível. Numa amostra de 17 homens que tiveram primas cruzadas esposáveis durante algum momento de suas vidas (primas cuja diferença de idade em relação a estes homens era igual ou inferior à média das diferenças de idade entre marido e mulher em todos os casamentos recenseados), 8 (47%) estavam efetivamente casados com uma prima cruzada. É um cifra comparativamente alta (cf. Fox, 1967). Penso que se evidencia aqui uma espécie de núcleo cognático nas concepções Maku de parentesco.

Uma outra evidência deste cognatismo é o tratamento que os Maku dão aos casamentos considerados errados do ponto de vista do sistema de exogamia. Além da ausência de sanções morais coletivamente partilhadas, que já comentamos acima, os índios costumam apelar para estratégias terminológicas baseadas no vocabulário de parentesco devidamente despidos dos conceitos de unifiliação. Um exemplo Hupd̥t̥ está ilustrado na figura 7. O marido **1** e a esposa **2** pertencem ao mesmo clã. Do ponto de vista do sistema de filiação, seriam considerados agnatos e, portanto, cônjuges proibidos para o casamento. Porém, devido a um casamento “errado” prévio entre **4** e **5**, que são primos paralelos patrilineares e também pertencem ao mesmo clã, **1** e **2** vêm a ser afins reais: ela é efetivamente uma prima cruzada matrilinear de seu marido. Do ponto de vista da terminologia de parentesco, esta é uma categoria ideal para o casamento, dado que as primas cruzadas de ambos os lados são assimiladas às cunhadas e às cônjuges possíveis.

Silverwood-Cope (1990: 107) relata casos semelhantes entre os Bara e acrescenta o seguinte comentário: “Em muitos casos, as relações genealógicas reais entre duas pessoas que utilizam um certo termo e a definição formal deste termo face aos tipos de parentesco envolvidos podem coincidir. Quando não há coincidência, muitas outras conexões genealógicas são exploradas, algumas das quais implicam o uso de termos diferentes e outras não convêm à maneira pela qual os agentes decidiram definir sua relação. Nos dois casos, é a escolha e o acordo dos agentes envolvidos que decide os termos a empregar.”

Figura 8. Um casamento oblíquo entre os Hupd̥t̥



A liberdade de escolha entre vários modos de classificação (modelo ribeirinho, modelo de duas seções e uso tático da terminologia de parentesco) ao meu ver revela o cognatismo latente da organização social Maku. Um outro exemplo ajudará a ilustrar este ponto. No assentamento Hupd̥t̥ de *Pidn Bu'*, uma série de casamentos ocorreram entre os clãs *Tegndo Agn* e *Hudn*, ambos ligados por laços de agnação. Os habitantes utilizavam a terminologia de parentesco como se os dois clãs fossem afins, malgrado o fato de que as pessoas se identificassem

como *Tshokwatdu*, gente da mesma seção exogâmica. A maioria das pessoas envolvidas pertencia ao mesmo nível generacional, mas num caso, o de **1** e **2** (Figura 8), o casamento era oblíquo, entre um homem e a filha de sua irmã mais velha. Ele chamava sua irmã **3** de *tshotay*, termo que quer dizer irmã mais velha, não havendo, portanto, discrepância entre o uso da terminologia e a relação real de parentesco entre os dois. Mas o marido de sua irmã **4** era ao mesmo tempo o pai de sua esposa. Em vez de chamá-lo *yoh* (cunhado), **1** chamava **4** de *k'ot* (sogro). Neste caso, uma relação de afinidade vertical (sogro-genro) foi preferida a uma relação de afinidade horizontal (cunhado-cunhado). Quanto à relação de agnação entre os *Hudn* e os *Tegndo Agn*, ela foi simplesmente obliterada nas escolhas terminológicas, simplesmente como se não existisse.

O caráter oblíquo ou horizontal dum casamento, assim como ser considerado errado ou certo quanto ao sistema de filiação, depende de um ponto de vista local, cuja legitimidade é dada pelo acordo entre as partes envolvidas e seus próximos. Para que isso aconteça, é preciso que o grupo em questão seja um grupo local pequeno, bastante coeso e íntimo. Veremos adiante que o minimalismo social é uma das condições do funcionamento dos sistemas cognáticos, baseados apenas no uso da terminologia de parentesco, e que os Maku fornecem um exemplo interessante de como o cognatismo pode ser latente numa organização social aparentemente baseada na regra de exogamia do grupo de filiação.

Resta saber porque os Maku adotam o ponto de vista unilinear e exogâmico. Já vimos que o modelo explicitamente ribeirinho expresso no Mito I é uma forma de não se sentirem excluídos da sociedade envolvente. Escalonam todos os seus clãs numa hierárquica única, como se fossem uma fratria ribeirinha, para se parecer com os índios do rio – e o fazem mormente quando provocados por estrangeiros, quer sejam índios do rio, missionários ou antropólogos. A forma dicotômica do arranjo de dos clãs do Maku resulta possivelmente da acusação ribeirinha de que eles se casam como animais, pois não têm fratrias linguisticamente exogâmicas, como convém aos humanos. Ao tomar como modelo de relação entre suas seções a oposição ribeirinha Dahséa x Desana, por exemplo, os Hupdu estariam emulando uma sociedade ribeirinha, com duas cobras-canoa distintas intercasáveis (Mito II).

O antropólogo que constituísse este modelo dicotômico em “modelo inconsciente” ou “modelo estrutural” Maku, ontologizando-o, incorreria no erro epistemológico que Bourdieu (1987: 94) chama de “codificação” – isto é, a tendência acadêmica de “descrever o mundo social na linguagem da regra e fazer como se as práticas sociais se tornassem automaticamente explicadas desde que se enunciasse a regra explícita segundo a qual elas supostamente são produzidas.” Os Maku usam frequentemente os “sistemas classificatórios de coerência

limitada,” de que fala o autor (p. 97). No caso deles, trata-se de um amálgama de conceitos exogâmicos de origem ribeirinha somados às virtudes classificatórias inerentes à dicotomia contida num vocabulário de parentesco essencialmente cognático e por isso mesmo muito maleável – daí facilidade com que ele expressa a imaginária classificação dicotômica dos clãs, que logo se contradiz com o uso tático da categoria “filhos de mãe.” Este amálgama pouco definido é usado segundo os interesses pragmáticos e localistas dos Maku. Codificá-lo em modelos seria perda de informação e charme. Como escreve Bourdieu (p. 99), “As sociedades muito pouco codificadas, onde o essencial é deixado ao senso do jogo, à improvisação, são muito charmosas. Para sobreviver nelas, e sobretudo para se lhes sobressair, é preciso ter o gênio das relações sociais, um senso de jogo absolutamente extraordinário. É preciso sem dúvida ser bem mais safo do que nas nossas sociedades.”

Os dados Bara provêm de Silverwood-Cope (1990) e datam de 1970. Todos os grupos locais Bara existentes na época estão aqui representados. Quanto aos grupos locais Hupɖɿ e Yuhupɖɿ, trata-se de uma amostra estudada por mim em 1989. As informações faltosas, marcadas com hífen, não foram levadas em conta nos totais.

Tabela 3. Grupos locais, tapiris e grupos domésticos

Língua	Grupos locais	Tapiris	Grupos Domésticos	Homens	Mulheres	População
B A R A	<i>Maninatore</i>	1	2	4	8	12
	<i>Mu'tore</i>	1	2	5	4	9
	<i>Bara'tore</i>	3	6	17	14	31
	<i>Manatdu</i>	2	4	13	6	19
	<i>Yadndu</i>	1	1	3	4	7
	<i>Hibila Udn</i>	1	2	4	2	6
	Uacara	5	4	11	11	22
	<i>Wahpani</i>	1	1	1	1	2
	<i>Mamlabm</i>	1	2	5	5	10
	<i>Tseilabm</i>	1	1	4	3	7
	<i>Wubulabm</i>	1	1	1	2	3
	-	-	-	-	-	20
	<i>Tseneplabm</i>	1	4	12	9	21
	Ayacucho	3	3	8	5	13
	Domingo	2	2	5	6	11
	Quintino	1	1	2	2	4
	Rio Abajo	-	3	9	11	20

H U P D ⊖	<i>Pan Kokot</i>	3	6	14	15	29
	Santa Rosa	1	1	5	4	9
	Wagâya	9	14	33	26	59
	Nanoña	6	9	15	19	34
	<i>Kowot Deh</i>	3	5	9	11	20
	<i>Pidn Bu'</i>	3	6	17	11	28
	Mercês	1	2	3	4	7
	C. de Maria	1	2	4	3	7
	<i>Viu Bu'</i>	3	7	14	21	35
	Piracema	-	2	5	5	10
	<i>Doh Deh</i>	-	2	6	5	11
	P. Esperanza	-	1	2	1	3
Y U H U P D ⊖	<i>Vih Hoy</i>	2	3	7	7	14
	<i>Woho Bok</i>	6	12	27	24	51
	Tabatinga	1	2	3	6	9
	<i>Puhu Deh</i>	3	4	11	15	26
	<i>Koog Moy</i>	3	4	8	8	16
	S. Tomé	1	2	8	2	10
	Matapí	1	2	4	5	9
	<i>Pedn Bok</i>	6	9	23	23	46
	<i>Tshugn Paih</i>	3	4	11	11	22
	<i>Nain Deh</i>	5	11	18	28	46
	<i>Wog Deh</i>	2	3	11	4	15
TOTAL		88	152	362	351	733

46 Para uma sociologia detalhadíssima de um povo Tukano Noroeste Amazônico, os Barasana, v. Christine Hugh-Jones (1979) e Stephen Hugh-Jones (1979). Quanto a outros grupos Tukano da área, boas descrições sociológicas se encontram em Buchillet (1983) sobre os Desana; Jackson (1983), sobre os Bará e Chernela (1993), sobre os Wanano. A respeito dos Arawak, v. Wright (1981), sobre os Baniwa e Journet (1988), sobre os Corripaco.

47 Voltarei a eles logo adiante.

48 Veremos adiante que a possibilidade de despir a terminologia desses vieses da unificação pode ser útil para explicar certas especificidades do dravidiano entre os Maku.

49 As estatísticas matrimoniais fornecidas por Cabalzar (*op. cit.*) são eloquentes: na amostra estudada, os Tukano e os Desana trocaram, respectivamente, 157 mulheres por 168; os Tukano e os Tuyuka, 96 por 124; os Desana e os Tuyuka, apenas 10 por 14.

50 *Idn Kamni* em Bara (Silverwood-Cope, 1990); *Kɿ teh* em Yuhupɿ.

51 Reitero o que disse na introdução: não é adequado considerar este modelo como um sistema de metades exogâmicas porque os Maku simplesmente não possuem uma ideologia dualista que se reflita em sua cosmologia ou em seu comportamento ritual.

52 Volto ao assunto no capítulo 3.

53 *Idn Kamni* em Bara; *Kɿ teh* em Yuhupɿ.

54 Os Hupɿ tem mais de 25 clãs. Esta lista representa apenas a amostra de Reid (1979: 115).

55 Em língua Bara, diz-se *in-wɿ* para o masculino e *in-num* para o feminino, com a mesma significação.

COABITAÇÃO, RUPTURA E COGNATISMO

Trata-se agora da sociedade real, aquela que os Maku fazem e refazem no dia-a-dia. As referências à territorialidade, como veremos, são fundamentais, assim como o caráter circular e cíclico da mobilidade espacial. Passaremos das relações entre o grupo doméstico e o grupo local para a mobilidade espacial e desta para o cognatismo local dos Maku.

Já vimos que seus grupos locais se compõem de um número variável de grupos domésticos e que estes se reúnem para atividades coletivas tais como a caça aos porcos e a pesca com timbó, a construção de tapiris ou a abertura de clareiras na floresta. Vimos igualmente que os grupos domésticos mostram bastante independência no cotidiano. As jornadas nos acampamentos de caça, as visitas aos Tukano ou a outros assentamentos Maku e mesmo as jornadas diárias dos homens na floresta não ocorrem necessariamente em bloco. O método habitual de resolver as querelas entre membros de grupos domésticos distintos é justamente a separação temporária. O desejo de dispersão pode portanto sobrepujar a necessidade de uma eventual melhoria na produção de alimentos ou na intensidade do trabalho. Dada a independência dos grupos domésticos, é preciso aprofundar a descrição dessas unidades sociais antes de ir aos detalhes do assentamento enquanto comunidade.

REUNINDO GRUPOS DOMÉSTICOS

Os membros de um grupo doméstico são o casal, seus filhos solteiros e eventualmente algum parente próximo do marido ou da esposa, viúvo ou solteiro. Isso mostra que a composição cognática dos grupo locais começa já em suas unidades mínimas. Em certos casos, o grupo doméstico se compõe de uma mãe e seus filhos solteiros ou um homem e sua irmã mais velha. Porém, essas situações são temporárias. Resultam da morte prematura de um dos cônjuges ou

de seu divórcio. Em pouco tempo, assume-se a forma habitual, isto é, a de um pequeno grupo de parentes imediatos (pais-filhos, irmãos) centrado no casal. O casamento é assim o ponto de partida dos grupos domésticos e a condição de sua permanência no tempo.

As bodas não seguem protocolo especial. Certos indivíduos dirão que o pretendente deve fazer ofertas em carne de caça ao pai da noiva quando a pede em casamento. Outros declaram que isso não é necessário. Às vezes o sogro lançará ao ar, publicamente, um discurso ritual, afirmando lamentar a falta que lhe fará a filha que o ajudava tanto, e que por isso o genro deve-lhe favores. Esses laços formais entre sogro e genro tendem a se estabelecer se o genro vem de outro assentamento e não tem parentes próximos no assentamento da esposa. Porém quando os futuros cônjuges já são coabitantes e os pais de ambos moram no mesmo assentamento, raramente tais formalidades terão lugar, devido à intimidade prévia entre o sogro e os pais do genro.

Nada impede que os futuros esposos tenham relações sexuais antes do casamento. Na verdade eles as têm desde a pré-adolescência com vários outros da mesma idade e às vezes do mesmo sexo, mas na medida em as moças chegam aos 15-16 anos e os rapazes aos 18 pouco mais ou menos, o pansexualismo lúdico da puberdade vai cedendo lugar a relações heterossexuais de caráter mais estável entre jovens que começam a se escolher como futuros cônjuges. Essas preferências não são desconhecidas da comunidade. Quando finalmente o casal decide formar um novo grupo doméstico, o fato já é esperado. Não é raro que a moça esteja grávida. Em geral, esse período coincide com a época em que os rapazes já são capazes de trazer alguma caça e pesca para casa e as moças sabem se ocupar das tarefas agrícolas sem a ajuda e a supervisão de suas mães.

Durante um breve período (dois ou três anos), o genro caçará e pescará para o sogro, assim como o ajudará em suas roças. Trata-se antes de uma economia integrada que de um exemplo de *bride service*, pois o genro consome a parte que lhe toca da produção. Não é raro que ele se estabeleça de maneira temporária em torno do fogo do sogro, integrando o mesmo grupo doméstico. Mas à medida que as roças do genro começam a produzir, um novo grupo doméstico se torna independente e se separa do grupo do sogro. Poderá permanecer no mesmo tapiri, num tapiri diferente do mesmo assentamento ou mudar de assentamento, a depender da qualidade das relações que mantém com o sogro, com os outros grupos domésticos do assentamento e com os assentamentos vizinhos, onde pode achar vantagens de coabitação.

Já sabemos que os membros de um grupo doméstico se unem em função da divisão sexual do trabalho (v. cap. 1). A esposa trabalha nas roças, fazendo-se ajudar pelas filhas ou agregadas. O marido e seus filhos adolescentes trazem

peixes, caça e materiais que se encontram longe do assentamento. Já sabemos também que os Maku do Uaupés exploram três ambientes distintos e complementares: o assentamento Maku e seu entorno imediato, o acampamento de caça e o povoado ribeirinho. Na maioria dos casos, os membros do grupo doméstico permanecem unidos nesses três ambientes, mas os diferentes grupos domésticos de um assentamento podem estar espalhados nos três sem que uma ação coordenada os integre. Assim, o grupo doméstico pode se tornar uma equipe independente de produção. O casal pode até mesmo decidir pela moradia em separado, num assentamento autônomo. Dos 39 assentamentos representados na tabela 3, 7 envolvem apenas um grupo doméstico.

O ciclo de vida do grupo doméstico pode influenciar a decisão pela coabitação ou pela habitação em separado: se a quantidade de adultos produtivos sobrepuja a de crianças e velhos, um grupo doméstico torna-se capaz de viver isoladamente dos demais. Os exemplos disponíveis na literatura (Silverwood-Cope, 1990: 83-84; Pozzobon, 1992: 94) mostram que esses assentamentos unidomésticos envolvem ou casais com apenas um bebê, ou casais sem filhos, ou ainda casais com filhos solteiros já produtivos, isto é, mais de uma pessoa produtiva por sexo. Assim, a independência do grupo doméstico poderia ser interpretada *à la* Chayanov (1966), isto é, segundo a teoria do caráter subprodutivo da mão de obra doméstica. O fato da mão de obra ser doméstica implica em que o custo marginal do aumento da produção cresce na razão inversa da utilidade dos bens resultantes. Explorar a própria força de trabalho leva a considerar o custo do esforço em relação ao benefício do consumo extra (cf. Sahlins, 1972). Para se livrar de um aumento de produtividade estimulado pela vida comunitária ao lado dos grupos domésticos com muitos dependentes, os grupos domésticos sem dependentes optariam então pela vida em separado.

Mas não creio que esta seja uma interpretação de todo adequada ao caso Maku. Entram em jogo fatores bem mais “sociais” que econômicos, como a solução de conflitos por fissão. Podendo prescindir da ajuda de outros grupos domésticos, os grupos sem dependentes conseguem expressar com maior facilidade o desagrado com seus pares. Usando um refrão tipicamente Maku, para eles é mais fácil “ir embora para o mato e ficar lá até que a raiva passe.” Já os grupos domésticos com muitos dependentes são obrigados a compor seus cálculos micropolíticos com muito mais cautela, dado que, por terem dependentes, dependem de ajuda mútua. As vantagens da coabitação não são poucas: refeições comunais compensam eventuais insucessos domésticos; o uso coletivo dos objetos de processamento da mandioca é garantido; a guarda das crianças enquanto suas mães trabalham é prática corriqueira. Além destas vantagens, há o trabalho coletivo na abertura de roças, na construção de tapiris, na caça, na pesca e na coleta.

O líder do grupo local tem um papel importante na coesão dos coabitantes. Vimos acima que os grupos locais se estruturam em torno de um líder, um homem de cerca de 40 anos de idade que costuma reunir em volta de si uma série de outros homens mais jovens por meio de laços de parentesco próximo. O líder é uma autoridade que se imiscua nos assuntos particulares de cada um ou pontifique sobre disputas de terceiros. Apenas coordena os demais nas tarefas coletivas, oferece seu tapiri para festas e refeições comunitais, além de ser anfitrião de visitantes. Sua liderança decorre do fato de que um homem nessas condições, experiente e ainda não abatido pelo peso da idade, costuma caçar 5 ou 6 vezes mais do que um homem de 20 ou 25 anos de idade. Assim, as vantagens redistributivas de se viver num assentamento multidoméstico também provêm em larga medida do líder. Porém, o que interessa registrar aqui é o viés cognático do recrutamento de coabitantes pelo líder: reúne em torno de si, além dos agnatos mais próximos, uma série de parentes por afinidade, como veremos a seguir. Porém, antes de passarmos à composição dos assentamentos enquanto grupos locais, vejamos o que pode ocorrer quando o líder não encontra condições sociais para o exercício da aliança cognática.

GENEALOGIA DE UMA BRIGA

Em 1982, eu estava em *Pedn Bok*, um assentamento Yuhupdɿ na região do baixo Rio Tiquiê. O mês de janeiro corria com seu calor habitual e sua abundância alimentar. Os caçadores acabavam de voltar de uma expedição coletiva de caça, onde vários queixadas encontraram a morte a flechadas e golpes de porrete. Os primeiros a chegar ao assentamento se puseram logo a preparar o *mo' tegn deh*, uma bebida a base de cana-de-açúcar fermentada. Em alguns minutos, a moenda estava feita.⁵⁶ No resto do dia, os homens se revezaram moendo cana. De vez em quando, alguém se aproximava do coxo e provava o líquido, tomando o cuidado de deixar cair um pouco de saliva, a fim de acelerar a fermentação. Ao por do sol, houve uma grande refeição comunal no tapiri de *Nyaam Tagn Nɿ*, o *moho* (líder) do assentamento. Depois do jantar, os rapazes foram buscar caniços para fazer *hé-hé*, as flautas de rir e dançar. Com efeito, essas flautas merecem o nome. Enquanto as confeccionavam, os deboches e brincadeiras foram tão longe que vários se jogavam no chão em contorções cômicas, como para mostrar que o riso era insuportável. Outros entrecortavam suas gargalhadas com cacarejos inesperados e flatulências em contraponto, o que provocava novos acesso de hilaridade.

