

## Capítulo C3

### Alto Juruena

<a href="#"><u>Tabela inicial</u></a>	<a href="#"><u>Lista das áreas</u></a>
---------------------------------------	--

Nesta área reuni algumas sociedades de culturas e línguas muito diferentes entre si: do tronco macro-jê (ricbactsa, umutina), da família aruaque (pareci, enauenê), da família nambiquara, de língua não classificada (irantxe, muncu). Vale perguntar então pelo motivo de os incluir numa mesma área etnográfica. A mera contiguidade espacial, pois a maioria vive nas margens do alto Juruena ou dos rios que para ele correm, ou dos rios que dele divergem a partir da serra dos Parecis (altos cursos do Ji-Paraná, Guaporé e Paraguai), não seria razão suficiente. O que parece caracterizar essa área é não apenas o contato entre essas diferentes sociedades indígenas, mas sua articulação por duas agências da sociedade branca hegemônica. Assim, no início do século XX, a instalação das linhas telegráficas por Rondon contribuiu para articular os parecis, que nelas trabalhavam, com os nambiquaras, frequentadores das estações de transmissão. Depois a missão jesuítica atuou junto a eles e mais os irantxes e ricbactsas, cujas crianças também eram internadas em sua escola. Na segunda metade do século XX a ação dos jesuítas alcançou os enauenês.

#### Três séculos de contato

A dissertação de mestrado de Romana Maria Ramos Costa (1985) nos dá um excelente panorama da cultura e organização social dos parecis e de suas relações com os brancos desde o século XVIII. A colonização de Mato Grosso foi presidida pela sucessão de três centros de mineração: Cuiabá, Vila Bela e Diamantino. Com o esgotamento do ouro de Cuiabá, sua população se voltou para o apresamento de índios, sendo especialmente visados os parecis. A partir de 1731 descobre-se ouro no alto Guaporé, o que culmina com a fundação de Vila Bela da Santíssima Trindade em 1752, como sede da recém-criada capitania de Mato Grosso. Os parecis continuaram a ser procurados como escravos e também como fornecedores de alimentos. O governo real, entretanto, pretendia um outro tratamento para os parecis, em termos mais amistosos, uma vez que sua incorporação à sociedade colonial contribuiria para reforçar a posição portuguesa diante dos vizinhos espanhóis. Mas no fim do século XVIII Vila Bela já estava em decadência e em 1805 o governo regulamenta e permite a exploração de diamantes, cujas minas entre as cabeceiras do Arinos e do Paraguai já estavam descobertas desde 1728. Os parecis são requisitados para trabalhar nas minas e também na navegação do rio Tapajós. No terceiro quartel do século XIX a mineração em Diamantino se esgotava (Costa 1985: 201-8).

Mas as terras parecis eram ricas em seringueiras que logo se passam a explorar no último quartel do século XIX com a incorporação da mão-de-obra dos indígenas às atividades extrativas ou a sua expulsão e aniquilamento. Também se intensifica a extração da poaia, ipeca ou ipecacuanha, um arbusto cuja raiz contém um alcalóide utilizado na fabricação de

expectorantes, vomitivos, e também no tratamento da desintéria amebiana. Era possível combinar a extração da borracha com a da poaia, a primeira realizada na estação seca e a segunda na chuvosa. Se o período de intensa exploração da borracha termina na segunda década do século XX, a extração da poaia chega a seu final nos anos 1970. Apesar de o sistema de aviamento aplicado à extração da borracha ter sido extendido também à da poaia, este último tipo de atividade deixava os índios mais à vontade, uma vez que extraíam as raízes sustentados com os alimentos da própria aldeia, sem fazer dívidas com o barracão, que só procuravam para vender o produto e fazer compras com o rendimento já obtido. Além disso, o empresário da poaia não tinha interesse nas terras indígenas (Costa 1985: 210-228).

A partir de 1907, os parecis entram em contato com a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, que de certo modo impõe algum tipo de controle na ação dos seringalistas sobre eles (Costa 1985: 229-236). Encerrando suas atividades em 1930, cede lugar à atuação da missão jesuítica, que atuou sobre o índios de modo bastante coercitivo, com o estabelecimento de um internato, onde era proibido o uso da língua indígena, sendo que também o comportamento dos adultos era severamente controlado, com missa diária obrigatória, indicação das tarefas a serem realizadas, constante supervisão do trabalho, puritanismo exacerbado, regras de casamento indígena desafiadas por causa da desaprovação dos casamentos de primos pela Igreja. Somente com a nova orientação resultante do Concílio Vaticano II os missionários vão reformular sua atuação, começando pelo fechamento do internato e a desativação da sede da missão em Utiariti, com o reencaminhamento às aldeias de uma porção de jovens que, por viverem fora delas e com outra orientação por tantos anos, já não se adaptavam à vida que nelas se levava. Os missionários, aos quais agora se

acrescentavam os leigos, entraram em uma fase de desacertos, sobretudo quanto a projetos econômicos na tentativa de acharem um novo caminho de atuação (Costa 1985: 237-289). Houve também uma tentativa protestante frustrada da South American Indians Mission (: 290-7) e outra mais bem sucedida do Summer Institute of Linguistics, sobretudo porque seus agentes procuravam não se intrometer nas tomadas de decisões dos indígenas e somente atuavam nos assuntos para os quais eram solicitados (: 297-301). A FUNAI somente começou a atuar diretamente com os parecis da partir da década de 1980. Sua ação em defesa das terras parecis foi tímida e até no sentido de desestimular as reivindicações. Somente as exigências do Banco

#### **A NOVA ALDEIA CARLOTA**

Conta Edison Carneiro (1964) que no período de decadência das minas de Vila Bela ocorreu a repressão de dois quilombos do alto Guaporé. Um deles, o do rio Piolho, foi destruído duas vezes, em 1770 e 1795. A segunda expedição repressora, que ia também à procura de novos sítios para mineração, encontrou no quilombo a pequena população de 6 negros, 8 índios, 19 índias e 21 caborés, sendo 10 do sexo masculino e 11 do feminino. É que os negros quilombolas tinham aprisionado mulheres indígenas nas lutas contra os "cabixês" (cabixis) e com elas tido seus filhos mestiços, os ditos "caborés". Os indígenas que viviam com os negros já conheciam alguma doutrina cristã ensinada por estes.

Os prisioneiros foram levados para Vila Bela, onde, na presença do capitão-general, foram batizados. Em seguida foram reconduzidos ao quilombo, agora chamado de Nova Aldeia Carlota, nome dado em homenagem à princesa de Portugal (certamente D. Carlota Joaquina), comprometendo-se a manter comércio com Vila Bela, atrair os índios cabixis assim como dar notícia de ouro, se o viessem a encontrar.

Quanto ao outro quilombo destruído, o de Pindaituba, ao que parece habitado somente por negros, teve parte de seus moradores aprisionados, enquanto os restantes fugiram. Os presos foram devolvidos a seus senhores, enquanto os fugitivos acabaram por vir gradualmente a eles se entregarem.

Mundial como condição para seu apoio ao projeto Polonoroeste é que resultaram numa atuação mais efetiva do órgão governamental (: 303-318).

A partir dos anos 1960, migrantes do sul do Brasil têm entrado na região, dando início ao estabelecimento de agro-pecuárias, que começam com o plantio do arroz, aproveitando a concessão de créditos do Banco do Brasil, para posteriormente, quando têm a estrutura montada, passarem à pecuária. Tal migração e as novas atividades a ela associadas levaram ao aparecimento de novos núcleos urbanos e fizeram crescer a população dos antigos. Os parecis passaram a trabalhar eventualmente, por intermédio de "gatos" (recrutador de trabalhadores) conhecidos, em atividades temporárias em agro-pecuárias com as quais também estavam familiarizados e a servir-se dos núcleos urbanos próximos para fazer suas compras (Costa 1985: 319-332).

Além disso, foi aberta a rodovia Cuiabá-Porto Velho, que, num primeiro traçado, passava pela borda meridional da reserva indígena. Por sugestão do pesquisador do Summer Institute of Linguistics, os parecis começaram a confeccionar espanadores de penas de ema para vender nos pontos de parada de ônibus e caminhões. Aos espanadores se foram acrescentando artefatos de uso tradicional dos parecis, mas confeccionados de modo a atender ao gosto dos compradores e levando em conta que os ostentariam nas paredes e móveis de suas casas, sem intenção de operar com eles. Vale notar que os parecis não começaram a fazer artefatos mal-acabados para os compradores. Mantiveram o capricho num artesanato que se destinava a outros objetivos. Em sua língua distinguem com termos diferentes o artesanato destinado a uso próprio daquele destinado à venda. Costa (1985: 333-394) dedica um número significativo de páginas de sua dissertação à confecção e comercialização do artesanato.

## Os "índios de Rondon"

Habitantes do divisor que separa as águas que correm para o rio Paraguai, ao sul, das que correm para o Juruena e seus afluentes, ao norte, os parecis, a partir do início do século XX, prestaram auxílio à comissão, dirigida pelo então Tenente-coronel Rondon, encarregada de instalar a linha telegráfica entre Cuiabá e Porto Velho. Considerados como de índole pacífica, dóceis e mais capazes, os parecis foram recrutados como trabalhadores braçais da comissão, tiveram seus filhos internados em escolas, vários dos quais empregados posteriormente como guarda-fios e telegrafistas.

A tese de Maria Fátima Roberto Machado (1994) lida com as lembranças de velhos parecis trabalhadores das linhas telegráficas, suas mulheres e descendentes, hoje moradores no posto indígena Umutina, junto ao lugar onde o rio Bugres desemboca no Paraguai, e principalmente na cidade de Cuiabá. Contrasta o seu culto de Rondon, como homem forte, justiceiro, amigo dos índios, criador de uma nova ordem na região, com, por outro lado, a consciência da situação em que foram deixados, obrigados a abandonar suas terras invadidas por fazendeiros, vivendo nos lugares mais pobres, sustentados por aposentadorias irrisórias.

