

Capítulo D4

Aripuanã

Tabela inicial	Lista das áreas
--------------------------------	---------------------------------

Esta pequena área sobre a fronteira de Mato Grosso com Rondônia, entre os rios Aripuanã e Ji-Paraná (também chamado Machado), afluentes do Madeira, foi traçada preliminarmente com base em duas características: quase todos os grupos indígenas aí presentes falam línguas da família mondé, integrante do tronco tupi; e todos fizeram contato com os membros da sociedade brasileira recentemente, na segunda metade do século XX, de modo mais intenso a partir da década de 1970.

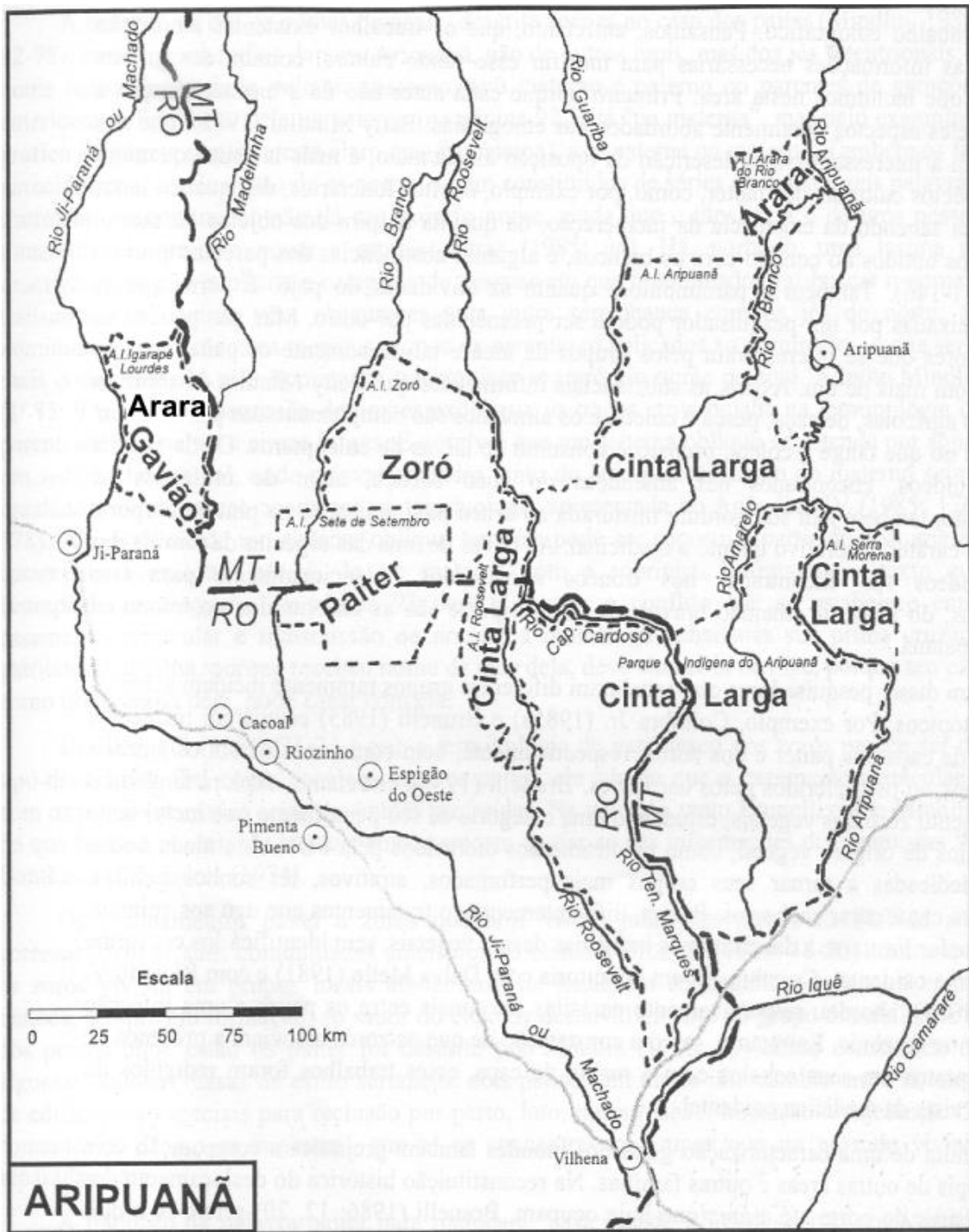
Desde logo alguns etnólogos se ocuparam dos povos indígenas da área: os paiter, por Betty Mindlin (1984/85, 1985); os cintas-largas, por Carmen Junqueira (1984/85); os zorós, por Gilio Brunelli (1985, 1986, 1987). João Dal Poz (1991, 2004) prossegue os estudos sobre os cintas-largas, e Lediane Felzke (2017) dedica-se aos gaviões.

Por outro lado, os índios desta área foram alvo de pesquisas voltadas para questões referentes à alimentação, relações com o meio ambiente, enfermidades e outros temas dispostos entre a antropologia cultural e a biológica, desenvolvidas por Carlos Everaldo Coimbra Júnior (1984, 1985a, 1985b) e Ricardo Ventura Santos (1991), que também escreveram juntos alguns trabalhos (1989). Sua atenção incidiu sobre os grupos mais ocidentais da área: paiter, gaviões e zorós.