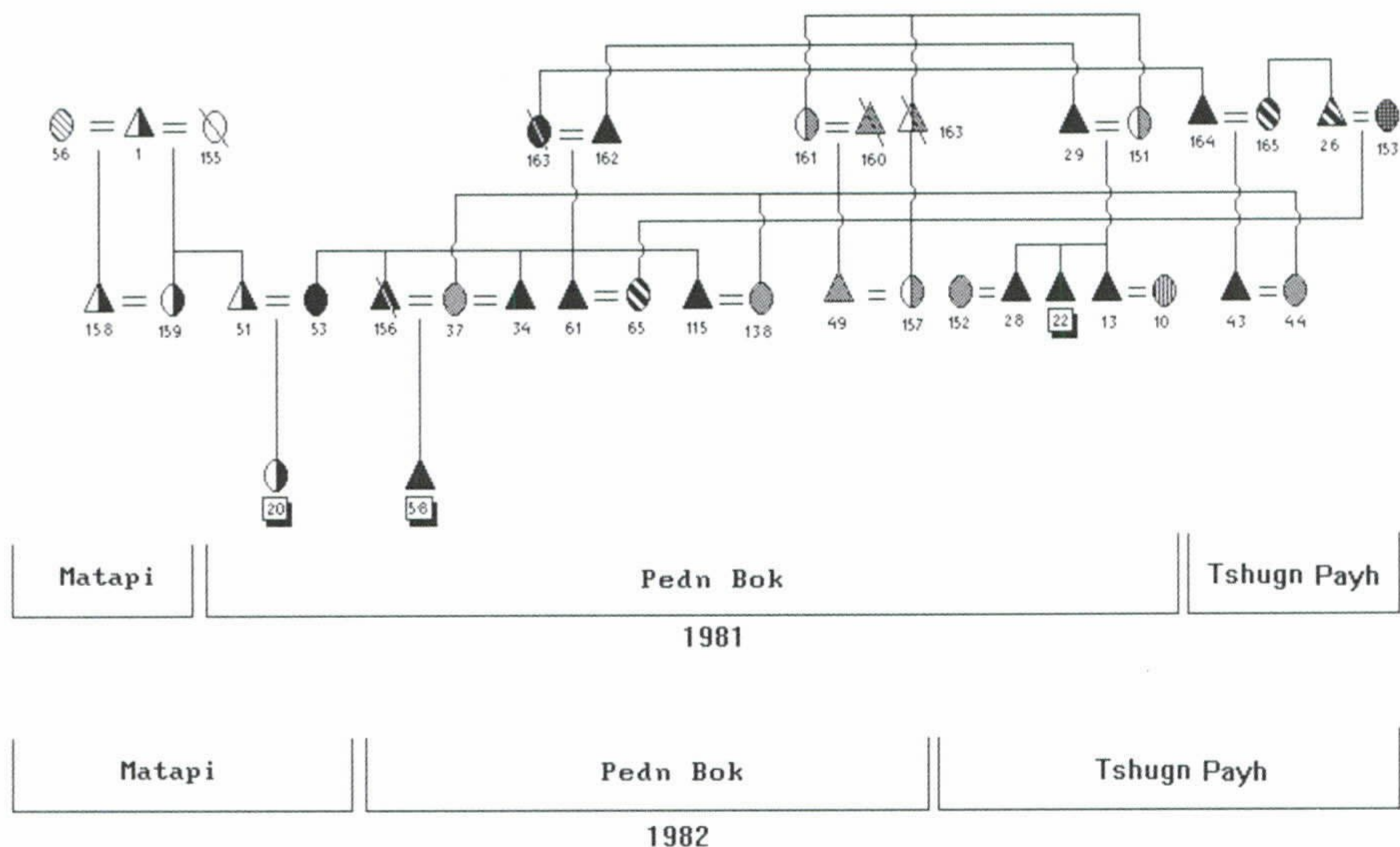


Figura 9. Genealogia de uma briga. Os padrões representam diferentes clãs. Estão envolvidos três assentamentos em duas épocas distintas: antes (1981) e depois (1982) da fissão de Pedn Bok. Os números provêm de tábuas genealógicas usadas em outro trabalho (Pozzobon, 1992, apêndice III) e interessam apenas para identificar indivíduos.

Na manhã seguinte, escutava-se o barulho lento e regular dos pilões nos almofarizes ecoando pela floresta: dois homens se revezavam no preparo do *tshoho* (*po'o* em Hupd̥ɪ), o pó de coca com que se enchem as bochechas durante as festas. Alguns indivíduos estavam no mato, colhendo frutas e pescando. À noite, todos os habitantes estavam na casa do líder *Nyaam Tagn Nɪ*. Ele e os outros senhores, sentados em círculo sobre banquinhos rituais, entregavam-se à conversa amena e passavam de mão em mão os charutos cerimoniais que se fumam nessas ocasiões. Duas cabaças de *tsoho* seguiam o mesmo curso. Os homens tomavam pequenos bocados de tempos em tempos. Suas esposas, como de hábito, serviam o *mo'tegn deh* em grandes cabaças. Os jovens casais dançavam no centro do tapiri, animados pelo ritmo de seus pés vigorosamente percutindo o solo, para acompanhar a melodia delicada das flautas *hé-hé*. Às vezes a música dos jovens era dominada pelo coral grave dos senhores cantando palavras sem significado – uma espécie de *scat singing* ritual, em que os homens competem na complicação dos fonemas improvisados. Outras vezes era a melopéia lancinante de uma dama, celebrando a alegria da festa ou a abundância de comida.

Por volta das duas horas da madrugada *Toy* (56 na figura 9) et *Tshe* (22) começaram uma briga. Na época, eles eram solteiros e queriam se casar com *Ko'*

Kegn (20), uma bela garota que costumava se divertir com ambos e outros mais. *Toy* pegou uma acha de lenha que crepitava numa fogueira e bateu no peito de *Tshe*. Fagulhas encheram o ar. Caído no chão, *Tshe* apanhou uma pedra de afiar machado, lançando-a na testa de seu rival. De repente, vários homens se envolveram. Alguns, muito bêbados para contribuir com o pugilato, erravam perdidos entre empurrões, socos e pontapés. Outros, entre os quais o etnólogo, divertiam-se a observar a cena de uma distância prudente, fazendo comentários sobre o desempenho dos lutadores. As palavras cheias de ameaça, os gritos inúteis das mulheres, o choro amedrontado das crianças, os latidos dos cachorros e os cacarejos das galinhas esvoaçantes compunham a cena. Quanto à bela *Ko' Kegn*, ela brincava com um filhote de cachorro sem sequer olhar a confusão.

Os laços genealógicos entre os três jovens eram conhecidos. *Ko' Kegn* (20) era a FBDD de *Tshe* (22) e a FZD de *Toy* (56). Nas terminologias de parentesco do tipo dravidiano, a FZD de um homem está entre suas esposas preferenciais. Em outras palavras, *Toy* se sentia o pretendente natural. Por outro lado, a FBDD de um homem é classificada com sua ZD, quer dizer, uma das esposas possíveis de seu filho (se ele tem um filho). Alegando que *Tshe* era antes um sogro de *Ko' Kegn* que um pretendente, *Toy* se sentia no direito de esposá-la. Mas *Tshe* se encontrava em relação ao seu rival num nível genealógico merecedor de um certo respeito, malgrado as idades próximas. Ele era o FFBS de *Toy*, isto é, alguém numa posição análoga à do pai. Não queria dar o braço a torcer a um júnior.

Nos dias seguintes, mudanças residenciais importantes tiveram lugar (v. figura 2, ano 1982). *Ko' Kegn* seguiu seu pai (51) ao assentamento Matapi, onde eles tinham agnatos próximos (1 e 156). Aparentemente 51 não queria sua filha envolvida numa disputa entre homens que eram seus amigos, bem como seus afins. *Tshe* e seus irmãos (13 e 28) foram para *Tshugn Payh*, onde tinham dois agnatos (164 e 43) e um afim (26). *Toy* e seus tios paternos (34, 61 e 115) permaneceram em *Pedn Bok* com um afim (49). Este rearranjo residencial resolveu uma situação que já vinha tensa desde a geração anterior. O líder de *Pedn Bok*, *Nyaam Tagn Nɛ* (34), não se dava bem com seu irmão classificatório *Deh Nyaam* (13) desde que este se casara com *Ih Mbagn* (10). Por várias vezes haviam morado em assentamentos distintos. Estavam reunidos em 1991 por admoestação dos missionários salesianos, que pretendiam facilitar a catequese com a concentração espacial dos Yuhupɬɛ. Porém, as tensões decorrentes da inimizade entre os dois, a falta de intimidade do grupo reunido pelos padres e o excesso de pessoas explorando o mesmo ambiente natural culminaram com a disputa entre *Toy* e *Tshe*, que foi usada como pretexto para restabelecer assentamentos de tamanho e composição mais tradicionais. No geral, tem-se a impressão de que os coabitantes formam um grupo de pessoas que até o mo-

mento presente ainda não foi cindido por uma disputa. A habilidade do líder de manter o grupo coeso, sobretudo agregando afins através do casamento de suas filhas é fundamental. No caso presente, tais alianças eram prejudicadas por uma disputa duradoura entre agnatos.

Uma série de outros fatos poderiam ser mencionados mostrando que os laços de amizade entre homens não seguem os da agnação. Por exemplo, numa amostra Hupda de 23 pares de irmãos homens casados, 10 moravam em grupos locais distintos. Nem todas essas fissões se deram por disputas entre irmãos. Mas em muitos casos como o que se acaba de relatar e vários outros mencionados por Silverwood-Cope (1990: 127 e 161), as fissões resultam efetivamente de más relações entre irmãos ou primos paralelos próximos. A competição por mulheres e as acusações mútuas de feitiçaria podem não somente levar à fissão do grupo, mas também à segmentação do clã em clãs menores, como vimos acima. Lembremos por fim que nos mitos de origem, o par de heróis culturais, que são irmãos, disputam entre si pelas mesmas mulheres e terminam se separando para nunca mais.

COABITAÇÃO, RUPTURA E MOBILIDADE ESPACIAL

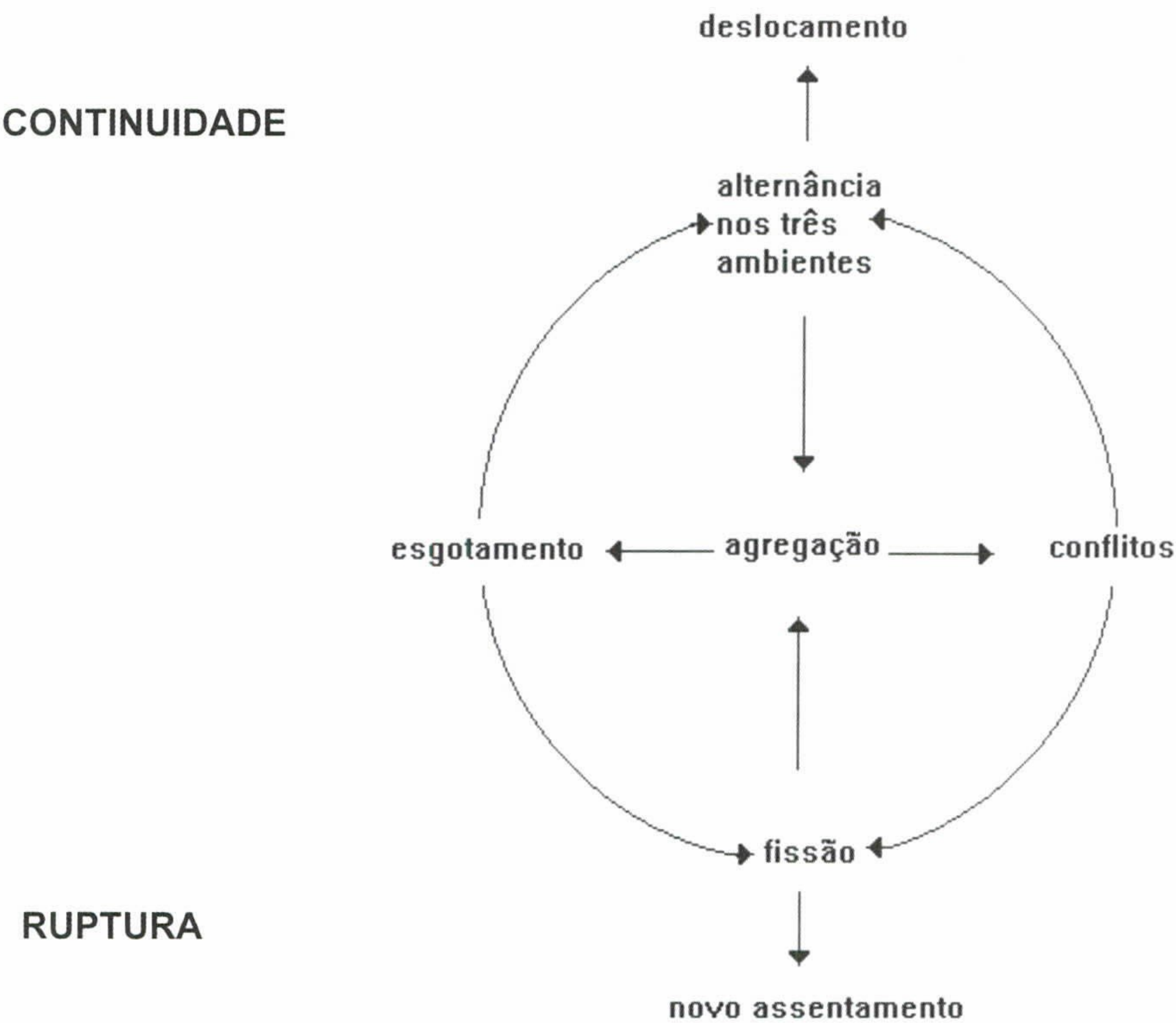
As informações fornecidas acima (cap. 1), juntamente com as que acabamos de oferecer, dão condições de identificar os vários tipos de mobilidade espacial entre os Maku, bem como suas causas. Façamos esse exercício de classificação, identificando esses tipos, para depois voltarmos ao assunto do cognatismo.

1. Fissão. Os casos de dispersão como este que acabamos de analisar podem ter dois resultados: ou bem os descontentes se agregam a um assentamento vizinho, ou fundam um novo assentamento. A segunda opção nem sempre é praticável, pois ela exige um certo número de indivíduos produtivos de cada sexo. Por isso, a agregação a um assentamento vizinho é bem mais frequente. Como o leitor pode imaginar, a dispersão e a agregação são processos complementares: quando um assentamento se fissiona, é muito provável que outro receba novos habitantes. Enquanto a dispersão resolve conflitos, evitando que se tornem mais graves, os novos liames criados com a fusão substituem a coesão perdida.

2. Alternância nos três ambientes. Porém, a fissão não é o único meio do qual se servem os Maku para resolver os conflitos. Os três ambientes que eles frequentam – seus próprios assentamentos, os povoados ribeirinhos e os acampamentos de caça – constituem alternativas igualmente eficazes aos conflitos. Lembremos que as estadias nos acampamentos de caça

têm motivos que podem ser classificados como econômicos (desejo de comer mais carne, necessidade de um excedente para uma festa ou para a troca com os índios do rio) mas também como de natureza não econômica (tensões entre cônjuges, medo da feitiçaria ribeirinha, conflitos entre diferentes grupos domésticos). A dispersão temporária nos acampamentos ou povoados ribeirinhos evita que as tensões da vida coletiva degenerem em disputas abertas ou que sejam agravadas pela eventual escassez alimentar. Em certo sentido, a alternância nos três ambientes evita a fissão.

Figura 10. Um modelo dinâmico para a mobilidade espacial



3. Deslocamento. Um terceiro modo de restabelecer a estabilidade ameaçada do assentamento é a seu deslocamento em bloco para uma nova localização. Isso ocorre em média a cada cinco anos. O novo local geralmente se situa no domínio espacial do assentamento (v. mapa 3), a algumas poucas horas de marcha da antiga localização, à montante ou à jusante do igarapé em uso ou em algum igarapé da vizinhança. Estes deslocamentos, novamente, possuem múltiplas causas. Eis as mais importantes:

3.1. Morte de um adulto. Trata-se de um motivo alegado com frequência. Os Maku tendem a atribuir a morte à feitiçaria. Esta pode ser imputada a uma facção rival no próprio assentamento ou aos índios do rio. No primeiro caso, é bem provável que o assentamento se fissione. Mas quando todos os habitantes estão de acordo sobre a origem ribeirinha da feitiçaria, o assentamento se desloca em bloco em vez de se fissionar. Quanto mais as relações entre os Maku e os Tukano se deterioram, mais os primeiros temem a feitiçaria dos segundos. Vimos acima que as rupturas entre as duas etnias são consequências quase inevitáveis de suas transações comerciais: cada parte tenta tirar o máximo de vantagens da outra. Os Tukano, mais numerosos e autoritários, terminam manifestando abertamente a hostilidade para com os Maku. O medo dos sortilégios ribeirinhos tem portanto um fundamento político concreto. Em certos casos, as hostilidades terminam na morte de um Maku pelos Tukano ou de um Tukano pelos Maku, o que produz deslocamentos radicais entre estes últimos. Procuram se estabelecer o mais longe possível do povoado ribeirinho onde a briga teve origem. Conheço um caso de um Maku que matou um Tukano durante uma festa num povoado ribeirinho do Rio Papuri. Ele e todos os habitantes de seu assentamento se mudaram para o Rio Tiquiê, a três dias de caminhada (40km em linha reta) do povoado de sua vítima.

3.2. Esgotamento das roças próximas. Vimos que as roças não permanecem produtivas por mais de cinco anos. Seu uso rotativo é a resposta mais fácil ao esgotamento do solo. Mas com o tempo, o sistema de pousio vai-se tornando ineficaz. A solução é abrir novas clareiras. Porém a morfologia do terreno na área do Rio Negro não é uniforme. Os assentamentos, assim como as plantações, são feitos no topo de colinas a fim de evitar os lugares inundáveis, pantanosos ou arenosos, com menor potencial agrícola. Em certos casos, o lugar cultivável mais próximo se encontra a uma distância pouco prática do assentamento. Com isso, as mulheres são constrangidas a longas caminhadas carregando paneiros repletos de mandioca. Quando uma situação assim se produz, as pessoas decidem mudar o assentamento de lugar.

3.3. Esgotamento dos territórios próximos de caça. Há situações em que mesmo a alternância frequente nos três ambientes (assentamento, acampamentos e povoados ribeirinhos) não resolve a escassez de caça nos territórios próximos. Isso ocorre quando o assentamento está há vários anos no mesmo lugar. Não se trata exatamente de esgotamento em todo o perímetro usado pelo grupo local (v. mapa 3 acima), mas de um afugentamento da caça para a periferia deste perímetro, obrigando os caçadores a jornadas cada vez mais demoradas. “Os animais,” dizem os Maku, “ficam espertos com o tempo. Sabem que tem gente rondando. Vão para mais longe.” Mas quando o assentamento recém se

estabeleceu num lugar novo, deslocando o foco de atuação dos caçadores, “a caça está boba, fácil de matar.” Assim, depois de um certo tempo de permanência constante num determinado lugar, considerações sobre a caça podem levar à decisão de deslocar o assentamento em bloco.

A figura 10 tenta construir um modelo (não no sentido estrutural, mas no de processo) para a mobilidade espacial Maku, sistematizando as informações oferecidas aqui. A coesão social ou agregação é o resultado frágil de múltiplos fatores, entre os quais o próprio crescimento vegetativo da população, além dos acréscimos populacionais advindos de assentamentos vizinhos através do casamento ou do recebimento de novos agregados. Porém, o movimento de agregação é gerador de esgotamentos (de intimidade e laços de amizade internos, de terrenos cultiváveis, de territórios de caça, de laços com povoados ribeirinhos) e conflitos. Do lado da continuidade, temos como solução a alternância nos três ambientes. Quando esta não resolve, o deslocamento do assentamento garante a continuidade do grupo local. Do lado da ruptura, temos a fissão e o surgimento de novos assentamentos. Ruptura e continuidade são processos que se complementam neste vórtice cognático que é o grupo local Maku.