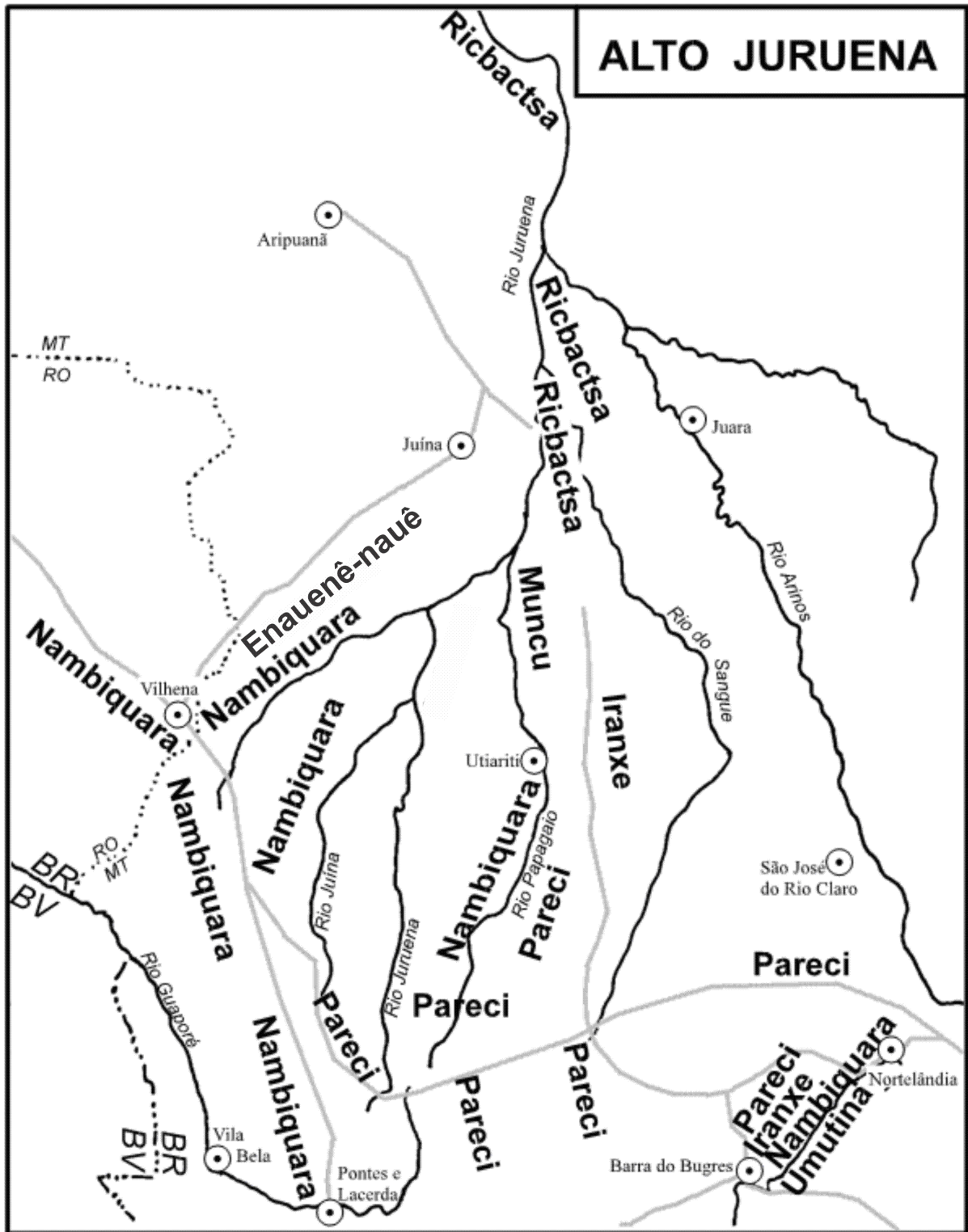
Os depoimentos dos "índios de Rondon" — assim ela os chama — revelam como reinava o arbítrio nas relações entre os membros da comissão e os índios, como a imposição do internato às crianças (Machado 1994: 181-184), o arranjo de casamentos impostos aos jovens, imposição dos cemitérios (: 324), a rígida disciplina e trabalho duro e contínuo, tudo em favor da manutenção das linhas telegráficas. A disciplina rígida era aplicada também aos soldados e trabalhadores não-índios. Dentre os últimos, muitos foram conduzidos à região por terem

participado da Revolta da Chibata, no Rio de Janeiro, além de trabalhadores aprisionados durante o estado de sítio. Apesar de terem concorrido para extinguir a pena da chibata das forças armadas, este castigo físico continuava a lhes ser aplicado junto às linhas telegráficas (: 228-231). Tudo isso se devia ao empenho de não deixar dispersar a rara mão-de-obra necessária aos penosos trabalhos de duas grandes obras, a linha telegráfica, terminada em 1915, e a estrada de ferro Madeira-Mamoré, terminada em 1912. Duas obras, ironicamente, de importância efêmera, devido à crise da exportação da borracha, ao aparecimento de outras alternativas de ligação da Bolívia com o oceano, como a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil (: 223), sem contar a invenção da rádio-telegrafia.

A situação dos trabalhadores indígenas se foi agravando, principalmente após a extinção da comissão Rondon em 1930. À medida que os funcionários brancos iam abandonando a região, a transmissão de mensagens e o cuidado da manutenção das linhas iam ficando nas mãos dos índios, cada vez mais assoberbados de trabalho, abandonados, com seus salários entregues a procuradores em Cuiabá, transformados em parques mantimentos pelos comerciantes que de lá os forneciam. Assim, pouco a pouco as estações telegráficas foram sendo desativadas e abandonadas, desaparecendo no início da década de 1950. No final dos anos 1980, os antigos parecis das linhas telegráficas, seus filhos e netos somavam mais de 250 pessoas em Cuiabá (Machado 1994: 286), lugar para onde aqueles tinham migrado.

No final dos anos 1930, já estavam se instalando os missionários jesuítas, que terão papel destacado nas relações com os índios da área em tempos mais recentes (Machado 1994: 258-266). Ao transferirem a sede da missão de Juruena para Utiariti, os índios nambiquaras que acompanhavam os missionários foram vitimados pelo sarampo: uma maloca de cem índios foi reduzida à sua quinta parte (: 264). Os parecis de Utiariti foram então retirados pelo SPI e transferidos para o Posto Fraternidade Indígena, hoje chamado Umutina. Atualmente filhos e netos dos casamentos de parecis com umutinas falam português e não mostram vestígios culturais indígenas (: 55-57). Por sua vez, o internato criado pelos jesuítas em Utiariti reuniu inicialmente algumas crianças levadas de uma aldeia do rio Verde (: 281).

No auge da ação da comissão das linhas telegráficas, em 1912, a região foi visitada por Roquette Pinto, pesquisador que veio a se tornar famoso por sua atividade e influência em diferentes áreas intelectuais: antropologia física, etnologia, literatura, educação, pioneirismo na rádio-difusão e no cinema educativo. Seu livro *Rondônia* teve várias edições. O etnólogo alemão Max Schmidt visitou a região em 1910, 1924 e em 1927-1928 (Machado 1994: 61, 179, 329). Os parecis foram um dos poucos grupos em que fundamenta seu trabalho sobre os aruaques (Schmidt 1917). Já na época da decadência da linha telegráfica, a região volta a ser objeto de atenção de um outro etnólogo, jovem professor da Universidade de São Paulo, que mais tarde viria a se tornar conhecido mundialmente: Claude Lévi-Strauss.



## A cultura pareci

Os parecis, cuja auto-denominação é *Halíti*, dividiam-se pelo menos em cinco grupos, muito provavelmente de caráter regional: *Warére*, *Káwali*, *Kazíniti*, *Wáimare* e *Kozárini*. Os dois primeiros contam hoje com apenas alguns remanescentes (Costa 1985: 50). Os dois seguintes foram aqueles que tiveram suas terras invadidas pelos extratores de borracha e os recrutados como trabalhadores da comissão Rondon; eles é que foram transferidos para o posto Umutina e migraram para Cuiabá com a decadência das linhas telegráficas. O último, os *Kozárini*, também conhecidos como cabixis, mantiveram-se relativamente afastados, começando a serem trazidos a um contato mais próximo com os brancos a partir da instalação da missão jesuítica. Hoje, conforme Costa (1985: 57), os *Kozárini* constituem 80% da população pareci. Dos 23 grupos locais parecis, eles não são majoritários apenas em três, onde o são os *Wáimare* (: 73). A partir do século XIX, a população regional estendeu o termo cabixi aos nambiquaras (: 54).

Em 1981, os parecis eram em número de 553 pessoas distribuídas em 23 aldeias; em 1910 eram 340 em 12 aldeias (Costa 1985: 113). Por conseguinte, apesar de a população ter aumentado, a média por aldeia se manteve a mesma, até diminuiu um pouco. Cada aldeia tem em geral duas casas, além da casa das flautas, também conhecida como "casa da jararaca", entre as quais se estende um pátio. O grupo doméstico que ocupa cada casa se distribui em três gerações, sendo que o casal mais velho pode ter junto a si tanto genros como noras, uma vez que após o casamento tanto o marido pode ir morar na casa da esposa, como o contrário. Os parecis distinguem duas categorias de parentes, os verdadeiros ou legítimos e os de longe ou de consideração (Costa 1985: 88-94), isto é, os próximos e os distantes. Os primeiros sabem traçar entre si as relações genealógicas, repartem entre si os alimentos, concedem-se mutuamente hospitalidade, cooperam na subsistência, na construção de casas e emprestam uns aos outros instrumentos de trabalho. Os parentes próximos casam-se preferencialmente entre si, apoiam-se mutuamente nos jogos de bola de mangaba, consomem juntos num ritual a primeira mandioca colhida de uma roça, ajudam-se nos preparativos dos demais ritos. As aldeias que surgem da fragmentação de uma aldeia anterior mantêm entre si a relação de parentesco próximo, de modo que é possível identificar conglomerados de aldeias irmanadas, como Costa faz numa mapa (: 115). Cada aldeia é dirigida por um líder, o primeiro a construir casa ali, e no passado havia líderes que presidiam a conglomerados de aldeias (Costa 1985: 157-166).

Costa (1985: 94-98) considera a terminologia de parentesco pareci como dravidiana, o que significa admitir uma divisão da sociedade em parentes e afins, de tal modo que o afim de um afim seja um parente. Como, entretanto, o casamento de faz entre parentes próximos, é possível que estejamos diante da situação muito frequente entre sociedades indígenas sul-americanas, como os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro têm mostrado, em que a dicotomia rígida parentes/afins é matizada pela gradação de proximidade.