Peculiaridades culturais da área

Diz Gilio Brunelli (1986: 21) que os zorós partilham com os gaviões, os cintas-largas e em boa parte com os paiter o conjunto da cultura material, da visão do mundo, da estrutura social, do modo de subsistência e praticamente todos os outros aspectos da vida, fazendo ressalva dos aruás (na área Mamoré-Guaporé, capítulo D5), sobre os quais não haveria nenhum trabalho etnográfico. Penso, entretanto, que os trabalhos existentes ainda não oferecem as informações necessárias para mostrar esse fundo cultural comum dos grupos indígenas que inclui nesta área, pois os pesquisadores que os estudaram raramente incidem sobre os mesmos tópicos. Betty Mindlin (1985), que nos brinda com a interessantíssima descrição da oposição aldeia/mato, é mais lacônica quanto a outros aspectos culturais dos paiter, como, por exemplo, os ritos funerários, dos quais o leitor apenas fica sabendo da existência da incineração, da queima na pira dos objetos do morto, inclusive os obtidos no contato com os brancos, e algumas abstinências dos parentes em luto (1985: 111-146). Também é parcimoniosa quanto às atividades do pajé. Mas em certos casos as lacunas deixadas por um pesquisador podem ser preenchidas por outro. Assim, as substanciais informações que Betty Mindlin dá sobre as atividades agrícolas, de caça, pesca e coleta, e os alimentos são complementadas por Coimbra Jr. (1984) no que tange à coleta, preparo e consumo de larvas de coleópteros. Os da família dos

bruquídeos, encontrados nas amêndoas do coco babaçu, além de utilizados na alimentação, também têm sua gordura misturada ao urucu para aplicação na pintura corporal, tanto a de caráter decorativo quanto a medicinal. As larvas de uma das espécies da família dos curculionídeos são encontradas nos troncos apodrecidos, intencionalmente para isso derrubados, do jaracatiá (mamão bravo); de outra espécie são as encontradas no tronco da palmeira patauá.



Coimbra Jr. (1985a) e Brunelli (1985) estudaram técnicas e artefatos de caça dos paiter e dos zorós, respectivamente, bem como apontaram os animais comestíveis ou os preferidos pelos caçadores. Brunelli (1987), entretanto, explora também o conhecimento zoró dos vegetais, estudando uma categoria de seu pensamento que inclui tanto os remédios de origem vegetal como os medicamentos oferecidos pela FUNAI, e ainda outras plantas usadas para tornar seus corpos mais perfumados, atrativos, ter sonhos bonitos, propiciar a caça, curar cachorros. Porém, diferentemente do tratamentos que deu aos animais, o pesquisador limita-se a dar os nomes indígenas desses vegetais, sem identificá-los conforme a taxonomia ocidental. Coimbra Jr., numa co-autoria com Dalva Mello (1981) e noutra com Ricardo V. Santos (1989), abordou respectivamente parasitas intestinais entre os paiter e uma infecção capilar entre os zorós. Entretanto, salvo a constatação de que os zorós associam a presença de nódulos pretos em seus cabelos com a magia de caça, esses trabalhos foram redigidos do ponto de vista da medicina ocidental.

Na reconstituição histórica do deslocamento dos zorós a partir do norte até a área que hoje ocupam, Brunelli (1986: 12, 20) refere-se a dois combates após os quais os zorós comeram os inimigos vencidos. A prática da antropofagia pelos cintas-largas até tempos recentes foi atestada por observadores externos e admitida por eles próprios. Mas não era exercida sobre os membros de seu próprio povo e nem sobre aqueles que ora enfrentavam em confrontos armados, ora com quem podiam gozar de períodos de paz e manter uniões matrimoniais. Eram objeto de antropofagia os inimigos irredutíveis, na impossibilidade de manter qualquer outro laço. João Dal Poz (2004) não se limita a considerar a antropofagia como consumo de carne humana, mas, no caso dos cintas-largas e de outros tupis (e não exclusivamente deles), toma-a como um componente da ideologia da predação.

Por outro lado, a idéia paiter de que todos os homens que tiveram relações sexuais com uma mulher são considerados pais da criança que ela vier a dar à luz (Mindlin, 1985: 74) é admitida também pelos gaviões (Felzke, 2017) e pelos cintas-largas (Dal Poz, 2004). Os antigos tupis do litoral brasileiro asseguravam que o novo ser sai do corpo de seu pai para o da mãe, a qual não passa de um receptáculo onde ele se desenvolve. Parece-me difícil ajustar esse poder gerador exclusivo masculino com a paternidade múltipla. Mas pelo menos os cintas-largas mantêm que o demiurgo Gorá se introduz pela vagina das meninas, quando ainda engatinham, proporcionando-lhes a fertilidade (Dal Poz, 2004: 84). Por outro lado, a criança que tem um número excessivo de pais acaba por não ter nenhum que cumpra suas obrigações para com ela.