COMPROMISSO COGNÁTICO E COABITAÇÃO

Mas se trata de um *quid facti*, não de um *quid juris*: interrogados sobre seus hábitos residenciais, os Maku dirão que um homem deve permanecer no grupo local de seu pai quando casa e que sua esposa deve vir de outros grupos locais. Já vimos que a ideologia patrilocal tem origem ribeirinha. No bojo desta ideologia, os Maku aparecem como antiexemplo de comportamento humano adequado, justamente porque moram em assentamentos não patrilocais. “Esses Makusinhos vivem todos misturados,” disse um índio do rio a Silverwood-Cope. Desejosos de fazer parte da sociedade humana ideal, os Maku se expressam segundo a gramática social ribeirinha. Ou dão respostas francamente evasivas. Quando Reid disse aos Hupdt̃ que homens afins moravam nos mesmos assentamentos, os índios responderam que a situação era aceitável desde que os afins morassem em tapiris diferentes. Diante da insistência do antropólogo sobre o fato de que certos afins moravam nos mesmos tapiris, disseram os índios que as esposas de seus afins eram suas agnatas próximas ou que os afins eram agnatos próximos de suas esposas e que portanto a situação era aceitável (Reid, 1979: 124). Aqui já não estamos mais no terreno do modelo, mas no da manipulação pura e simples. Em minhas conversas com os índios, tanto Yuhupdt̃ quanto Hupdt̃, constatei boas discrepâncias nas opiniões individuais a esse respeito.

Alguns afirmavam que os afins deviam morar em tapiris diferentes. Outros diziam que o assunto dos tapiris não tinha a menor espécie de importância, porque as pessoas se movimentavam tanto que estavam todas misturadas.

Tabela 4. Frequências de coabitação em três grupos lingüísticos Maku

Casais vivendo no mesmo grupo local que...	Bara	Hupdɿ	Yuhupdɿ	TOTAL
os pais do marido	2	10	10	22
os pais da esposa	1	13	8	22
os irmãos casados do marido	6	26	18	50
as irmãs casadas do marido	10	23	21	54
os irmãos casados da esposa	8	21	19	48
as irmãs casadas da esposa	2	28	20	50
TOTAL	29	121	96	246

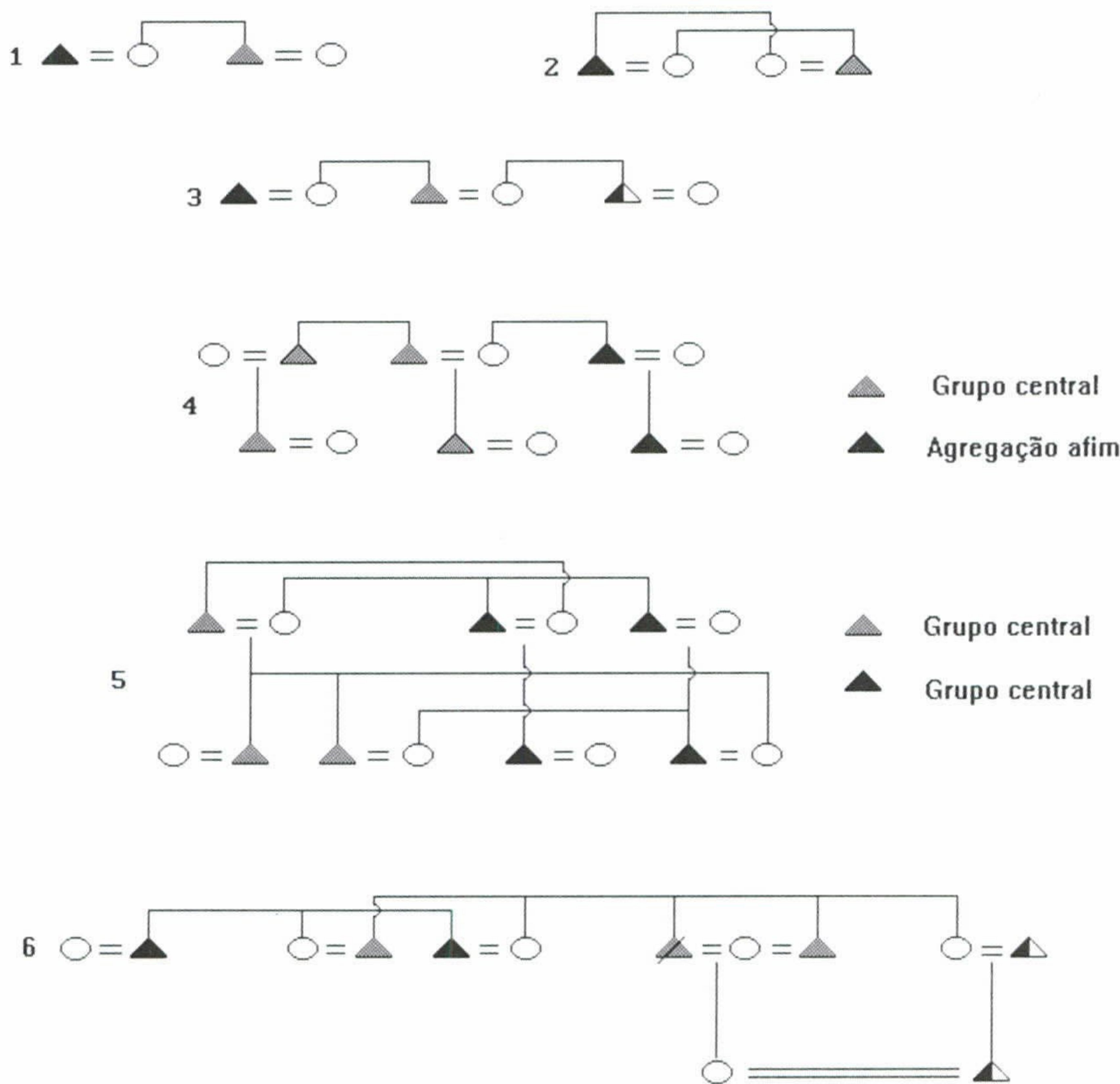
$Qui^2 = 8.96, gl = 10, \alpha = 0,8.$

Essa explicação nativa não deixa de ter seus desdobramentos acadêmicos. Segundo Silverwood-Cope (1990: 77), a ideologia patrilocal enfrenta várias dificuldades para ser posta em prática pelos Maku. Primeiro, porque a grande mobilidade espacial dos grupos domésticos provoca processos quase cotidianos de fusão e fissão dentro dos assentamentos, o que põe em contato grupos ligados tanto por agnação quanto por afinidade. Segundo, porque isto pode levar à presença de cônjuges potenciais vivendo no mesmo grupo local. Terceiro, porque uma pessoa que se casa em grupo local distinto de seu grupo local de origem pode se fazer acompanhar de um dos pais sobreviventes ou de algum irmão ou irmã menores.

Tudo isso torna impraticáveis as distinções absolutas entre o caráter patrilocal ou matrilocal do casamento. Algumas frequências de coabitação expressas na tabela 4 esclarecem esse ponto.⁵⁷ Os casos Bara são em número insuficiente para verificar se há entre eles qualquer tendência para a patri/virilocalidade ou a matri/uxorilocalidade. Os Yuhupdɿ mostram um ligeiro viés patrilocal, ao passo que

a tendência contrária aparece entre os Hupda. Mas as diferenças são estatisticamente insignificantes. O que se nota é uma tendência generalizada para a coabitação com afins, a qual aparece com muito maior clareza quando se considera o grupo local como um todo e não apenas as frequências de coabitação.

Figura 11. Seis tipos de grupo local Maku



Começamos estabelecendo uma tipologia dos grupos locais pluridomésticos comumente encontrados. O tipo mais simples se compõe do grupo doméstico de dois homens ligados como irmão da esposa / marido da irmã (figura 11, tipo 1). Um segundo tipo se caracteriza por dois grupos domésticos ligados através da troca de irmãs. O terceiro, por uma série de *siblings* de sexo oposto ligados em cadeia pelo. O tipo 4 compreende um grupo central de homens agnatos ao qual se agrega um grupo menor de afins. O tipo 5 corresponde a dois grupos centrais de homens ligados por afinidade. O tipo 6 envolve uma série de grupos agnáticos ligados em cadeia pelo casamento. Para que a exposição

seja completa, acrescentemos o tipo 7, que se resume a um grupo de homens ligados exclusivamente por agnação. Devo dizer que os tipos representados na figura não são construções didáticas feitas com o fito de simplificar a análise, mas representam cada qual um grupo local num momento dado de sua história. Com modificações insignificantes, praticamente todos grupos locais Maku podem ser classificados nessa tipologia. Os três primeiros foram descritos por Silverwood-Cope (1990: 91-3, 111-5), os tipos 4 et 5, por Reid (1979: 127-30); o tipo 6, por mim.⁵⁸

Tabela 5. Composição dos grupos locais pluridomésticos

Língua	Número de assentamentos do tipo							TOTAL
	1	2	3	4	5	6	7	
Bara	2	1	3	0	0	1	2	9
Hupdu	0	0	0	1	2	4	2	9
Yuhupdu	1	1	0	2	0	2	1	7
TOTAL	3	2	3	3	2	7	5	25

Tipos 1-6: veja figura 1. Tipo 7: grupos locais patrilineares

Vimos que o líder do grupo local é como um feixe de laços de parentesco próximo, ao qual se ligam os demais coabitantes através da filiação ou da afinidade. É frequente que o líder pertença ao grupo agnato mais numeroso – no tipo 4, ao grupo central. Mas isso não chega a configurar uma preferência. Há tipos 4 em que o líder pertence justamente à agregação afim. A liderança é uma posição conquistada pelo mérito e pela experiência, não pelo parentesco ou por pertencer à maioria. Espera-se do líder que seja generoso com a abundância de caça que produz (lembremos que por ser de meia idade, caça mais que os outros), que saiba coordenar as caçadas e outras ações coletivas, que seja cortês com os visitantes, que não seja autoritário com os coabitantes, sobretudo se são afins. Os Maku não gostam de ser mandados. Atribuem atitudes autoritárias aos índios do rio. Seus pares, quando adotam essas atitudes, são chamados de *baktupdu*, isto é, sombras, que é como se chamam as criaturas perigosas, como as cobras e rãs peçonhentas, as onças, os curupiras, os índios do rio e os brancos. A agnação, na medida que encerra em seu bojo as ideias ribeirinhas de

hierarquia dos mais velhos e mais moços, ainda admite algum comportamento vertical (porém frequentemente degenerando em brigas). Já no trato com os afins, espera-se que o líder seja essencialmente igualitário. O cultivo da afinidade e do cognatismo residencial são, portanto, condições da continuidade dos grupos locais Maku.

A tabela 5 fornece uma distribuição de grupos locais em nossa tipologia. Dos 25 grupos locais da amostra, 20 apresentam composição cognática. Os cinco grupos de composição patrilateral (tipo 7) são exceções tanto pelo aspecto quantitativo quanto pelo de sua história particular. Um dos grupos Bara de composição patrilateral era habitado por dois irmãos casados com uma mulher e sua filha, as quais eram filhas do pai deles. Um outro compreendia os grupos domésticos de um irmão mais velho, o de um irmão mais moço e o do filho deste último, que era casado com a filha do irmão mais velho de seu pai. Os dois grupos não eram patrilaterais por causa de uma importação de mulheres, como entre os índios do rio, mas por causa de casamentos entre agnatos previamente coabitantes. Encontrei entre Hupd̥ɿ em 1989 dois grupos locais de composição patrilateral. Também resultavam de casamentos entre agnatos previamente coabitantes e não da aplicação da regra ribeirinha do casamento patrilateral. Um deles envolvia um pai e seu filho casado. O outro, os outros dois filhos deste pai. As esposas dos três eram irmãs entre si e FBDs de seus maridos. O único caso de grupo local exclusivamente agnático que havia trazido mulheres de outros grupos locais se encontrava entre os Yuhupd̥ɿ. Mas deve-se acrescentar que essas mulheres eram estrangeiras, vindas dos Hupd̥ɿ, e portanto não tinham parentes próximos na região de seus maridos que pudessem vir morar com elas.

O caráter excepcional dos grupos locais agnáticos e a preferência pela composição cognática decorre do fato de que o casamento e a relação de afinidade real que ele implica é a condição não só da reprodução do grupo local Maku, mas a de sua estabilidade e continuidade no tempo. É como se os grupos locais desses índios, para terem alguma duração e serem estáveis em termos de laços sociais, necessitassem agregar afins. No entanto, a forma dessa agregação parece variar de um grupo linguístico para outro. À primeira vista, há uma diferença entre os Hupd̥ɿ e os Bara. Tem-se a impressão de que para estes últimos o cerne em torno do qual se constrói a coabitação é o par de *siblings* de sexos opostos, enquanto que os Hupd̥ɿ tendem a manter mais coeso o grupo de *siblings* de mesmo sexo, apesar de agregar afins. Isto pode fazer crer que os Hupd̥ɿ se atêm mais à ideologia patrilocal do que os outros Maku. Mas se considerarmos os seis tipos cognáticos apresentados na figura 11, é fácil ver que os três últimos são desdobramentos dos três primeiros: o tipo 4 é o tipo 1 com o acréscimo

de uma geração júnior; o mesmo pode ser dito do tipo 5 em relação ao tipo 2 e do tipo 6 em relação ao tipo 3.⁵⁹ A estratégia de coabitação é igual nos seis exemplos: homens, em grupo ou individualmente, aliam-se a outros homens por meio de suas irmãs casadas.

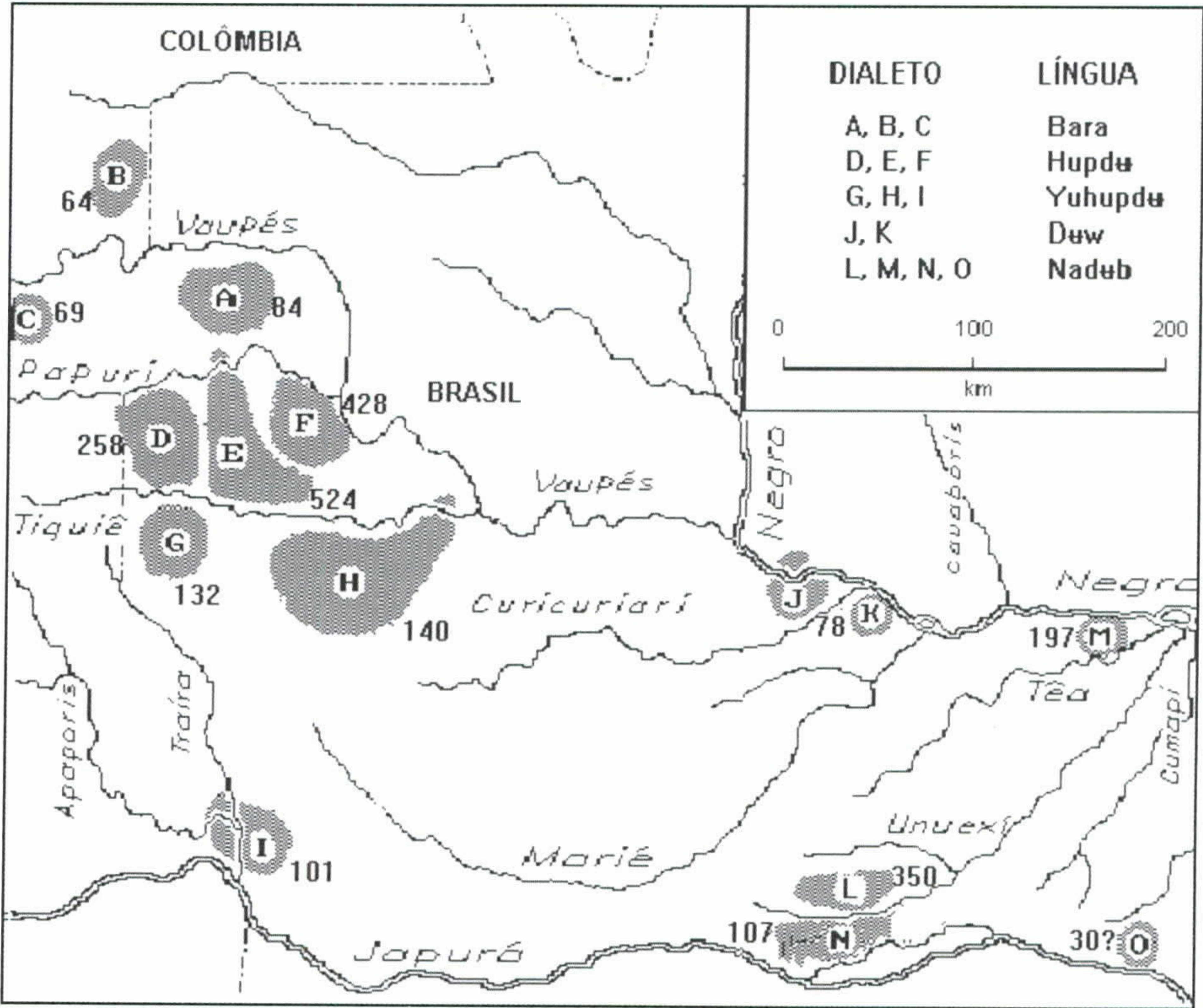
Como explicar a força deste viés cognático num contexto etnográfico onde predominam as ideias patrilineares e patrilocais? A resposta não é simples. Envolve ao mesmo tempo a atitude *nonchalant* dos Maku face à filiação unilinear, as possibilidades dadas pelo uso minimalista da terminologia dravidiana de parentesco e, sobretudo, a mobilidade espacial necessária à economia de caça e à continuidade do grupo local. Quanto ao primeiro aspecto, já vimos que os clãs Maku não são corporativos: não têm domínio sobre o território nem tampouco se refletem na coabitação ou no recrutamento para o trabalho. Clãs parecem ser unidades sociais demasiado grandes para garantir a intimidade necessária à manutenção e à estabilidade de um grupo local Maku. É bem verdade que os clãs permitem estender as categorias do vocabulário dravidiano para muito além das conexões genealógicas reais e imediatas: pessoas desconhecidas aparecem como “irmãos” ou “cunhados.” Porém isso cria laços que os Maku em geral não estão dispostos a explorar, porque não são íntimos e envolvem elementos cerimoniais tais como a hierarquia e a etiqueta que ela encerra, sobre a qual, como vimos, nossos índios raramente estão de acordo.

Despindo o vocabulário dravidiano dos acessórios unilineares, os Maku chegam facilmente ao que Dumont (1975: 85-100) chama de “aliança de casamento.” O autor considera que o vocabulário dravidiano de parentesco supõe uma teoria do matrimônio. A aliança consumada numa geração tende a ser repetida na geração seguinte – ela é herdada através das gerações. O casamento dos primos cruzados é uma forma privilegiada de garantir a herança da relação: da mesma forma que o irmão da mãe é o aliado do pai, os primos cruzados são aliados entre si. Isso não pressupõe a existência de metades, seções ou fratrias exogâmicas. O sistema funciona mesmo na ausência de qualquer instituição unilinear ou unilocal. Basta, para tanto, que um número reduzido de pessoas se engaje em manter laços de afinidade próxima, que se expressam na coabitação e cooperação entre homens que trocaram irmãs ou se casaram com as filhas de seus coabitantes.

A plasticidade do vocabulário dravidiano de parentesco convém ao cognatismo residencial dos Maku: reduzindo o vocabulário ao mínimo essencial, consanguíneos classificatórios (agnatos) são facilmente transformados em afins reais, caindo as antigas conexões patrilineares numa zona de esquecimento, como vimos acima. A intimidade que se desenvolve entre um dado grupo em torno do líder em função das múltiplas agregações, separações e rearranjos

residenciais ao longo de sua história de vida criam essas zonas de esquecimento e seleção de laços de parentesco a serem explorados no recrutamento do grupo coabitante. É como se ao longo da história de vida de cada homem, uma série de ensaios de coabitação fosse sendo feita na base da tentativa e erro. Os assentamentos estáveis são aqueles onde um feixe de tentativas bem sucedidas se combina em torno de um líder experiente e diplomático.