Costa descreve com detalhes a festa de chicha (: 167-192), nome regional, certamente de origem boliviana, aplicado a uma bebida fermentada feita de polvilho torrado de mandioca brava e água. De iniciativa dos moradores de uma aldeia, a eles vêm se juntar, nos preparativos, os moradores de aldeias do mesmo conglomerado. Além da mandioca e da carne de caça, é preciso fumo de rolo, que é comprado na cidade. As aldeias onde se concentram os parentes distantes são as convidadas. O número de convites vai depender da quantidade de alimento e bebida que vierem a ser obtidos. Vários atos da festa lembram seus similares em áreas etnográficas próximas: o recebimento cerimonioso do mensageiro que traz o convite, a espera

dos convidados a alguma distância da aldeia anfitriã até serem buscados com a oferta de bebida e cigarros, a agressão ritual às casas da aldeia anfitriã, o oferecimento de chicha aos homens convidados até que tenham de vomitar (as mulheres podem atirar fora o restante depois de terem bebido um pouco). Nestas festas de chicha pode se realizar o ritual de nomeação de um homem por um parente próximo da segunda geração ascendente; pode ocorrer também o final da reclusão de uma moça que esteja passando pelo rito de puberdade. Se a festa de chicha se realiza para marcar uma primeira colheita, ela tem porte menor e somente os parentes próximos são convidados, sendo omitidas as agressões rituais.

## Os enauenê-nauê

Como “nauê” é uma partícula que indica o plural, vou aporuguesar a flexão substituindo-a por um “s”. Os enauenês falam uma língua da família aruaque como os parecis. Um dos modos mais interessantes de começar a conhecê-los é ver o magnífico vídeo que Virginia Valadão (1995) realizou sobre um de seus ritos, chamado *Yākwa*. O vídeo, que tem quase uma hora de duração, se encerra com um outro rito, relativo à mandioca. Já passou a ser um documento histórico, porque eles já não podem construir as barragens de troncos guarnecidas de numerosas nassas para apanhar uma grande quantidade de peixes, indispensáveis à realização do rito, pois, como nos conta Marcio Ferreira da Silva (2012, pp. ix-x), o Complexo Hidrelétrico do Juruena, com onze empreendimentos em diferentes fases de construção, a montante da terra dos enauenês, prejudicou-lhes os locais de pesca. Atualmente têm de adquirir em Juína toneladas de peixe (tambacu) de espécie híbrida criada em cativeiro.

*Yākwa* faz parte de uma série de quatro ritos do ciclo anual: *Saluma*, *Kateokō*, *Yākwa* e *Lerohĩ*, relacionados respectivamente à enchente, à cheia, à vazante e à seca. Os dois primeiros se relacionam aos deuses celestes e os dois últimos aos do patamar subterrâneo (pp. 93-95).

Ritos também concedem ao rapaz e à moça a habilitação para as relações sexuais e o casamento. O do rapaz se realiza quando lhe aparecem os pelos pubianos. Seu episódio central é o recebimento do adorno peniano na “casa dos clãs”, o qual passará a usar daí por diante. O rito da moça se faz da primeira até a segunda menstruação, período em que ela fica reclusa num compartimento para isso construído dentro da casa materna. Nesse intervalo é tatuada nos seios e no ventre com riscas verticais. Tanto o rapaz quanto a moça, no período liminar, estão proibidos de consumir sal, mandioca e peixe (pp. 77-82).

Os enauenês vivem numa única aldeia, constituída por casas compridas, retangulares, de teto abobadado. As casas ficam em círculo, em torno de um pátio, para o qual se voltam com o lado menor de sua planta retangular. No interior do pátio, mas não no seu ponto central, se ergue a “casa dos clãs” ou “casa de *Yākwa*”, de formato cônico, onde cada clã guarda suas flautas. As casas residenciais se dividem internamente em cerca de três seções, cada qual ocupada por um grupo doméstico, cujo líder é o sogro dos homens que integram os grupos familiares que o compõem. O grupo familiar vem a ser o que se costuma chamar de família elementar ou nuclear, constituída de pai, mãe e filhos (pp. 96-99 e 107-108).

Os enauenês se distribuem em nove patrilãs. No interior de cada patrilã é possível identificar linhas, ou seja, redes genealogicamente traçáveis. Tanto a linha quanto o clã são exogâmicos. Apesar da patrilineridade, o recrutamento dos membros do clã tem uma peculiaridade. O avô paterno e materno dão nomes ao neto ou neta. Com isso podem ser chamados por tecnonímia (avô de Fulano). No ritual realizado no período da vazante, o genro

deve oferecer ao sogro uma grande quantidade de peixes moqueados apanhados na barragem de modo a fazer com que ele esqueça o nome que deu ao neto. Com isso consegue que seu filho seja incorporado ao seu patriclã. Se essa dádiva não for feita, como pode acontecer nos casos de filho de mãe solteira, o avô materno não esquece o nome que deu ao neto, e este continua no seu clã (pp. 103-104).

Mas o tema principal da tese de livre-docência de Marcio Ferreira da Silva (2012), da qual vim tomando esses dados, é o parentesco enauenê. Sua abordagem é entremeada pela discussão das contribuições de diferentes autores desde o século XIX pelos quais se conduz no sentido de compreender o sistema estudado. Simultaneamente faz a apresentação da Máquina do Parentesco, programa de computador que criou junto com João Dal Poz, que o ajuda a descobrir no emaranhado das genealogias os ciclos fechados por alianças matrimoniais.

O parentesco enauenê se rege pelo sistema iroquês, pois na primeira geração ascendente o pai e o irmão do pai, designados por um mesmo termo, se distinguem do irmão da mãe; do mesmo modo, a mãe e a irmã da mãe se distinguem da irmã do pai. Ou seja, ocorre a chamada fusão bifurcada. Na sua própria geração Ego aplica os mesmos termos tanto a irmãos e irmãs como a primos e primas, distinguindo-os por sexo e idade. Porém Ego masculino distinguirá seus primos cruzados masculinos por um outro termo. Mas é na primeira geração descendente que a distribuição dos termos assegura tratar-se de sistema iroquês e não de outro dentre os de fusão bifurcada: os filhos de primo cruzado de mesmo sexo são classificados da mesma forma que os filhos; e os filhos de primos cruzados de sexo oposto, da mesma forma que os filhos de irmão de sexo oposto (p. 149).

É muito frequente o casamento por troca de irmãs, que os enauenês interpretam do ponto de vista dos pais dos nubentes, como troca de filhos. Esse tipo de casamento em que um homem se casa com a irmã de outro, que por sua vez se casa com a irmã do primeiro, faz com que os filhos dos casais assim formados sejam primos cruzados. Mas os enauenês não fazem o casamento de primos cruzados. Estes não podem repetir entre si o tipo de casamento que fizeram seus pais; também não podem fazê-lo seus descendentes das gerações subsequentes. Uma das questões tratadas na tese é a de quantas gerações seria preciso esperar para que este mesmo tipo de casamento venha se realizar novamente entre as duas linhas. Apenas um enauenê sugeriu uma solução, segundo a qual essas uniões poderiam ser repetidas pelos bisnetos daqueles casais (pp. 160 e 199). Mas tal informação não foi endossada por outros enauenês. E nem foi achada na minuciosa rede genealógica colhida e posteriormente trabalhada pela Máquina do Parentesco. É possível que tais casamentos se repitam, mas distanciados por um número bem maior de gerações. Porém a memória enauenê não dá conta de tantas gerações.

Entretanto, uma população que não chegava a 600 pessoas em 2011 é ela toda necessariamente interligada por laços de consanguinidade e afinidade. Passa pois o autor a explicitar os enlaces consanguíneos e os redobramentos de aliança encontrados nessa rede, ou seja, ciclos fechados de indivíduos de ambos os sexos ligados por relações de parentesco e de casamento (p. 204 ss.). A partir daí o texto fica mais difícil de acompanhar e mais ainda de resumir.

Vale lembrar que a leitura dessa tese sobre os enauenês e a do livro do mesmo autor sobre os waimiris-atroaris, *Romance de Primas e Primos* (ver área Guianense Oriental), nos ajudam a compreender a diferença entre o sistema iroquês, pelo qual se pautam os primeiros, e o sistema dravidiano, característico dos segundos, ambos de fusão bifurcada.



Por sua vez Gilton Mendes dos Santos (2001 e 2006) focaliza de um outro ângulo a cultura dos enauenês. A própria cultura, eles a tomam de um modo diferente: ela é o dado inicial, partilhada pelos humanos e os outros seres. Episódios da mitologia ensinam o motivo de os peixes se tornarem inimigos dos humanos, perdendo a cultura e se tornando seu alimento (os enauenês não comem carne). No combate ao grande peixe motivador do conflito, ao devorar o filho de um humano, o gavião-real, que o capturou e o içou da água, transportando-o pelos ares, deixou-o cair, fragmentando-o. E desse peixe surgiram os animais peçonhentos. Em diferentes episódios, um indivíduo humano, ao iniciar uma atividade, estranha, fora de hora, desacompanhado, ou sem o devido cuidado, se transforma em um mamífero de uma espécie distinta. Desse modo a cultura, apanágio de todos os seres, vai se contraindo ao âmbito dos humanos. Também na mitologia se encontra a origem humana da mandioca e de outros vegetais cultivados, como o inhame, o cará, a batata doce, a araruta. O mito da jovem que pede à mãe para enterrá-la, deixando apenas a parte superior do corpo do lado de fora e daí se transforma em mandioca, tem similares na região, o que também acontece com o mito da origem dos humanos (e outros seres), saindo do interior de uma pedra. Abaixo faço referência a mitos semelhantes a esses dois entre os irantxes e muncus.