A maneira de dar os nomes pessoais paiter (Mindlin, 1985: 92-98) aproxima os índios da área Aripuanã, não de outros tupis, mas dos jês setentrionais, mais especificamente os timbiras: o nome masculino é dado pelo tio materno, avô materno e paterno ou parentes de gerações anteriores; o feminino, pela tia paterna (na página 92, está "tia materna", mas pelo exemplo e gráfico da página seguinte está claro que é a paterna), avó paterna ou materna. Também os faz parecidos com os timbiras o fato de os nomes serem constituídos de séries de cinco a seis palavras. Entretanto, o nominador não dá seu próprio nome, ainda que o ideal seja o de uma pessoa transmitir seu próprio nome a muitas outras (1985: 94). Há, portanto, uma lacuna na descrição, que não explicita a categoria de pessoas em que o nominador vai buscar o nome a transmitir. Tal lacuna vem obscurecer uma outra semelhança com os timbiras do norte: ao nominado são aplicados os mesmos termos de parentesco aplicados ao nominador, o que seria mais compreensível se o nominador transmitisse seu próprio nome pessoal. Admite Mindlin

(1985: 97) que a transmissão de nomes explicaria os traços crow-omaha na terminologia de parentesco dos paiter e cintas-largas. É possível que um sistema oblíquo se estenda por sobre um sistema horizontal, onde primos cruzados tanto do lado paterno como do materno sejam iguados, como parece acontecer na terminologia apresentada no Apêndice IV (1985: 176-178). A existência de um sistema oblíquo também pode ser suposta a partir do costume do casamento avuncular, isto é, do tio materno com a sobrinha. Entretanto, o texto que acompanha o diagrama da página 93 parece ignorar o conflito que se estabelece entre casamento avuncular e transmissão de nomes: a mulher que chamaria sua prima cruzada patrilateral de filha, porque recebeu nome da mãe dela, deve chamá-la de mãe, porque seu pai, como tio materno dela, pode casar com ela.

Diz Brunelli (1986: 23-24) que a terminologia de parentesco dos zorós parece ser do tipo dravidiano. Tal como acontece com os paiter, ele admite que o casamento avuncular e com os primos cruzados sejam as uniões preferidas. Na verdade, tanto Brunelli como Mindlin, no que tange a parentesco e casamento, parecem apoiar-se nas informações dos linguistas W. Bontkes e C. Bontkes (1974).

Quanto aos gaviões, Lediane Felzke (2017: 143-147) indica como preferenciais os casamentos com a filha da irmã (avuncular), com a filha do irmão da mãe e com a irmã do pai (amital). Este último seria o preferido das mulheres, geralmente mais velhas que os sobrinhos. A transmissão de nomes pessoais estaria relacionada com essas preferências matrimoniais. A pesquisadora se atém aos nomes masculinos. Um dos transmissores, o tio materno, pode vir a ser o sogro do nominado. Outro nomeador é o avô paterno, de quem o nomeado pode transformar-se em genro, se vier a se casar com a irmã do pai. O agraciado com o nome recebe o princípio vital do transmissor, tornando-se como que sua cópia “xerox”, comparou um dos colaboradores da etnóloga.

Por sua vez, João Dal Poz (2004: 112-148), com os dados colhidos entre os cintas-largas, faz uma longa argumentação para demonstrar que o casamento avuncular não é uma escolha residual ou secundária diante do casamento de primos cruzados, mas sim que pode ser a opção prioritária.

Os agrupamentos paiter e zorós que hoje vivem junto aos postos da FUNAI não correspondem às suas comunidades anteriores ao contato. Brunelli (1986: 18-20) admite que os zorós viviam em grupos locais autônomos, de tendência endogâmica, cada qual numa maloca, sempre em formação, ao sabor do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Um dos postos onde estão os paiter foi descrito por Mindlin (1985: 29) como constituído de algumas malocas, casas de estilo sertanejo, dois pátios sem muito intercâmbio entre si, além de edificações especiais para reclusão por parto, luto, menstruação, iniciação à pajelança. Os comentários da autora sugerem que aí se concentravam grupos que no passado viviam separadamente.

A tradução da palavra paiter para maloca é "casa grande". Sua descrição por Mindlin (1985: 30-32) mostra que sua forma, disposição interna e composição do grupo que a ocupa são bastante semelhantes, talvez idênticos, ao da maloca zoró, de que Brunelli (1986: 26) apresenta um croquis: oblonga, com uma só porta, junto à qual ficam o fogo coletivo, pilões e potes de bebida, e, mais para dentro, ao longo de um corredor, os compartimentos das famílias; dentre os da frente, o ocupado pelo dono da casa.

A oposição paiter entre aldeia e mato

Uma instituição central na vida dos paiter, e que talvez ainda vigore, é a separação da comunidade em dois grupos: um que deve viver na aldeia e outro que se instala, durante a estação seca, numa clareira dela distante de quinhentos a mil metros. Os moradores da aldeia devem se dedicar principalmente ao trabalho nas roças, enquanto os da clareira, ou seja, do mato, à caça, pesca, coleta e confecção de artefatos. Essas atividades, entretanto, não chegam a ser exclusivas de um e de outro grupo. Depois de um ano, há uma troca de posições e tarefas. Os que estavam no mato passam para a aldeia e os que tinham ficado nesta, para aquele. A composição dos dois grupos se faz de tal modo que cada homem tenha sempre a sua irmã e o marido dela no grupo oposto. Assim, os que estão no mato fabricam artefatos para dar aos cunhados que estão na aldeia, os quais devem retribuir com alimentos. A participação nesses grupos depende do envolvimento em relação matrimonial efetiva, embora os solteiros muito jovens possam participar ao lado do pai. Na prática, esses dois grupos resultam como que em metades exogâmicas.