Mapa 4. Línguas e dialetos Maku



56 Consiste de dois troncos bem redondos e lisos, arranjados um sobre o outro, mantidos assim por uma estrutura de hastes fincadas no chão. As extremidades dos troncos são perfuradas. Enfiam-se alavancas de pau nestes orifícios, o que permite girar os troncos e espremer as canas.

57 Os dados Bara foram colhidos em 1968 por Silverwood-Cope (1990: xx). O restante foi colhido por mim em 1989.

58 Silverwood-Cope (19790: 91) não classificou nenhum grupo local no tipo 6, embora existisse um grupo Bara com esta composição na época de sua pesquisa.

59 A tendência aos tipos mais simples que se constata entre os Bara provavelmente é consequência de fatores demográficos negativos. Lamentavelmente, as distribuições de idade em 1969 desapareceram com a morte prematura de seu etnólogo. No entanto, a análise das tábuas genealógicas que ele forneceu (Silverwood-Cope, 1990: 91-3) revela uma baixa frequência de pessoas casadas em gerações contíguas, o que sugere uma baixa média de vida. É possível que em 1969 a população Bara estivesse vivendo o vão máximo da baixa demográfica usualmente experimentada nas populações indígenas de pouco contato. Esse descenso é brechado tão logo o grupo entra em contato com a medicina ocidental, sobretudo com os antibióticos e o tratamento da tuberculose – coisa que ainda não havia acontecido à época da pesquisa de Silverwoo-Cope.

O KINDRED MAKU

Do ponto de vista do observador, pode-se distinguir quatro níveis de integração socioespacial na sociedade Maku. Numa ordem crescente de inclusividade, temos (1) o grupo doméstico, (2) o grupo local, (3) o grupo regional e (4) o grupo lingüístico. Os níveis 1 e 2 foram descritos e analisados acima. O grupo regional – para continuar o uso de uma expressão cunhada por Silverwoo-Cope (1990) – é o conjunto de grupos locais vizinhos cujos habitantes falam o mesmo dialeto. O grupo linguístico é o conjunto dos falantes de uma língua, incluindo suas variantes dialetais. Como se vê no mapa 4, cada grupo lingüístico se divide em um certo número de grupos regionais. As áreas sombreadas no mapa representam os territórios ocupados por estes grupos regionais, que na verdade são aglomerações de assentamentos cujos habitantes falam o mesmo dialeto.⁶⁰

As línguas nativas não possuem nomes específicos para todos esses níveis de integração socioespacial. Quando querem se referir a um grupo doméstico específico, os Hupdɿ dão o nome do pai de família, acrescido de *mbabmdɿ*, “familiares.” Assim, *Tshay mbabmdɿ*, quer dizer “grupo doméstico ou familiares de *Tshay*.” Um grupo local ou assentamento específico é nomeado segundo o acidente geográfico mais característico (igarapé, lago, colina...) ou através do nome do líder. Por exemplo, um dos grupos locais em que trabalhei bastante era chamado ora de *Pidn Deh Buk hayam*, ora de *Nyaam He wudn hayam*, respectivamente, “Assentamento da Colina do Igarapé Cabari” e “Assentamento do senhor *Nyaam He*.”

O grupo regional não possui nome específico. Os Hupdɿ usam a posição relativa à correnteza dos rios Tiquiê e Papuri, que fluem de oeste para leste. Assim, o grupo D chama os grupos E e F de *menaydɿ*, “os de rio abaixo.” O grupo E chama o grupo D de *poraydɿ*, “os de rio acima,” e o grupo F de *menaydɿ*, “os de rio abaixo.” O grupo F chama ambos de *poraydɿ*, pois não tem grupos Hupdɿ que lhe fiquem à jusante. Trata-se portanto de referências que

assumem o ponto de vista da pessoa que fala e não um ponto de vista global. Por fim, o grupo linguístico é chamado de *hupdtɿ*, “gente,” mas este epíteto não é negado aos demais Maku, embora os *Hupdtɿ* sejam conscientes das diferenças linguísticas que os separam daqueles.

Os outros Maku do Uaupés usam métodos semelhantes para distinguir os vários níveis de integração socioespacial. Os *Bara* e *Yuhupdtɿ* se referem ao grupo doméstico por meio do nome do pai de família e ao grupo local por meio do líder – ou bem pelo igarapé, colina ou lago mais saliente. Já os grupos regionais são chamados através de cursos de água com maior visibilidade regional, conhecidos também pelos índios do rio.

LÍNGUA, IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE

Tal como os outros índios da região, os Maku utilizam as diferenças de língua como signo de identidade étnica. Por mais insignificantes que elas possam ser, essas diferenças linguísticas assumem, portanto, um valor sociológico incontestável. Porém, as semelhanças entre os Maku e os índios do rio a este respeito param por aí. As especificidades do uso da língua como marcador identitário pelos Maku fazem deles um povo bastante singular no contexto geral do Noroeste Amazônico. Em primeiro lugar, os Maku atribuem valor negativo à distância geográfica, enquanto os índios do rio valorizam não exatamente a proximidade ou distância geográfica, mas a posição que determinada fratria ou clã ocupa no sistema intertribal da área. Em segundo lugar, os Maku levam até o nível do dialeto a tendência de fazer da linguagem um signo de identidade, coisa que não ocorre entre seus vizinhos Tukano Arawak. Examinemos cada uma dessas características separadamente.

Línguas e grupos regionais vizinhos são vistos como estrangeiros amistosos, mas à medida que aumentam as distâncias, notas negativas como acusações de feitiçaria vão sendo atribuídas. Os *Hupdtɿ*, por exemplo, chamam os outros Maku através do clã mais numeroso destes ou de alguma característica cultural saliente, imputada ou não. Os *Bara*, por exemplo, são os *Eu'dtɿ*, tradução *Hupdtɿ* de *Yere'wa* (Periquitos verdes), o maior clã dos *Bara*. Os *Yuhupdtɿ* são os *Nam Koh Tehdtɿ*, tradução *Hupdtɿ* de *Niw Uydtɿ* (Pessoas do Curare), o maior clã *Yuhupdtɿ*. Os *Dɿw* são chamados de *Cha'ak Hupdtɿ*, Gente da Palmeira Miriti. Os *Nadɿb*, ora de *Chabak Hupdtɿ*, Gente Zarabatana, *Togn Hupdtɿ*, Gente Macaco Guariba, ora *Yauwak Hupdtɿ*, Gente do Rio Japurá. As características atribuídas aos grupos linguísticos distantes são bastante negativas. Eis o que disseram a Reid (1979: 203) a respeito dos *Chabak Hupdtɿ*:

“Aqueles lá não são como a gente. Eles dormem no chão, sobre folhas. Não sabem fazer casas. De tempos em tempos, eles vêm até aqui durante a noite. Escolhem uma noite sem lua e atravessam a floresta sem se servir dos caminhos. Sem que te apercebas, eles se aproximam e crac! quebram tua cabeça com seus porretes. Aí eles te esquartejam e te carregam dentro de seus cestos através da noite. Eles comem cruas as tuas entranhas, essa Gente da Zarabatana.”

As notas negativas não são tão graves quando de trata de grupos regionais (dialetos) diferentes da mesma língua. Não obstante, a distância geográfica segue sendo um valor negativo. Há cerca de 20 anos, os Yuhupdɿ da região I pilharam um assentamento Yuhupdɿ da região H. Quando perguntei aos habitantes do grupo atacado a opinião que tinham sobre os atacantes, eles responderam:

“Os *Boyop Mi Yuhupdɿ* (Gente do Rio Traíra) não são como nós. A gente quase não entende o que eles dizem. São todos feiticeiros e ladrões perigosos. Buhtuwa, o seu feiticeiro mais terrível, envenenou um povoado Barasana, na Colômbia. Todos os moradores morreram de diarreia. Depois ele se escapou para o lado brasileiro. Os Barasana expulsaram de lá, Buhuwa e sua gente. É por isso que agora eles vêm aqui nos incomodar.”

Do ponto de vista do observador, as diferenças entre os dialetos da mesma língua se restringem a algumas divergências lexicais pouco numerosas, bem como a algumas diferenças mais frequentes na terminação das palavras cognatas. No entanto, isso não impede que as diferenças dialetais sejam usadas como signo de identidade e de incorporação social, mesmo que relações de hostilidade estejam fora de questão. Por exemplo, os falantes do dialeto D (língua Hupdɿ) consideram os do dialeto E (também Hupdɿ) tão estrangeiros quanto os falantes do dialeto G (língua Yuhupdɿ), mesmo tendo plena consciência do fato de que as diferenças entre D e E são menores que as diferenças entre E e G (cf. Reid, 1979: 102). Interrogados sobre os motivos de não interagirem com mais frequência com os falantes do dialeto vizinho, os índios respondem: “São outra gente, falam outra língua,” como se as diferenças dialetais impusessem barreiras à comunicação.

Na verdade, o que está em jogo não é a inteligibilidade linguística, mas a identidade étnica. Embora o termo “gente” seja estendido em princípio a todos os Maku (e negado aos índios do rio ou aos brancos), é no grupo regional ou no grupo local que se pensa quanto se emprega a expressão “a gente” sem adendos e especificações. Para os Maku, os limites do sentimento de estar entre os seus se confundem com os limites do dialeto e da região que ele ocupa.

Além do caráter territorialmente restrito da identidade, outras características marcam os limites entre os diversos grupos regionais. Uma delas é o grau de

assimilação da cultura ribeirinha envolvente. Mais um exemplo Hupd̥r ajudará a esclarecer esse ponto. Em 1961 os habitantes da região F viviam em malocas comunitárias com paredes de casca de paxiúba, uma entrada masculina frente ao igarapé e uma entrada feminina frente às plantações (Terribilini e Terribilini, 1961: 2-10). Este modelo de habitação, manifestamente ribeirinho (Goldman, 1963), não foi adotado pelos outros Hupd̥r (grupos D e E): quando Reid fez suas pesquisas em 1974 e 1976, ou quando fiz as minhas em 1989, 1991 e 1996, eles moravam nos tapiris habituais dos Maku. Poder-se-ia pensar que os Maku abandonaram as casas comunitárias durante o período de 13 anos que passou entre a visita dos irmãos Terribilini e a de Reid, mas Nimuendajú (1927) os viu habitar os tapiris que eles constroem hoje em dia.

O contato com os brancos e as alterações nos traços culturais tradicionais também variam muito de uma região para outra. Sob este ponto de vista, naturalmente o isolamento geográfico desempenha um papel preponderante: as regiões A e D e E se encontram em divisores de água de difícil acesso, entre rios encachoeirados. Não surpreende que sejam as menos alteradas pelos missionários e comerciantes brancos que empregam a mão-de-obra indígena no extrativismo. Assim, as fronteiras entre os dialetos funcionam como barreiras à comunicação de traços culturais nativos e exógenos.

A vigência dessas fronteiras não ocorre apenas no espaço, mas também ao longo do tempo. Através da localização de antigos assentamentos e reconstruções genealógicas, Reid (1979: 28-9) descobriu entre os Hupd̥r um movimento de expansão e contração do território linguístico como um todo, que foi seguido pelos três grupos regionais. A partir do ano de 1890, houve toda uma migração sincrônica dos assentamentos Hupd̥r em direção ao centro do interflúvio Tiquiê/Papuri. Os assentamentos permaneceram no centro até cerca de 1950, quando um movimento de descida teve início e os assentamentos começaram a se estabelecer mais à jusante, sobre os mesmos igarapés. Reid considera duas possibilidades de explicação:

Entre 1890 e 1912, a área do Rio Tiquiê e do Rio Papuri, como toda a região do Rio Negro, foi cena de violências cometidas pelos seringueiros contra os índios, reduzidos à condição de escravos. Muitos índios do rio se retiraram para os igarapés, em pleno território Hupd̥r. Por seu turno, estes últimos se retiraram ainda mais para dentro da floresta. Por volta de 1914, depois da queda dos preços da borracha, os missionários Salesianos convenceram os índios do rio a voltarem para seus antigos povoados, mas os Hupd̥r permaneceram à montante até 1950. O fato de não terem acompanhado seus “patrões” no movimento de descida sugere que outros fatores – não históricos – podem ter estado em jogo.

Esses fatores são provavelmente de ordem ecológica. Entre os anos 1920 e 1950, os Hupda viviam à montante e caçavam à jusante sobre os igarapés cujas margens ocupavam. A partir de 1950, passaram a viver à jusante e caçar à montante sobre os mesmos igarapés. Assim, à parte a retirada provocada pelos seringueiros, esses movimentos podem fazer parte de um largo ciclo de uso de recursos do qual apenas uma etapa foi observada. Nosso autor acrescenta que os dados recolhidos não permitem escolher entre a primeira e a segunda explicação (Reid, 1979: 132).

Fatores históricos ou uso cíclico do território, o fato é que as fronteiras entre os grupos regionais se mantiveram ao longo do tempo, o que atesta uma certa autonomia do dialeto e da região que ele ocupa. Seja como for, vale o que escrevemos acima: para os Maku, os limites do sentimento de estar entre os seus se confundem com os limites do dialeto e da região que ele ocupa.

A ECONOMIA DE CAÇA E O MAPA MENTAL DO TERRITÓRIO

Pode-se interpretar essa distribuição glosso-espacial a partir da importância da caça na economia Maku. Já vimos que existe uma certa circulação de membros de assentamentos vizinhos nos territórios de caça uns dos outros. Ademais, sendo os assentamentos bastante instáveis do ponto de vista político, há constantes trocas de população entre eles. Ora, esses movimentos de pessoas se acompanham evidentemente de trocas de informações. Em consequência, um caçador de trinta anos de idade – quer dizer, alguém que morou ao menos em cinco assentamentos diferentes durante sua vida, sem contar as centenas de visitas feitas a outros assentamentos que não o de sua residência – conhece praticamente todos os detalhes da região ocupada pelo seu dialeto. Esta é de uma legibilidade⁶¹ espantosa para seus nativos. Os conhecimentos de um adulto de meia idade (líder de grupo local) sobre sua região formam um verdadeiro mapa mental. Além de incluir a localização de todos os assentamentos atuais da região, de vários assentamentos antigos e vários acampamentos de caça, este mapa envolve:

O sistema viário. Os caminhos dos Maku não têm apenas a função de conectar diferentes pontos do espaço. Os índios costumam semear alguns tipos de plantas ao longo desses caminhos, incluindo fruteiras, ervas medicinais, venenos para caça e pesca, bem como puçangas. Também cuidam de vegetais selvagens de utilidade, afastando parasitas, folhas secas e insetos. No interior de um território dialetal há um verdadeiro sistema viário ligando os assentamentos entre si e estes à beiras de rio ou aos locais de caça. Os caminhos

mais usados – justamente os que conduzem de um assentamento ao outro no mesmo dileto – apresentam sinalização detalhada. Por exemplo, quatro varas fincadas em retângulo na boca de um caminho derivado, indicam que este último conduz a um caranazal; uma forquilha na ponta de uma vara indica proximidade de assentamento; uma vara comprida atravessada no chão indica que há um atoleiro logo adiante; folhas secas de palmeira jogadas no meio do caminho advertem sobre a presença de formigas de fogo. Essas características específicas de cada caminho compõem um mapa mental bastante denso em termos de vias de comunicação.

A fitosociologia⁶² regional. Os Maku sabem onde se encontram as concentrações de certas espécies arbóreas e arbustivas que servem de alimento para a caça, ou de material para cestaria, ou de cobertura para as casas, ou de matéria prima para puçangas. No domínio espacial do assentamento – lembremos que tem cerca de 10km de raio – esse saber pode chegar ao detalhe da árvore individual numa curva de igarapé. No território dialetal como um todo, em média com 1000km² no caso Hupda, esse conhecimento se dá por tipos de floresta (terra firme, campinarana, igapó) e subtipos (caranazais, miritizais, chavascais, mata de serrania etc.). A localização dessas manchas especializadas de floresta constitui o balizamento de uma complexa e rica imagem do território.

A geografia da caça. No domínio espacial do assentamento, o saber sobre a distribuição espacial da caça chega ao detalhe do reconhecimento de bandos particulares de certas espécies: sabe-se, por exemplo, se um bando de queixadas visto há cinco dias é ou não o mesmo bando visto hoje pela manhã. No território dialetal como um todo, obviamente essa possibilidade não existe, pois as trocas de informação requerem um certo tempo. Porém, o conhecimento fitosociológico aliado ao conhecimento dos detalhes do terreno, bem como ao balizamento dado pelo sistema viário, complementam e adensam o mapa mental que cada adulto tem de seu território: mesmo longe do seu assentamento, ele sabe onde encontrar os frutos de que se alimenta a cotia, as árvores preferidas do macaco guariba, as fontes frequentadas pela anta, os chavascais a serem evitados quanto se está com pressa e assim por diante. Por outro lado, a localização e o tempo de permanência dos assentamentos nos vários pontos do território dão uma boa imagem das possibilidades de sucesso ou insucesso de caçadas em terrenos mais distantes dentro do mesmo grupo regional.

A topografia propiciatória. Além das características digamos palpáveis da região natal, os mapas mentais incluem a localização das chamadas *hoh moyda*, isto é, “casas de caça” (em Hupda). Fisicamente, a casa de caça é uma peque-

na serra, dessas muitas que existem nos divisores de água do Noroeste Amazônico. Acreditam os Maku que várias dessas serras são moradas de diferentes *dohdɿ*, curupiras. Os curupiras são os responsáveis pela reprodução da caça. Assim, quando se vai caçar em determinado terreno, pensa-se no curupira da serra mais próxima, assoprando no mato os restos mortais do último animal caçado, para que ele possa fazer um novo animal e repor o que se vai matar.

Os mapas mentais atestam uma grande intimidade com o território natal, coisa que falta relativamente aos territórios dos outros dialetos da mesma língua ou de línguas diferentes. Não há mapas mentais complexos para regiões que não a de origem. Em alguns casos, a distância geográfica explica a precariedade do conhecimento que se tem de outras regiões. As regiões G e I, dos Yuhupɿ, por exemplo, distam cerca de 200km em linha reta. O caminho que conduz de uma região a outra toma uma semana de marcha pelo divisor de águas entre os rios Tiquiê e Apapóris. Percorri este caminho na companhia dos índios em 1982 e 1997. É um caminho difícil de discernir, pouco frequentado e atravessa um enorme trecho de campinarana – mata baixa, de solo arenoso e improdutivo, onde a caça é rara e pouco variada. Portanto, não é surpresa que os membros dos grupos G e I não conheçam os detalhes das respectivas regiões.

Porém, no caso dos Hupɿ a distância geográfica não é o fator limitante: alguns assentamentos orientais da região D, por exemplo, são mais próximos dos assentamentos ocidentais da região E do que de vários outros assentamentos da região D. No entanto, os limites dialetais são mantidos. Quando interroguei aos moradores desses assentamentos vizinhos porém “estrangeiros” os motivos de não irem caçar na região ao lado, prontamente responderam que não conheciam os detalhes do terreno e que a caçada nessas condições seria perda de tempo. Mesmo que bastasse para tanto apenas atravessar o Igarapé Umari (margem esquerda do Tiquiê, à jusante do posto missionário), não haveria o mapa mental necessário para se movimentar com segurança. A relação custo benefício seria negativa. Melhor manejar o território conhecido, evitando locais usados em demasia ou mudando-se para acampamentos de caça, do que arriscar caçadas em terrenos desconhecidos para obter benefícios incertos. Já no território de origem, há uma manutenção constante do conhecimento a respeito do terreno: informações são trocadas diariamente entre os habitantes do mesmo assentamento; em base no mínimo mensal entre habitantes de assentamentos próximos e ao longo da vida de qualquer caçador entre assentamentos mais distantes. Há uma densidade histórica que compõem a imagem mental do território. Este é na verdade o mapa mental concretizado.