Sua cosmografia admite a existência de três camadas habitadas. Na camada celeste moram seres belos, fortes, perfumados, parentes consanguíneos dos humanos e seus protetores. Na camada inferior têm seu reino outros seres, malévolos, feios, disformes, que também habitam morros, ilhas, cachoeiras, lagoas e brejos, da plataforma do meio (este chão em que vivemos) e que são senhores de importantes recursos naturais e têm poder de vida e de morte sobre as pessoas. Quando uma pessoa morre, libera uma alma que condensa suas expressões vitais, como a pulsação cardíaca no peito e na cabeça, a respiração, a vividez do olhar, a fala, a sensibilidade olfativa e a auditiva, e que vai viver junto aos habitantes da camada celeste que são seus parentes clânicos, consanguíneos. Por sua vez as pulsações nas juntas, dobras e sob a pele dos membros inferiores formam uma substância de que se apoderam os habitantes da camada subterrânea que são de seu mesmo clã, que com ela fazem um ser semelhante a eles. E uma espécie de duplo, cópia ou sombra da pessoa vai para o lugar dos espectros, no extremo do arco-íris. Embora pareça a emanção menos importante da pessoa, é a que tem o percurso para seu destino descrito com mais ninúcias. Quanto ao corpo, sepultado na terra, decompõe-se e desaparece. Dos quatro ritos anuais dos enauenê, dois se fazem em homenagem aos seres da camada celeste, e dois para os que têm o seu reino na inferior. Para os últimos se oferecem grande quantidade de peixe e sal vegetal, já que são muito vorazes, de modo a evitar seus malefícios.

O pesquisador faz um minucioso exame das características da região em que vivem os enauenês no que se refere à hidrografia, vegetação, clima, solos e de que modo eles lançam mão dos recursos proporcionados por esse ambiente para se proverem de alimentos, dos itens necessários a seus artefatos e à realização de seus ritos. Também procura penetrar nos conhecimentos desenvolvidos pelos próprios enauenês, como, por exemplo, os terrenos mais adequados ao plantio da mandioca ou os preferíveis para a produção do milho, pondo em evidência a diferença entre os critérios do especialista, que se limitam à composição física do solo, daqueles dos índios, que consideram, além da cor do solo, outras características ambientais que envolvem o lote em exame, como a profundidade da camada de matéria orgânica, o tipo de cobertura vegetal, a vizinhança de um curso d'água, entre outros.

## Os aruaques

É digno de nota que autores de gerações sucessivas vêm mantendo acesa uma discussão de problemas relativos aos tupis. Desde os anos 1940 também há uma série de questões relativas aos jês. A discussão sobre os caribes se iniciou nos anos 1970. E mais recentemente há um debruçar sobre os problemas panos. Mas sobre os povos falantes das línguas da família aruaque parece haver apenas o trabalho de Max Schmidt de 1917. Depois dele, não mais se voltou a discutir os aruaques como um todo. Certamente o trabalho de Schmidt se ressentiu da precariedade dos dados da época. Mas o importante a apontar aqui é que ele está baseado principalmente em sua própria experiência pessoal com os parecis (os enauenês eram desconhecidos na época). É certo que ele recorre a dados sobre os aruaques do noroeste da Amazônia, do Chaco, do alto Xingu, da área Juruá-Purus, porém o faz de modo parcimonioso.

Atualmente, os aruaques mais setentrionais são os guajiros, na península que tem seu nome, no extremo norte da América do Sul (outrora ainda havia aqueles mais ao norte, nas Antilhas); os mais meridionais são os terenas, de Mato Grosso do Sul; os mais ocidentais são aqueles que vivem onde a parte mais a sudoeste da floresta Amazônica toca os Andes, no Peru (estes não são nem uma vez referidos no trabalho de Schmidt); e os mais orientais são os do alto Xingu. São bem diferentes culturalmente uns dos outros, mas Schmidt explicou essas diferenças atribuindo aos aruaques a propensão a dominarem outros grupos econômica e administrativamente, inserindo-se como uma camada hierarquicamente superior, deixando os subalternos manterem as peculiaridades culturais que lhes fossem adaptativas e não desafiassem sua dominação. Tal propensão dos aruaques parece ter derivado de uma interpretação equivocada de Schmidt de certas relações que se davam no seio dos parecis, entre chefes de grupo local e demais moradores, ou de homens com mulheres capturadas dos nambiquaras. Outras características comuns aos aruaques seriam segundo ele uma agricultura bem desenvolvida e a navegação.

É provável que hoje, com a multiplicação das etnografias, seja possível tentar uma retomada da problemática aruaque. De qualquer modo, o trabalho de Max Schmidt valeu como uma crítica à teoria dos círculos culturais, prestigiada na época, sobretudo pelo abandono da idéia da difusão da cultura pelo deslocamento de grandes massas de migrantes.

## Os nambiquaras

Conforme David Price (1978a), os nambiquaras falam três línguas ininteligíveis entre si, mas interrelacionadas, isto é, da mesma família: nambiquara do sul, nambiquara do norte e sabanê. No começo do século XX, a primeira se estendia pelos afluentes da margem direita do alto Guaporé, no atual estado de Mato Grosso, e pelos afluentes da margem esquerda do rio Juruena; a segunda, pela fronteira atual dos estados de Rondônia e Mato Grosso, desde os rios Cabixi e Piolho, afluentes do Guaporé, até o Roosevelt e o Tenente Marques, ou seja, alcançando o que é hoje a parte meridional do conjunto de terras indígenas do Aripuanã; a terceira, nas cabeceiras dos formadores do Ji-Paraná. Cada uma dessas línguas se manifestava em dialetos mutuamente inteligíveis que se distribuíam conforme as ramificações da rede hidrográfica, que orientava também o relacionamento entre os grupos locais. Os nambiquaras não davam nomes aos seus grupos locais ou a seus agregados regionais, de modo que as denominações que depois surgiram o foram devido às exigências do contato com os brancos. No quadro sinótico da família linguística nambiquara fiz um resumo da classificação de Price,

assinalando também o modo de grafar as denominações utilizado em *Povos Indígenas no Brasil — 1996/2000* (ISA). Vale notar que nessa publicação aparecem denominações não presentes no trabalho de Price: Erihitaunsu, Idalamare, Ilaklore, Kalunhwasu, Qualitsu, Sayulikisu, Uaihlatisu, Waikisu, Alakatesu, Hoskokosu (ISA: 610). Há também o termo Katitawlu (ISA: 610), que parece corresponder a katditaulhú, autodenominação dos nambiquaras do rio Sararé, conforme Price (1987: 23, nota 11), em artigo no qual usou uma outra grafia para escrever os nomes nambiquaras.

FAMÍLIA LINGUÍSTICA NAMBIQUARA				
Língua	Grupo de dialetos	Dialeto	Grafia no ISA	Pág.
Nambiquara do Norte		tawandê	Tawandê	13 e 610
		lakondê	Latundê	13 e 590
		mamaindê	Mamaindê	13 e 610
		nagarottu	Negarotê	13, 609 e 610
Nambiquara do Sul	Manduca	si <sup>3</sup> w <sup>3</sup> aih <sup>3</sup> su <sup>2</sup>	Manduka	13 e 610
		hĩn <sup>1</sup> ku <sup>3</sup> te <sup>2</sup> su <sup>2</sup>		
		ni <sup>3</sup> yah <sup>3</sup> lo <sup>2</sup> su <sup>2</sup>		
	Campo	ki <sup>3</sup> thãu <sup>3</sup> lhu <sup>2</sup> ki <sup>3</sup> thãu <sup>3</sup> lhu <sup>2</sup> do Juína w <sup>3</sup> a <sup>3</sup> ka <sup>3</sup> li <sup>3</sup> te <sup>2</sup> su <sup>2</sup> ha <sup>3</sup> lo <sup>2</sup> te <sup>2</sup> su <sup>2</sup> de jusante ha <sup>3</sup> lo <sup>2</sup> te <sup>2</sup> su <sup>2</sup> sa <sup>3</sup> w <sup>3</sup> en <sup>3</sup> te <sup>2</sup> su <sup>2</sup>	Kithaulu	13 e 609
			Wakalitesu	13, 609 e 610
			Halotesu	13, 609 e 610
			Sawentesu	13, 609 e 610
			Hahaintesu	13
	Guaporé	ha <sup>3</sup> hãin <sup>1</sup> te <sup>2</sup> su <sup>2</sup> wã <sup>3</sup> ka <sup>3</sup> te <sup>2</sup> su <sup>2</sup> ã <sup>3</sup> lan <sup>1</sup> te <sup>2</sup> su <sup>2</sup> wa <sup>3</sup> suh <sup>1</sup> su <sup>2</sup>	Alantesu	13 e 610
			Wasusu	13 3 610
Sararé		Sararé	13	
Sabanê		Sabanê	13, 590 e 610	

Price (1978a: 31), numa inspeção simples, comparou o sabanê com línguas de grupos vizinhos não-nambiquaras e achou 37% de cognatos comuns com o massacá, 32% com o canoê, 28% com o salamã e 13% com o cinta-larga. Com base nisso, considerou que não será surpreendente se no futuro o massacá, o canoê e o salamã vierem a ser incluídos na família nambiquara.

Os nambiquaras se contavam por milhares no começo do século, mas, no tempo em que Price escreveu seu artigo (1978a: 32), eram por volta de 550, dos quais 380 falavam a língua nambiquara do sul, 150 a do norte e apenas 20 o sabanê. Os dialetos incluídos no grupo manduca estavam quase extintos (: 30).

Em um outro trabalho, em que faz uma reconstituição de sua organização geopolítica na época que precedeu imediatamente a instalação das linhas telegráfica, diz Price (1987: 4) que os nambiquaras então ocupavam uma área de cerca de 50.000 km<sup>2</sup>, com uma população de 5 a 6 mil indivíduos. Habitavam o que ele chama de Campo, onde predominava o cerrado, cortado pelos afluentes do Juruena, o Vale do Guaporé, onde predominava a floresta, e o Norte, nas florestas ribeirinhas dos altos cursos do Ji-Paraná e do Roosevelt (: 4). Neste último setor, onde hoje está o agregado de terras indígenas do Aripuanã, eles perderam terreno para os cintas-largas. Por conseguinte, a língua nambiquara do sul se estendia pelo Campo e pelo Vale do Guaporé, tanto em ambiente de cerrado como de floresta, enquanto o Norte era o setor das

línguas nambiquara do norte e sabinê. Havia uma diferenciação nas edificações: no sul as casas eram grandes e oblongas como as dos vizinhos parecis; no norte eram cônicas, como as dos índios do sul de Rondônia; no Campo eram pequenas e hemisféricas (: 4, 6). Os nambiquaras, que dormiam no chão, sobre areia fina e branca, faziam suas casas no cerrado, mas próximo à floresta, onde tinham suas roças, e junto a uma corrente ou fonte d'água perene (: 6). Mas os nambiquaras somente consideram um lugar verdadeiramente como casa a partir do momento que um deles é sepultado ali (: 6). Os sítios habitados pelos nambiquaras mostravam duas formas de distribuição: distantes de cinco a sete quilômetros uns dos outros, com uma média de cerca de 10 habitantes por sítio; ou então distantes de vinte a cinquenta quilômetros uns dos outros, com uma população média de 33 moradores por sítio. No primeiro caso, duas ou três famílias extensas viviam em casa separadas por uns poucos quilômetros; no segundo, duas ou três famílias extensas viviam em casas edificadas no mesmo lugar (: 7).