A tais metades se acomodam as três unidades patrilineares em que os paiter estão distribuídos. A primeira se divide em duas linhagens que podem casar entre si, de tal modo que os homens de uma ficam ligados ao grupo do mato e os da outra ao grupo da aldeia. A segunda unidade tem muito poucos membros e não apresenta subdivisões internas; seus membros estão quase todos ligados, por casamento, a apenas uma das linhagens da unidade anterior. A terceira unidade tem apenas três homens, que ficam fora da oposição aldeia/mato. Vale notar que Mindlin (1985: 27) faz referência a um quarto grupo, descendente de uma mulher roubada aos cintas-largas. Mas fica a dificuldade de admitir um grupo patrilinear descendente de mulher. Aliás, ele tem o nome de *Kaban*, o mesmo de um dos quatro sub-grupos ou bandos constituintes dos cintas-largas, entre os quais tem por núcleo um grupo de irmãos (Junqueira 1984/85: 216-217; 225; 232, nota 2). O grupo fraternal também parece de importância fundamental nas unidades patrilineares paiter (Mindlin 1985: 45).

Dez por cento da população das comunidades paiter é de cintas-largas, a maioria mulheres (Mindlin, 1985: 28). Os homens paiter casados com elas ficam numa situação peculiar, pois os irmãos delas estão ausentes, dificultando a distribuição de cunhados na oposição aldeia/mato, a não ser que eles tenham também irmãs casadas com homens pertencentes à comunidade.

As trocas de alimento por artefatos se fazem no rito de Mapimaí (Mindlin, 1985: 58-60), quando os da aldeia preparam grande quantidade de uma bebida fermentada feita com milho duro, cará ou mandioca, que os do mato vêm beber, antes do prazo combinado, em grandes quantidades, até vomitarem. Isso obriga os da aldeia a prepararem mais bebida, que também pode vir a ser consumida pelos do mato de surpresa, até que chega o prazo acordado. Nessa data os do mato, num mutirão, derrubam as grandes árvores das novas roças dos que estão na aldeia. No fim da tarde comparecem todos ornamentados à aldeia para beber. Caso consigam beber sem parar e nem se embriagar, não precisam de entregar, aos que lhes deram a bebida, os artefatos que prepararam. Mas os da aldeia têm o cuidado de prepararem bastante bebida. À noite os do mato se despojam de seus ornamentos e os entregam aos que lhes ofereceram a bebida, numa troca e redistribuição que continua pelo dia seguinte, quando mais bebida é oferecida. No dia que segue os dois grupos fazem uma caçada e levam os animais abatidos para as casas dos membros do grupo da aldeia, onde a carne é redistribuída, tudo terminando por apresentação de cantos por cada homem e mulher. Este rito, assistido em agosto de 1980 por Betty Mindlin, pode certamente apresentar variações a cada vez que é realizado.

Um outro rito em que a oposição aldeia/mato tem importância é o Hô-êi-ê-tê (Mindlin, 1985: 61-62). Aldeia e clareira constituem os pólos entre os quais os participantes se deslocam, separados nas metades. No rito, que dura alguns dias e noites, são invocados, alternadamente, os espíritos das águas e, provavelmente, os espíritos dos céus. A dança se faz em duas rodas: numa o pajé, com seu bastão de taquara com duas penas de arara na ponta, puxa o canto acompanhado por homens com taquaras de quatro metros de altura com palha nas pontas. Na outra se usam flautas grossas, com mais de um metro de comprimento. As mulheres dançam numa e noutra roda, abraçadas aos maridos. Os cantos são os que o pajé normalmente entoia no seu trabalho de curar e soprar os doentes. Nos dias de duração do rito todos são soprados pelos pajés, tanto na aldeia quanto na clareira, deles recebendo pedras e talismãs contra as doenças. O rito termina com todos assobiando, o que não deixa de ser um sopro, em roda. Taquaras e flautas são então quebradas e jogadas fora. Neste rito se faria a ponte entre o mato, reino dos mortos e dos espíritos, e a aldeia.

Cosmologia, ritos e xamanismo dos gaviões perante a ação missionária

Quando realizou trabalho de campo entre os gaviões para realização de sua tese de doutorado, Lediane Fani Felzke (2017) encontrou seus ritos suspensos, sua cosmologia passando por adaptações e os xamãs em número reduzido e agindo de modo extremamente discreto. Isso decorria de pressão missionária, mas também resultava de uma escolha dos próprios gaviões. A missão festejava os 50 anos de sua instalação, ao longo dos quais nem sempre tivera aceitação. Os gaviões tinham expulsado os missionários em 1979, mas solicitaram seu retorno em 1992. Porém a frequência ao culto evangélico era fraca, até os gaviões convencerem os missionários que eles só podiam abandonar seus ritos tradicionais e deixar de beber a macaloba (bebida fermentada de mandioca, milho ou cará) se lhes fosse permitido dançar no templo, tal como até então faziam nas suas festas. Os missionários concordaram e a partir de 2007 os ritos gaviões foram suspensos.

Os gaviões dividem o mundo em três patamares. O do meio é o chão onde eles e nós vivemos. No celeste, o *Garpi*, vive outra gente, que visita os gaviões num rito realizado durante a estação seca. É um xamã que vai convidá-los, pedindo que tragam os porcos queixada, em troca dos quais eles pedem que lhes seja servida bebida fermentada e carne moqueada na festa. Ao comparecerem à festa, trazem os porcos, e se manifestam um a um por intermédio da voz e corpo do xamã, por meio de quem também comem e bebem. Os porcos queixadas, que descem vivos do céu, espalham-se pela floresta, mas não podem ser imediatamente perseguidos; devem ser caçados com parcimônia ao longo da estação seca.