CONTIGUIDADE ESPACIAL E INTIMIDADE SOCIAL

No entanto, variáveis mais sutis devem ser levadas em consideração. Entre os motivos que lhes restringem de se aventurar no território de um dialeto vizinho, os Maku invocam igualmente o pouco conhecimento que têm de seus habitantes. Já em relação ao próprio grupo regional, os conhecimentos pessoais são incomparavelmente mais ricos. Os adultos sabem a localização de todos os assentamentos de sua região natal, os nomes da maior parte dos outros adultos (homens e mulheres), assim como as respectivas identidades clânicas e certos detalhes das respectivas histórias de vida. Em minha pesquisa de 1989 entre os Hupdt̃ e os Yuhupdt̃, utilizei fotografias polaroide a fim de levantar os termos de parentesco utilizados em relação a pessoas não presentes aos assentamentos onde a enquete estava sendo feita. Constatei que o reconhecimento das pessoas do mesmo grupo regional variava entre 86 e 100%, ao passo que o reconhecimento de pessoas de grupos regionais vizinhos se elevava no máximo a 15%.

Quantas pessoas pode-se guardar na memória conhecendo sua fisionomia, seu nome, sua filiação, o meio social que elas frequentam e alguns aspectos de sua história de vida? A quantas delas nos sentimos identificados a ponto de dizer que são do nosso círculo social? Na Austrália, por exemplo, o tamanho médio das “tribos dialetais” – o que aqui chamamos de grupos regionais – é de 500 pessoas. Birdsell (1968: 233) sugere que essa média representa um número suficientemente grande para garantir o equilíbrio demográfico e suficientemente pequeno para que todos os adultos se conheçam pessoalmente. Um argumento em favor dessa hipótese é a fragmentação regular das tribos australianas quando o efetivo da população atinge cerca de mil habitantes: os dialetos que resultam variam entre 250 e 500 falantes. Por outro lado, sabe-se que o efetivo dessas populações pode ser tão pequeno quanto 54 pessoas (Meggit, 1968: 180). Reencontramos aqui efetivos populacionais comparáveis à realidade demográfica Maku: na área do Uaupés, os grupos regionais variam entre 64 e 524 habitantes (v. mapa 4). É possível que os valores inferiores – entre os Maku e os aborígenes australianos – resultem de epidemias exógenas que impactaram diferentemente os grupos dialetais. Porém os valores superiores derivam provavelmente da quantidade de laços de conhecimento pessoal que um adulto consegue ter.

Alguns exemplos provenientes de populações não indígenas são particularmente esclarecedores a este respeito. Num estudo realizado em duas comunidades relativamente endogâmicas da Carolina do Norte, perguntou-se aos indivíduos idosos quantas pessoas do sexo oposto eles haviam conhecido su-

ficientemente bem em sua vida para considerá-las como cônjuges possíveis. A resposta variava entre 12 e 36 pessoas (Dudley e Allen, 1942). O valor superior é bastante próximo do número de cônjuges possíveis⁶³ em uma população de 600 pessoas (Dyke, 1971). Segundo um estudo famoso de Sutter e Tabah (1951), o tamanho dos isolados matrimoniais na França varia entre 520, no Lot e no Puy-de-Dôme, e 4610 pessoas, no Yonne, situando-se a média entre 1000 et 2800 pessoas.⁶⁴ Ora, falamos aqui de populações da mesma ordem de grandeza do que grupos indígenas. Assim, o desenvolvimento exponencial dos meios de comunicação espacial e simbólica não se fez acompanhar de um aumento proporcional do tamanho das subpopulações que se sentem parte do mesmo círculo social. Munidos de cadernetas de endereço, fotografias e automóveis, quase não conseguimos ultrapassar o tamanho da rede social reconhecida por um indígena que se desloca a pé e que não sabe escrever. Isto decorre provavelmente da capacidade do cérebro humano de estocar informações tão complexas quanto a fisionomia, o nome pessoal, o nome de família, o status social e os sentimentos de identidade necessários para que o outro seja considerado como membro da *nossa* comunidade.

Tabela 6. Endogamia regional (em porcentagens por dialeto)

Língua	Grupo regional	Casamentos exogâmicos	Casamentos endogâmicos	População
Hupdɿ	D	13,3	86,7	258
	G	41,9	58,1	132
Yuhupdɿ	H	24,0	76,0	140
	I	33,3	66,6	101

Casamentos endogâmicos: casamentos cujos dois cônjuges nasceram no mesmo grupo regional. Casamentos exogâmicos: casamentos em que um dos cônjuges nasceu alhures.

Conforme seu grau de complexidade, as sociedades dispõem de meios de expandir o todo social e o sentimento de identidade para além dos limites desta comunidade de pessoas íntimas que é o isolado matrimonial. Assim, os vizinhos dos Maku, por exemplo, utilizam o sistema de filiação e a hierarquia para

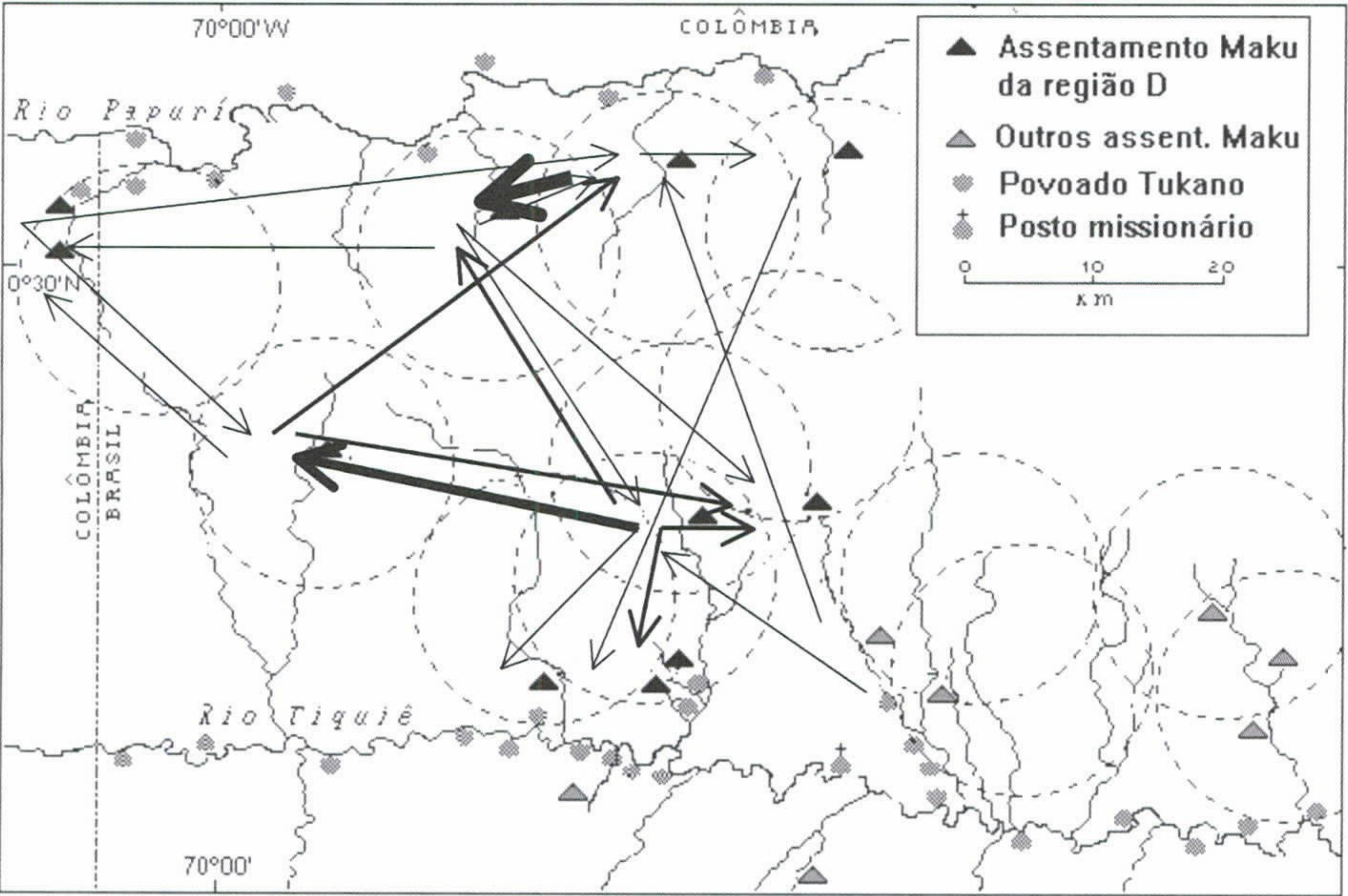
compor um todo identitário que inclui vastos trechos de rio e subpopulações que mal se conhecem. Já as sociedades modernas constroem a identidade sobre conceitos amplamente inclusivos, como os de província, estado-nação, profissão, classe social e assim por diante. Porém nas sociedades simples e igualitárias como a dos Maku, que não possuem instituições extralocais, o sentimento de identidade se restringe aos mínimos sociais, isto é, ao efetivo populacional que os adultos conseguem realmente guardar na memória como membros da mesma comunidade de interesses e que constituem o isolado endogâmico no qual a maior parte dos casamentos acontece (a tabela 6 fornece as taxas de endogamia de alguns grupos regionais Maku, mostrando que se trata de isolados endogâmicos). Nesses contextos, a contigüidade espacial assume um papel preponderante: é preciso que os membros da *nossa* comunidade se aglomerem na mesma região, constituindo um nexos espacial de pessoas íntimas, entre as quais se está a vontade para as escolhas de coabitação e casamento. O grupo regional Maku é esse nexos.

O NEXO ESPACIAL COGNÁTICO

Evocamos até agora quatro fatores geradores de legibilidade para interpretar a distribuição glosso-espacial dos Maku: (1) a economia de caça e a intimidade com o território; (2) a intimidade social gerada pela redução da sociedade ao círculo mínimo de relações interpessoais de cada adulto; (3) a endogamia deste círculo de relações interpessoais e (4) a localização deste círculo íntimo num território identificável, que vem a ser o aglomerado de assentamentos onde se distribui o círculo mínimo de relações interpessoais. Esses quatro fatores de legibilidade concorrem para formar nexos espaciais diferenciados. É bem provável que a diferenciação em dialetos e mesmo em línguas se deva a um processo de constituição de nexos espaciais desta natureza no seio de um ambiente outrora homogêneo do ponto de vista linguístico. Com o crescimento vegetativo da população, esses nexos foram se separando aos poucos, constituindo fronteiras internas, até o ponto de seus habitantes se considerarem mutuamente estrangeiros.

Obviamente, a endogamia dos nexos espaciais resultantes é condição de sua continuidade no tempo. Isso não oferece qualquer surpresa, pois toda sociedade tende a ser endogâmica. O que define uma “tribo”, uma classe social, uma nação ou uma província é o fato de seus habitantes se casarem mais entre si do que com forasteiros. Na sociedade ribeirinha, o nexos endogâmico resulta da diferenciação do todo social em estamentos hierárquicos, porém entre os Maku,

ele resulta da natureza essencialmente cognática dos laços que unem os coabitantes e os assentamentos do grupo regional: os assentamentos não são propriedades corporativas das instituições de filiação; o território é de livre circulação para grupos domésticos; o todo social coincide com um o pequeno círculo de pessoas que se conhecem; os homens adultos ligados por agnação moram indiferentemente nos mesmos assentamentos ou em assentamentos vizinhos.



Mapa 5. Contiguidade espacial e contiguidade social na constituição do território

O mapa 5 dá conta das mudanças residenciais de homens casados, do local de nascimento para a residência atual, sem levar em conta as várias mudanças intermediárias que certamente adensariam ainda mais a imagem resultante. As setas representam a direção das mudanças; a espessura representa a quantidade de homens que mudaram de um assentamento para outro (no caso, temos quatro espessuras, representando a mudança de 1, 2, 4 e 6 homens de um assentamento para outro). Como se vê, o nexos espacial criado pela contiguidade dos territórios de caça (círculos pontilhados) apresenta notável coincidência com o nexos social criado pela circulação de homens entre diferentes grupos locais do mesmo grupo regional. Já as conexões entre grupos regionais diferentes são bastante raras: apenas dois homens foram da região E para a região D, sem que houvesse recíproca. As constantes movimentações de indivíduos, grupos domésticos e grupos locais no seio do território de origem – em função das estratégias de uso do ambiente natural, bem como

a prática de resolver conflitos por meio da dispersão espacial – se refletem na fragmentação de grupos agnáticos e resultam na formação de nexos espaciais de natureza essencialmente cognática.

Assim como o grupo local tende para um mínimo estruturado pelos laços de parentesco próximo que os coabitantes mantêm com o líder, resultando em grupos locais de 25 habitantes, isto é, 10 ou 12 adultos, o dialeto também apresenta um caráter minimalista. Se descartarmos os dialetos que obviamente resultam de depopulações drásticas,⁶⁵ temos uma média de 204 falantes por dialeto, isto é, cerca de 80 adultos distribuídos em 10 assentamentos vizinhos.

60 Esse mapa não inclui o território dos Nɪkək, sobre os quais não se tem informações de possíveis diferenças dialetais. Os números ao lado das regiões dão a população das mesmas. Para os Dɪw, há apenas o total do grupo linguístico. Quanto ao grupo O, de população muito baixa quando os visitei em 1982, é possível que tenha sido assimilado à população Kanamari, que hoje em dia habita aquela região.

61 O conceito de legibilidade foi cunhado pelo arquiteto Kevin Lynch (1960) em seu estudo sobre os mapas mentais das modernas cidades norte-americanas. Uso-o aqui num sentido mais amplo, incluindo não apenas o mapa mental do território enquanto entidade espacial, mas também os mapas mentais da sociedade e do universo, que são igualmente geradores de legibilidade.

62 Estudo da distribuição espacial de espécies vegetais na floresta, bem como da concentração de espécies em trechos e da associação entre diferentes espécies na composição de trechos.

63 Excetuando os parentes próximos, os indivíduos já casados e os de idades incompatíveis.

64 O conceito não é rígido a ponto de considerar isolados matrimoniais apenas aquelas populações em que 100% dos casamentos ocorre entre seus membros. Na prática, com pouco mais da metade dos casamentos ocorrendo no interior da população, já se configura um isolado matrimonial.

65 Isto é, os dialetos B, C, J e O (v. mapa 4).

SOCIEDADE E IMPROVISO

O capítulo precedente mostra que o dialeto não é um dado cultural cego – uma espécie de determinação exógena inarredável à qual se conformam as escolhas de coabitação e cooperação entre os índios. A frequência de casamentos interdialetais, embora seja baixa, comprova que a endogamia e o caráter de *kindred* dos dialetos é uma tendência, não uma regra. As escolhas individuais de coabitação e cooperação engendram essa tendência na medida em que se orientam para uma comunidade que se define pela intimidade entre seus membros. Há toda uma gradação de intimidade que começa no grupo doméstico, o pólo mais íntimo, passa pelo grupo local e termina no *kindred*, horizonte da sociabilidade Maku.

Se descartarmos os dialetos que obviamente resultam de depopulações drásticas,⁶⁶ temos uma média de 204 falantes por dialeto, isto é, cerca de 80 adultos distribuídos em 10 assentamentos vizinhos. Neste capítulo, trata-se de demonstrar que esta média está bem abaixo do mínimo demográfico necessário para o funcionamento de um sistema de duas seções e que o caráter tendencialmente cognático das escolhas matrimoniais se coaduna bem mais com o minimalismo social dos *kindreds* do que com o modelo exogâmico, que muitas vezes não é levado em conta.

MÍNIMO DEMOGRÁFICO E MÍNIMO SOCIAL

As pesquisas clássicas de Livi (1949) sobre o mínimo demográfico estável mostram que certas características biológicas da espécie tais como a longa duração da gravidez e da maturação dos indivíduos exigem um mínimo de divisão do trabalho que não pode se realizar em populações demasiado pequenas. Por outro lado, para que a disputa por mulheres não se generalize, é preciso que o número de pessoas em idade prolífica seja equilibrado para os dois sexos.

Ademais, a capacidade de reprodução da espécie é relativamente fraca em nível individual. Assim, os desequilíbrios na razão de sexo e na distribuição de idades podem resultar no colapso da população. Sobre uma base experimental bastante familiar ao etnólogo (populações nativas das Filipinas, Pigmeus, Bosquímanos, Esquimós, Árabes do deserto etc.), o autor chega a uma cifra que, embora não seja exata, indica de todo modo a magnitude de uma população humana capaz de se perpetuar: só as populações superiores a 500 habitantes seriam suscetíveis de garantir a estabilização e a continuidade demográfica. Os grupos isolados cujo efetivo se situa entre 300 e 500 habitantes parecem estar numa posição de desequilíbrio de onde podem atingir a estabilidade ou desaparecer rapidamente (Livi, 1949: 755).

Tabela 7. Número de seções e tamanho da “tribo” na Austrália

População por tribo	Número der seções				Total
	0	2	4	8	
50-100		2	1	?	3
100-150	4	3			7
150-200	2	2			4
200-250	1	4	2		7
250-300	1m	14m		2	17
300-350	1	2			3
350-400			2		2
400-450	1		2	1	4
450-500			1		1
500-550	1	1	3		5
550-600			1m		1
600-650	1		2		3
650-700					
700-750			1		1
750-800			1		1

800-850	1		1		2
850-900			2		2
900-950	1		1		2
950-1000			1		1
1000-1050		1	1		2
1050-1100					
1100-1150				1m	1
1150-1200					
1200-1250		1			1
1250-1300				1	1
1300-1350					
1350-1400				1	1
1400-1450			1		1
1450-1500					
1500-1550	1				1
1550-1600					
1600-1700			1		1
1700-1800					
1800-1900					
1900-2000					
2000-2100				1	1
Totais	15	30	24	7	76

m = mediana

Uma série de artigos aparecidos na obra coletiva *Man the hunter*, editada por Lee e DeVore em 1968, trata dos aspectos demográficos da organização social dos povos caçadores. No que concerne aos mínimos demográficos, o artigo de Birdsell (1968: 229-40) assim como os comentários de Binford *et al.* (1968: 245-8) reportam um tamanho médio de 500 habitantes para os grupos

dialetais australianos, uma população suficientemente grande para assegurar o recrutamento dos cônjuges e suficientemente pequena para que todos os adultos se conheçam pessoalmente. Reencontramos o mínimo demográfico de Livi (1949) com uma explicação sociológica. No entanto, outros artigos, como o de Meggit (1968: 176-84) e o de Yengoyan (1968: 185-99), indicam que o efetivo das populações nativas australianas pode ser consideravelmente inferior: há grupos com menos de 50 habitantes. Se não entram em colapso demográfico e não desaparecem como prevê Livi (1949), é porque não são grupos fechados, em completo isolamento matrimonial, mas certamente mantêm trocas populacionais com grupos vizinhos, ainda que estas trocas possam ser esporádicas.

Para a Austrália aborígine, Yengoyan (1968: 192) oferece dados numéricos associando o efetivo médio da população e o sistema de parentesco vigente (v. tabela 7). Os dados mostram com clareza que há uma associação diretamente proporcional entre o tamanho do grupo e o número de seções exogâmicas vigentes. Nos grupos muito pequenos, o número de seções tende a zero, isto é, os casamentos regulam-se apenas pelo uso da terminologia de parentesco, que é do tipo bilateral, como a dos Maku. Os grupos divididos em duas seções – os que a este estudo interessam – só começam a se tornar frequentes a partir de 250-300 habitantes.

O sul da Índia e o Ceilão – outro contexto etnográfico onde predominam as terminologias bilaterais de parentesco – mostram semelhanças notáveis com o caso australiano, não apenas na homologia dos vocabulários de parentesco (cf. Dumont, 1975), mas também no tamanho médio dos grupos que não possuem instituições unilineares. A situação é bastante complexa, mas vale a pena descrevê-la para efeitos comparativos. Como se sabe, no contexto indiano tradicional, os casamentos entre membros de castas diferentes são proibidos sob pena de excomunhão (Dumont, 1966). Além do fato de as altas castas protegerem seus bens materiais através da ameaça de excomunhão, barreiras imponderáveis impõem o casamento no interior da casta: a doutrina da metempsicose ensina que, segundo os méritos, o indivíduo pode reencarnar numa casta superior ou numa inferior. O casamento com alguém de outra casta, mesmo superior, pode trazer erros ou pecados (*karma*) cometidos alhures. Ainda que pertença à mesma casta que ego, alter pode ser suspeito de poluição. Daí a fortíssima tendência à endogamia à proliferação de castas, subcastas e microcastas que ela estimula.