O que Price dá entender nesse trabalho é que existe um hiato entre os grupos que o pesquisador distingue e aqueles que os nambiquaras reconhecem. Por exemplo, àqueles que dormem em torno do mesmo fogo, o etnólogo é levado a aplicar o termo família, mas os nambiquaras não reúnem sob um mesmo rótulo o pai, a mãe e os filhos, sendo-lhes a tradução mais próxima os "filhos de Fulano". Para o grupo de moradores de uma casa com dois ou três fogos não haveria um termo semelhante a grupo doméstico, mas seria possível a expressão "aqueles que vivem na casa de Fulano". O mais próximo de grupo local seriam as expressões "aqueles que partilham com Beltrano" ou os "netos de Sicrano". Os moradores de aldeias e agregados de aldeias não se auto-aplicavam denominações. Tinham-nas somente para os outros e tanto mais abrangentes quanto mais distantes e desconhecidos eram aqueles a quem as aplicavam (: 10-15).

Num outro trabalho, em que tentou complementar criticamente o artigo muito conhecido de Lévi-Strauss (1944) a respeito da chefia entre os nambiquaras, David Price (1981: 690) começa por discordar da admissão, por aquele, de duas diferentes maneiras de viver dos nambiquaras conforme as estações: concentrados em aldeias maiores durante a estação chuvosa, tempo de plantio e colheita, e dispersos em bandos de caçadores-coletores durante a estação seca. Price acentua que eles viviam continuamente na mesma aldeia, embora fizessem visitas a outras, durante a estação seca, após a coivara, e também durante a estação chuvosa, após o plantio. Quanto à liderança, Price mostrou como o chefe de aldeia nambiquara geralmente faz parte do grupo de irmãos adultos mais numeroso que constitui o seu núcleo; pôs em dúvida que o acesso do chefe a mais de uma mulher chegasse a privar certos homens de esposa, e sobretudo a ponto de fazer alguns homens recorrerem ao homossexualismo. Ao ver de Price, os jogos entre cunhados, que Lévi-Strauss tomou como homossexuais, constituem brincadeiras que, embora mais presentes entre os jovens, também são realizadas entre homens maduros, que têm esposas e filhos, portanto não privados de mulher. Price também reparou uma presença mais acentuada de chefes mais autoritários nos grupos do norte, o que se deveria à necessidade de reação imediata aos ataques dos cintas-largas, e mais igualitários nos grupos meridionais. E ainda viu no xamanismo um modo de alcançar algum status para os homens que, não pertencendo ao núcleo fraternal do grupo, não têm possibilidade de ser chefes, ou ainda um modo de o próprio chefe reforçar sua posição. Por outro lado, no seu artigo de 1987 (: 17-18), Price concorda com Lévi-Strauss quanto à importância do líder para a coesão do grupo.

Parece que, no que tange ao casamento e as relações de parentesco, de um modo geral não há discordância entre os pesquisadores. Sem o reconhecimento explícito de metades

exogâmicas, os nambiquaras atuam com se as tivessem, pelo casamento com a prima cruzada bilateral, fazendo a troca de "irmãs". Segundo Price (1981: 690-692), essa troca, mais do que um assunto de irmãos, é um problema da aldeia; quando não é possível encontrar cônjuge dentro da própria aldeia, é preciso que o homem ou a mulher que dela sai pelo casamento seja substituído por alguém do mesmo sexo; geralmente, se a mulher tem pai vivo, este faz questão que o genro venha para o grupo dele. Quando a mulher não tem pai ou irmãos, é mais fácil conseguir sua saída, a troco de um compromisso de reposição futura. Nesses arranjos matrimoniais o grupo de irmãos que tem a hegemonia na aldeia evita desagregar-se.

## Os umutinas

Na década de quarenta, Harald Schultz fez pesquisa entre os umutinas. Parte deles estava no posto Fraternidade Indígena, na barra do rio dos Bugres, um afluente da margem esquerda do alto rio Paraguai. Outros viviam fora do posto, na mata da vizinhança. Hoje essa área se denomina Terra Indígena Umutina.

Um de seus textos sobre os umutinas, Schultz (1961/62) dedica-o inteiramente aos da mata, ignorando quase inteiramente os do posto, a ponto de intitular "Os Umutina vivos em 1944" o quadro em que enumera por rancho, nome pessoal, sexo e idade, os 23 umutinas da mata (: 97), sem ao menos estimar quantos viviam no posto. Os umutinas estavam em situação difícil, tanto que no mesmo quadro assinala quatro deles que morreram no ano seguinte, sem fazer referência a nascimentos. A crise demográfica parece que vinha de muito tempo, pois ele faz uma referência a Max Schmidt, que, em 1924, só encontrara duas aldeias, com um total de 22 habitantes (: 108). Refere-se Schultz a dois informantes seus que moravam no posto; um deles resolveu voltar para a mata, mas estabelecendo-se com sua família a um quilômetro da aldeia e vivendo à moda dos sertanejos (: 225-6).

Esse trabalho de Schultz ganha importância pelo fato de nada mais haver sobre os umutinas depois dele e também pelo impacto que produz a riqueza de ornamentos e objetos rituais mantidos por tão poucos índios. Entretanto, seu trabalho é prejudicado em dois aspectos. Em primeiro lugar, seu texto é pouco trabalhado, constituindo-se quase que das próprias anotações de campo, sem nenhuma análise ou reflexão. Em segundo lugar, as fotos, que são o ponto forte de Schultz, conceituado fotógrafo, não tiveram o tratamento gráfico que mereciam, talvez por falta de equipamentos adequados na oficina em que foram impressas; além disso, por um descuido de revisão, a série de 96 fotos umutinas é interrompida por fotos suíás, pertencentes ao artigo seguinte, do mesmo autor.

Como a língua dos umutinas é da mesma família (inclusa no tronco macro-jê) a que pertence também a dos bororos (: 99-105), e como a etnografia destes últimos é bem mais trabalhada, divulgada e discutida, quem lê o texto e vê as fotos de Schultz é tentado a procurar as semelhanças com esta (ver área etnográfica Tocantins-Xingu).

Na verdade não se encontram correspondências imediatas. Teriam tido os umutinas metades e clãs, aldeias circulares com casa cerimonial no centro ou dois tipos de agentes religiosos associados a princípios opostos, tal como os bororos? O texto em exame disso não trata. Mas Schultz descreve um longo e complexo ritual dos mortos, para o qual uma casa de máscaras é construída (: 258-311). É diferente do rito funerário bororo, apesar de se sentir entre os dois um certo ar de família. Não há referência, por exemplo, a sepultamento secundário. Mas há algo que evoca os *aroe* bororos, dir-se-ia que de modo até mais concreto: os *tuiuius*, gaviões,

mutuns e araras que se criam junto às casas umutinas são portadores de almas de mortos identificáveis. Uma ave pode abrigar até almas de mais de uma pessoa (: 296). As almas podem habitar também os corpos de animais não amansados, que vivem no mato: onças, antas, porcos selvagens (: 220-3). A alma que habita um animal é uma das três que tem uma pessoa; a outra vai para o céu; e sobre o destino da terceira Schultz não obteve informação (: 223).

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

Uma semelhança mais direta entre os dois grupos indígenas se manifesta na presença do fecho peniano, no caso umutina uma tira de folha de palmeira cujo laço apertava o prepúcio enrolado para dentro e empurrando a glândula para trás (: 193).

Além de estar presente em um número significativo de pratos com ele elaborados (: 178-81), o milho tem um mito de origem (: 236-7) semelhante ao que dele contam os bororos, cuja versão inclui também o algodão, o tabaco e o urucu: surgiu de um ser gerado numa mulher a partir de uma cobra. Do mesmo modo o mito bororo que ficou famoso por iniciar as *Mitológicas* de Lévi-Strauss faz eco entre os umutinas (: 250-3), ainda que não exclusivamente aí, pois é contado também pelos camaiurás do alto Xingu.

Quanto à mandioca, os umutinas faziam a farinha de modo *sui generis*: ralada a raiz, da massa fresca faziam pães circulares, que colocavam no moquém e defumavam por muitos dias. Para consumi-la, quebravam um pedaço de um desses pães, duros e secos, trituravam-no no pilão e depois passavam pela peneira (: 182).

Apesar de Schultz afirmar que os umutinas desconheciam a pesca com tapagens, covos, engodos e outras técnicas (: 153), posteriormente se desdiz, pois fala de cercas de folhas de palmeiras para diminuir a superfície da água onde aplicavam o timbó, feitas pelas mulheres, que também punham, em algumas aberturas da mesma, bocas circulares de redes armadas sobre aros redondos e flexíveis (: 155, 161, 246 e prancha XXV). Cada homem, ao aplicar o timbó à água, entoava um cântico em que dirigia palavras a cada espécie de peixe (: 155-158). Também eram hábeis na pesca com arco e flecha, desprezando os anzóis.

Os animais de caça estavam ficando raros (: 162). Ao contrário da fingida indiferença que aparenta o caçador bem sucedido em várias sociedades indígenas, o umutina mostrava sinais de regozijo, adornando os braços com tiras verdes de folhas de palmeira e pondo um raminho de folhas no coque (: 166).