A camada subaquática tem outros habitantes, que comparecem a uma outra festa, realizada na época da colheita do milho, na estação chuvosa. O milho foi dado aos gaviões por um desses seres da camada subaquática, casado com uma jovem gavião. A festa é para lhe agradecer a boa colheita. Os trechos apresentados de duas versões do mito dessa jovem e da obtenção do milho (pp. 198-199 e 305-306) não são muito claros quanto à identidade do chefe da camada subaquática. Dizem que a jovem, então solteira, encontrou um ninho de um pássaro *goján*, ou seja, habitante da camada subaquática. O ovo que ela pegou no ninho estourou em suas mãos e seu conteúdo, escorrendo-lhe pelo corpo, penetrou no seu sexo, fecundando-a. Todos os dias que as mulheres saíam em busca de frutas de uma certa espécie, voltavam com os cestos vazios, pois elas ainda não tinham caído das árvores. Mas a jovem grávida voltava

com seu cesto cheio. Intrigado, um homem foi investigar, e descobriu que, quando ela chegava perto de uma dessas árvores, o arco-íris saía de sua vagina, derrubava as frutas, voltando de novo ao seu ventre (o feto que sai e retorna ao ventre da mãe é um motivo que aparece também em mitologias de outros povos, como os timbiras ou os bororos). Os homens da aldeia ficaram à espreita e, quando isso ocorreu de novo, cortaram o arco-íris ao meio. Uma parte subiu ao céu, mantendo-se como arco-íris, e a outra retornou ao corpo da jovem, que continuou a gestação até dar à luz a um menino. A partir daqui é que me perco quanto à identidade do doador do milho, o pai da criança e marido da jovem. É o ovo que a fecundou? É o arco-íris que foi para o céu? Ele é referido como *Goján*, mas esse nome é comum a todos os habitantes da camada subaquática. É ele o chefe dessa camada? É ele que se chama *Maloloa* ou é o filho da jovem?

Essas camadas também são o destino das quatro partes da pessoa gavião. Ao morrer, o corpo é sepultado; a sombra também fica nesta camada, e perturba os vivos como espectro. A cópia vai para a camada celeste, mas lá não tem uma vida muito feliz, porque todo o seu esforço, junto com as cópias de outros falecidos, é derrubar o arco-íris branco, destruindo o mundo. A quarta parte, o invólucro do coração, vai para a camada subaquática, onde será imortal e dançará contínua e alegremente.

Gorá, o criador, mora num recanto da camada celeste. Ele tinha estabelecido que qualquer habitante da camada do meio que se sentisse infeliz ou maltratado podia ir para a camada celeste, subindo por um cipó. Porém, preocupado com o número de pessoas que assim chegavam à camada superior, resolveu cortar o cipó, o que fez logo após uma mulher maltratada alcançá-la. Ela conseguiu entrar com seu bebê e um peixinho que levava num aquário, mas sua filha maiorzinha caiu lá de cima. O peixinho transformou-se no arco-íris branco, aquele que as almas-cópias tentam derrubar.

Na procura de pontes entre as tradições gaviões e doutrina protestante fundamentalista que facilitassem a pregação, os missionários aceitaram chamar o Deus dos cristãos de *Gorá*, talvez por ter sua residência na camada celeste. Entretanto, o comportamento de *Gorá* para com seu irmão, maltratando-o, afasta-o daquilo que os cristãos esperam de Deus. Além disso, a parte da pessoa que vai depois da morte para a camada celeste não é a alma verdadeira, o invólucro do coração, mas sim a alma-cópia, aquela que deseja derrubar o arco-íris branco e destruir o mundo. Por outro lado, os missionários equipararam a camada subaquática ao Inferno e *Goján* ou *Maloloa*, seu chefe, a Satanás, apesar de ser aí que as almas verdadeiras, os invólucros do coração, dançam felizes e eternamente.

Por sua vez os gaviões também reelaboram os ensinamentos que lhes oferecem os missionários. Por exemplo, um xamã encontrou Jesus na camada celeste, o que de certa maneira constitui um apoio à pregação missionária. O mesmo xamã achou na mesma camada uma outra gente, os *olixixia* (um conhecimento que lhe veio dos índios araras, que moram na mesma Terra Indígena Igarapé Lourdes, como os gaviões), casando-se com uma de suas mulheres, com a qual teve filhos. Mais de uma vez esse xamã apresentou sua família celeste aos gaviões.

Frente à fé evangélica, a pesquisadora prefere chamar a posição dos gaviões de “adesão” em vez de “conversão”. O protestantismo lhes teria oferecido a imortalidade de corpo e alma, ou seja, da pessoa completa. A que lhes propusera o criador *Gorá*, no passado mitológico, fora sob uma condição impossível de aceitar: beber a sujeira e gosma (esperma?) de seu pênis, que ele oferecia numa tigela (Felzke, 2017: 177). A fé cristã foi um acréscimo a sua religião antiga,

que não foi negada em sua totalidade. Suas lembranças, preceitos e entes afloram no trabalho, nos sonhos, na vida doméstica, nos caminhos, em todas as situações. No último capítulo da tese, Lediane Felzke explora muito bem essa interface ao examinar a vida dos dois mais importantes xamãs recentes. Um deles, já falecido, foi aquele que descobriu Jesus no *Garpi*. O outro, que desapareceu sem deixar notícia, começou como participante ativo na missão, mas dela se afastou, passando a atuar tanto sob a direção de *Zagapóhj*, chefe da camada terrestre que conduz os xamãs por ela e pelos outros patamares, mas deixando-se também influenciar por um outro ser cuja companhia os gaviões não recomendam.