Nas províncias centrais do Ceilão, as microcastas camponesas são conhecidas sob o nome de *pavula*. Segundo Yalman (1967), o *pavula* é um *kindred* com identidade definida e limites relativamente estáveis. Na prática, ele se estrutura em torno de um núcleo de parentes próximos. A preocupação de manter o *status* social e a pureza do *pavula* faz com que a maior parte dos casamentos

ocorra em seu interior. Desprezam-se os inferiores e suspeita-se dos desconhecidos, mesmo que sejam superiores. Assim, a pureza do *pavula* só é garantida por uma frequência considerável de casamentos endogâmicos. Outra característica de suas características é que não possui instituições de filiação: os casamentos regulam-se apenas pelo uso da terminologia de parentesco. O preço desta ausência de instituições é uma redução drástica do universo dos parentes socialmente reconhecidos: segundo nosso autor (1967: 26, 127), grande parte dos *pavulas* não somam mais do que 100 pessoas. Sendo assim, é fácil mapear e classificar praticamente todo o *kindred* usando apenas a terminologia.

Os motivos da redução do círculo de pessoas socialmente reconhecidas a efetivos tão baixos são obviamente distintos entre o *pavula* cingalês e o grupo dialetal Maku. No primeiro caso, o fator em jogo é a oposição entre pureza e poluição que formata as barreiras religiosas entre as castas, subcastas e microcastas. No segundo caso, os fatores em jogo, como vimos, envolvem desde a economia de caça e o reconhecimento do território até a solução de conflitos por fissão e a possibilidade de recompor grupos locais por fusão. Porém nos dois casos, encontramos o cognatismo associado a pequeníssimos efetivos populacionais. Os australianos são o nosso caso de controle para a associação entre cognatismo e pequenas populações. As pequenas populações australianas tendem a não possuir grupos exogâmicos de filiação e a se comportar de maneira cognática, regulando o casamento apenas a partir da terminologia de parentesco. As populações maiores tendem a constituir sociedades com números cada vez maiores de seções. Os Maku oscilam entre o extremo cognático cingalês e o extremo australiano das seções – isto é, entre o que chamamos na introdução a este estudo, respectivamente, de modelo cognático e modelo exogâmico. Trata-se agora de explorar os aspectos demográficos desta oscilação.

SIMULANDO SOCIEDADES

Obviamente, para que os sistemas de seções funcionem é preciso que o número de homens e mulheres núbeis de cada seção não seja muito diferente do número de homens e mulheres núbeis da seção afim. Uma situação de desequilíbrio poderia ser contornada por casamentos poligâmicos, mas as sociedades indígenas raramente se dão ao luxo de uma poligamia generalizada. Apenas os líderes, os grandes caçadores ou os guerreiros de fama indiscutível gozam o privilégio de mais de uma esposa. A situação inversa, a da mulher com vários maridos, não faz parte do horizonte cultural da maioria dessas sociedades (Cf. Murdock, 1968). Outra forma de contornar o desequilíbrio seria a busca do

cônjuge na população vizinha. Porém, dada a tendência centrípeta que caracteriza várias dessas sociedades, a busca do cônjuge na população vizinha é raro. Resta a franca desobediência às regras de casamento como forma de contornar o desequilíbrio da distribuição de sexos e das idades nas seções. Que tamanho precisa ter um grupo humano dividido em duas seções exogâmicas para que a distribuição dos sexos e idades seja equilibrada em ambas?

A pesquisa do mínimo demográfico para o funcionamento dos sistemas de parentesco enfrenta alguns obstáculos consideráveis: em primeiro lugar, os dados demográficos sobre as populações iletradas são muito precários, de vez que o antropólogo em geral não dispõe do registro civil, essa ferramenta do demógrafo; em segundo lugar, as populações iletradas sobre as quais há dados demográficos confiáveis apresentam sistemas de parentesco bastante diversos entre si, de forma que o número de populações divididas em seções não constitui uma amostra estatisticamente confiável; em terceiro lugar, essas populações foram diferentemente atingidas por fatores exógenos tais como epidemias ou ações simplesmente genocidas, de forma que os diversos tamanhos dessas populações não formam um contínuo analisável e sim um conjunto díspar com enormes lacunas (cf. Howell, 1986).

Há uma solução para esse impasse, que é simular em computador a reprodução dessas sociedades, tomando como ponto de partida tamanhos diversos de população inicial e introduzindo sistemas diversos de parentesco. Com isso, podem-se preencher as lacunas existentes nos dados empíricos. Esse procedimento foi usado aqui.

As simulações numéricas por meio de computador foram usadas por vários autores a fim de estudar a reprodução de sistemas de parentesco: Kunstadter, Buhler, Stephen, e Westoff. (1963), MacCluer e Schull (1970), MacCluer, Neel e Chagnon (1971), MacCluer e Dyke (1976), Hammel, McDaniel e Wachter (1979). Os três primeiros trabalhos têm o inconveniente de tomar por base populações iniciais demasiado grandes se comparadas ao tamanho das populações reais que adotam os sistemas simulados. Além disso, o baixo número de simulações realizadas não garante a confiabilidade estatística. Porém, a falha mais grave de todos esses estudos, à exceção de Hammel et al. (1979), é que partem de um ponto de vista duplamente equivocado. Em primeiro lugar, nas populações reais, a escassez de mulheres criada pelas proibições de casamento frequentemente leva os habitantes a buscarem arranjos matrimoniais que minimizam o efeito destas proibições. Se devido aos desequilíbrios demográficos inevitáveis nas populações pequenas, não há cônjuges casáveis segundo as regras, as regras são desobedecidas.⁶⁷ Não levando isso em consideração, os resultados das simulações têm pouca utilidade. Em segundo lugar, os estudos

mencionados são redundantes, pois ao tentarem avaliar a influência do tamanho da população sobre o funcionamento de regras rígidas de casamento, não percebem que tais regras afetam o tamanho da população.

Para evitar a redundância dos estudos anteriores, adotou-se aqui a seguinte solução: “permitem-se” os casamentos contrários às regras do sistema a fim de verificar que tamanho a população precisa ter para que o número de casamentos contrários às mesmas permaneça abaixo de, digamos, 10% do total de casamentos. Um outro avanço deste estudo relativamente aos anteriores é que os mesmos não são comparativos. Cada qual simula um único sistema de parentesco. Aqui, além de simular o sistema Dravidiano e o sistema de duas seções, simulam-se quatro outros sistemas, para efeitos comparativos. Eis a lista e alguns detalhes dos seis sistemas simulados:

A. Esquimó. Neste sistema, não há grupos de filiação tais como linhagens, clãs etc. Trata-se de um sistema cognático de parentesco baseado apenas em proibições matrimoniais. Estas se restringem aos membros da família nuclear. Um homem pode se casar com qualquer de suas primas, mas não há preferência por primas. Nosso vocabulário Indo-Europeu de parentesco pertence a esta categoria de sistemas (Fox, 1967).

B. Davidiano cognático. Como no sistema Esquimó, não há grupos de filiação, mas à diferença do sistema Esquimó, os sistemas deste tipo apresentam preferências matrimoniais positivas.⁶⁸ O casamento é preferencial entre primos cruzados e proibido entre primos paralelos (Yalman, 1967; Dumont, 1975). A distinção cruzado/paralelo é estendida a primos de vários graus, de modo que a terminologia cobre todos os parentes próximos e boa parte dos mais distantes. Neste estudo, os primos cruzados e paralelos são distinguidos até o terceiro grau, bem como as preferências e proibições matrimoniais derivadas dessa distinção.⁶⁹

C. Havaiano. Este tipo de sistema também é cognático: não há grupos de filiação. Como no sistema esquimó, tampouco há definições positivas a respeito de quem um homem deve esposar, mas à diferença do tipo Esquimó, as proibições de casamento excedem a família nuclear e incluem todos os primos, tanto os paralelos quanto os cruzados (Fox, 1967). Neste estudo, os primos são considerados até o terceiro grau.

D. Sistema de duas seções ou sistemas dicotômicos. Trata-se do sistema descrito acima, no capítulo 2. Relembrando suas características, há dois grupos exogâ-

nicos de filiação. O casamento é proibido no interior desses grupos e prescrito entre eles. Num sistema patrilinear, como o simulado aqui, um homem pertence à seção de seu pai, casa com uma mulher da seção de sua mãe e de seu próprio nível generacional. Como os primos cruzados de qualquer grau sempre pertencem a seções opostas e ao mesmo nível generacional, há uma forte preferência pelo casamento entre primos cruzados (Fox, 1967; Lévi-Strauss, 1967).

E. Casamento circular ou matrilateral. Neste tipo de sistema, há no mínimo três clãs patrilineares exógamos, digamos A, B e C. A patrilinearidade e a exogamia dos clãs excluem a prima paralela patrilateral (FBD) das escolhas matrimoniais de um homem. Os clãs sempre se casam na mesma direção: homens A casam com mulheres B; homens B casam com mulheres C; homens C casam com mulheres A. Isto exclui a prima paralela matrilateral (MZD) e também a prima cruzada patrilateral (FZD). Apenas a prima cruzada matrilateral (MBD) satisfaz a regra da unidirecionalidade do casamento. Assim, ela é vista como a escolha matrimonial preferencial, daí ser o tipo conhecido como sistema matrilateral de casamento (Leach, 1954; Lévi-Strauss, 1967).

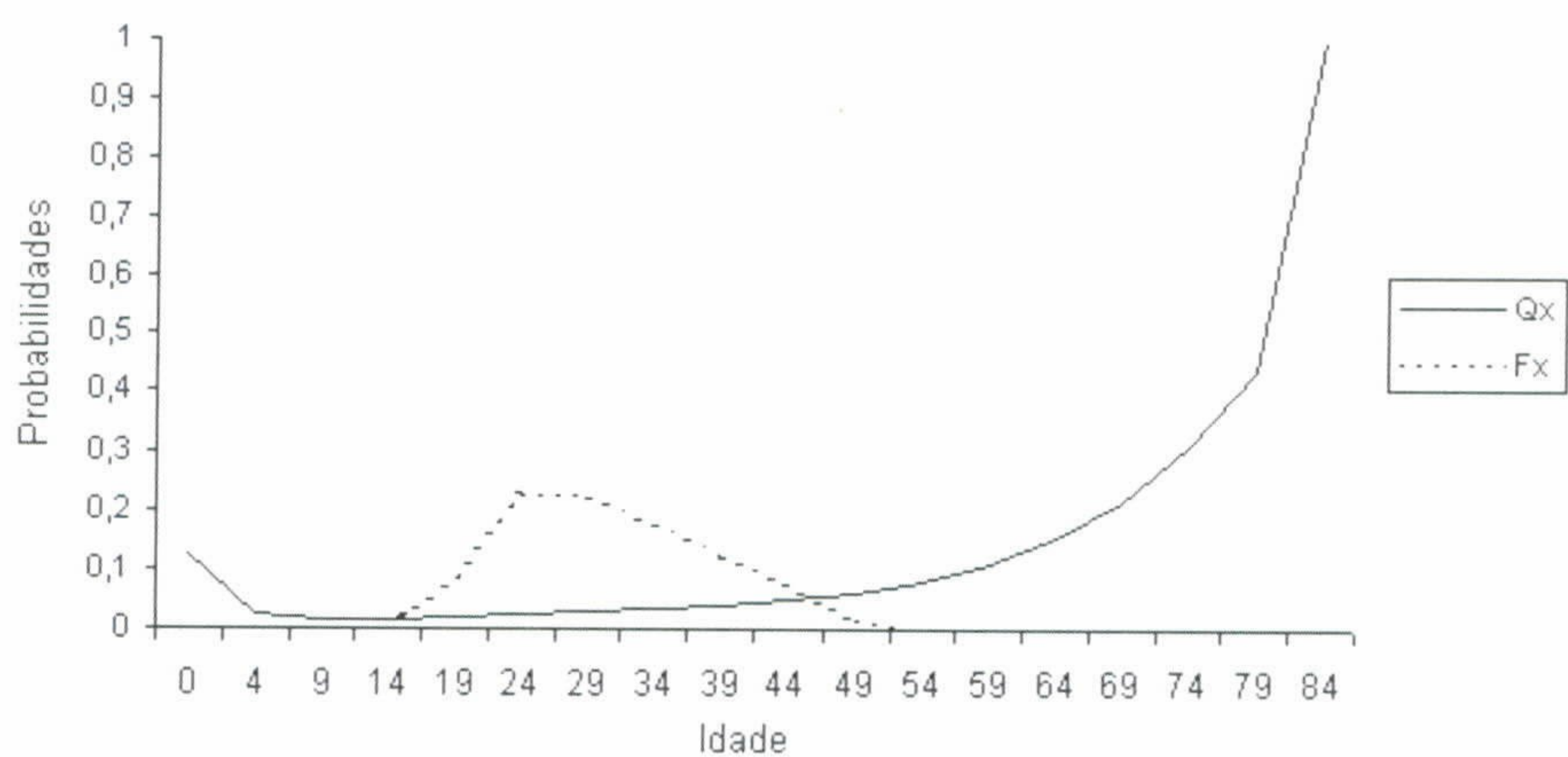


Figura 12. Probabilidades de engravidar (Fx, apenas para as mulheres) e de morrer (Qx, para ambos os sexos)

F. Kariera. Trata-se dos sistemas de quatro seções, também conhecidos como tipo Kariera, por causa da tribo homônima, onde foram descobertos. Nestes sistemas, há quatro grupos exogâmicos de filiação, digamos A, B, C, e D, mas eles não se casam de maneira circular ou unidirecional. Homens A casam com

mulheres B e seus filhos pertencem a C; homens B casam com mulheres A e seus filhos pertencem a D; homens C casam com mulheres D e seus filhos pertencem a A; homens D casam com mulheres C e seus filhos pertencem a B. É como se houvesse dois sistemas dicotômicos em cada geração alternada. Analogamente aos sistemas dicotômicos, os primos cruzados de ambos os lados são vistos como o casal ideal, mas as prescrições e proibições de casamento são obviamente bem mais restritivas (Radcliffe-Brown, 1930; Fox, 1967; Lévi-Strauss, 1967; Dumont, 1971).

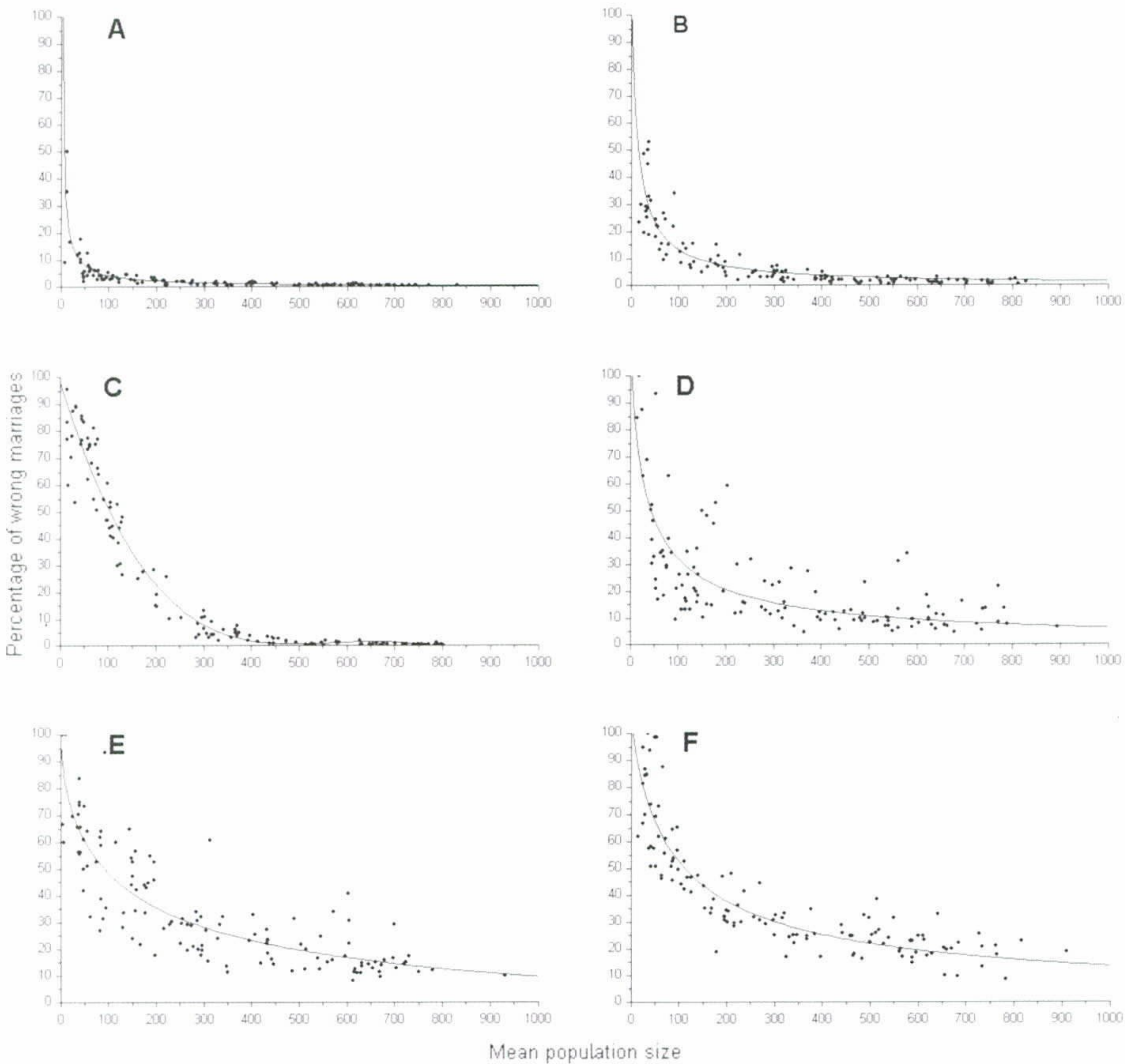


Figura 13. Percentagens de casamentos “errados” por tamanho médio da população e sistema de parentesco. (A) Esquimó, (B) Dravidiano, (C) Havaiano, (D) Duas seções, (E) Matrilateral, (F) Karia. As curvas A, B, D, E e F foram ajustadas com o modelo de Harris; a curva C, com o polinômio do 4º grau. Cada ponto representa uma simulação diferente (750 no total).

Um programa em linguagem Pascal foi escrito por mim para simular esses seis sistemas, com o propósito de verificar qual o mínimo demográfico necessário para o funcionamento de cada um. O programa gera populações virtuais compostas de indivíduos. Cada indivíduo é um vetor dentro de uma matriz. Este vetor contém as seguintes informações: identidade do indivíduo, sexo, identidade do pai, identidade da mãe, grupo de filiação (quando apropriado), identidade do cônjuge (quando apropriado) e data da morte (quando apropriado). Sexos, idades e grupos de filiação são distribuídos numa pirâmide etária estável dentro da matriz e se permite que os indivíduos cresçam, casem, se reproduzam, envelheçam e morram. A gravidez de mulheres férteis, a determinação do sexo das crianças e a morte dos indivíduos seguem os mesmos procedimentos estocásticos usados em vários outros estudos que envolvem simulação numérica: o programa gera um número aleatório e o compara com o parâmetro demográfico correspondente – no caso, probabilidades de engravidar específicas por idade, probabilidades de morrer específicas por idade, bem como a razão de sexo (aqui fixada em 0,5). Se o número aleatório gerado pelo programa for maior ou igual ao parâmetro demográfico correspondente, o evento em questão ocorre (por exemplo, se o número aleatório for igual a 0,003 e a probabilidade de morrer daquele indivíduo, conforme sua idade, for de 0,002, então o indivíduo morre). As probabilidades de morrer e engravidar (v. figura 12) foram derivadas das tábuas de vida dos índios Tirió (cf. Gage *et al*, 1984a e b).

As etapas principais do programa são (1) escolha do sistema de parentesco (das regras de casamento) pelo usuário, (2) geração automática da população inicial, distribuindo sexos, idades e instituições de filiação (quando apropriado) numa pirâmide estável; (3) casamentos, (4), nascimento, (5) mortes; (6) aniversários. As etapas 3, 4, 5 e 6 são repetidas automaticamente 200 vezes, simulando 200 anos de história demográfica para cada população. Cinco populações iniciais – de 50, 100, 200, 300 e 400 indivíduos – foram simuladas 25 vezes para cada sistema de parentesco, totalizando 750 simulações, 125 por sistema de parentesco.