A ornamentação corporal umutina era então bastante rica. Entre as peças usadas por indivíduos de ambos os sexos destacava-se uma que Schultz tomou como marca tribal, ou étnica, que consistia de uma camada flexível de resina, onde se prendiam pelas pontas das hastes pequenas penas de mutum, arara ou outras aves, colada no alto de cada um dos braços (: 118-9 e pranchas III e IX). Usavam também cordões de cabelos humanos, como colares e nos braços (: 115-6). Tinham ainda colares de dentes de porcos selvagens. Aos anéis de tucum enfiados

nos furos das orelhas prendiam penças de grandes penas de diversas aves (: 114-5 e prancha VIII).

Os homens traziam os cabelos compridos, presos como que num coque no alto da cabeça em torno do qual enrolavam uma fita tecida em algodão de cerca de um metro de comprimento (: 114). Usavam um diadema de penas de arara (: 124). Traziam um batoque labial confeccionado daquela parte em que o caule brota da raiz de algumas musáceas (: 120-1). No início do rito dos mortos esse batoque era substituído temporariamente por outro, de osso de veado, mais fino que um lápis e de dez centímetros de comprimento (: 121). Possuíam colares de dentes de onça (: 116). Os velhos usavam uma coroa de aro de madeira e trançado de tucum, que lhes adornava as cabeças também após a morte (: 129-31 e fig. 7).

As mulheres cortavam toda a cabeleira rente à cabeça e usavam uma saia-tubo semelhante às das parecis (: 123-4). Tinham colares de dentes de macaco (: 116).

Entre os artefatos, Schultz acentua a importância simbólica da esteira, que nos mitos aparece com o poder transformar aqueles que nela são envolvidos ou de recuperar-lhes a vida (: 139-40).

Talvez também não seja desprovido de significado o fato de os bastões de cavar femininos serem confeccionados a partir de arcos quebrados, masculinos, por serem incapazes de matar caça (: 148). Aliás, com respeito às relações homem-mulher, é digna de nota a existência de um mito segundo o qual os homens é que menstruavam no passado. Ao ser provocado por uma mulher, um homem sujou-a com o sangue de sua menstruação, transferindo-a assim para o outro sexo (: 201, 255-6).

A clava-espada masculina era sempre levada, sobretudo nas visitas (: 148). Característica também era a saudação agressiva, quando as cordas dos arcos eram puxadas e largadas, mas sem despedirem a flecha.

Schultz esteve com os umutinas há mais de 70 anos. Após sua visita a população umutina continuou a decrescer. Medidas do Serviço de Proteção aos Índios estimularam o ingresso de índios de outras etnias no seu território, uns para atender as necessidades do posto, outros como punição, sem contar a migração espontânea. Laços matrimoniais se estabeleceram entre eles, inclusive com brancos. Hoje, além dos umutinas, sua terra indígena abriga parecis, nambiquaras, bororos, bacairís, irantxes, caiabis, terenas. A língua umutina foi perdendo seus falantes, que adotaram o português. As demais etnias continuam a usar suas línguas. Os umutinas, com exceção de alguns anciãos, falam exclusivamente o português. Isso lhes possibilitou dedicar-se mais aos estudos, que alguns prolongaram até a pós-graduação universitária. Alguns formaram-se professores, e trabalham na terra indígena. E procuram recuperar algo de sua cultura, como cantos, danças, artesanato e certos costumes. E nesse esforço, os professores umutinas iniciaram um trabalho de convencimento dos indivíduos de outras filiações étnicas, moradores da Terra Indígena Umutina, de abrirem mão delas em favor da identidade umutina. Uma boa parte da população dessa terra indígena, inclusive os umutinas, tem origem em casamentos interétnicos, e os pais atribuem a seus filhos a identidade étnica conforme as regras da cultura em que foram socializados. A proposta dos professores é que todos os nascidos na Terra Indígena Umutina sejam considerados umutinas. Eliane B. Monzilar, umutina doutoranda em Antropologia na Universidade de Brasília, trouxe de sua terra as informações sobre essa proposta e, junto com a professora Alcida Rita Ramos, elaborou um artigo (Ramos & Monzilar, 2016) que a comenta, põe em evidência suas implicações práticas e teóricas e ainda evoca casos históricos.

## Os ricbactsas

No que tange aos ricbactsas, tomarei como guia a dissertação de mestrado de Paula Pires (2009). Ela não resulta de uma experiência pessoal de campo. Pelo contrário, é uma apreciação da bibliografia disponível sobre os ricbactsas como preparo para uma futura pesquisa entre eles. Assim, a autora levanta e discute problemas a partir dos textos dos pesquisadores que a precedem: João Dornstauder (1975), Robert Hahn (1976), Rinaldo Arruda (1992), Aloir Pacini (1999), Adriana Athila (2006). O padre jesuíta João Evangelista Dornstauder, não exatamente um pesquisador, relata sua experiência de trabalho desde 1956 na região, procurando estabelecer a paz entre seringueiros e os ricbactsas, criando postos de atendimento para estes, socorrendo-os nos surtos de moléstias que os dizimavam, levando as crianças que estavam ao desamparo para a sede da missão em Utiariti. Aloir Pacini, também jesuíta, examina esse período de reacomodação territorial dos ricbactsas como antropólogo em sua dissertação de mestrado. Robert Hahn é o primeiro a estudar o modo como os ricbactsas se organizam e se relacionam, e seu trabalho vai ser objeto de atenta discussão por Adriana Athila e Paula Pires. Esta ainda se valeu do acesso concedido por Gilton Mendes dos Santos a suas notas de campo, como também da consulta ao censo realizado pelo mesmo, que ela complementou com o censo da Funasa.

Antes de 1942 não se tinha notícias dos ricbactsas ou, como foram inicialmente conhecidos, canoeiros ou orelhas de pau. É nessa data que se inicia um novo ciclo da borracha, promovido pelas necessidades da 2ª Grande Guerra. Desde então começaram os choques entre seringueiros e ricbactsas, sobretudo na estação seca, quando os primeiros faziam a coleta do látex e os segundos saíam em expedições em busca de itens para confecção de seus artefatos. Os seringueiros eram originários de vários lugares, inclusive recrutados entre os detentos de Cuiabá. Eram pagos nas feitorias num sistema semelhante ao velho aviamento amazônico, que os levava a uma escravização por dívidas. Não raro eram orientados a matar índios. Além disso, a partir de 1955 se estimularam os empreendimentos agrícolas, concedendo-se terras sem averiguar ou considerar a presença de indígenas, instalando-se uma situação de guerra no período 1952-1962. Calcula-se que 75% da população ricbactsa tenha morrido, vitimada por armas de fogo ou doenças contraídas dos brancos. De 1956 a 1962 o Pe. Dornstauder trabalhou na pacificação da região, inclusive com apoio dos seringalistas, empreendendo tentativas de contato com oferta de brindes e, entre os já atraídos, distribuição de flâmulas, de modo a evitar que fossem agredidos pelos seringueiros, que também recebiam instrução de como se comportar. Por sua ação pacificadora e também pelo atendimento aos doentes, Dornstauder ganhou o reconhecimento dos índios, que passaram a considerá-lo como a reencarnação de um de seus antigos chefes, *Muigynani*, que teria retornado para ajudá-los. Um ano após o primeiro contato, iniciou-se a criação de postos de atendimento aos indígenas, sendo os principais o Escondido, o Japuira e o Barranco Vermelho. Entre outras atividades, neles se ensinavam carpintaria, mecânica, apicultura e, para as mulheres, enfermagem. As crianças indígenas órfãs, tidas como tal ou cedidas por seus parentes eram encaminhadas para um centro educacional na missão de Utiariti, junto ao rio Papagaio, um formador do Juruena, onde se concentravam também crianças de outras etnias. Longe de suas práticas culturais, não podiam falar a língua materna, num sistema repressivo, com castigos físicos ou deixar sem refeição. Sua rotina incluía frequência diária à missa, terço antes de dormir, trabalho na roça, aulas de português, matemática, geografia, história, religião, e atividades como tricô, culinária, corte e costura, carpintaria, pecuária, apicultura e mecânica. Na década de 1960, críticas externas e internas



fizeram a Igreja Católica reorientar sua atividade missionária, o que levou ao fechamento do internato de Utiariti. No caso dos ricbactsas, a maioria dos ex-internos foram encaminhados para o posto de Barranco Vermelho, ainda com direção jesuítica, onde puderam conviver com aqueles que aí mantinham as tradições de seu povo, ainda que despreparados para fazê-lo; ficaram conhecidos como a “geração Utiariti”. Esse posto também foi desativado em 1979.

Tendo como núcleo Barranco Vermelho, foi criada a reserva Rikbaktsa, onde foi inicialmente concentrada a população indígena. Mostrando-se iusuficiente, foi criada a TI Japuira (1985) e depois a TI Escondido (1998). Ao longo desse meio século de tanta movimentação, a maior parte das terras dos ricbactsas passou para os brancos. Sua vida nos moldes tradicionais, acrescida com as inovações introduzidas pelos jesuítas, passou a ser dirigida pelos próprios indígenas.

A língua dos ricbactsas é do tronco macro-jê. É pois o caso de se esperar instituições que lembrem a de outros povos falantes de línguas desse tronco. De fato, têm metades patrilineares exogâmicas, cada qual constituída por um certo número de clãs, embora não haja unanimidade entre os pesquisadores sobre qual é exatamente esse número. A residência é uxorilocal, mas não constitui uma regra rígida. Suas casas não se dispõem em círculo, mas seus grupos locais, que podiam apresentar-se até como uma única maloca, têm casa dos homens ou dos solteiros.

Por outro lado, até estabelecerem relações pacíficas com os brancos, praticavam a antropofagia, que tinha por objeto tanto integrantes de outros povos indígenas vizinhos, como os seringueiros. O canibalismo não parece ter existido entre outros povos falantes de línguas macro-jês, tendo sido mais comum entre os do tronco tupi. Nas anotações de Gilton Mendes dos Santos, Paula Pires (2009: 60-62) encontrou a sugestão de que atualmente os ricbactsas reproduzem o *ethos* canibal num rito em que matam e comem macaco. Admitindo semelhanças de caráter cosmológico entre macacos e homens, os ricbactsas realizam uma festa com a presença de convidados, para a qual se faz a coleta e secagem de castanhas, promove-se uma caçada ao macaco, prepara-se um mingau com as castanhas e a carne desfiada do macaco, e encena-se em torno da panela o combate, a morte e o esquartejamento do inimigo. Em seguida homens e mulheres adultos consomem o mingau.