O sacrifício do xerimbabo

Além dos dois grandes ritos realizados pelos gaviões, um a que comparecem os habitantes da camada celeste e outro dedicado aos da camada subaquática, Lediane Felzke (2017: 187-189) faz referência a um terceiro, menor, realizado pouco tempo depois do primeiro, que tem como ápice o sacrifício de um porco queixada, criado desde filhote no âmbito doméstico e tido como um filho. Ou seja, um xerimbabo. O queixada, que recebe um nome nessa festa, é abatido a flechadas pelos afins convidados. A carne do animal, da qual os donos se abstêm, consome-na os convidados, que retribuem com flechas e outros artefatos.

O sacrifício do xerimbado também está presente no encerramento da festa dos cintas-largas. É uma festa que se realiza por diferentes motivos: a inauguração de uma maloca nova, que pode ser também o reconhecimento de um novo dono de casa, a reunião de aliados que preparam uma incursão sobre inimigos, a comemoração da vitória, entre outros. João Dal Poz descreve e analisa longamente esse tipo de festa em sua dissertação de mestrado (1991: 157-284) e faz uma apresentação mais condensada de seu exame na sua tese de doutorado (2004: 267-278). Faz-se o convite a outras aldeias. Aceitá-lo implica em retribuir com uma outra festa futuramente. Um convidado de honra escolhe a planta de que deve ser feita a bebida da festa (milho, mandioca ou cará). Um ano de antecedência é necessário, devido ao preparo da roça (a não ser as relacionadas a confrontos bélicos, suponho). Um filhote para ser sacrificado deve ser capturado, preferencialmente um queixada. Ele recebe um nome e deve ser cuidado pela esposa ou pela filha do dono da casa. A festa se realiza na estação seca, e dura cerca de um mês. Os convidados chegam com mostras de agressividade. O dono da casa, e depois outros líderes, conversam com cada recém-chegado, de modo ritual. O anfitrião oferece a bebida fermentada aguada e em grande quantidade, cuja finalidade não é alimentar, mas, tomada em excesso, faz vomitar. Os vômitos e o resto da bebida derramado propositalmente no chão pelos convidados acabam por fazer um lamaçal escorregadio dentro da maloca. Os participantes dançam. Nos intervalos em que silenciam os instrumentos de sopro, definíveis tecnicamente como clarinetes, um cantor improvisa versos, que são repetidos pelos ouvintes. As danças se repetem a cada dois ou três dias. O anfitrião também deve providenciar a realização de caçadas para a obtenção das carnes escolhidas pelos participantes desde a época em que receberam o convite. O convidados mostram-se imoderados e vorazes, abatendo animais domésticos e remexendo o interior da casa à procura de alimentos, ainda que façam a retribuição com flechas. Nos bailes rapazes com disfarces grotescos encenam pequenas comédias.

Até que certo dia são os homens que vão buscar mandioca ou cará na roça em vez das mulheres e estas, imitando os dançarinos masculinos, é que abrem o baile noturno, o último antes do sacrifício do xerimbabo. Ao amanhecer os convidados realizam uma “vingança” contra o anfitrião, queixando-se do que “sofreram” com as danças e bebedeiras durante a festa. Acordam-no com água fria nas orelhas, obrigam-no a tomar a bebida fermentada e, com chumaços de palha, simulam acender fogo para assá-lo. Procuram amarrar-lhe as mãos. É como se estejam a transformá-lo em sua comida, e suas palavras assim o sugerem. E na madrugada seguinte, o anfitrião amarra o animal a ser sacrificado e para ele conduz os homens pela mão, o convidado de honra em primeiro lugar. E eles, depois de dançarem, desfecham suas flechas na vítima. Seu jubiloso comportamento e suas palavras lembram caça e guerra. Os convidados presenteiam com flechas o anfitrião, mas não as usadas para matar o animal. O convidado de honra comanda o esquiteamento do animal, cujos pedaços são distribuídos entre os convidados. Feita a refeição, os convidados se retiram para suas aldeias, ou o fazem na manhã seguinte, depois de serem alimentados à noite com chicha doce (mais consistente que a bebida fermentada aguada). Em suma, o animal como que substitui o anfitrião num banquete que se anunciava como canibal. E o autor compara a sacrifício do xerimbabo com as festas que celebravam uma vitória, em que partes do corpo do inimigo morto eram consumidas, ato que os comensais precediam observando-as sentados em cima de troncos e arremedando urubus.

Na área Tocantins-Xingu

No sul do Maranhão e no norte do Tocantins, os timbiras também sacrificam pelo menos um animal, preferencialmente um porco selvagem, com choro e lamentações dos moradores da casa em que foi criado, na fase final de três ritos de reclusão de jovens, como viu Curt Nimuendaju (*The Eastern Timbira*, University of California Press, 1946: 177-8, 197 e 223-4) entre os canelas. Em um desses ritos, que presenciei entre os craós, o animal sacrificado foi uma galinha (Melatti, *Ritos de uma Tribo Timbira*, São Paulo: Ática, 1978: 286-7 e 298-300). Fiz uma tentativa de relacionar esse ato ritual ao mito do caçador que desceu ao piso subterrâneo.