MINIMALISMO VERSUS ESTRUTURA

A fim de verificar o mínimo populacional que cada sistema de parentesco necessita para operar, casamentos “errados” foram permitidos sempre que casamentos certos não eram possíveis em virtude dos desequilíbrios demográficos inevitáveis nas populações pequenas. Os resultados das simulações se mostram na figura 13. Quanto mais restritivas as prescrições e proibições de casamento

do sistema, maior será o efetivo necessário para evitar casamentos “errados.” Se tomamos a taxa de 10% como ponto comparativo, verificamos que o sistema Esquimó é capaz de operar com um total aproximativo entre 50 e 100 pessoas. Já o sistema Dravidiano, necessita de 200 a 300 pessoas. O Havaiano, de 400 a 500. O de duas seções exige de 900 a 1000 para manter os casamentos “errados” abaixo de 10%. O sistema matrilinear precisa de mais de 1500 pessoas e o Kariera, certamente mais de 2000.

Como interpretar esses resultados? Deve-se concluir que o funcionamento a 100 % de um sistema de metades exogâmicas só é garantido em populações maiores que 500 habitantes? Responder afirmativamente e sem nuances seria sem dúvida um exagero da importância dos fatores demográficos. Em primeiro lugar, porque muito raramente as populações reais permanecem por tanto tempo (200 anos) em isolamento matrimonial completo. Mesmo num levantamento sincrônico, raras são as populações 100% endogâmicas (Cf. Sutter e Tabah, 1951), de modo que os desequilíbrios críticos na oferta relativa de mulheres são compensados pela busca do cônjuge em populações vizinhas.

Como se disse acima, isso pode degenerar em guerras tribais, com rapto de mulheres e baixas em ambos os lados. A literatura etnográfica mundial abunda em exemplos de guerras causadas por escassez de mulheres (Cf. Lévi-Strauss, 1967). Assim, a decisão de esbordar ou não os limites da população para contornar a eventual falta de mulheres casáveis segundo as regras vigentes (escassez relativa de mulheres) depende de fatores que dizem respeito à política intertribal, fatores que não se deixam codificar em programas de computador, sendo este um dos sérios limites do experimento comentado aqui.

Além disso, nas populações reais, as pessoas desobedecem as regras de casamento por dois outros motivos que não se deixam codificar: as alianças políticas internas à população e os interesses econômicos das famílias que a compõem. A influência desses dois fatores depende, naturalmente, das tendências culturais da população estudada. Em grande parte dos grupos divididos em metades exogâmicas, essas influências são negligenciáveis, dado que não há posse territorial individual e cada indivíduo é capaz de produzir tudo o que os outros indivíduos do mesmo sexo produzem. Nesses casos, as mulheres não chegam a se transformar em veículos do tráfico de poder (Cf. Pozzobon, 1992). Em se tratando, porém, de sociedades mais complexas, é de esperar que os casamentos contrários às regras decorram igualmente de injunções político-econômicas. Um homem pode decidir casar com uma esposa proibida em função da vantagem política e/ou econômica que isso possa lhe trazer (Cf. Leach, 1954: 76 ss.).

Dadas estas restrições, os resultados expostos acima não devem ser considerados para além do que realmente são: apenas aproximações razoáveis à questão

do mínimo demográfico para o funcionamento de um sistema de metades exogâmicas. Supondo-se uma população matrimonialmente isolada, abstraindo-se os fatores exógenos à demografia (economia, política, etc) e as catástrofes que às vezes se abatem sobre as populações reais (epidemias, guerras etc), podemos dizer que este mínimo se situa em torno de 500 pessoas. É bem provável que, mantendo-se as mesmas abstrações e os mesmos parâmetros demográficos, sistemas de parentesco distintos exijam mínimos demográficos diferentes deste.

Pode-se acusar este estudo de se fundamentar em parâmetros demográficos que certamente não são generalizáveis para todas as populações divididas em metades exogâmicas. Ainda assim, ele tem o mérito de ser o primeiro de uma série de experimentos sobre diversos sistemas de parentesco, entre os quais deverão estar os de seções e sub-seções, comuns entre os aborígenes australianos, os sistemas de casamento circular ou troca generalizada, característicos de certos povos asiáticos como os Katchin e os Purum, os sistemas ego-centrados e assim por diante. A única forma de saber o mínimo populacional de cada sistema, bem como de comparar os efeitos deles sobre a demografia das populações que os adotam, é manter constantes os parâmetros.

Não se trata de reduzir as instituições culturais ao substrato demográfico das sociedades, mas de revelar os aspectos demográficos da vigência dessas instituições. Neste sentido, conhecendo-se o “desempenho” demográfico de cada sistema de parentesco, talvez se possa jogar alguma luz sobre questões ainda meio obscuras na etnologia, a saber, o modo como um sistema de parentesco se transforma em outro; a inexistência empírica de certos sistemas logicamente possíveis; a fragilidade de certos tipos de estrutura social ao contato com o ocidente.

NOTA DO PREFACIADOR

Em meio a este tópico, mais precisamente entre o primeiro e o segundo parágrafo, Pozzobon pretendia desenvolver alguns argumentos que, no original, estão apenas pontuados em ideias gerais e destacados do texto, tendo sido excluídos de sua versão em livro. Entretanto, para uma melhor compreensão do argumento que o autor tinha em vista para este tópico, vale mencionar a conclusão à qual ele chegava depois de seguir suas colocações quanto ao mínimo demográfico, passando por dados de sociedades australianas, cingalesas e guianenses, em que os trabalhos de Birdsell, Yengoyan, Yalman e Rivière são as principais referências. Delineando o que é, para ele, este cognatismo latente das sociedades Maku, Pozzobon aponta, ao final, que “Os motivos para o minimalismo e a intimidade podem ser variados, mas o efeito é sempre o mesmo: improvisação do social, sentido do jogo. Sociedades que mancam de estruturas abrangentes [unidades sociais mais inclusivas que o grupo local ou uma rede de grupos locais.

66 Isto é, os dialetos B, C, J e O (v. mapa 4).

67 Radcliffe-Brown (1930), Leach (1954), Fox (1967), Yalman (1967), Laraia (1974).

68 A diferença entre os sistemas que apenas proíbem casamentos e os sistemas que além de proibirem definem qual categoria de parentes pode se casar entre si levou Lévi-Strauss (1967) a estabelecer a famosa distinção entre estruturas complexas (as que apenas proíbem) e estruturas elementares de parentesco (as que definem). A complexidade não diz respeito ao caráter por vezes intrincado dos sistemas de parentesco, mas ao fato de que nas sociedades reguladas por estruturas complexas, fatores externos ao parentesco, tais como as injunções políticas, as segmentações sociais, as barreiras religiosas, afetam a escolha do cônjuge.

69 Nesses sistemas, dada a ausência de instituições de filiação, a distinção entre paralelos e cruzados para graus mais altos que o primeiro não é assunto evidente (Héritier, 1981). Adotei aqui uma generalização de exemplos oferecidos por Yalman (1967) e Dumont (1957, 1975).

O DIREITO À ANARQUIA

O contato entre os Maku e os brancos fornece uma espécie de experimento crucial (infelizmente atroz) sobre o funcionamento da sociedade Maku. As alterações introduzidas espontânea ou intencionalmente em alguns assentamentos tiveram pelo menos a virtude de mostrar o quanto os padrões tradicionais de ordenamento social são necessários para esses índios. Neste capítulo, farei um breve esboço histórico do contato, com o objetivo de ilustrar este ponto de vista.

DA HIERARQUIA À ESCRAVIDÃO

Em meados do século XVIII, a população indígena do baixo e médio Rio Negro já sofrera enorme decréscimo em decorrência da captura e remoção de escravos para Manaus, Belém e São Luís, bem como de epidemias de bexiga e sarampo. Apesar disso, este rio continuaria sendo o ponto convergente das entradas e “descimentos,” pois à medida em que se o explorava, novos e densos contingentes populacionais iam sendo descobertos nos altos afluentes. Documentos de 1739 a 1755 a respeito dos índios trazidos como escravos das tropas de resgates instaladas no Rio Negro, já apontam a enorme transferência forçada de índios Boupé, Baniba, Macu⁷⁰ e outros grupos do Rio Negro para trabalharem em Belém e São Luís (Meira, 1994).

Desde o início do século XIX a região do Rio Negro foi missionada por carmelitas, capuchinhos e franciscanos, que tiveram forte participação, juntamente com militares, na captura de índios e na exploração de seu trabalho, principalmente no extrativismo, e também na repressão às revoltas indígenas que ocorreram na primeira metade daquele século. Suas ações foram contemporâneas à chegada dos comerciantes ditos regatões, muitas vezes marcada pela violência, quando apresavam até mesmo meninos índios para vendê-los a negociantes de Manaus e Belém (Wallace, 1853: 189).

Na virada para o século XX, quando o ciclo da borracha atinge o seu apogeu, a violência dos regatões e seringalistas se recrudesce. Malocas inteiras são abandonadas pelos ribeirinhos, que se refugiam nos altos rios e igarapés, muitas vezes em pleno território Maku. Alguns destes últimos não escapam ao apresamento de escravos, como comprova o documento do capuchinho Frei Venâncio Zilocchi, datado de 5 de dezembro de 1882 e endereçado a um chefe indígena Tukano. Visava o documento, entre outras coisas, “Proibir absolutamente a venda dos indígenas Macú, como também impedir do modo que puder as assim ditas pega-pega” (*apud* Brüzzi Alves da Silva, 1962: 463-4).

Esses fatos certamente contribuíram para revestir a tradicional relação hierárquica entre os Tukano e os Maku de um significado que ela não possuía: o da escravidão. Já vimos que de fato não há escravidão, pois escravos são cativos cujo dono pode afastá-los de suas famílias e vendê-los separadamente, ao passo que as relações entre os dois grupos indígenas em questão não envolvem separação e venda de indivíduos nem impõem qualquer catividade aos Maku. A hierarquia é um fenômeno diferente da dominação (cf. Dumont, 1966). Porém, os brancos que frequentavam a área passaram a interpretar o fenômeno hierárquico como expressão do que eles mesmos praticavam, que era o apresamento e a redução de índios a escravos.

A MISTIÇAGEM DOS CONCEITOS E A NEGAÇÃO DA DIFERENÇA

Os primeiros etnógrafos da área assumiram ao menos em parte o ponto de vista dos comerciantes sobre a escravidão e em parte o ponto de vista dos índios do rio sobre a inferioridade dos Maku. Terminaram produzindo etnografias bastante enviesadas. Os Maku foram por eles descritos como um povo arcaico reduzido à escravidão por índios invasores mais desenvolvidos.⁷¹ Ou como povos regressivos, que perderam características culturais mais complexas por causa do escravismo.⁷² Para uns, sua aparência grosseira sugeria mestiçagem com negros. Outros achavam que se haviam mestiçado com europeus.⁷³

Etnólogos profissionais como Koch-Grünberg (1906 b) e Nimuendajú (1927) trataram de dar uma forma científica às especulações sobre as origens dos Maku. Eles seriam os descendentes dos povos caçadores, de cultura rudimentar, que por primeiro ocuparam o Noroeste Amazônico. Mais tarde, teriam entrado em contato com grupos agricultores Tukano e Arawak, vindos do oeste, que impuseram sua dominância demográfica e cultural na área. A hipótese não deixa de ser plausível, mas o fato é que a ideia acadêmica da rudimentaridade da cultura Maku, somada às ideias ribeirinhas sobre sua inferioridade e ao senso

comum dos regionais sobre o escravismo, engendrou uma espécie de mestiçagem conceptual que mais tarde traria consequências nefastas para os Maku, como veremos logo adiante.

Em 1914, entram em cena os missionários salesianos estabelecendo-se com seu fervoroso zelo apostólico na cidade de São Gabriel da Cachoeira, numa época em que o ciclo da borracha começa a entrar em colapso. Postos missionários são progressivamente construídos em aldeias Tukano e Arawak, tais como Pari-Cachoeira no Rio Tiquiê, Taraquá e Yauaretê, no Rio Uaupés, e São Joaquim, no Rio Içana. Devotados à educação, fazem os índios construir internatos, para onde são exortados, na base de ofertas em mercadoria, a enviarem seus filhos. A mercadoria, bem como o tratamento médico para as doenças que eles próprios traziam, eram o argumento apostólico mediante o qual os missionários convenceram os índios ribeirinhos a abandonarem suas malocas (casas comunais) em favor de casas unifamiliares, sob o pretexto de que nas antigas malocas eles viviam amocambados na preguiça, na lascívia, nas feitiçarias e outros vícios anticristãos. Como resultado, ao final dos anos 1960, os índios ribeirinhos do Uaupés, Papuri, Tiquiê e Içana já haviam destruído suas malocas, falavam português ou espanhol e dependiam profundamente de mercadorias e da economia regional.

Nesta mesma época, os salesianos voltaram seus esforços apostólicos para os Maku do Uaupés. Imbuídos da mestiçagem de conceitos acadêmicos (rudimentaridade da cultura Maku), ribeirinhos (inferioridade dos Maku) e regionais (escravidão Maku), outorgaram-se a missão de salvar esses pobres índios atrasados do humilhação e do cativeiro.⁷⁴ Durante os anos 1970, no intuito de estender a eles os benefícios da alfabetização e da assistência médica, os missionários lograram concentrar em alguns povoados-missão exclusivamente Maku uma série de aldeias anteriormente dispersas. Os exemplos mais conhecidos são Santo Atanásio, atualmente com 240 habitantes, e Nova Fundação, com 164 habitantes, ambos entre os Hupda, entre os rios Tiquiê e Papuri.

Se por um lado a concentração espacial facilita o acesso à assistência médica e a implantação de escolas rurais, por outro lado apresenta problemas de difícil solução. O primeiro deles é o problema alimentar. Como vimos, os caçadores de uma aldeia de 25 habitantes caçam num raio de sete a dez quilômetros em torno da aldeia. Se a população da aldeia aumenta, o raio de atuação dos caçadores também aumenta. Em vez de caminhar quatro horas por dia, eles são obrigados a caminhar seis horas ou mais, a fim de encontrar caça suficiente para manter seus familiares. Com o tempo, torna-se impraticável aumentar o raio de caça e o assentamento se fissiona em dois ou três assentamentos espacialmente separados, aliviando com isto a pressão sobre o meio ambiente. Mas nos povoados-missão

essa possibilidade é afastada pela pressão dos padres: os índios só recebem assistência médica e mercadorias se aceitarem o sedentarismo. Em consequência, esses povoados atravessam crises periódicas de fome, pois seus caçadores são obrigados a caminhar vários dias para encontrar caça.

Para solucionar o problema, os missionários estimularam a formação de pasto e doaram gado. Mas, além de não produzir carne suficiente para substituir a caça, a bovinocultura reforça a concentração espacial e a sedentarização desses índios. Ora, qualquer manual de epidemiologia mostra que a concentração espacial, sobretudo quando não há condições sanitárias adequadas para a eliminação de excretos humanos e outros dejetos produzidos pela comunidade, é condição propiciadora de surtos e epidemias. Em consequência, nos povoados-missão, os habitantes vivem infectados por doenças que se mostram mais raras nos assentamentos tradicionais, sobretudo a parasitose e a tuberculose, que se agravam através de um estado comparativamente mais alto de desnutrição.⁷⁵

Um outro inconveniente dos povoados-missão é a dificuldade da coleta de cobertura para as casas (caranã). Um povoado-missão esgota em pouco tempo os caranazais da redondeza. Em resposta, os missionários têm distribuído folhas de zinco, que aumentam sobremaneira o calor dentro das casas. Na época das chuvas, este calor contrasta fortemente com o frio noturno. A grande variação térmica facilita e agrava as doenças respiratórias. Se, de um lado, os povoados-missão são mais acessíveis à assistência médica, de outro lado propiciam epidemias e com isto necessitam de mais assistência médica do que as aldeias tradicionais. É um círculo vicioso: gente concentrada fica sem condições sanitárias passa fome e fica mais doente; garantem-se essas condições precárias com farta distribuição de medicamentos, o que não debela a causa do problema, além de reforçar a concentração espacial e a sedentarização.

Ademais, nos povoados-missão o trabalho nas roças é muito árduo. Dada a sobre-exploração das clareiras e o esgotamento rápido do solo em situação de sedentarismo, as roças se situam cada vez mais longe. Isto obriga as mulheres a longas caminhadas pelas trilhas no centro da mata, carregando cestos com 30 ou 40 kg de mandioca, coisa que as índias de fala Tukano não precisam fazer, pois transportam os tubérculos em canoas, visto que em geral suas roças se situam às margens dos rios e igarapés navegáveis. As mulheres Maku dos povoados-missão mostram-se bastante desanimadas e pouco produtivas.

A situação de anomia se agrava sobretudo diante da impossibilidade de resolver as disputas internas por meio da dispersão espacial. Como vimos, os Maku resolvem suas brigas internas alternando a vida social em três ambientes distintos e complementares: o assentamento Maku, os acampamentos de caça e os povoados ribeirinhos. Porém, nos povoados-missão, eles não querem abando-

nar o gado, além de sofrerem pressão dos missionários para manter os filhos na escola e se fazer presentes à missa semanal. Então, eles permanecem no local, a despeito dos desentendimentos. Em consequência, as brigas costumam ser bem mais frequentes e violentas, várias delas resultando em mortes.

Os problemas decorrentes do contato – escassez alimentar, surtos epidêmicos, fadiga e desânimo nas tarefas de caça e agricultura, anomia e violência em virtude da impossibilidade de praticar o *solving conflicts by fission* – estão profundamente ligados. A mobilidade espacial Maku, como vimos, é decorrência de múltiplos fatores complementares: irritação das mulheres com a repetitividade do trabalho agrícola e com a baixa produtividade dos homens nas caçadas cotidianas, desentendimentos entre diferentes grupos domésticos, desejo de reconciliação mediante uma festa com muita carne de caça, desentendimentos com os índios do rio, resposta à demanda destes últimos. Não é de admirar que o colapso deste sistema dinâmico e fluído de equilíbrio social provoque surtos de acusações mútuas de feitiçaria, violência, mortes e vendetas.⁷⁶

A compaixão apostólica dos missionários é deslocada e discriminatória na medida em que o desejo de livrar os índios de uma escravidão que na verdade não existe produz o efeito perverso de negar a essência da sociedade Maku, que reside na dispersão espacial e na fluidez do comportamento – meios indispensáveis para o imprevisto de uma ordem social delicada e sutil. Felizmente, a maioria da população Maku ainda está ao abrigo da salvação [Nota do Editor: termina aqui o manuscrito de Pozzobon].

70 Trata-se, respectivamente, dos índios do Rio Uaupés (Tukano), dos Baniwa (Aruak) e dos Maku.

71 Wallace (1853: 621), Coudreau (1887, II: 163).

72 Herndon (1853: 253), McGovern (1927), Métraux (1948: 866), Biocca (1954: 212), Goldman (1963: 7).

73 Respectivamente, von Martius (1867: 547) e Spruce (1853: 344).

74 Para avaliar o quanto este amálgama conceptual constituiu matriz teórica das ações concretas dos salesianos, veja-se a obra dos etnólogos salesianos Antônio Giaccone (1949) e Alcionílio Brüzzi Alves da Silva (1962).

75 Estes aspectos estão presentemente em estudo através do projeto “Saúde, nutrição e assentamento (um estudo comparativo de povoados indígenas tradicionais e povoados-missão na área do rio Negro)”, financiado pela FINEP e coordenado pelo Instituto Socioambiental em conjunto com o Museu Paraense Emílio Goeldi.