Há alguma semelhança entre esse rito e o do gavião real, também dos ricbactsas, demoradamente descrito e analisado por Adriana Athila (2006: 422-435), que o presenciou por duas vezes. Mas a informação sobre o do macaco é bastante sumária. Talvez a semelhança fique apenas no consumo da carne da ave, que também é num caldo de castanhas. Mas envolve além disso toda uma distribuição do trabalho, entre os membros das metades, tanto no preparo da refeição como na retirada das penas da ave e na perfuração de seus talos. As penas são distribuídas entre aqueles que farão com elas flechas novas, que serão doadas por eles ao caçador do gavião, que retribuirá com flechas usadas. Não parece haver alusão explícita a canibalismo. Tal explicitação ocorre mais longe, entre os cintas-largas, na área etnográfica do Aripuanã, no sacrifício do xerimbabo (capítulo D4, pp. 8-9), no fim do qual os matadores doam flechas novas ao dono da casa, não as usadas para abater o animal. Mas no caso dos ricbactsas, nem o macaco, nem o gavião real são xerimbabos.

No âmbito da organização social, as alternativas abertas às escolhas frente às regras é uma característica que tem chamado a atenção de alguns dos pesquisadores, desde Robert Hahn até os mais recentes. As metades são exogâmicas, mas não são raros os casamentos entre clãs

da mesma metade. É possível escolher o termo de parentesco que se quer aplicar a uma pessoa, conforme o comportamento que se deseja manter com ela. As explicações para tanto vão desde a difícil situação dos contatos iniciais (depopulação, desaprovação de escolhas matrimoniais que não atendiam às regras da Igreja) até outras que procuram distinguir os âmbitos abertos a opções daqueles fechados à negociação.

No final de sua dissertação, Paula Pires apresenta os resultados da aplicação que fez, sobre os dados genealógicos dos ricbactsas, da “Máquina do Parentesco”, um recurso computacional destinado a identificar os ciclos fechados por uniões matrimoniais ao longo das gerações. É um capítulo difícil de acompanhar. Sobre os resultados obtidos a pesquisadora comenta que o problema é distinguir, dentre os percursos possíveis, quais são aqueles que fazem sentido para os ricbactsas como parte de suas relações e escolhas maritais (Pires, 2009: 178).

## Os irantxes e muncus

A primeira notícia sobre os irantxes data de 1907, do tempo em que Rondon estava instalando as linhas telegráficas. Mas relações permanentes com os brancos só vieram a se estabelecer bem mais tarde, em 1947. Os muncus vieram a ser conhecidos depois. Supõe-se que um e outro grupo derivam de um mesmo povo. Quando se separaram não se sabe, mas há quem suponha que isso aconteceu em decorrência de um massacre sofrido por uma de suas aldeias no começo do século XX, perto do córrego Tapuru, no vale do rio Cravari, perpetrado por seringueiros, de que Rondon fez um relato em 1922 (Bueno, 2008, p. 44). Ataques dos tapaiunas obrigaram os irantxes a deslocarem-se para oeste, saindo da floresta para uma área de cerrado, e procurarem socorro junto a missão jesuítica de Utiariti. Mas tais ataques, somados aos dos ricbactsas, parecem ter prosseguido por algum tempo. Sua presença junto à missão e o forte decréscimo populacional (de 258 pessoas em 1947 para 50 em 1974) contribuíram para o abandono da língua indígena, cujo conhecimento ficou apenas com os mais velhos. Os muncus, entretanto, ficaram numa área florestal e mantiveram sua língua. Ao serem contatados em 1971 eram apenas 23 pessoas; voltando a crescer, chegavam a 70 na década de 1990. Para a recuperação de ambos os grupos construíram as uniões matrimoniais com indivíduos das etnias vizinhas. Em 2007, aldeados ou não, os irantxes eram 327, que, somados aos muncus, alcançavam 432 pessoas (Bueno, 2008, pp. 53-54, tabelas 3 e 4, salvo ajustes no texto).

Segundo o mito de origem dos irantxes e muncus, os seres humanos viviam dentro de uma pedra. Um deles transformou-se em urubuzinho e dela conseguiu sair. Do lado de fora viu muitas coisas belas. Retornou à pedra levando uma flor. Contou sua experiência aos demais, dizendo-lhes de todas as belezas que observara e, como prova, mostrou-lhes a flor. Com ajuda de um marimbondo, que amoleceu a pedra, e de um pica-pau, que a furou, saíram dela. Um deles, retornando para buscar um pente, encontrou o buraco fechado, e ficou preso. Mas, também, era muito feio. Ele previu muitas coisas ruins para os que saíram: fome, sede, brigas, doenças, a velhice e a morte. Ao saírem, já estavam divididos em irantxes, nambiquaras, parecis, tapaiunas, caiabis, brancos, e cada grupo escolheu para sentar-se sob uma árvore de espécie diferente (pp. 55-56).

Outrora as casas da aldeia, dispostas em círculo, tinham forma ovalada e eram cobertas de palha até o chão. Cada qual abrigava várias famílias (uma família extensa?). Hoje as casas têm uma disposição um tanto desordenada, mas as da mesma família ficam próximas umas das outras. São de madeira, cobertas de palha ou com folhas de amianto. A residência é uxorilocal.

Ao nascerem os primeiros filhos, o genro deixa a casa do sogro e constrói outra ao lado para sua família nuclear. A casa dos homens, das flautas ou de *Yetá*, que antigamente ficaria no centro da aldeia, hoje dela dista uns 150 metros. Atualmente só há duas dessas casas, uma na única aldeia dos muncus, Japuira, e outra numa das várias aldeias irantxes, Cravari. As mulheres e as crianças não têm acesso à casa de *Yetá*, e os jovens, só depois da iniciação.

Essa casa e o rito a que preside relacionam-se à origem da roça. Segundo um mito, um chefe de aldeia (o sabiá) dirigia-se ao filho e lhe respondia as perguntas somente com assobios. Um dia, após ajudar a mãe a apanhar carás no mato, o filho pediu a ela que o enterrasse até o pescoço, já que o pai não gostava dele. Antes que a mãe se retirasse, pediu-lhe que a roça (que ia surgir) deveria ser derrubada e plantada todos os anos. Que ela e o pai não brigassem e fizessem os artefatos necessários ao processamento dos alimentos. Ao sair sem olhar para trás, conforme instrução do filho, a mãe ouviu um som muito alto. Mãe e pai fizeram os utensílios indicados e, ao retornarem ao local onde estava o filho, escutaram um canto muito bonito e encontraram uma grande e farta roça. A cabeça do rapaz virara cabaça; as pernas e os braços, mandioca; os dentes, milho; as unhas, amendoim; as tripas, batata; o fígado, cará preto; o coração, cará claro; as costelas, favas. A descoberta da roça pela cunhada da mãe do rapaz gerou alguma disputa com os pais dele, mas a prática da agricultura acabou por ser adotada por todos. Como a primeira roça surgiu com a ajuda de *Yetá*, que tem um canto bonito, os irantxes e os muncus fazem oferendas a *Yetá* para os cultivos crescerem.

Até aqui venho pinçando essas informações da dissertação de mestrado de Ana Bueno (2008). Mas sua tese de doutorado (Bueno, 2015) tem também os irantxes e muncus como tema, reservando a denominação de manôquis para os primeiros. Nela examina mais demoradamente a festa de *Yetá*, a que teve a oportunidade de assistir, dedicando-lhe o capítulo final. A prática regular do ritual foi afetada pelas relações com a missão e pelas novas atividades decorrentes das relações interétnicas. Mas voltou a realizar-se em 2009, coincidindo com o rito de perfuração do nariz dos jovens em iniciação, repetindo-se em 2014, após um intervalo que pode vir a tornar-se regular. O rito, que dura alguns dias e ao qual comparecem moradores de outras aldeias, os muncus inclusive, inclui várias saídas dos espíritos da casa de *Yetá*, pintados, produzindo sons, mas que as mulheres não podem ver. Esses espíritos manifestam-se quando saem para a roça junto com os homens, quando dela retornam com eles e em outras horas do dia ou da noite. As mulheres se reúnem numa casa, trancadas. Mas elas podem e devem responder aos espíritos, chamados vizinhos. Cada espírito tem uma dona, que conversa com ele, que prepara comida para ele, numa relação herdada de alguma parenta. Quando as mulheres não estão escondidas, preparam com cuidado e fartura os alimentos que os homens oferecem aos espíritos. A autora apresenta uma tabela com os nomes desses espíritos e de suas características, tomada do Pe. Adalberto de Holanda Pereira (Bueno, 2015, p. 230). Nas manifestações dos vizinhos, podem aparecer também espíritos de irantxes ou muncus falecidos, que são lembrados com o choro de seus parentes. A própria *Yetá* se manifesta, e tem sua dona. Mas quem é *Yetá*? A tabela do Pe. Pereira não inclui esse espírito. É um ser feminino, masculino? É quem dirige todos os “vizinhos”? Além da afirmação de que tem um canto muito bonito, nada mais se diz a seu respeito. Suponho que as vozes dos espíritos são dadas pelas flautas. Mas a autora, como mulher, não pôde vê-las, e nem as pinturas corporais de quem as soprava, creio eu.

Voltando à dissertação (Bueno, 2008), seu objetivo é o exame do parentesco e o estudo dos enlaces matrimoniais com ajuda da “Máquina do Parentesco”. Criada para facilitar a

procura de como esses enlaces se repetem, seus resultados são geralmente apresentados de uma forma pouco “amigável”, que eu mesmo tenho dificuldade de acompanhar. Fiquemos apenas com um detalhe deveras interessante. A terminologia de parentesco dos irantxes e muncus é do tipo dravidiano, mas não aquele rigidamente binário (afim de afim é consanguíneo etc.), mas temperado com a consideração da distância. Ao contrário dos muncus, os irantxes falam principalmente o português e é nessa língua que pronunciam os termos de parentesco, mas adaptando-os a seu sistema. Por exemplo, aplicam os termos “tio” e “tia” ao irmão do pai e à irmã da mãe; mas chamam de “titio” e “titia” ao irmão da mãe e à irmã do pai. Distinguem assim consanguíneos de afins.