Articulações interétnicas

Há mais de meio século teve início o contato dos povos desta área com os brancos, que não foi simultâneo para todos eles. Enquanto alguns estabeleciam relações amistosas, outros se mantinham hostis. Alguns deles, como os gaviões e os zorós, resultavam de um recente processo de coalescência de unidades patrilineares autônomas. Outros, como os paiter e os cintas-largas, ainda mantinham (e mantêm) unidades similares operativas em seu seio. É o que nos parece sugerir Lediane Felzke (2017: 100).

Conforme uma pesquisadora veterana da área, Betty Mindlin (1985: 28), cerca de 30 anos atrás quase 10% da população paiter era constituída de cintas-largas, na maioria mulheres; havia pelo menos um casamento de mulher paiter com gavião (: 25); e também se contavam imigrantes caritianas entre os paiter (: 152). Uma paz precária reinava entre os paiter e os zorós (: 25). Ambivalentes no que tangia às relações com os brancos, os paiter, por um lado, queriam ganhar dinheiro e adquirir objetos industrializados; por outro, desejavam viver à maneira tradicional e ficar longe das moléstias de que os brancos eram portadores. Para satisfazer a ambas aspirações, um líder paiter sugeria um revezamento entre um grupo que ficaria temporariamente junto ao posto indígena e outro que ficaria afastado, numa alternância que lembra a oposição aldeia/mato acima exposta (: 26-27). A partir de 1981, com a retirada de

colonos invasores de suas terras, os paiter assumiram a manutenção e exploração dos cafezais que tinham plantado (: 137-138).

Entre outros povos da área há também uniões matrimoniais. Uma tabela de Lediane Felzke (2017: 149) mostra que, nos anos 2013-2015, havia 40 gaviões casados com zorós, 30 com araras, 9 com brancos e 6 com pessoas de outras etnias.

Além da terra utilizável para a produção do café, outros recursos motivaram a entrada dos brancos nas terras indígenas da área ou estimularam os índios a explorá-los de modo a produzir uma renda que lhes permitisse adquirir os artigos que as cidades próximas podiam lhes oferecer. Lediane Felzke (2007) escreveu sua dissertação de mestrado sobre a coleta da castanha-do-pará pelos gaviões. Por sua vez, Juan Dal Poz (2004: 149-265) examina como diferentes recursos constituíram focos em torno dos quais cintas-largas e brancos procuraram se entrosar. Ao norte atuavam os seringueiros, com os quais as relações eram de hostilidade. Relações mais amistosas, mas também conflitivas, nas quais eram explorados, mas de que procuravam tirar alguma vantagem, cobrando uma porcentagem da produção, vieram a se estabelecer com garimpeiros de ouro e diamante, e com madeireiros. De tais cobranças se encarregam seus líderes tradicionais, que escolhem como fazer sua distribuição, nem sempre ao agrado de seus liderados. Os cintas-largas fazem de modo relaxado a fiscalização da produção dos garimpeiros e madeireiros, que disso se aproveitam para não cumprir exatamente com o que foi acordado. Ao se sentirem lesados e explorados, os cintas-largas reagem violentamente, com ameaças de expulsão e apreensão de produtos e equipamentos até serem indenizados de modo satisfatório. Em vez da lei da oferta e da procura que preside a formação dos preços no mercado capitalista, são a ameaça e a violência que constituem o mecanismo da troca nessas relações (Dal Poz, 2004: 264). Ou seja, na lides com os brancos os cintas-largas pautam seu comportamento pela ideologia da predação.

Para a criação do Parque Indígena do Aripuanã, em 1969, sobre a fronteira de Mato Grosso e Rondônia, foi importante a opinião pública, chocada pela chacina do paralelo 11, em 1963, na qual índios cintas-largas foram mortos com requintes de crueldade (Mindlin, 1985: 21; Junqueira 1984/85: 213-214). Junto e ao norte do Parque estão as demais terras indígenas desta área etnográfica. Os habitantes indígenas desse conjunto de terras mantêm intenso contato com as cidades que ficam ao sul, ao longo da estrada Cuiabá-Porto Velho, concluída em 1968, e também com a cidade de Aripuanã, a nordeste, ligada por uma outra estrada à primeira. Essas cidades são frequentadas pelos indígenas para fazer compras, procurar atendimento médico, instrução, resolver problemas em repartições do governo. Alguns nelas dispõem até de casas. A estrada Cuiabá-Porto Velho acompanha o rio Machado (ou Ji-Paraná) desde sua cabeceira, afastando-se dele somente a partir da cidade de Ji-Paraná, onde o rio inflete para o norte. Antes da abertura da estrada, o rio Machado era a via de transporte da região. Claude Lévi-Strauss (1957, capítulo 31), em sua famosa expedição etnológica de 1938, desceu por ele, e foi na sua vertente meridional que encontrou uma pequena aldeia de uns 15 índios mondés, ou seja, de língua aparentada à maioria das línguas faladas nesta área etnográfica.