76 Situação análoga foi constatada entre os índios Deni do Rio Cunhuá, no sul do Estado do Amazonas. Em virtude da ação de comerciantes e missionários do Summer Institute of Linguistics, vários de seus assentamentos, anteriormente com 25 ou 30 habitantes e bastante móveis, foram concentrados e sedentarizados em uns poucos aldeamentos, gerando uma situação de anomia muito semelhante àquela que acabo de descrever (cf. Koop e Lingenfelter, 1983).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BINFORD, L., J. B.; BIRDSELL, D.** Damas et al. 1968. The magic numbers “25” and “500”: Determinants of group size in modern and Pleistocene hunters. In *Man the Hunter*, R. B. Lee and I. DeVore, eds. Chicago: Aldine, 245-248.
- BIOCCA, Ettore** (1954). Pesquisa sobre o método de preparação do curare pelos índios. *Revista do Museu Paulista*, N. S., V. 8.
- _____. (1965). *Viaggi tra gli Indi*. Alto Rio Negro - Alto Orinoco. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, v. I.
- BIRDSELL, Joseph B.** (1968). Some predictions for the pleistocene based on equilibrium systems among recent hunters-gatherers, in LEE, R. B. & DEVORE, I (Ed.), *Man the hunter*. Chicago: Aldine. Hunters. doc - BirdSell 1968
- BOELDEKE, Alfred** (1958). *With Graziela to the head hunters*. Londres.
- BOURDIEU, Pierre** (1987). *Choses dites*. Paris: Minuit.
- BRÜZZI ALVES DA SILVA, Alcionílio** (1962). *A civilização indígena do Uaupés*. São Paulo: Missão Salesiana do Rio Negro.
- BUCHILLET, Dominique** (1983). *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Tese inédita de Doutorado. Universidade de Paris-X Nanterre.
- CABALZAR, Aluísio** (2000). “*Geografia das alianças no rio Tiquié. Ensaio sobre formações supra-locais no Noroeste Amazônico*.” Artigo inédito.
- CARNEIRO, Robert L.** (1960). Slash-and-burn agriculture: a closer look at its implications for settlement patterns, in WALLACE, F. C. (Ed.) *Man and cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CHAYANOV, Alexander V.** (1966) *The Theory of Peasant Economy*. Manchester: Manchester University Press.
- CHERNELA, Janet M.** (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austins: University of Texas Press.
- CHOY, Emilio** (1969). *Circunstancias en que la contrarevolución sirvió como factor de desarrollo en la revolución neolítica*. Mesa redonda de ciencias prehistóricas y antropológicas. Lima: Universidad Católica del Perú.
- COUDREAU, Henri A.** (1887). *La France Équinoxiale*. Paris.
- DAHLBERG, G.** (1948). *Mathematical method for population genetics*. London New York: Interscience.
- DE BENE, Gregorio** (1906). Relatório, in *Archivos da presidência da Província do Amazonas*, v. I.
- DESHAYES, Patrick.** (1982). *La Conception de l'Autre chez les Kashinawa*. Paris: Université de Paris VII. (Tese de Doutorado)

- DORJAN, Vernon R.** (1959). The factor of polygyny in African Demography, in BASCON, R. & HERSKOVITS, M. (orgs.) *Continuity and change in African cultures*. Chicago: The University of Chicago Press, 87-112.
- DUDLEY, Florence C. & ALLEN, William** (1942). Mating customs in North Carolina 1750-1900. *News*, 27: 19-20.
- DUMONT, Louis** (1957). *Une sous-caste de l'Inde du Sud: organisation sociale des Prama-lai Kallar*. Paris, La Haye: Mouton.
- _____. (1966). *Homo hierarquicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- _____. (1971) *Introduction à deux theories d'anthropologie sociale*. Paris: Mouton.
- _____. (1975). *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris, La Haye: Mouton.
- DYKE, Bennet** (1971). Potential mates in a small human population. *Social Biology*, 18 (1): 28-39.
- ELKIN, A. P.** (1954). *The Australian Aborigines: how to understand them*. Sydney: Angus and Robertson. Hunters. doc - Elkin 1954
- EMENEAU, E. B.** (1937). Toda marriage and taboos. *American Anthropologist*, 39: 103-12.
- _____. (1941) Language and social forms: a study of Toda kinship and descent, in
- SPIER, L., HALLOWEL, A. I. & NEWMAN, S. S.** (Ed.) *Language, culture, and personality. Essays in memory of Edward Sapir*. Menasha: Sapir Memorial Publication.
- FOX, Robin** (1967). *Kinship and marriage*. Londres: Penguin.
- FRANKY CALVO, Carlos Eduardo e MAHECHA RUBIO, Dany** (1999). *La flexibilidad y la clandestinidad: estrategias de manejo del territorio entre los Yujup del bajo Apaporis*. Artigo inédito.
- FRANKY CALVO, Carlos Eduardo; MAHECHA RUBIO, Dany** (1997). *Los yujup del bajo Apaporis: Entre la flexibilidad y la clandestinidad. El arte de las relaciones multiculturales*. Ponencia presentada al VIII Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá, diciembre 5-7 (inédita).
- FRANKY CALVO, Carlos Eduardo; CABRERA BECERRA, Gabriel; MAHECHA, RUBIO, Dany** (1999). *Los Nikak: nómadas de la amazonía colombiana*. Bogotá: Fundación Gaia.
- FRIKEL, Protásio & CORTEZ, Roberto** (1972) Elementos demográficos do Alto Paru do Oeste, Tumucumaque Brasileiro. *Publicações Avulsas do Museu Emílio Goeldi*, 19: 1-103.
- GAGE, T. B., DYKE, B. & RIVIERE, P. G.** (1984 a) The population dynamics and fertility of the Trio of Surinam: an application of a two census method. *Human Biology*, 55 (4): 691-701.

- GAGE, T. B., DYKE, B. & RIVIERE, P. G.** (1984 b) Estimating mortality from two census : an application to the Trio of Surinam. *Human Biology*, 56 (3): 489-501.
- GAGE, Timothy B.** (1988) Mathematical hazard models of mortality : an alternative to model life tables. *American Journal of Physical Anthropology*, 76: 429-41.
- GALVÃO, Eduardo** (1959). Aculturação indígena no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N. S., Antropologia, 7: 1-64.
- GHEERBRANDT, Alain** (1952) *L'expédition Orenoque Amazone 1948-1950*. Paris.
- GIACONE, Antônio** (1949). *Os Tucanos e outras tribos do Rio Uaupés, afluente do Rio Negro-Amazonas*. Sao Paulo: Associação Brasileira dos Amerindianistas.
- GOLDMAN, Irving** (1963) *The Cubeo: Indians of the North West Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- HAMMEL, E. A., McDANIEL, C. K. & WACHTER, K. W.** (1979). Demographic consequences of incest tabus: a micro simulation analysis. *Science*, 205: 972-77.
- HÉRITIER, Françoise** (1981). *L'Exercice de la parenté*. Paris, Le Seuil-Gallimard, 192 p. Collection Hautes Études.
- HERNDON, Lewis** (1853) *Exploration of the Valley of the Amazon, made under direction of the Navy Department by Wm. Lewis and Larner Gibbon, Part I*. Washington.
- HIATT, L. R.** et al. (1968) The magic numbers "25" and "500": determinants of group size in modern pleistocene hunters, in LEE, R. B. & DEVORE, I (Ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- HOWELL, Nancy** (1986) Demographic anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 15: 219-46.
- HUECK, Kurt** (1966) *Die Wälder Südamerikas*. Stuttgart: Gustav Fischer.
- HUGH-JONES, Christine** (1979) *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen** (1979). *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL** (1996). *Povos indígenas no Brasil (1991-1995)*. RICARDO, C. A. (Ed). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA),
- INSTITUTO LINGUISTICO DE VERRANO** (1976) *Estudios en Cacua, Jupda y Saliva*. Lomalinda: Ministerio del Gobierno, Republica Colombiana.
- JACKSON, Jean** (1983). *The fish people. Linguistics exogamy and Tukanoan identity in Northwaet Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- JAMES, William H.** (1987) The human sex ratio. Part 1: a review of the literature. *Human Biology*, 59 (5): 721-52.
- JAULIN, Robert** (1973) *Gens du soi et gens de l'autre*. Paris.
- JOURNET, Nicolas** (1988). *Les Jardins de Paix: étude des structures sociales chez les Curripaco du Haut Rio Negro (Colombie)*. Tese inédita de doutorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor** (1906 a) Die Indianerstämme am oberem Rio Negro und Yapurá und ihre sprachliche Zugehörigkeit. *Zeitschrift für Ethnologie*, 38: 166-205.
- _____. (1906 b) Die Maku. *Anthropos*, 1 (6): 877-906.
- KOK, P.** (1925-6) Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri. *Anthropos*, 20: 624-37; 21: 931-37.
- KOOP, Gordon & LINGENFELTER, Sherwood L.** (1983). *Os Deni do Brasil Ocidental. Um estudo de organização sócio-política e desenvolvimento comunitário*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- KUNSTADTER, P., BUHLER, R., STEPHAN, F. F. & WESTOFF, C. F.** (1963) Demography and preferential marriage patterns. *American Anthropologist*, 21: 511-19.
- LARAIA, R. B.** Polyandrows Adjustmants In Suruí Society. In: Patricia Lyon. (Org.) *Native South Americans*. 1 ed. Boston: Little, Brown and Company, 1974, v 21, 511-519.
- LATHRAP, Donald W.** (1968). The "hunting" economies of the tropical forest zone of south America: an attempt at historical perspective, in LEE, R. B. & DEVORE, I (Ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- LEACH, Edmund.** (1954) *Political Systems of Highland Burma*. London: Bell.
- LÉVI-STRAUSS, Claude** (1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- _____. (1962) *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- _____. (1967[1948]) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye: Mouton.
- LIVI, Livio** (1940) *Tratatto di demografia*. Padua: Cedam.
- _____. (1949) Considérations théoriques et pratiques sur le concept de "minimum de population". *Population*, 4: 745-6.
- LYNCH, Kevin** (1960). *The image of the city*. MIT Press, Cambridge MA.
- MacCLUER, J. W. & SCHULL, W. J.** (1970) Frequencies of consanguineous marriage and accumulation of inbreeding in an artificial population. *American Journal of Human Genetics*, 22: 160-75.
- MacCLUER, J. W, NEEL, J. V. & CHAGNON, N.** (1971) Demographic structure

of a primitive population: a simulation. *American Journal of Physical Anthropology*, 35 (2): 193-207.

MacCLUER, J. W. & DYKE, B. (1976) On the minimum size of endogamous populations. *Social Biology*, 23: 1-12.

MAUSS, Marcel (1904) Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos, in *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF (1985).

McGOVERN, W. M. (1927) *Jungle paths and Inca ruins*. Londres: Hutchinson & Company.

MEIRA, Márcio (1993). *O tempo dos padrões - extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié do Alto Rio Negro* - Dissertação de Mestrado, Campinas: UNICAMP.

_____. (1994). *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

MEGGIT, M. J. (1968). "Marriage Classes" and Demography on Central Australia. In: LEE, R.B. & DEVORE, I. (ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 1968. p. 176-184.

MELATTI, Júlio Cesar (1998). *Índios da América do Sul: Áreas Etnográficas*, volume A. Brasília: ICS/DAN.

_____. (1998). Marubo, in MELATTI, Júlio Cesar (org.) *Enciclopédia Eletrônica dos Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, www.socioambiental.org

MELIN, Douglas (1929) *I Amazonas Urskogar*. Upsala: J. A. Lindblads Förlag.

MÉTRAUX, Alfred (1948) The hunting and gathering tribes of the Rio Negro Basin, in STEWARD, J. H. (Ed.) *Handbook of South American Indians*, III. Washington: Smithsonian Institution.

MIGLIAZZA, Ernesto (1965) Fonologia Máku. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N. S., Antropologia, 25: 1-19.

_____. (1967) Grupos lingüísticos do Território de Roraima. *Atas do Simpósio sobre a Biotá Amazônica*, 2 (Antropologia): 153-73.

MÜNZEL, Mark (1969) Notas preliminares sobre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá). *Revista de Antropologia*, 17: 137-81.

MURDOCK, George Peter. (1968). The current state of the world's hunting and gathering peoples, in LEE, R. B. & DEVORE, I (Ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

NEEL, James & WEISS, Kenneth M. (1975) The genetic structure of a tribal population. The Yanomama Indians. *American Journal of Physical Anthropology*, 42 (1): 25-51.

NIMUENDAJU, Curt (1927). *Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés*. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre. Brasília, FUNAI.

- OLIVEIRA, Ana Gita de; MEIRA, Márcio; POZZOBON, Jorge** (1994) *Relatório antropológico, Áreas Indígenas Médio Rio Negro, Rio Téa e Rio Apaporis*. Brasília: Funai.
- POLITIS, Gustavo G** (1996). *Nukak*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.
- POZZOBON, Jorge** (1984). *Isolamento e exogamia. Observações sobre a organização social dos índios Maku*. Tese de mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- _____. (1992) *Parenté et démographie chez les Indiens Maku*. Tese de doutorado. Paris: Universidade Paris VII.
- _____. (1997) Hiérarchie, liberté et exclusion (les Maku et la démarcation de terres indigènes dans le haut Rio Negro). *Cahier des Amériques Latines*, 23: 143-157.
- _____. (1998) *Relatório da apresentação do projeto Corredores Ecológicos para os índios maku Nadab do Rio Japurá*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal.
- _____. (1999) Maku, in MELATTI, Júlio Cesar (org.) *Enciclopédia Eletrônica dos Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, www.socioambiental.org
- RADAMBRASIL** (1976-8) *Levantamento de recursos naturais*, v. 11, 14 et 18. Rio de Janeiro: Ministério das Minas e Energias.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald** (1930-1) Social organization of Australian tribes. *Oceania*, 1: 34-63, 206-46, 322-41, 426-56. Hunters.doc - Radcliffe 1930
- RAMOS, Alcida Rita** (1980) *Hierarquia e simbiose: as relações intertribais no Brasil*. São Paulo: HUCITEC/INL.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo** (1967) *A brief report on urgent anthropological research in the Vaupés area, Colombia, South America*. Inédit.
- _____. (1968) *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- REID, Howard** (1977) *The marginal tribes problem in Lowland South America*. Article inédit.
- _____. (1979) *Some aspects of movement, growth, and change among the Hupdu Maku Indians of Brazil*. Tese de doutorado. Cambridge: Universidade de Cambridge.
- RIBEIRO, Berta** (1995) *Os índios das águas pretas*. São Paulo: Companhia das Letras, Universidade de São Paulo.
- RIBEIRO, Darcy** (1977). *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO DE SAMPAIO, Francisco Xavier** (1825) *Diário da viagem que em visita, e correção das povoações da Capitania de S. Joze do Rio Negro fez o Ouvidor e Intendente Geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de*

Sampaio no anno 1774 e 1775. Lisboa: Typografia da Academia.

RICE, Hamilton (1928) The Rio Branco, Uriracoera, and Parima. *The Geographical Review*, LXXI (2): 113-43.

RIVET, P. & TASTEVIN, C. (1920) Affinités du Maku et du Puinave. *Journal de la Société des Américanistes*, 12: 69-82.

RIVET, P. (1920). Affinités du Sáliba et du Piaróa. *Journal de la Société des Américanistes*, 12: 11-20.

RIVET, P., KOK, P. & TASTEVIN, C. (1925) Nouvelle contribution à l'étude de la langue Makú. *International Journal of American Linguistics*, 3: 133-192.

RIVIÈRE, Peter (1969) *Marriage among the Trio. A principal of social organization*. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1984). *Individual and society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

RODRIGUES FERREIRA, Alexandre (1885) Diário da viagem philosophica pela Capitania de Sao José do Rio Negro. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, 48.

SAHLINS, Marshall (1972) *Stone Age Economics*. Londres: Tavistock.

SALZANO, Francisco M. & CALLEGARI-JACQUES, Sidia M. (1988) *South*

American Indians. A case study in evolution. Oxford: Clarendon Press.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de (1825). *Diário da viagem, que em visita, e correição da povoações da Capitania de S. Jozé do Rio Negro, fez o Ouvidor, e Intendente Geral da mesma Frnacisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno 1774, e 1775*. Lisboa: Academia da Sciencias.

SCHOMBURGK, Robert Hermann (1841) *Reisen in Guyana und Orinoco während die Jahre 1835-1839*. Leipzig.

SCHULTZ, Harald (1959) Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá. *Revista do Museu Paulista*, N. S., 11: 109-32.

SEITZ, Georg (1963) *People of the rain forests*. Londres.

SILVERWOOD-COPE, Peter L. (1990) [1972] *Os Makú: povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB, 1990. 206 p. (Coleção Pensamento Antropológico). Apresentado originalmente como Tese de Doutorado. Cambridge University.

SLATTER, Mariam K. (1959) Ecological factors in the origin of incest. *American Anthropologist*, 61: 1042-59.

SPIX, Johan Baptist & VON MARTIUS, Carl Friedrich P. (1831) *Reise in Brasilien*. München.

SPRUCE, R. (1853) *Notes of a botanist on the Amazon and Andes*. Nova York: Johnson Reprint Corporation (1970).

- STEWART, Julian** (1948) *Handbook of South American Indians*, v. III. Washington: Smithsonian Institution.
- STRADELLI, E.** (1890) L'Uaupés e gli Uaupés. *Bolletino della Società Geografica Italiana*, Série 3, 3 (5): 425-53.
- SUTTER, Jean & TABAH, Léon** (1951) Les notions d'isolat et de population minimum. *Population*, 6 (3): 481-98.
- SUTTLES, Wayne** (1968). Cping with abundance: subsistence on the Northwest coast, in LEE, R. B. & DEVORE, I (Ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- TASTEVIN, C.** (1923). Les Maku du Japurá. *Journal de la Société des Américanistes*, 15: 99-108.
- TERRIBILINI, Mario & TERRIBILINI, Michel** (1961). Equête chez des Indiens Maku du Vaupes, Août, 1960. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 21: 2-10
- TURNBULL, Colin** (1965) *Wayward servants: the two worlds of the African Pygmies*. Garden City, Nova York: Natural History Press.
- _____. (1968) The importance of flux in two huntign societies, in LEE, R. B. & DEVORE, I. (Ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- VAN EMST, P.** (1966) Vrijwillige Onvrijheid: de Makú in West-Amazonas. *Bijdragen Tot de Taal-land-en Volkenkunde van Nederlandisch-inde*, 122 (1): 110-28.
- VON MARTIUS, Carl Firedrich P.** (1867) *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*. Leipzig.
- WALLACE, Alfred Russel** (1853) *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro*. Nova York : Dover Publications (1972).
- WEISS, Kenneth M.** (1973) A method for approximating age-specific fertility in the construction of life tables for anthropological populations. *Human Biology*, 45 (2): 195-210.
- WILBERT, Johanes** (1966) *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Monografia 8
- WIRPSA, Leslie & MONDRAGON, Hector** (1988) Resettlement of the Nukak Indians, Colombia. *Cultural Survival Quarterly*, 12 (4): 36-40.
- WOODBURN, James** (1968) Stability and flexibility in Hadza residential groupings, in LEE, R. B. & DEVORE, I (Ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- WRIGHT, Robin** (1981). *History and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro valey*. Dissertação de PhD. Stanford University. 2 vols. Inédito.
- _____. (1990) Guerres de l'or sur le Haut Rio Negro: stratégies indiennes. *Ethnies*, 11-12: 38-42.

YALMAN, Nur (1962) The structure of the Sinhalese kindred: a re-examination of the Dravidian terminology. *American Anthropologist*, 64 (3): 548-75.

_____. (1967) *Under the Bo Tree. Studies in caste, kinship, and marriage in the interior of Ceylon*. Berkeley: University of California Press.

YENGOYAN, Aram A. (1968) Demographic and ecological influences on aboriginal Australian marriage sections, in LEE, R. B. & DEVORE, I (Ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

_____. (1972). Biological and demographic components in aboriginal Australian socio-economic organization. *Oceania*, XLIII (2): 85-95.



*Esta publicação foi produzida em 2011 pelo Museu do Índio – FUNAI no Rio de Janeiro,
e impressa em papel Suzano Alta Alvura Alcalino 90g/m² (miolo). O projeto gráfico e a editoração eletrônica
foram realizados pelo Design Genuíno empregando as famílias tipográficas Adobe Garamond e ITC Stone Sans.*

O Museu do Índio – FUNAI é uma instituição governamental destinada à preservação e à divulgação do patrimônio cultural indígena. Criado em 19 de abril de 1953, possui um conjunto de acervos etnográficos que soma mais de 600 mil bens culturais, relativos à maioria das sociedades indígenas contemporâneas.

Hoje, o Museu do Índio se apresenta como uma casa de informação e formação de novas opiniões e mentalidades. Acolhe pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento que envolvem a preservação e a difusão de suas culturas. A instituição tem adotado diferentes estratégias para conquistar novos públicos como a disponibilização de informações pela internet e a criação de espaços para a realização de exposições.

Dentro das iniciativas do projeto de modernização da instituição, destaca-se a nova linha editorial das publicações técnicas do Museu do Índio com o presente lançamento da série Monografias. A coleção será composta por pesquisas históricas e etnológicas sobre os povos indígenas.



Representação
no Brasil



ISBN 978-85-85986-35-3



9 788585 986353