## Bibliografia

- ARRUDA, R.S.V. 1992. *Os Rikbaksas. Mudança e tradição*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC.
- ASPELIN, Paul L. 1975. *External articulation and domestic production: the actifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. Ithaca: Cornell University Latin American Studies Program.
- ASPELIN, Paul L. 1979. "Food distribution and social bonding among the Mamainde of Mato Grosso, Brazil". *Journal of Anthropological Research* 35 (3): 309-327. Albuquerque: The University of New Mexico.
- ASPELIN, Paul L. 1976. "Nambicuara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again". *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 132: 1-31.
- ATHILA, Adriana Romano. 2006. *ARRISCANDO CORPOS: Permeabilidade, alteridade e as formas de socialidade entre os Rikbaksas (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico*. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ – IFCS.  
<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp011638.pdf>
- BADARIOTTI, Pe. Nicolao (salesiano). 1898. *Exploração no Norte de Matto Grosso – Região do Alto Paraguay e Planalto dos Parecis – Apontamentos de Historia Natural, Etnographia, Geographia e Impressões*. São Paulo: Escola Typ. Salesiana.
- BUENO, Ana Cecilia Venci. 2008. *Os Irantxe e Myky do Mato Grosso: Um estudo do parentesco*. Dissertação de mestrado. Tese de doutorado. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.  
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-09022010-121120/pt-br.php>
- BUENO, Ana Cecilia Venci. 2015. *Fios de Memórias: Um estudo sobre parentesco e história a partir da construção da genealogia manoki (irantxe)*. Tese de doutorado. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.  
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31072015-165752/pt-br.php>
- CARNEIRO, Edison. 1964. "O quilombo da Carlota". Em *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil* (de Edison Carneiro). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 77-83.
- COSTA, R.R. 1985. *Cultura e contato. Um estudo da sociedade Paresí no contexto das relações interétnicas*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional.
- COSTA FILHO, Aderval. 1996. *"Mansos por natureza" — Situações históricas e permanência paresi*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB-ICS-Departamento de Antropologia.
- DORNSTAUDER, Pe. João Evangelista. 1975. *Como pacifiquei os Rikbáksas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas [História 17]).
- GONÇALVES, M.A. 1982. *A frente extrativista da poaia e o grupo indígena Paresí: uma reflexão sobre a frente extrativista*. Dissertação de mestrado (?). Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional.
- HAHN, Robert. 1976. *Rikbacka categories of social relations: an epistemological analysis*. Tese de doutorado pela Universidade de Harvard. Segundo Paula Pires (2009, p. 191), existe uma versão para o português de tradutor desconhecido e publicação autônoma.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944. "The social and psychological aspect of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of northwestern Mato Grosso". *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, 7 (1): 16-32. Há uma tradução deste artigo para o português.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1948. "La vie familiale et sociale des indiens Nambikuara". *Journal de la Société des Américanistes* 37: 1-132. Paris.
- LISBÔA, Pe. Thomaz de Aquino. 1979. *Entre os índios Münkü: a resistência de um povo*. São Paulo: Loyola.
- MACHADO, Maria Fátima Roberto. 1994. "Índios de Rondon". *Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxíñiti, grupos Paresí*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional.
- MOURA, José de. 1957. "Os Iranche. Contribuição para o estudo etnológico da tribo". *Pesquisas* 1: 143-180 e 293-295. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchieta de Pesquisas.
- MOURA, José de. 1960. *Os Munkü, 2ª contribuição ao estudo da tribo Iranche*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 10).
- PACINI, Aloir. 1999. *Pacificar: Relações interétnicas e territorialização dos Rikbaktsa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional.  
<http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/relacoes-interetnicas-1282915485.pdf>
- PEREIRA, Adalberto Holanda. 1973. *Os espíritos maus dos Nanbikuára e quinze lendas dos Rikbáktsa*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 25).
- PEREIRA, Adalberto Holanda. 1974. *A morte a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 26).
- PEREIRA, Adalberto Holanda. 1974. *Lendas dos índios Iránxe*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 27).
- PEREIRA, Adalberto Holanda & José de MOURA E SILVA. 1975. *História dos Münkü (Iránxe)*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 28).
- PIRES, Paula Wolthers de Lorena. 2009. *Rikbaktsa: Um estudo de parentesco e organização social*. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.  
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03022010-102032/pt-br.php>
- PRICE, David. 1972. *Nambiquara society*. Tese de doutorado. Chicago: University of Chicago (Anthropology Department).
- PRICE, David. 1978a. "The Nambiquara linguistic family". *Anthropological Linguistics* 20 (1): 14-37.
- PRICE, David. 1978b. "Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara nomadism". *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 134: 149-156 (seguido de comentários por Claude Lévi-Strauss [pp. 156-158] e Paul Aspelin [158-161]).
- PRICE, David. 1980. "The Brazilian capability for protecting the native population in the Guaporé valley from the effects of project Polonoeste". A report to the World Bank of findings obtained during a mission to Brazil undertaken in the company of Dennis J. Mahar and Florent Agueh during the period Sept. 20 - Oct. 12, 1980. Ms.
- PRICE, David. 1981. "Earth People". *Parabola* 6 (2): 15-22.
- PRICE, David. 1981. "Nambiquara leadership". *American Ethnologist* 8 (4): 686-708.
- PRICE, David. 1982. "A reservation for the Nambiquara". Em *Involuntary migration and resettlement: the problems and responses of dislocated people* (Art Hansen & Anthony Oliver-Smith, orgs.). Boulder (Colorado): Westview Press. pp. 179-200.
- PRICE, David. 1983. "La pacificación de los Nambiquara". *América Indígena* 43 (3): 601-628.
- PRICE, David. 1983. "Pareci, Cabixi, Nambiquara: a case study in the Western classification of native peoples". *Journal de la Société des Américanistes* 69: 129-148. Paris.

- PRICE, David. 1984. "Overstures to the Nambiquara". *Natural History* 93 (10): 30-48.
- PRICE, David. 1987. "Nambiquara geopolitical organisation". *Man* (N.S.) 22: 1-24.
- PRICE, David. 1989. "Miriam's awakening: a Nambiquara puberty festival". *The World & I* (maio): 678-689.
- PRICE, David. 1989. *Before de Bulldozer: the Nambiquara indians and the World Bank*. Cabin John (MD)/Washington (DC): Seven Locks Press.
- RAMOS, Alcida Rita & MONZILAR, Eliane. 2016. "Umutina: Um exercício de humanismo interétnico". *Série Antropologia* 453. Brasília: UnB – ICS – DAN.  
[http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie\\_antropologia/Serie\\_453.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie_antropologia/Serie_453.pdf)
- ROQUETTE PINTO, Edgard. 1975 [1917]. *Rondônia*. 6ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense, 39).
- SANTOS, Gilton Mendes dos. 2001. *Seara de Homens e Deuses: Uma etnografia dos modos de Subsistência dos Enawene-Nawe*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp – IFCH – Departamento de Antropologia.  
<https://www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/seara-de-homens-e-deuses-uma-etnografia-dos-modos-de-subsistencia-dos-enawene-nawe>
- SANTOS, Gilton Mendes dos. 2006. *Da Cultura à Natureza: Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. Tese de doutorado. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.  
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21052006-224829/pt-br.php>
- SCHMIDT, Max. 1917. *Die Aruaken: Ein Beitrag zum problem der Kulturver-Breitung*. Studien zur Ethnologie und Soziologie. Herausgeben von A. Vierkandt, Heft 1. Leipzig. Existe uma versão para o português, datilografada, sem indicação do tradutor: *Os Aruaques. Uma contribuição ao estudo da difusão cultural*.
- SCHMIDT, Max. 1943. "Los Paressis". *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 6 (1).
- SCHULTZ, Harald. [1954]. *Vinte e três índios resistem à civilização*. São Paulo: Melhoramentos.
- SCHULTZ, Harald. 1961/62. "Informações etnográficas sobre os Umutina". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 13: 75-313 (mais 96 fotos nas pranchas I a X, entre as pp. 314 e 315 e nas pranchas XI a XCVI entre as pp. 332 e 333 — A série de fotos, por falha de revisão, está interrompida por uma série suia, pertencente ao artigo seguinte, do mesmo autor).
- SILVA, Marcio Ferreira da. 2012. *Liga dos Enawene-nawe: Um Estudo da Aliança de Casamento na Amazônia Meridional*. Tese de livre docência em Antropologia (área Etnologia). São Paulo: USP–FFLCH.

## 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:

- ARRUDA, Rinaldo S.V. 1998. "Rikbaktsa".
- ARRUDA, Rinaldo S.V. 2003. "Iranxe Manoki".
- ARRUDA, Rinaldo S.V. 2003. "Menky Manoki". Parece ser o mesmo verbete ""Iranxe Manoki".
- Equipe de Edição. 2008. "Nambikwara".
- Equipe de Edição. 2009. "Umutina".
- Equipe de Edição. 2009. "Enawenê-Nawê".
- Equipe de Edição. 2009. "Paresí".

## Vídeo

VALADÃO, Virginia. 1995. *Yākwa, o Banquete dos Espíritos*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, Vídeo nas Aldeias, NTSC, 54 minutos.

ALTO JURUENA							
Nome tribal e sinônimos		CGNT		Classificação linguística	População	Data	Fonte
nambiquara		Nambikwára		nambiquara	2.332	2014	PIB
manôqui [a]	irantxe	Manôki	Irântxe	isolada	408	2014	PIB
	muncu		Munkú		117	2014	PIB
ricbactsa		Rikbáktsa		macro-jê	1.514	2014	PIB
umutina		Umutína		bororo < macro-jê	515	2014	PIB
enauenê nauê		Enawenê Nawê		aruaque	737	2014	PIB
salumã		Salumân					
pareci		Paresí			2.138	2014	PIB

### Abreviaturas e notas do quadro

[a] → Em PIB há verbetes separados para irantxe e para muncu, mas o texto em grande parte é comum aos dois. Como os muncus teriam se destacado no passado dos irantxes, e voltaram a se encontrar em tempos mais recentes, a denominação manôqui, em discussão se é auto-atribuída ou não, ora é aplicada somente aos irantxes, ora a ambos os grupos.

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

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

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)