BIBLIOGRAFIA

- BONTKES, W. & C. Bontkes. 1974. *On Surui (Tupian) Social Organization*. Summer Institute of Linguistics. Ms.
- BRUNELLI, Gilio. 1985. "Bebe! Bebe!... Jikkoi! Les Zorós vont à la chasse". *Recherches Amérindiennes au Québec* 15 (3): 45-57.

- BRUNELLI, Gilio. 1986. *Migrations, guerres et identité: faits ethno-historiques Zoró*. Montréal: Université de Montréal — Faculté des Arts et des Sciences — Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine.
- BRUNELLI, Gilio. 1987. "La salud por medio de las plantas: etnobotánica Zoró, Amazonia brasileña". *América Indígena* 47 (2): 241-268.
- COIMBRA JR., Carlos Everaldo A. 1984. "Estudos de ecologia humana entre os Suruí do Parque Indígena Aripuanã, Rondônia. 1. O uso de larvas de coleópteros (Bruchidae e Curculionidae) na alimentação". *Revista Brasileira de Zoologia* 2 (2): 35-47.
- COIMBRA JR., Carlos Everaldo A. 1985a. "Estudos de ecologia humana entre os Suruí do Parque Indígena Aripuanã, Rondônia. Elementos de etnozootologia". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)* 2 (1): 9-36.
- COIMBRA JR., Carlos Everaldo A. 1985b. "Estudos de ecologia humana entre os Suruí do Parque Indígena Aripuanã, Rondônia. Aspectos alimentares". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)* 2 (1): 57-87.
- COIMBRA JR., Carlos Everaldo A. & Dalva A. Mello. 1981. "Enteroparasitas e *Capillaria* sp. entre o grupo Suruí, Parque Indígena Aripuanã, Rondônia". *Mem. Inst. Oswaldo Cruz* 76 (3): 299-302.
- COIMBRA JR., Carlos Everaldo A. & Ricardo V. Santos. 1989. "Black piedra among the Zoró Indians from Amazônia (Brazil)". *Mycopathologia* 107: 57-60.
- DAL POZ, João. 1991. *No País dos Cinta Larga: Uma Etnografia do Ritual*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-07112006-101647/pt-br.php>
- DAL POZ João. 2004. *Dádivas e Dívidas na Amazônia: Parentesco, Economia e Ritual nos Cinta-Larga*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp – IFCH.
http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279928/1/DalPozNeto_Joao_D.pdf
- FELZKE, Lediane Fani. 2007. *Quando os Ouriços Começam a Cair: A Coleta da Castanha entre os Gavião de Rondônia*. Dissertação de Mestrado. Porto Velho: Fundação Universidade Federal de Rondônia – Núcleo de Ciência e Tecnologia.
<http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Lediane.pdf>
- FELZKE, Lediane Fani. 2017. *Dança e Imortalidade: Igreja, Festa e Xamanismo entre os Ikólóéhj Gavião de Rondônia*. Tese de Doutorado. Brasília: UnB – ICS – Departamento de Antropologia.
<http://repositorio.unb.br/handle/10482/22959>
- JUNQUEIRA, Carmen. 1984/85. "Os Cinta Larga". *Revista de Antropologia* 27/28: 213-232. São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1957. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Anhembi.
- MINDLIN, Betty. 1984/85. "Os Suruí da Rondônia: entre a floresta e a colheita". *Revista de Antropologia* 27/28: 203-211. São Paulo.
- MINDLIN, Betty. 1985. *Nós Paíter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis: Vozes.
- SANTOS, Ricardo Ventura. 1991. *Coping with change in native Amazonia: a bioanthropological study of the Gavião, Suruí, and Zoró, Tupi-Monde speaking societies from Brazil*. Tese de doutorado. Indiana: Indiana University.

Webgrafia

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

- DAL POZ, João. 2009. "Zoró".
- DAL POZ, João & SANTOS, Gilton Mendes dos. 2007. "Arara do Rio Branco".
- DAL POZ, João & JUNQUEIRA, Carmen. 2003. "Cinta Larga".

GABAS JR., Nilson; NA'XOT WET, Procópio; XIT XABAT, Firmino & OROK MÃN, Paulo. 2004. "Karo".
 Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental. 2008. "Ikolen".

Organização Metareliá do Povo Indígena Paiter; MINDLIN, Betty & Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental. 2008. "Paiter".

ARIPUANÃ					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação linguística	População	Data	Fonte
cinta-larga	Cinta Larga	mondé < tupi	1.954	2014	PIB
Ikólóéhj (*) gavião	Ikonlon êi Gavião		675	2014	PIB
paiter suruí	Paitér Suruí		1.375	2014	PIB
zoró	Zoró		711	2014	PIB
caro arara	Káro Arára	ramarrama < tupi	382	2014	PIB
arara do Beiradão ou do Rio Branco			249	2014	PIB

Abreviaturas e notas do quadro

CGNT→ "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Prefiro, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

PIB→ Site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, São Paulo.

(*)→ Escrito na grafia usada pelos próprios gaviões e adotada por Lediane Felzke (2017); tenho dificuldade em passá-la para a CGNT e para a ortografia oficial brasileira. Os gaviões foram erradamente chamados de Digüt, pois um de seus primeiros pesquisadores interpretou como nome do grupo o que era na verdade o de seu interlocutor (: 98). A julgar pela nota de rodapé 106 da mesma autora (:184), o nome desse povo em português deveria ser gavião real, pois tal é a tradução de *ikóló*.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)